



materiali foucaultiani

anno X, numero 19-20
gennaio-dicembre 2021

ISSN 2239-5962



materiali foucaultiani

peer reviewed

DIREZIONE

Orazio Irrera

REDAZIONE

Andrea Angelini, Valentina Antonioli, Gabriela Jaquet,
Clara Mogno, Valentina Moro, Benedetta Piazzesi, Natascia Tosel

COMITATO SCIENTIFICO

Philippe Artières, Étienne Balibar, Jean-François Bert,
Alain Brossat, Judith Butler, Edgardo Castro, Sandro Chignola, Pierre Dardot,
Arnold I. Davidson, Mitchell Dean, Didier Fassin, Domingo Fernández Agis,
Colin Gordon, Frédéric Gros, David Halperin, Jonathan X. Inda, Bruno Karsenti,
Christian Laval, Olivier Le Cour Grandmaison, Boyan Manchev, Manuel Mauer,
Achille Mbembe, Sandro Mezzadra, Brett Neilson, Peter Nyers, Johanna Oksala,
Aihwa Ong, Michael A. Peters, Mathieu Potte-Bonneville, Jacques Rancière,
Judith Revel, Michel Senellart, Jon Solomon, Vincenzo Sorrentino,
Ann Laura Stoler, William Walters, Robert J.C. Young

Si ringrazia il **Comitato di lettura** per l'eccellente lavoro svolto.

© 2021 mf/materiali foucaultiani

www.materialifoucaultiani.org

e-mail: redazione@materialifoucaultiani.org

ISSN 2239-5962

materiali foucaultiani

ANNO X, NUMERO 19-20 GENNAIO-DICEMBRE 2021



SOMMARIO

L'ambiente del governo. Biopolitica ed ecologia politica
a cura di Andrea Angelini, Orazio Irrera, Benedetta Piazzesi

- 5 **Andrea Angelini, Orazio Irrera, Benedetta Piazzesi** *Introduzione. La biopolitica e il clima della storia*
- 19 **Emanuele Leonardi, Luigi Pellizzoni** *Gouvernementalité et écologie politique*
- 45 **Ferhat Taylan** *L'impasse de l'antinaturalisme en écologie politique. Foucault contre Foucault*
- 67 **Yoshiyuki Sato** *L'incidente nucleare di Fukushima e il controllo biopolitico della popolazione*
- 87 **Paolo Missiroli** *Foucault nell'Antropocene. Biopolitica e geopolitica*
- 105 **Judith Bastie** *Histoire des forêts à l'époque moderne. Perspectives de repolitisation de la pensée écologique*

Saggi

- 137 **Philippe Büttgen** *La verità della confessione*
- 165 **Carlo Crosato** *Parlar franco oggi. Alcune questioni sulla parresia nell'ultimo Foucault*
- 189 **Jérôme Lamy** *« Wo wird die Schöpfung selbst aufhören ? » La cosmologie de Kant au défi des épistémiai foucauldiennes*

L'ambiente del governo

Biopolitica ed ecologia politica

a cura di Andrea Angelini, Orazio Irrera, Benedetta Piazzesi

Introduzione

La biopolitica e il clima della storia

Andrea Angelini, Orazio Irrera, Benedetta Piazzesi

Michel Foucault definiva le forme biopolitiche di governo, costituite tra la fine del XVIII e il XIX secolo, come delle tecnologie politiche finalizzate a organizzare e controllare l'attività delle collettività umane intese come popolazioni situate in determinate condizioni ambientali. La nascita della biopolitica coincide con l'emergere del capitalismo industriale, vale a dire di un nuovo e geograficamente differenziato sistema economico di produzione e di riproduzione sociale che finirà per estendersi sempre di più su scala globale con l'espansione degli imperi coloniali europei. A questi processi si associa l'istituzione di una nuova organizzazione del lavoro sociale, sempre più mediato dalle macchine, e un'inedita gestione delle risorse naturali (minerali e biologiche, umane e non umane), articolata allo sviluppo di nuove conoscenze scientifiche. Questo insieme di mutamenti socio-ambientali segnerebbe d'altronde, secondo le periodizzazioni più correnti, la soglia di emergenza dell'Antropocene. Al netto dei dibattiti e delle problematiche legate alla definizione di questa grande trasformazione geo-storica, il legame tra nuove tecnologie di governo delle popolazioni e nuove strategie di sfruttamento delle risorse può difficilmente essere negato. Del resto, gli avvenimenti che segnano la nostra attualità (riscaldamento globale, declino della biodiversità, limiti fisici delle risorse, inquinamento e diffusione di agenti patogeni, migrazioni di massa, fino alla recente moltiplicazione degli eventi epidemici) ci richiamano con ogni evidenza alla necessità di ripensare l'intreccio tra la storicità naturale (bioevolutiva, geografica, geologica) e la storicità antropologica e sociale, e all'esigenza di comprendere il nesso strutturale tra le forme sociali di (ri)produzione e le forme sociali del rapporto con l'ambiente e con gli altri viventi.

Il presente dossier muove dunque dalla necessità di situare la genealogia delle tecnologie governamentali nel clima della storia, mettendo in dialogo la prospettiva foucaultiana con i dibattiti ecologico-politici più recenti. Si tratta da un lato di considerare l'implicazione reciproca tra governo sociale e ambientale; dall'altro di ripensare l'iscrizione delle forme di organizzazione sociale in un'ecosfera intesa come la combinazione dell'ambiente fisico e della molteplicità degli ambienti biologici. Come proposto in altri campi di ricerca (nel ventaglio ormai ampio delle *environmental humanities*) e da vasti settori del pensiero critico (eco-marxismo, eco-femminismo, antispecismo), il dossier si propone di sondare in quali modi sia possibile «decentrare la biopolitica» attraverso l'inclusione di fattori, conflitti e soggettività inerenti al campo esteso dell'interazione ecologica, contribuendo a ridefinire il nostro spazio politico nella sua complessità geopolitica, eco-storica, co-evolutiva, simbiotica. In tal senso, i contributi qui raccolti si sforzano di tematizzare e reinterrogare lo spazio d'intervento, passato e presente, delle tecnologie biopolitiche, al fine di riflettere su come l'orizzonte della biopolitica si ridefinisce oggi in funzione di un'attualità che, per certi versi, non corrisponde più esattamente a quella con cui Foucault si è confrontato, e da cui inevitabilmente scaturiscono nuove e più ampie questioni, teoriche e politiche, la cui portata investe la sovrapposizione degli spazi e dei tempi che costituiscono il nostro presente globale.

Il saggio di Pellizzoni e Leonardi (*Gouvernementalité et écologie politique*), così come quello di Ferhat Taylan (*L'impasse de l'antinaturalisme en écologie politique. Foucault vs Foucault*), prendono le mosse dal problema del rapporto tra biopolitica, naturalismo e antinaturalismo. Per comprendere l'uso che viene proposto di queste categorie notoriamente problematiche in virtù della loro polisemia, è necessario riprendere brevemente il modo in cui esse vengono mobilitate nei corsi foucaultiani sulla biopolitica della seconda metà degli anni Settanta. Come sappiamo, Foucault associa la nascita della biopolitica all'emergere di un nuovo «naturalismo» della razionalità governativa che avrebbe cominciato ad affermarsi a partire dalle teorie fisiocratiche¹. Il potere assume come campo d'intervento una

¹ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Gallimard, Paris 2004; tr. it. di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de*

“naturalità penetrabile” della popolazione, mediante la quale la condizione sociale cessa di essere pensata, com’era per la maggior parte dei teorici del contrattualismo, in contrapposizione ad uno «stato di natura» (reale o ipotetico). La giustificazione trascendente dell’atto sovrano cede il passo a una logica immanente che non vede più l’opposizione tra legge e la fattualità, ma uno stretto legame tra la norma e la natura empiricamente attestabile dei fenomeni da normalizzare: «La population est perpétuellement accessible à des agents et à des techniques de transformation, à condition que ces agents et ces techniques de transformation soient à la fois éclairés, réfléchis, analytiques, calculés²». Benché questo nuovo «naturalismo» del potere intenda limitare il governo in virtù di una materialità delle dinamiche socio-ambientali indisponibile all’arbitrio del potere, è tuttavia e precisamente nell’immanenza di questa nuova materialità che si trovano i mezzi e i modi per modificarla e utilizzarla. In altre parole, questa naturalità del sociale non rende solo necessaria la limitazione del governo, ma rende anche possibile una trasformazione controllata della società e del suo ambiente. Ciò che si costituisce attorno alle nuove tecnologie biopolitiche è allora un naturalismo ben paradossale, nel quale la natura è considerata accessibile alla modificazione artificiale solo a condizione di conoscerla e di assecondarla. È installandosi nella natura, grazie alla sua conoscenza e alla capacità di insinuarsi nei suoi meccanismi, o nella correlazione delle sue dinamiche, che il suo controllo e il suo adattamento ai progetti dell’industria umana diventano possibili. Abbiamo dunque una naturalizzazione del sociale e del culturale e al tempo stesso un’oggettivazione scientifica della natura che ne permette il controllo e la trasformazione mediante tecnologie appropriate, all’insegna delle grandi promesse del progresso della civilizzazione.

Come noto, prossimità e distanze tra le diverse scuole neoliberali, così come la loro continuità o rottura rispetto al liberalismo classico, sono argomenti ampiamente dibattuti e oggetto di prospettive e controversie molteplici. Nella lettura proposta da Foucault, ciò che poteva apparire come un’aporìa inscritta nell’idea liberale di una “autoregolazione

France (1977-1978), Feltrinelli, Milano 2010, p. 108; Id., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Gallimard, Paris 2004; tr. it. di M. Bertani e V. Zini, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 115.

² M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 73; tr. it. p. 62.

regolata” dell’attività sociale, ovvero di un’azione regolatrice del governo orientata a salvaguardare l’autoregolazione intrinseca del mercato e dei rapporti politici tra attori economici, nell’ambito del neoliberalismo viene risolta nel concettualizzare esplicitamente la complementarità tra le proprietà autoregolative del mercato e l’intervento legislativo, organizzativo e ricompositivo del governo. Già in merito al liberalismo, come abbiamo visto, la semplice attribuzione di una fondazione naturalistica dell’ordine sociale può apparire fuorviante, trascurando come l’uomo sia assunto per natura capace di gestire scientificamente il proprio rapporto con la natura, di modificarlo entro certi limiti e ottimizzarlo proprio conoscendo questi limiti e sapendo dove e come possono essere forzati. Quanto al neoliberalismo, esso si presenterebbe in modo più esplicito, agli occhi di Foucault, come un costruttivismo sociale per il quale le norme non sono fondate dalla natura (nei cui limiti poteva e doveva agire il mercato per i liberali), ma vengono bensì predisposte in un ambiente artificialmente regolato per canalizzare i processi di soggettivazione. Il tutto, trovando ancora nel mercato il “principio regolatore” che si considera dover orientare l’azione dello stato, nonché il “luogo di veridizione” delle sue politiche. L’obiettivo è quello d’intrecciare una regolazione economica della politica e una regolazione politica del sociale, un incastro che si ritiene di poter perseguire mediante un realismo formalista più che naturalista³. Se, agli occhi di Foucault, questi aspetti caratterizzano l’ordoliberalismo europeo, diviso tra la scuola austriaca e quella tedesca, essi riguardano ugualmente e ancor più il neoliberalismo statunitense. Per certi aspetti, il neoliberalismo americano sembra allargare ulteriormente i confini dell’artificialismo economicista ordoliberalista. Ogni effetto negativo del mercato è per esso sanabile solo con i meccanismi del mercato stesso e con l’estensione più vasta possibile dei suoi meccanismi di misurazione e valorizzazione: «una generalizzazione, in un certo senso assoluta e illimitata della forma del mercato»⁴. Il mercato deve includere ogni condizione della riproduzione sociale e deve diventare il principio d’intellegibilità, quantificazione e trasformazione di ogni risorsa umana e naturale.

³ M. Foucault, *Naissance de la biopolitique, op. cit.*, pp. 123-125; tr. it. 111-112.

⁴ Ivi, pp. 248-249; tr. it. 197-198.

A partire da questa prospettiva foucaultiana, l'articolo di Pellizzoni e Leonardi riprende e approfondisce le implicazioni tra costruttivismo neoliberale e strategie di governo socio-ambientale. I due studiosi contestano i tentativi neoliberali di affrontare la crisi ecologica all'interno del sistema concorrenziale degli investimenti e di poter assorbire la natura come uno dei fattori interni del ciclo produttivo. Un'illusione che si ritrova dispiegata nella cosiddetta *green economy* adottata dalle grandi potenze industriali ed evidentemente incapace di far fronte alla crisi ecologica e ai conflitti globali che essa presuppone e che essa continuamente innesca. Gli autori propongono di leggere questa trasformazione della razionalità di governo come una «dislocazione della nozione di limite»: «Alors que dans le libéralisme, la nature est intériorisée pour fonctionner comme une limite habilitante à l'échange économique, dans le néolibéralisme, la nature est artificiellement créée pour mettre en œuvre une production de valeur homologue à la structure générative formelle représentée par la concurrence économique»⁵. Di conseguenza, la forma di governo neoliberale tende a cancellare ogni differenza tra natura e artificio e a evadere completamente il problema dei limiti della produzione: «Le néolibéralisme envisage l'environnement comme un *moteur de la concurrence économique*, une surface politique sur laquelle produire de nouvelles marchandises [...]: changement climatique, biotechnologies post-industrielles, énergies renouvelables, etc.»⁶. Per una battaglia politica e teorica all'altezza della situazione contemporanea, diviene necessario rielaborare radicalmente i modelli classici del pensiero critico: «Dans cette conjoncture historique, où la nature est capitalisée et le capitalisme naturalisé de part en part, renforcer le pont entre gouvernementalité et écologie politique est une tâche primordiale»⁷.

In linea con questi ragionamenti ma muovendosi in un campo teorico diverso, Ferhat Taylan propone una critica della postura teorica anti-naturalista fatta propria da una parte della ricezione di Foucault in ambito ecologico-politico (una lettura che manca, come possiamo evincere da quanto appena detto importanti aspetti delle analisi foucaultiane). In uno

⁵ Infra, p. 35.

⁶ Ibidem.

⁷ Infra, p. 43.

studio recente Taylan ha mostrato come l'attenzione rivolta dal filosofo francese al potere mesologico – ovvero una forma di intervento governativo che prende come oggetto la relazione tra società e ambiente – possa fornire una pista d'indagine pertinente e fertile per interrogare gli sviluppi moderni e contemporanei del governo socio-ambientale⁸, nonché per rilanciare l'analisi del carattere anti-naturalista e costruttivista del potere neoliberale⁹. Nell'articolo presentato in questo dossier, l'autore si concentra invece sulle insufficienze di un certo impiego di Foucault diffuso negli Stati Uniti tra gli anni Ottanta e Novanta, e ancora circolante. In questa letteratura, che declina gli studi sulla governamentalità nel quadro delle politiche ambientali, la scienza è spesso ridotta a elemento di supporto dei dispositivi di governo socio-ambientale della seconda metà del XX secolo. Taylan contesta l'“antinaturalismo” implicito in questa lettura troppo univoca del rapporto tra saperi e politiche della natura. Questa postura teorica finirebbe per delegittimare alla base ogni conoscenza scientifica della natura, in quanto strumento di controllo che avrebbe sostituito ai saperi tradizionali delle popolazioni autoctone una nuova autorità manageriale e tecnocratica. Benché queste analisi abbiano il merito di evidenziare alcuni pericoli insiti in determinati impieghi politici della scienza che permettono al potere di presentarsi sotto le spoglie di un'apparente neutralità, il rischio è che questa prospettiva riponga nella sola etica individuale il ruolo della contestazione e dell'elaborazione di controcondotte alternative rispetto al carattere distruttivo delle forme sociali capitalistiche di rapporto con la natura. Piuttosto che abbandonare il campo di gioco della conoscenza scientifica della natura e i conflitti che in esso hanno luogo, Taylan sostiene l'esigenza di elaborare, contro ogni deriva soggettivista, delle visioni politiche che non perdano il confronto con i metodi scientifici di oggettivazione della natura (atteggiamento che del resto Foucault stesso ha coltivato, seppur in modo problematico,

⁸ F. Taylan, *Mésopolitique: connaître, théoriser et gouverner les milieux de vie (1750-1900)*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2018.

⁹ F. Taylan, *Mesopolitics: Foucault, Environmental Governmentality and the History of the Anthropocene*, in P. Bondotti (a cura di), *Foucault and the Modern International*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2017.

rispetto ad altri ambiti delle scienze biologiche¹⁰). Come precisa Taylan, «penser ceci ne revient pas à affirmer du tout que la politique devrait se réduire à suivre les recommandations des experts scientifiques et les limites qu'ils définissent, mais à admettre que le débat éco-politique autour des limites a certainement besoin d'être informé par ce que l'écologie scientifique peut dire d'elles»¹¹. Si tratta allora di uscire dall'*impasse* che vede opporsi da una parte una concezione politicamente neutralizzata, “tecnocratica” o autoritaria dei limiti della produzione (come proposta dalle riedizioni del malthusianismo in ambito ecologico), e dall'altra un rifiuto dei limiti e della possibilità di elaborarne una conoscenza scientifica (come proposto dalle critiche “post-moderne” dell'ambientalismo). Al contrario, in linea con quanto sostenuto da Pellizzoni e Leonardi, Taylan afferma l'importanza del dialogo tra politica e ricerca scientifica per interrogare la questione dei limiti posti dal nostro supporto terrestre ad un capitalismo globalizzato votato alla produzione, all'accumulazione e all'estrazione illimitate. Una forma di vita sociale che minaccia l'abitabilità di una natura che non è stata creata dall'essere umano e che non può essere considerata disponibile a qualsiasi forma di mercificazione «a buon mercato», per dirla con Jason Moore. Se dobbiamo evitare risposte neomalthusiane di fronte alla crisi ecologica, non possiamo tuttavia sfuggire al problema dei limiti delle nostre condizioni di esistenza ecologiche, pur guardandoci dal fare di questi limiti una strategia di depoliticizzazione rispetto alle responsabilità storiche e alle possibili prospettive sull'avvenire.

Come l'articolo di Taylan, quello di Yoshiyuki Sato (*L'incidente nucleare di Fukushima e il controllo biopolitico della popolazione*) ci permette di riflettere sul ruolo della scienza nella gestione delle crisi e dei rischi legati alla produzione energetica, in questo caso quella nucleare. Sato impiega l'armamentario critico foucaultiano per interrogare le politiche di gestione della popolazione successive all'incidente nucleare di Fukushima del 2011. Lo studio delle logiche di definizione del rischio di contaminazione radioattiva permette di riconoscere molti elementi di una gestione

¹⁰ A. Angelini, *Biopolitica ed ecologia. L'epistemologia politica del discorso biologico tra Michel Foucault e Georges Canguilhem*, Firenze University Press, Firenze 2021.

¹¹ *Infra*, p. 63.

biopolitica della popolazione, la quale subordina sistematicamente la tutela della salute individuale e collettiva alla salvaguardia delle condizioni ottimali per il mantenimento delle finalità produttive. Tale obiettivo è stato perseguito gerarchizzando il *continuum* biologico della popolazione in funzione della diversa rilevanza economica degli attori sociali, e dunque limitando lo stato di eccezione nucleare per garantire il prosieguo delle attività produttive. Sato mostra come a tal fine le soglie di tollerabilità delle radiazioni “scientificamente” ammesse dagli esperti del governo giapponese siano state calibrate e modificate in funzione della sacrificabilità delle fasce di popolazione residenti nei territori meno produttivi. Tale uso politico della scienza è ricondotto ad una logica di governo neoliberale per la quale la gestione sanitaria della crisi è subordinata alla gestione economica dei territori. Sato rileva tuttavia che questa consapevolezza critica è a sua volta resa possibile da altri studi scientifici capaci di mostrare come i parametri di sicurezza fissati dalla medicina nucleare siano stati alterati per rispettare i parametri economici dei ritmi di produzione. Sebbene in numerosi frangenti siano gli interessi economici e politici a orientare la produzione di ricerca scientifica e a stabilire ciò che dei suoi risultati debba essere filtrato dai mezzi d’informazione, l’autore invita dunque a riconoscere che «la “scienza critica” può evidenziare e problematizzare alcuni postulati della “scienza ufficiale” esaminando la storia dell’inquinamento, delle radiazioni nucleari e la connessione tra il potere politico e la comunità scientifica»¹². Si tratta allora di discernere diverse forme e diversi impieghi del sapere scientifico, prestando attenzione ai suoi conflitti interni e all’inevitabile dimensione sociale in cui esso viene elaborato, assumendo positivamente la partecipazione dei soggetti politici interessati, senza tuttavia lasciare che la scienza perda ogni autonomia e sia strumentalizzata dall’egemonia politica neoliberale.

Il contributo di Paolo Missiroli (*Foucault nell’Antropocene. Biopolitica e geopolitica*) propone una riflessione sui diversi tentativi di articolazione tra i concetti di *biopotere* e di *geopotere*. Questo secondo termine indica l’emergenza di una nuova tecnologia politica che assume l’intera sfera terrestre «come un sistema da conoscere e gestire per ottenere il massimo

¹² Infra, p. 80.

rendimento sostenibile», secondo la definizione di Bonneuil e Fressoz¹³. Il bersaglio polemico di Missiroli sono le ideologie geo-ingegneristiche, nelle quali approdano gli aspetti più pericolosi e distopici delle forme di governo biopolitico. Ma non solo, per Missiroli l'analisi degli assetti governativi del geopotere, costituitosi prevalentemente a partire dalla seconda metà del XX secolo, richiede di cogliere le discontinuità di questo nuovo quadro politico. Tra questi, l'autore invita a riconoscere diversi elementi distintivi: la ripresa sempre maggiore di tecniche che, in termini foucaultiani, appartenevano più al quadro della sovranità e del potere disciplinare che a quello propriamente biopolitico (benché Foucault non abbia mai sostenuto che la biopolitica escluda l'articolazione con modalità di esercizio del potere, legate alla sovranità o alle discipline, che hanno storicamente preceduto la sua apparizione); l'impiego crescente di giustificazioni tecnocratiche nell'esercizio del potere e il progressivo svilimento di ogni principio democratico; il ruolo di attori geo-politici animati da nuove aspirazioni imperiali, che invita a rivolgere l'attenzione allo scacchiere globale delle relazioni di potere e alle tensioni tra le sfere d'influenza delle grandi potenze¹⁴; infine, il dispiegamento di nuove forme di brutalismo necropolitico¹⁵ riscontrabili negli effetti distruttivi sui territori e sulle popolazioni vittime delle nuove forme di geopotere. Non si tratterebbe dunque, per Missiroli, di un semplice allargamento del campo in cui si esercita il governo biopolitico (dall'umano al più-che-umano), ma di una trasformazione qualitativa dello sguardo sul potere, sulle sue logiche di esercizio, sugli attori e sugli spazi politici coinvolti, al fine di elaborare un'adeguata risposta politica.

Interrogarsi sull'«eco-governamentalità» non significa solamente applicare la griglia analitica foucaultiana a dei problemi emersi solo

¹³ C. Bonneuil, J. B. Fressoz, *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Seuil, Paris 2013; tr. it. di A. Acattoli e A. Grechi, *La Terra, la Storia, noi*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2019, p. 117.

¹⁴ Questione sollevata anche da Alliez e Lazzarato in merito all'esigenza di riattualizzare il grande nodo politico del rapporto tra capitalismo e guerra. Cfr. É. Alliez, M. Lazzarato, *Guerres et Capital*, éditions d'Amsterdam, Paris 2016.

¹⁵ A. Mbembe, *Necropolitics*, in «Public Culture Winter», vol. 15/1, 2003; tr. it. di R. Beneduce, C. Vargas, *Necropolitica*, ombrecorte, Verona 2016; Id., *Brutalisme*, Seuil, Paris 2020.

recentemente, con l'apparizione di nuove tecnologie politiche, o per far fronte alle nuove urgenze ambientali. L'ambiente – con tutti i suoi abitanti – è del resto un orizzonte d'intervento politico inseparabile dalle forme di organizzazione sociale, così come queste ultime sono da sempre inscritte in determinate e singolari condizioni di esistenza geografiche e simbiotiche. Pertanto, il governo biopolitico, sin dai suoi esordi e in modo sempre più evidente, è un insieme di tecnologie di gestione, controllo, regolazione, intervento e trasformazione delle relazioni sociali che non può essere ristretto alla sola dimensione antropologica. Le grandi trasformazioni storiche che Foucault coglie attraverso la nozione di biopolitica non hanno mai riguardato esclusivamente il *bios* umano, ma al tempo stesso anche la vita non umana e le condizioni ambientali. In altri termini, si tratta di estendere le implicazioni teoriche della postura "antiumanista" di Foucault, volta a ricostruire e scardinare il dispositivo antropologico mediante il quale l'essere umano ha preteso fondare, mediante una conoscenza empirica e oggettiva, l'eccezionalità della propria natura soggettiva. Possiamo rileggere in tal senso il tema del «raddoppiamento empirico-trascendentale» presente in *Les mots et les choses*. Attribuendosi una natura oggettivamente e soggettivamente superiore a quella degli altri viventi, l'essere umano ha potuto coltivare "l'illusione antropologica" di ritenersi l'unico essere divenuto capace di conoscersi e di governare razionalmente se stesso e le proprie condizioni di esistenza¹⁶. Certamente altri effetti erano possibili e altre strade erano percorribili a partire dall'iscrizione dell'essere umano in una storia naturale condivisa con ogni altro vivente e che lo vede risultare come questi da una ramificazione contingente delle opportunità bio-geografiche (un *hopeful monster*, per dirla con Richard Goldshmidt e Stephen Jay Gould). La naturalizzazione dell'uomo ha potuto scatenare quella che Freud e altri (compreso Foucault) hanno identificato come una delle più eclatanti ferite narcisistiche nella storia delle autorappresentazioni occidentali dell'essere umano, contribuendo, almeno in parte, a ridimensionare radicalmente la posizione che la teologia gli conferiva nelle concezioni classiche dell'*oecologia naturae*. Tuttavia, secondo la lettura proposta da Foucault, la

¹⁶ B. Piazzesi, *Del governo degli animali. Allevamento e biopolitica*, Quodlibet, Macerata, in corso di pubblicazione.

figura epistemologico-politica dell'uomo ha avuto, tra le altre, anche la funzione di riaffermare il primato antropologico all'interno di una nuova concezione gerarchica della natura e della sua storia, situando la specie umana al vertice delle forme viventi in quanto unico essere artefice – grazie alla cultura – del proprio destino “naturale” verso il progresso¹⁷. Tale primato antropologico è considerato da Foucault come il presupposto essenziale di ogni filosofia umanistica del soggetto e della storia. Tuttavia, la critica di questa autofondazione antropologica non porta Foucault a decentrare il suo piano di analisi storico al di là delle relazioni di potere inerenti alla specie umana. Possiamo dire che Foucault, in dialogo con l'epistemologia strutturalista, abbia studiato in modo anti-umanistico – ovvero rifiutando qualsivoglia modello teleologico così come il riferimento alla continuità di un'intenzionalità soggettiva – una sfera di trasformazioni storiche, culturali, giuridiche, istituzionali, che resta sostanzialmente antropologica e focalizzata sulle relazioni di potere tra soggetti umani. Sebbene si possa trovare traccia delle tematiche ecologiche nell'indagine condotta da Foucault nel campo del potere “mesologico”, tale interesse resta incentrato sul governo delle popolazioni umane come bersaglio privilegiato. L'analisi foucaultiana non si spinge fino a tematizzare la correlazione strutturale tra governo sociale e ambientale, tra le forme di produzione e le forme del rapporto sociale con l'ambiente e con le altre specie viventi. Decentrare la biopolitica attraverso l'ecologia significa esattamente mettere in discussione questo privilegio antropologico in funzione del quale l'ambiente e le altre specie viventi hanno costituito soltanto un mezzo (il livello mesologico) per assicurare e potenziare al meglio questa biopolitica (umana)¹⁸. Un tale decentramento richiederebbe quindi di allargare il concetto di biopolitica e l'analisi delle sue tecnologie fino a includervi la gestione delle altre specie viventi appartenenti alla biosfera. Il campo d'azione della biopolitica può allora essere ridefinito e allargato mediante l'inclusione di fattori e attori che non

¹⁷ M. Foucault, *La Sexualité. Cours donné à l'Université de Clermont-Ferrand (1964). Suivi de Le Discours de la sexualité. Cours donné à l'Université de Vincennes (1969)*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris 2018, p. 175.

¹⁸ O. Irrera, *Decentrare la biopolitica. Note per una genealogia coloniale dell'ecologia politica*, in I. Pelgreffi (a cura di), *Ecologia: natura, tecnica, politica*, Kaiak edizioni, Napoli 2018, pp. 159-174, pp. 162-163.

erano stati presi in considerazione da Foucault. Più che proporre una biopolitica affermativa, si tratta di pluralizzare il concetto stesso di biopolitica e di distinguerne le molteplici forme storiche e geografiche, le diverse logiche d'intervento, il loro associarsi a modalità di estrazione del valore dalle geometrie variabili, diversamente ripartite tra capitale umano, animale e vegetale.

In tal senso, l'articolo di Judith Bastie (*Histoire des forêts à l'époque moderne. Perspectives de repolitisation de la pensée écologique*) prende in considerazione alcune grandi tappe della storia delle politiche di gestione delle foreste in Francia tra XVII e XIX secolo. Bastie mostra come, a partire dalla riforma dell'amministrazione forestiera di Colbert del 1669, fino alle riforme successive alla rivoluzione francese – quella del Codice Forestiero del 1827, o ancora le leggi per il rimboschimento degli anni 1860 – si sia affermata una razionalizzazione statale delle foreste in quanto parte delle risorse naturali che l'economia politica è incaricata di gestire e disporre nel modo più opportuno mediante dei programmi di protezione (o di restaurazione, laddove tale patrimonio sia considerato compromesso). Pur rivolgendosi ad un archivio storico differente, ritroviamo dunque alcune delle soglie storiche individuate da Foucault attorno all'instaurazione del governo biopolitico, nel quale s'intrecciano nuove pratiche di sfruttamento delle risorse naturali e sociali e nuove conoscenze biologiche che modificano la comprensione del rapporto tra vivente e ambiente, permettendo di ottimizzare l'efficacia dell'intervento politico su di esso. Tale prospettiva storica sul rapporto sociale con l'ambiente consente inoltre a Bastie di avanzare una genealogia concreta della razionalità ecologica moderna, alternativa tanto alla retorica della “presa di coscienza” recente delle relazioni tra società e ambiente, che al tentativo di rintracciare l'origine di tale sensibilità nell'immaginario statunitense della *wilderness* coltivato tra XIX e XX secolo, e imperniato proprio su di un'immagine mitizzata delle foreste come spazio *altro* rispetto ai disagi industriali della civiltà. Anche per Bastie, dunque, questa indagine sulle politiche forestali permette di ripensare l'interdipendenza tra i dibattiti sulla biopolitica e quelli sull'ecologia politica.

Le questioni ecologiche e ambientali sono oggi al centro del dibattito interdisciplinare; gli studi foucaultiani possono contribuire a indagare le

correlazioni tra logiche di governo umano e non umano. Il materiale da interrogare è quantomai vasto: la pluralità dei dispositivi mediante i quali specifici modi d'intendere i presupposti biologici della vita umana e non umana si sono articolati a diverse tecnologie politiche e a diversi e opposti tentativi di fondazione naturalistica delle forme sociali e dei rapporti di potere¹⁹; l'intreccio tra saperi e tecniche di allevamento animale, politiche ambientali e governo umano; e ancora il modo in cui la razionalità antropologica moderna si è costituita non solo in uno scambio costante e costitutivo con le scienze biologiche e mediche²⁰, ma anche con le scienze geografiche²¹. Rileggere in tal senso l'emergenza e la genealogia dell'*episteme* umanista moderna e delle tecnologie politiche che vi sono correlate, permetterebbe d'inscrivere più saldamente lo sviluppo dei saperi antropologici nella storia globale delle espansioni coloniali. Allargare il campo d'indagine, modificare e moltiplicare i punti di vista, non significa snaturare la ricerca foucaultiana o attribuirle meriti che non le pertengono. Questo decentramento del lavoro foucaultiano ci sembra però mostrare fino a che punto esso si presti ad essere impiegato da posizionamenti teorici e sociali diversi, fornendo elementi metodologici e concettuali utili benché ovviamente suscettibili di critiche, di revisioni o di contaminazioni con altre posture teoriche e politiche. Del resto, l'impianto foucaultiano, nel suo vincolare la propria ricerca ad una diagnosi del nostro presente

¹⁹ Tra in numerosi studi utili a moltiplicare lo sguardo sulle relazioni possibili tra teorie biologiche e teorie sociali negli ultimi due secoli, si vedano ad esempio A. La Vergata, *Guerra e darwinismo sociale*, Rubettino, Soveria Mannelli 2005; C. Blanckaert, *La nature de la société. Organicisme et sciences sociales au XIX^e siècle*, L'Harmattan, Paris 2005; S. Caianiello, *Collettività ed individuo nell'Ottocento: il ruolo della teoria cellulare*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno LXXXII (LXXXIV), Fasc. III, 2003, pp. 402-419; Id., *Corpi biologici e corpi sociali: il caso della divisione del lavoro*, in «Laboratorio dell'ISPF», III (1), 2006, pp. 20-48; D. Guillo, *Les usages de la biologie en sciences sociales*, in «Revue européenne des sciences sociales», 50 (1), 2012.

²⁰ Cfr. E. Williams, *The Physical and the Moral: Anthropology, Physiology, and Philosophical Medicine in France, 1750-1850*, Cambridge University Press, Cambridge 2002; G. Barroux, *Philosophie, maladie et médecine au XVIII^e siècle*, Honoré Champion, Paris 2008.

²¹ Si veda ad esempio: C. Blanckaert, *Géographie et Anthropologie: Une Rencontre Nécessaire (XVIII^e-XIX^e Siècle)*, in «Ethnologie Française», 34, n° 4, 2004, pp. 661-69; J.-L. Chappéy, *Géographie et sciences de l'homme. Regards sur les enjeux scientifiques et politiques de voisinage et de distinction*, in J.-M. Besse, H. Blais, I. Surun (a cura di), *Naissances de la géographie moderne (1760-1860)*, ENS Éditions, Paris 2010.

non può che manifestare un carattere plastico e strutturalmente aperto in funzione delle trasformazioni del presente. La sua metodologica inerenza all'attualità non può che suscitare il continuo riesame dei suoi strumenti concettuali al fine di confrontarsi con le problematiche contemporanee e ricostruirne la genealogia, cercando di sfuggire alle narrazioni dominanti e dando voce ai soggetti marginalizzati.

Parigi, dicembre 2021

Andrea Angelini

Centre Cavailles (CNRS-ENS)

andream.angelini@gmail.com

Orazio Irrera

Université Paris 8, Vincennes - Saint-Denis, LLCP

orazio.irrera02@univ-paris8.fr

Benedetta Piazzesi

Université Paris 1 - Panthéon-Sorbonne, IHMC

benedetta.piazzesi@gmail.com

Gouvernementalité et écologie politique

Emanuele Leonardi et Luigi Pellizzoni

Introduction

La pertinence du cadre de la gouvernementalité pour aborder les enjeux écologiques est marquée par un double paradoxe. Premièrement, la nature et l'écologie n'occupent guère de place chez Foucault. Son intérêt pour la nature a été marginal. Un récit biographique affirme qu'il « détestait la nature », préférant « visiter les églises et les musées »¹. Pourtant, la catégorie de la vie est centrale dans son œuvre. D'un côté, il montre comment le biopouvoir s'appuie sur le dépassement de la séparation traditionnelle entre l'histoire et la constitution biologique de l'homme et son rapport à son milieu biophysique². De l'autre, les notions mêmes de vie, ou de nature humaine, avant que des concepts ou objets d'enquête, sont pour lui des « indicateurs épistémologiques », c'est-à-dire des panneaux de signalisation historiquement mobiles qui définissent les frontières et les modalités de l'enquête, les limites de l'enquête sur nous-mêmes et sur le monde, ou la grille conceptuelle à travers laquelle une telle enquête peut être menée³. Autrement dit, la vie et la nature, et leur sens mouvant, sont les pierres angulaires des problématisations – le type de questions qui se posent et occupent une place centrale et le type de réponses qui deviennent concevables⁴ – qui caractérisent les différentes phases historiques.

Le deuxième paradoxe concerne la notion même de gouvernementalité, et son sens à la fois analytique et historique : comme possibilité d'identifier différentes rationalités de gouvernement, et comme émergence

¹ D. Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, Paris 2018 (1989), p. 83.

² M. Foucault, *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976.

³ N. Chomsky, M. Foucault, *Sur la nature humaine: Comprendre le pouvoir – Interlude*, Bruxelles, Aden Belgique, 2005 ; M. Foucault, « La vie : l'expérience et la science » (1984), in *Dits et écrits*, IV, n° 361, Gallimard, Paris 1994, pp. 763-776.

⁴ M. Foucault, *Fearless Speech*, Semiotext(e), Los Angeles 2001.

du problème du gouvernement en tant qu'administration des choses. La montée du gouvernement en tant qu'enjeu et en tant qu'art ou style de gestion doit beaucoup, sinon la plupart, à la reconnaissance de la pertinence de la relation vitale des humains avec leur milieu biophysique et à la constitution de savoirs, de l'économie et de la démographie à la biologie et à l'écologie, qui conceptualisent la réalité en ces termes⁵. Pourtant, les études de gouvernementalité ont accordé peu d'attention à la gouvernance de l'environnement et à son évolution. À l'inverse, la gouvernementalité en tant que notion et approche figure dans une mesure limitée dans la politique environnementale et la littérature politique, même d'orientation critique (à une exception notable près : Lövbrand et Stripple⁶).

Cet article vise précisément à appliquer une perspective de gouvernementalité sur la « crise écologique » et l'évolution de la gouvernance environnementale dans une perspective d'écologie politique, soit une perspective qui remet en question la prétendue position apolitique de l'étude et des politiques pour l'environnement⁷. Nous nous appuyons sur l'élaboration classique d'André Gorz⁸ selon laquelle la crise de la nature n'est pas extérieure à l'économie, à la société ou à la politique. C'est plutôt leur instance extrême, leur symptôme incontournable, l'injonction devant laquelle la procrastination n'est pas une option. Ainsi, Gorz est parmi les premiers à penser la crise écologique dans sa non-autosuffisance, dans son impossibilité à s'expliquer par elle-même.

Un tel défi d'époque ouvre en fait une crise profonde du productivisme occidental et du capitalisme industriel, qui possède une origine historique et nécessite une solution politique. Comme le notait justement Catherine Larrère⁹, c'est avec Gorz que « l'écologie » devient proprement politique : avant ses interventions, le mot servait à désigner soit une science naturelle – centrée sur la relation entre les êtres vivants et

⁵ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Seuil-Gallimard, Paris 1978 ; M. Foucault, *Naissance de la biopolitique (1978-1979)*, Seuil-Gallimard, Paris 2004.

⁶ E. Lövbrand, J. Stripple, « Governmentality », in C. Death (ed.), *Critical Environmental Politics*, Routledge, London 2014.

⁷ P. Robbins, *Political Ecology. A Critical Introduction*, Wiley-Blackwell, London 2012.

⁸ A. Gorz, *Écologie et politique*, Seuil, Paris 1978.

⁹ C. Larrère, « André Gorz (1923-2007) », in AA.VV., *L'écologie politique d'André Gorz*, 2014, disponible sur le site de la Fondation de l'écologie politique.

leur environnement – soit un secteur spécifique des interactions entre l'être humain et son environnement, en particulier la conservation de la nature ou la prévention des risques. Tout à fait différemment, Gorz a politisé l'écologie et en a fait un projet global de transformation de la société, capable à la fois de remettre en question fondamentalement le capitalisme et de redéfinir le socialisme au-delà de ses racines productivistes.

Dans ce contexte, nous développons la distinction entre les rationalités politiques libérales et néolibérales – telle que développée par Foucault dans ses cours « biopolitiques » au Collège de France entre 1976 et 1979 – pour avancer l'hypothèse selon laquelle, bien que la gouvernamentalité libérale (avec ses constellations d'éléments politiques, épistémologiques et technologiques) a rendu visible la phénoménologie multiforme de la crise écologique, les tentatives réelles de la gérer économiquement et de la traiter politiquement – c'est-à-dire la soi-disant « économie verte » – appartiennent entièrement à l'époque où le néo-libéralisme apparaît comme la phase la plus récente de la gouvernamentalité biopolitique. En d'autres termes, nous mobilisons l'écologie politique comme filtre méthodologique pour interpréter deux éléments analytiques relativement méconnus de l'archive foucauldienne : a) la relation entre nature et économie politique dans le contexte de la gouvernamentalité libérale ; b) le développement d'une telle relation dans le passage du libéralisme au néolibéralisme.

En reliant gouvernamentalité et écologie politique, nous explorons des questions que Foucault n'a pas abordées dans son œuvre. Comme remarqué avec justesse par Andrea Angelini, « Foucault n'a jamais enquêté sur le lien indissoluble entre le champ des rapports sociaux de production et le contexte l'extra social, l'environnement physique et la biosphère, ou la façon dont les relations humaines se structurent dans une relation constitutive avec d'autres formes vivantes »¹⁰. Ici, Angelini rappelle le geste d'Orazio Irrera de « décentrer la biopolitique par l'écologie », à savoir « élargir le concept de biopolitique pour y inclure la gestion politique des autres espèces vivantes, qui appartiennent à la biosphère »¹¹.

¹⁰ A. Angelini, *Biopolitica ed ecologia. L'epistemologia politica del discorso biologico tra Michel Foucault e Georges Canguilhem*, Firenze University Press, Firenze 2021, p. 25.

¹¹ O. Irrera, « Decentrare la biopolitica. Note per una genealogia coloniale dell'ecologia politica », in I. Pelgrefi, *Ecologia: natura, tecnica, politica*, Kaiak edizioni, Napoli 2018, p. 165.

Dans le contexte d'une telle biopolitique « pluralisée », nous évaluons la formation discursive de l'Anthropocène comme le cadre gouvernemental dans lequel l'économie verte néolibérale a été mise en œuvre au moyen d'un certain nombre de politiques qui montrent « la logique d'un interventionnisme qui travaille pour le marché par l'action environnementale »¹². Nous soutenons que l'Anthropocène met en œuvre une forme particulière de dépolitisation visant à masquer le lien entre le réchauffement climatique (plus généralement : la crise écologique) et les inégalités mondiales. Enfin, nous concluons en soulignant comment les revendications de justice climatique constituent des critiques radicales de l'économie verte néolibérale.

Gouvernementalité et environnement

Si l'on prend comme point de départ des études sur la gouvernementalité la publication anglaise – dans *The Foucault Effect*¹³ – du cours de Foucault du 1^{er} février 1978 au Collège de France, dans lequel il introduit la notion, il n'y a pas besoin d'attendre longtemps avant que la notion ne commence à être explorée en lien avec l'environnement, ou l'écologie.

L'une des premières, ou peut-être la première, exploration de ce type est un article de 1995 de Timothy Luke. L'auteur y parle d'« environnementalité » pour rendre compte de la manière dont « les discours sur la nature, l'écologie ou l'environnement, comme articulations disciplinaires de "l'écosavoir" [...] génèrent des systèmes de "géopouvoir" sur, mais aussi à l'intérieur et au travers de la nature pour la gouvernance des économies et des sociétés modernes »¹⁴. La principale préoccupation de Luke porte sur la manière dont les manières spécifiques de rendre compte du domaine biophysique imposent des régimes de vérité qui exercent un

¹² F. Taylan, *Mésopolitique : connaître, théoriser et gouverner les milieux de vie (1750-1900)*, Editions de la Sorbonne, Paris 2018, p. 87.

¹³ G. Burchell, C. Gordon, P. Miller (eds.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, Harvester Wheatsheaf, London 1991.

¹⁴ T. Luke, « On environmentality: geo-power and eco-knowledge in the discourses of contemporary environmentalism », *Cultural Critique*, n° 31 (Fall), 1995, pp. 57-81.

pouvoir disciplinaire, le rendant intelligible à certains égards. Selon lui, la montée en puissance de la notion d'environnement depuis les années 1960 est particulièrement pertinente. Malgré un sens flou, le concept d'environnement a eu des effets performatifs majeurs sur les mobilisations sociales et les politiques publiques, correspondant de fait à un nouveau régime de gouvernementalité, où des organismes d'experts comme le Worldwatch Institute jouent un rôle significatif. Quelques années plus tard, Luke¹⁵ répète et développe son propos, utilisant la « gouvernementalité verte » comme synonyme d'environnementalité pour désigner une déclinaison de plus en plus influente de la gouvernementalité. Pour lui, le régime écologique « cristallise », plutôt qu'il n'altère, l'imbrication entre gouvernement, population et économie politique qui constitue la gouvernementalité. Dans un tel régime, un rôle majeur est joué par « la plupart des mouvements écologistes » et par le discours du développement durable, qui rend la nature gouvernable par la reconnaissance des limites à son exploitation et à sa pénétration.

La deuxième approche de Luke sur l'environnementalité apparaît dans ce qui, à notre connaissance, reste le seul livre consacré à l'exploration des déclinaisons environnementales de la gouvernementalité, à savoir *Discourses of the Environment*¹⁶. Dans le chapitre introductif, Éric Darier¹⁷ déplore l'absence d'études systématiques sur le sujet, qu'il attribue au champ des visions constructionnistes de la nature, par opposition aux visions réalistes ou positivistes – « nature-skeptical » contre « nature-endorsing » sont les mots de Kate Soper¹⁸ qu'il évoque. Suivant la division tripartite traditionnelle de l'œuvre de Foucault (périodes archéologique, généalogique et éthique), Darier développe la description foucauldienne de « l'entrée de la vie dans l'histoire »¹⁹ à travers l'essor de la biologie, de l'économie et de la linguistique. Pour Darier, la principale contribution qu'apporte la perspective de la gouvernementalité à l'étude des politiques environnementales est d'attirer l'attention sur l'affirmation de Foucault

¹⁵ T. Luke, « Environmentality as green governmentality », in E. Darier (ed.) *Discourses of the Environment*, Blackwell, London 1999, pp. 121-151.

¹⁶ E. Darier, (ed.), *Discourses of the Environment*, cit.

¹⁷ E. Darier, « Foucault and the environment », in E. Darier (ed.) *Discourses of the Environment*, cit., pp. 1-33.

¹⁸ K. Soper, *What Is Nature? Culture, Politics and the Non-Human*, Blackwell, Oxford 1995.

¹⁹ M. Foucault, *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*, cit.

selon laquelle « l'écologie aussi parlait un discours de vérité »²⁰. Au nom des connaissances environnementales, des critiques peuvent être émises à l'encontre des modes de gestion des sociétés, mais les effets de ces connaissances peuvent également être critiqués pour leurs implications dans la normalisation. Darier observe que « Foucault se méfierait de l'image de l'environnementalisme qui souhaiterait un monde sans pollution, dans lequel la vie serait plus simple, et dans lequel l'harmonie sociale et naturelle s'établirait sur des "limites naturelles" présumées » et qu'il « ne suggérerait pas de remplacer l'anthropocentrisme par l'éco-centrisme, qui présente également son propre jeu de pièges »²¹.

Dans le même livre, Paul Rutherford souligne le lien étroit entre la biopolitique et l'écologie. Malgré l'accent mis par Foucault et les chercheurs foucauldien sur la vie humaine, la conceptualisation biopolitique des dynamiques corporelles et démographiques enchevêtrées avec la dynamique du milieu (en particulier sa *capacité porteuse*) met implicitement l'écologie au centre de la réflexion, alors qu'à l'inverse « l'écologie est principalement de nature biopolitique », c'est-à-dire qu'elle se manifeste par des contrôles réglementaires spécifiques visant la population, quoique dans une perspective quelque peu différente »²². Pour lui, comme pour Luke, le conseil scientifique ou la « science de la régulation » est crucial pour établir une « gouvernementalité écologique » (expression qu'il préfère à celle de l'environnementalité ou de la gouvernamentalité verte), représentant « une articulation particulièrement significative du caractère biopolitique de la rationalité gouvernementale moderne »²³.

En résumé, selon Luke, Rutherford et Darier, relier gouvernementalité et écologie devrait être une affaire relativement simple ; il s'agit d'étendre la focalisation de Foucault sur la vie humaine, et les effets de pouvoir des sciences sociales sur elle, à la vie dans son ensemble et les effets de pouvoir des sciences naturelles, pour leur « contribution à la

²⁰ M. Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », in *Dits et écrits*, IV, cit., p. 724.

²¹ E. Darier, « Foucault and the environment », cit., pp. 1-33.

²² P. Rutherford, « The entry of life into history », in E. Darier (ed.), *Discourses of the Environment*, cit., p. 45.

²³ Ibidem, p. 56.

problématisation de la nature et à l'extension ultérieure des techniques du biopouvoir moderne dans la formation de la relation sociale contemporaine avec la nature »²⁴.

De même, Stephanie Rutherford souligne qu'une approche par la gouvernementalité aide à attirer l'attention sur « les façons dont la vérité sur l'environnement est faite et comment cette vérité est gouvernée »²⁵, en commençant par la construction de la crise de l'environnement. Plus précisément, note-t-elle, l'analyse du pouvoir de Foucault attire l'attention sur la manière dont le pouvoir produit la connaissance et la vérité ; la notion de biopouvoir met en exergue le regard managérial sur la relation entre population et ressources ; et le cas des technologies de soi permet d'aborder la constitution de subjectivités environnementales, sensibles aux enjeux écologiques et désireuses de s'améliorer en conséquence. D'autre part, affirme-t-elle, l'approche par la gouvernementalité est typiquement trop focalisée sur l'« abstraction des opérations de rationalités politiques » au détriment des fissures et des échecs des actions gouvernementales concrètes ; elle est souvent inattentive aux « effacements et aux forclusions dans la façon dont les gens peuvent se concevoir » et à la façon dont « la performance de différentes subjectivités est lue comme différemment (in)compréhensible »²⁶ ; il est plus concerné par les opérations de l'État que par d'autres instances du gouvernement ; et tend à privilégier des récits descriptifs au détriment de l'emprise critique. Ces éléments, conclut Rutherford, devraient être pris en compte lors de l'extension d'une approche des questions environnementales basée sur la gouvernementalité.

Pour Sébastien Malette, il y a au moins trois domaines dans lesquels le cadre de la gouvernementalité peut être étendu à l'étude de « l'éco-politique », alors recadrée en « éco-gouvernementalité ». Une première direction, plus historique, consiste à analyser comment l'étude des rapports entre les choses a donné naissance à une nouvelle rationalité gouvernementale, dans laquelle l'émergence des préoccupations environnementales est étroitement liée à l'expansion économique, et

²⁴ P. Rutherford, « Ecological modernization and environmental risk », in E. Darier (ed.), *Discourses of the Environment*, cit., p. 95.

²⁵ S. Rutherford, « Green governmentality: insights and opportunities in the study of nature's rule », *Progress in Human Geography*, n° 31(3), 2007, p. 295.

²⁶ Ibidem, p. 300.

surtout coloniale. Une seconde direction, encore historiquement orientée, consiste à s'intéresser à la relation entre les préoccupations environnementales et l'émergence de savoirs singuliers, tels que les statistiques et autres manières de mathématiser la nature, avec des effets de normalisation majeurs sur les comportements, tels qu'ils sont moralement et légalement censés se conformer aux régimes de véridiction qui s'y rapportent. Une troisième direction étudie comment, dans le contexte de la mondialisation et d'une problématisation de la planète « comme un "champ dynamique" dans lequel les actions humaines et non humaines sont intrinsèquement interconnectées »²⁷, les rationalités écologiques de gouvernement s'intensifient, ouvrant de nouvelles possibilités d'intervention, tout en y déployant de nouvelles limites. En effet, nous verrons que la (ré)articulation de la question des limites représente un lieu clé de (ré)agencement des stratégies gouvernementales.

Bien sûr, ce qui précède n'est pas un compte-rendu exhaustif de la manière dont le lien entre gouvernementalité et écologie a été développé et mis en œuvre. Une application remarquable, par exemple, vient du travail de terrain d'Arun Agrawal²⁸ en Inde. Mettant en dialogue la gouvernementalité avec les études du développement et l'économie institutionnelle, il montre efficacement comment les subjectivités environnementales se fabriquent à la jonction des savoirs environnementaux et des appareils gouvernementaux. Malgré des exemples significatifs²⁹, il serait cependant difficile d'affirmer que la gouvernementalité a pris de l'ampleur dans le domaine des études sur la gouvernance environnementale ; du moins, pas en des termes explicites et cohérents. Quant à un rôle implicite, le démêler d'autres influences est rendu difficile, et finalement inutile, par le fait

²⁷ S. Malette, « Foucault for the next century: Eco-governmentality », in S. Binkley, J. Capetillo (eds.), *A Foucault for the 21st Century: Governmentality, Biopolitics and Discipline in the New Millennium*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2009, p. 230.

²⁸ A. Agrawal, *Environmentality. Technologies of Governance and the Making of Subjects*, Duke University Press, Durham 2005.

²⁹ Voir aussi par exemple : B. Braun, *The Intemperate Rainforest: Nature, Culture and Power on Canada's West Coast*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2002 ; K. Bäckstrand, « Scientisation vs. civic expertise in environmental governance: eco-feminist, eco-modern and post-modern responses », *Environmental Politics*, n° 13(4), 2004, pp. 695-714 ; O. Irrera, « Environmentality and Colonial Biopolitics: Towards a Postcolonial Genealogy of Environmental Subjectivities », in S. Fugge, Y. Lanci, M. Tazzioli (eds.), *Foucault and the History of Our Present*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2015.

qu'une grande partie de la littérature traite de la construction sociale des problèmes environnementaux³⁰.

Un problème un peu inverse se pose concernant certaines études, souvent issues d'un milieu marxiste, pour qui la réalité matérielle ne doit pas être ignorée ou minimisée : d'abord, parce qu'elle offre une possibilité de déconstruire les récits en mettant en évidence des déséquilibres et des inégalités sociales et sociomatériels concrets, comme avec la critique d'Andreas Malm et Alf Hornborg³¹ du récit de l'Anthropocène (voir ci-dessous) ; deuxièmement, parce que la matérialité, et pas seulement les formations discursives, peut contraindre et orienter l'action sociale, affectant la forme des appareils de pouvoir, comme avec le récit de Timothy Mitchell³² sur la façon dont les caractéristiques physiques des différentes sources d'énergie (charbon contre pétrole) ont affecté l'apparition, l'évolution et le déclin de la démocratie moderne. Cela dit, en mettant l'accent sur la portée disciplinaire des savoirs, discours et prétentions environnementales, à commencer par la reconfiguration même des milieux naturels et du monde biophysique en général comme nécessitant une intervention, une position de gouvernementalité apporte de l'eau au moulin d'écologie politique (en opposition à une écologie prétendue apolitique).

De plus, comme nous le verrons, le contraste même entre les récits « nature-skeptical » et « nature-endorsing » de la relation entre les humains et leur milieu biophysique a peut-être été efficacement éludé par les transformations récentes des politiques environnementales. Les conceptions de l'environnementalité discutées ci-dessus soulignent principalement le rôle de l'État comme catalyseur d'un nouveau pouvoir disciplinaire médiatisé par des savoirs dédiés. Or une approche par la gouvernementalité est bien adaptée pour aborder l'évolution de la gouvernance de l'environnement. La littérature sur la politique environnementale foisonne de discussions sur la montée en puissance des instruments de deuxième et troisième génération, comme une alternative de plus en plus pertinente à la

³⁰ P. Hannigan, *Environmental Sociology: A Social Constructionist Perspective*, Routledge, Abingdon 1995.

³¹ A. Malm, A. Hornborg, « The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative », *The Anthropocene Review*, n° 1(1), 2014, pp. 62-69.

³² T. Mitchell, *Carbon Democracy*, Verso, London 2013.

régulation coercitive de première génération, comprenant respectivement des approches financières (depuis des incitations jusqu'aux solutions de plafonnement et d'échange) et solutions non contraignantes (codes de conduite, schémas comptables, écolabels, etc.). Ce qu'une perspective de gouvernementalité aide à comprendre et à mettre en évidence, c'est la logique qui sous-tend un tel développement, qui peut être synthétisé dans l'expression « néolibéralisation de la nature »³³. Cette logique mérite d'être développée avant d'aborder l'économie verte et l'Anthropocène comme terrains d'application possibles.

La néolibéralisation de la nature comme problématisation « imbriquée »

Le terme « néolibéralisation » est généralement pris pour le processus mondial, quoiqu'incohérent, de changement institutionnel qui s'est produit au cours des dernières décennies, dont les principes de base sont une compréhension des humains en tant qu'êtres entrepreneuriaux et compétitifs ; une vision du marché comme seule institution capable de traiter efficacement l'information (d'où un argument en faveur de privatisations et d'une corporatisation soutenues de l'administration publique) ; et une vision de la régulation étatique comme instrument de diffusion et de renforcement de la concurrence et de la rationalité du marché dans tout domaine social³⁴. Le néolibéralisme, a-t-on dit, est « aussi un projet environnemental, et nécessairement »³⁵. Pourtant, ce projet n'est-il qu'une nouvelle extension de la frontière des matières premières, comme cela s'est produit à d'autres moments de l'histoire du capitalisme³⁶ ? Ou est-ce quelque chose de plus – un changement plus profond dans la

³³ N. Castree, « Neoliberalising nature: the logics of deregulation and reregulation », *Environment and Planning A*, n° 40, 2008, pp. 131-152.

³⁴ Voir par ailleurs : L. Baccaro, C. Howell, « A common neoliberal trajectory: the transformation of industrial relations in advanced capitalism », *Politics & Society*, n° 39(4), 2011, pp. 521-563 ; P. Mirowski, *Never Let a Serious Crisis Go to Waste: How Neoliberalism Survived the Financial Meltdown*, Verso, London 2013 ; P. Dardot, C. Laval, *The New Way of the World: On Neoliberal Society*, Verso, London 2014.

³⁵ J. Mc Carthy, S. Prudham, « Neoliberal nature and the nature of neoliberalism », *Geoforum*, n° 35(3), 2004, p. 277.

³⁶ J. Moore, *Capitalism in the Web of Life*, Verso, London 2015.

rationalité gouvernementale ; une nouvelle problématisation du rapport de l'homme au monde biophysique ?

Le problème libéral concerne le gouvernement et ses excès ; la question de l'efficacité des ressources ; l'économie, la population et l'environnement pourvus de tendances propres ; les limites de la connaissance et de la maîtrise de ces processus³⁷. Dans ce cadre, la question des limites physiques à la croissance a toujours circulé, de la préoccupation des physiocrates pour la perte d'énergie entraînée par tout processus de transformation, à l'affirmation de Malthus sur le rapport divergent entre l'expansion de la population et l'approvisionnement alimentaire. Cependant, l'industrialisation l'a reléguée au second plan, donnant crédit aux revendications, venant à la fois des partisans et des adversaires du capitalisme, sur le pouvoir de l'ingéniosité humaine. L'économie néo-classique (émergeant à peine par coïncidence avec l'ouverture de l'ère de l'énergie fossile bon marché et abondante) a effectivement retiré de l'ordre du jour la question des limites, la remplaçant par l'idée de rareté liée à des attributions subjectives d'utilité, sans référents directs dans réalité.

Dans ce contexte, il peut être pertinent de s'intéresser à la façon particulière dont Foucault configure la relation entre le concept de nature et l'économie politique. Comme nous venons de le voir, Foucault lit l'émergence du libéralisme, conçu en termes de rationalité politique plutôt que de vision juridique ou de simple théorie économique, comme un passage de la tentative d'imposer des limites juridiques externes au pouvoir absolu du souverain à un scénario nouveau. Un tel scénario est marqué par une double transformation : premièrement, l'économie politique est supposée être la base des pratiques gouvernementales³⁸ ; deuxièmement, le marché est perçu comme le garant de l'autonomie des processus économiques. En d'autres termes, le libéralisme est considéré comme une critique gouvernementale permanente de la tendance du pouvoir souverain à gouverner sans limites.

Et c'est précisément dans cette perspective critique que la notion de naturalité du processus économique (c'est-à-dire la relation entre nature et

³⁷ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, cit. ; et M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Seuil-Gallimard, Paris 2004.

³⁸ L. Bazzicalupo, « Economy as a Logic of Government », *Paragraph*, n° 39 (1), 2016, pp. 36-48.

gouvernementalité) est développée par les penseurs libéraux. Comme l'écrit Foucault dans *Naissance de la biopolitique* :

La nature, c'est quelque chose qui court sous, à travers, dans l'exercice même de la gouvernementalité [...] C'est l'autre face de quelque chose dont la face visible, visible pour les gouvernants, eh bien, c'est leur propre action. Leur propre action a un dessous ou plutôt elle a une autre face et cette autre face de la gouvernementalité, eh bien, c'est cela précisément qu'étudie dans sa nécessité propre l'économie politique. Non pas arrière-fond, mais corrélatif perpétuel³⁹.

Comment s'incarne ce lien constitutif entre nature et économie politique ? Selon Foucault, elle acquiert une efficacité sociale par le rôle joué par le *marché*. Bien évidemment, Foucault refuse de conceptualiser le marché comme une question passive, cachée, progressivement mise au jour par l'amélioration de la théorie économique. Le marché est plutôt un principe de véridiction et de calcul qui permet au nouvel art de gouverner de fonctionner concrètement⁴⁰. Ferhat Taylan définit ce faisceau de savoir-pouvoir comme mésopolitique : il « émerge comme une procédure moderne avec ses racines au XVIII^e siècle lorsque les relations des êtres humains à l'environnement ont été investies comme objets de connaissance scientifique, de réflexion philosophique et d'intervention politique »⁴¹. D'un point de vue mésopolitique, le marché est donc la pièce maîtresse d'un nouveau régime de vérité fondé sur la biopolitique. De ce point de vue, les traits naturels attribués aux lois du marché sont justifiés en ce qu'ils jouent un rôle limitatif à l'égard du pouvoir souverain et de sa volonté de gouverner sans limites. Incapable d'appréhender pleinement la totalité opaque que représente le processus économique, le souverain doit limiter ses interventions aux éventuelles défaillances du marché.

Ces défaillances incidentes ne remettent cependant pas en cause le déploiement spontané de la main invisible qui, en liant la recherche

³⁹ M. Foucault, *Naissance de la biopolitique (1978-1979)*, cit., p. 18.

⁴⁰ S. Elden, « Governmentality, Calculation, Territory », *Environment and Planning D: Society and Space*, n° 25(3), 2007, pp. 562-580.

⁴¹ F. Taylan, *Mesopolitics: Foucault, Environmental Governmentality and the History of the Anthropocene*, in P. Bondotti (ed.), *Foucault and the Modern International*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2017, p. 266 ; et F. Taylan, *Mésopolitique*, cit.

individuelle du profit à l'intérêt général, conduit naturellement à la meilleure allocation. Ce rôle limitatif de la nature se reflète dans la façon dont l'économie politique classique traite l'environnement. David Ricardo, par exemple, s'est rendu compte qu'au début du XIX^e siècle la fonction de la nature était de fournir une limite interne et flexible au processus de valorisation : « Il n'y a pas un domaine de production qu'on puisse citer dans lequel la nature n'offre son aide à l'homme, généreusement et gratuitement »⁴². Cette aide gratuite peut prendre la forme d'une source infinie de matières premières, au début du processus, ou celle d'une poubelle tout aussi infinie, à sa fin.

Dans les deux cas, cependant, nature et valorisation ne se recourent pas ; la nature est plutôt configurée comme la frontière mobile à l'intérieur de laquelle la création de valeur se produit. Dans sa quête compulsive de limites à dépasser, le capital libéral prend la nature comme son emprise première, comme la surface relativement stable sur laquelle se déploient des circuits différenciés de valorisation.

Ce lien entre la nature et la gouvernementalité traverse le XIX^e siècle et atteint son apogée au cours des soi-disant « Trente glorieuses ». La période fordiste qui a succédé aux États-Unis depuis les années 1920 et en Europe occidentale après la Seconde Guerre mondiale a été caractérisée par une industrialisation et une croissance économique accélérées. Son impact environnemental était extrêmement important⁴³, dans la mesure où le cadre institutionnel du fordisme peut être défini comme un « dispositif entropique »⁴⁴. Son effritement a pris une forme inédite : le politologue André Gorz⁴⁵ a proposé de la caractériser comme une double crise, à la fois de surproduction et de reproduction⁴⁶.

⁴² K. Marx, *Theories on Surplus-Value*, Vol. I, Foreign Languages Publishing House, Moscow 1963, p. 60.

⁴³ C. Pessis, S. Topçu, C. Bonneuil (dir.), *Une autre histoire des "Trente Glorieuses"*, La Découverte, Paris 2013.

⁴⁴ E. Leonardi, « Bringing Class Back in: Assessing the Transformation of the Value-Nature Nexus », *Ecological Economics*, n° 156, 2019, p. 85.

⁴⁵ A. Gorz, *Écologie et politique*, cit.

⁴⁶ M. Benegiamo, E. Leonardi, « André Gorz's Labour-based Political Ecology and Its Legacy for the Twenty First Century », in N. Räthzel, D. Stevis, D. Uzzell (eds.), *The Palgrave Handbook of Environmental Labour Studies*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2021.

Il a explosé vers 1970 sous la forme de troubles sociaux et politiques, de stagflation, de menace croissante de pénurie d'énergie et les premières preuves de problèmes environnementaux mondiaux, ont provoqué un choc majeur, conduisant à une refonte des thèmes malthusiens sur les limitations physiques à l'expansion sociétale⁴⁷ et des recommandations pour renforcer le contrôle étatique sur l'utilisation des ressources afin de rétablir l'équilibre fordiste-keynésien à l'échelle mondiale⁴⁸. Les choses, cependant, se sont passées autrement. La fin des années 1970 et le début des années 1980 ont vu l'ouverture du nouveau régime d'accumulation « post-fordiste » et la montée du régime néolibéral. Une nouvelle problématisation, imbriquée dans celle libérale, commence à se dessiner à cette époque – « imbriquée » au sens où de nouvelles sortes de questions et de réponses sont engendrées par l'intensification d'éléments déjà présents.

Comme le note Foucault⁴⁹, le néolibéralisme prétend une ontologie particulière de l'humain et de son environnement de travail, qui intensifie effectivement, mais transforme ainsi, l'ontologie libérale. Le libéralisme suppose que la privatisation de la terre est moralement juste et collectivement bénéfique, car la nature prend de la valeur par l'application du travail, que les humains sont dotés d'une tendance naturelle à échanger, selon leurs besoins et leurs désirs (pris comme acquis, étant basés sur le besoin de se mettre à l'abri des menaces existentielles et sur les valeurs individuelles, les identités, etc.), et que le marché est une institution sociale qui émerge spontanément et s'adapte à cette fin.

Le néolibéralisme adhère à la centralité de la privatisation et de la marchandisation, mais suppose que la tendance humaine cruciale est la compétition, selon une compréhension de soi en termes d'auto-transformation entrepreneuriale implacable et de valorisation en tant que capital, et que faire en sorte que cette tendance s'exprime, pour l'avantage individuel et collectif, par les marchés doivent être délibérément conçus,

⁴⁷ P. Ehrlich, *The Population Bomb*, New York, Ballantine, Meadows, 1968 ; D.H. Meadows, D.L. Meadows, J. Randers, W.W. Behrens, *The Limits to Growth*, New American Library, New York 1972 ; H. Daly, *Steady-State Economics*, Island Press, Washington 1977.

⁴⁸ S. Nelson, « Beyond the limits to growth: ecology and the neoliberal counterrevolution », *Antipode*, n° 47(2), 2015, pp. 461-480.

⁴⁹ M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, cit.

dirigés et contrôlés, tandis que des subjectivités appropriées doivent être forgées par le biais de réformes éducatives et de campagnes de communication⁵⁰.

Dans ce cadre, la valeur libérale de la liberté, revendiquée contre le pouvoir d'État, se traduit par un plaidoyer en faveur du pluralisme, de la multiplicité, de l'hétérogénéité et du changement constant, comme aboutissement d'une modernité industrielle qui ne peut qu'être secondée⁵¹. Le thème libéral des limites du pouvoir à la connaissance se transforme en une explication et une justification de la société comme éminemment désorganisée, décentrée, incohérente et impossible à planifier et à diriger. « Une littérature managériale abondante et immensément influente apparue depuis le début des années 1980 [...] célèbre l'incertitude comme la technique de la créativité entrepreneuriale [...] l'art fluide du possible. Elle implique des techniques de flexibilité et d'adaptabilité, requiert un certain type de "vision" qui peut être considérée comme de l'intuition, mais qui est néanmoins susceptible d'être longuement expliquée en termes tels que "gouvernement anticipatif" et "gouvernement prévoyant" »⁵².

Plutôt que de paralyser, l'éventualité du futur, ou la subjectivité des attentes, permet la construction d'environnements de travail délibérément conçus, où de nouvelles opportunités prennent forme. L'indétermination ne signifie plus contraindre l'indéterminabilité à tenir à distance, dans la mesure du possible, au moyen d'estimations probabilistes du risque, mais permettre l'indétermination. Les turbulences et la contingence, telles qu'elles sont produites par le commerce mondial, la concurrence basée sur l'innovation, les taux de change flottants et un environnement physique de plus en plus turbulent, ne signifient pas une incontrôlabilité paralysante, mais une marge de manœuvre. Plus le monde est instable et imprévisible, plus il devient gérable⁵³. Les limites de la connaissance et de la prédiction

⁵⁰ W. Connolly, *The Fragility of Things*, Duke University Press, Durham 2013 ; voir F. Hayek, *Law, Legislation and Liberty. Volume 1. Rules and Order*, University of Chicago Press, Chicago 1973.

⁵¹ G. De Lagasnerie, *La dernière leçon de Michel Foucault*, Fayard, Paris 2012 ; et W. Connolly, *The Fragility of Things*, Duke University Press, Durham 2013.

⁵² P. O'Malley, *Risk, Uncertainty and Governance*, Glasshouse, London 2004, pp. 3-5.

⁵³ L. Pellizzoni, « Governing through disorder: neoliberal environmental governance and social theory », *Global Environmental Change*, n° 21(3), 2011, pp. 795-803 ; et L. Pellizzoni, *Ontological Politics in a Disposable World: The New Mastery of Nature*, Routledge, London 2016.

sont refondues comme des opportunités d'action créatrice dont la valeur est sanctionnée ex post par son succès même. La vie dans son ensemble est de plus en plus prise en compte en termes d'adaptation et d'émergence complexes, une condition qui accroît le danger et l'insécurité, mais qui est également vue « au cœur de ce qui est positif et constructif »⁵⁴.

Cet « investissement » particulier sur le désordre comme ressource pour gouverner est l'un des principaux éléments du passage du libéralisme au néolibéralisme et entraîne une modification cruciale du rapport entre gouvernementalité et nature. Selon Foucault, ce qui ne change pas dans le passage du libéralisme au néolibéralisme, c'est la fonction du marché comme lieu de véridiction. Ainsi, le néolibéralisme est également concerné par la construction d'une *naturalité* qui est mise en œuvre par un régime politique de vérité basé sur l'économie politique (maintenant réduite à l'*économie*), qui à son tour représente le pilier des pratiques gouvernementales. En d'autres termes, l'invariance formelle de la gouvernementalité est la *production de limites à l'exercice du pouvoir*. Ce qui, au contraire, change, c'est la modalité spécifique de cette production, sa contingence historique.

Dans le libéralisme, la naturalité du marché est centrée sur la notion d'échange et, à ce titre, il se distingue encore clairement de l'artificialité des flux d'argent, de marchandises et d'individus qu'il est censé canaliser rationnellement. Autrement, dans le néolibéralisme, la naturalité du marché est directement créée conformément au principe artificiel de formalisation que représente la *concurrence*. Pour le dire franchement, la nature doit être construite artificiellement afin de permettre pratiquement à la structure formelle de la concurrence économique de fonctionner. C'est pourquoi la première vague de penseurs néolibéraux considérée par Foucault (les *ordolibéraux* allemands) pouvait accuser leurs prédécesseurs libéraux de « naïveté naturaliste ». Selon les ordolibéraux, le marché n'est pas une donnée dont la structure spontanée serait révélée par la logique concurrentielle. Cet ordre de facteurs doit être inversé : pour que le marché fonctionne correctement, la concurrence doit d'abord être établie, puis sans cesse renforcée. Le statut même de la concurrence en tant que catégorie économique est radicalement déplacé :

⁵⁴ P. O'Malley, « Resilient subjects: uncertainty, warfare and liberalism », *Economy & Society*, n° 39(4), 2010, p. 502.

Car en fait, qu'est-ce que c'est que la concurrence ? Ce n'est absolument pas une donnée de nature. [...] Ses effets bénéfiques, la concurrence les doit non pas à une antériorité de nature, à une donnée naturelle qu'elle porterait avec elle. Elle les doit à un privilège formel. La concurrence c'est une essence. La concurrence, c'est un *eidos*. La concurrence, c'est un principe de formalisation. La concurrence a une logique interne, elle a sa structure propre. [...] La concurrence comme logique économique essentielle n'apparaîtra et ne produira ses effets que sous un certain nombre de conditions qui auront été soigneusement et artificiellement aménagées⁵⁵.

Il s'agit ici d'une sorte de *déplacement de la notion de limite* : alors que dans le libéralisme les limites naturelles aux interventions artificielles sont produites pour permettre à la richesse sociale de circuler librement et de s'accroître, dans le néolibéralisme l'artificialité est directement appliquée sur la nature pour se déployer au sein des frontières abstraites de la logique concurrentielle. Autrement dit : alors que dans le libéralisme, la nature est intériorisée pour fonctionner comme une limite habilitante à l'échange économique, dans le néolibéralisme, la nature est artificiellement créée pour mettre en œuvre une production de valeur homologue à la structure générative formelle représentée par la concurrence économique⁵⁶. En d'autres termes encore : le naturalisme libéral posait l'environnement comme une *contrainte à l'échange économique* – pensez à la première vague de problèmes industriels écologiques : pollution de l'air et de l'eau, déchets nucléaires, épuisement des ressources naturelles, etc. En revanche, le néolibéralisme envisage l'environnement comme un *moteur de la concurrence économique*, une surface politique sur laquelle produire de nouvelles marchandises – considérons la deuxième vague de questions environnementales : changement climatique, biotechnologies post-industrielles, énergies renouvelables, etc.

L'objectif initial de la biopolitique libérale était d'assurer l'homéostasie, la protection ou la compensation des déséquilibres dans la dynamique de la population au sein du milieu biophysique. Les spécialistes de l'environnement trouvent une confirmation de cet objectif dans la montée

⁵⁵ M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, cit., p. 124.

⁵⁶ T. Terranova, « Another Life. The Nature of Political Economy in Foucault's Genealogy of Biopolitics », *Theory, Culture and Society*, n° 26(6), 2009, pp. 34-262.

des politiques environnementales et des savoirs écologiques. Pourtant, la problématisation néolibérale se concentre sur le déséquilibre et l'imprévisibilité inhérents à de telles dynamiques.

Il a été brillamment démontré que le capitalisme post-fordiste a réussi à capturer la critique émancipatrice des intellectuels et des mouvements sociaux contre le mode de production fordiste, traduisant les valeurs de liberté, d'autonomie et de créativité en flexibilité, réseautage, communication et éducation permanente⁵⁷. Moins débattu, mais peut-être encore plus pertinent, est un autre type de capture. Pour la nouvelle pensée scientifique qui commence à émerger dans les années 1970 dans des domaines variés, de la chimie à la cybernétique en passant par les sciences de la vie, les écosystèmes sont par défaut – plutôt que dans des phases exceptionnelles – caractérisés par le désordre, l'ouverture, l'inégalité, la fragmentation, la concurrence, la destruction créatrice et les dynamiques imprévisibles, qui sont censées apporter le renouveau et le changement contre la « mort par la chaleur » de l'équilibre⁵⁸.

Comme on l'a noté, les théories de la complexité et du déséquilibre contenaient « une critique explicite des pratiques de gestion de l'ère industrielle »⁵⁹, émergeant « des critiques libertaires, écologistes et souvent de gauche de la logistique de “commandement et contrôle” de Guerre froide, cybernétique de premier ordre »⁶⁰. Pourtant, ils offraient un soutien inestimable au nouveau régime d'accumulation. Ce régime est dominé par la poursuite de l'innovation technologique incessante comme base de l'expansion économique et de la transformation sociale. Les limites matérielles sont simultanément reconnues et repoussées. La nature apparaît « non plus comme une ultime barrière irréversible [...] [mais

⁵⁷ P. Virno, « Do you remember counterrevolution? », in P. Virno, M. Hardt (eds.), *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1996, pp. 241-258 ; L. Boltanski, E. Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, Verso, London 2005.

⁵⁸ M. Cooper, *Life as Surplus. Biotechnology & Capitalism in the Neoliberal Era*, University of Washington Press, Seattle 2008 ; voir aussi C.S. Holling, « Resilience and Stability of Ecological Systems », *Annual Review of Ecology and Systematics*, n° 4, 1973, pp. 1-23.

⁵⁹ S. Nelson, « Resilience and the neoliberal counterrevolution: from ecologies of control to production of the common », *Resilience*, n° 2(1), 2014, p. 4.

⁶⁰ J. Walker, M. Cooper, « Genealogies of resilience. From systems ecology to the political economy of crisis adaptation », *Security Dialogue*, n° 4(2), 2011, p. 157.

comme] une contrainte pouvant être stratégiquement manipulée »⁶¹. Le cas des limites à la croissance est inversé en un cas de la croissance des limites⁶². Du point de vue de l'écologie politique, ce changement fondamental engendre la distinction entre la gouvernementalité libérale comme régime de visibilité de la crise écologique (dans sa différenciation interne) et la gouvernementalité néolibérale comme rationalité politique éventuellement capable de gérer la crise – en particulier son expression paradigmatique, à savoir le changement climatique. C'est dans ce cadre que se développent des récits comme le développement durable, la modernisation écologique, l'économie verte et enfin l'Anthropocène.

Économie verte et Anthropocène

Le capitalisme néolibéral essaie actuellement de transformer la crise écologique en opportunités commerciales rentables, c'est-à-dire de surmonter sa crise de reproduction. Comme le disait François Ewald, « l'écologie n'est pas une rupture » ; elle « accomplit plutôt le rêve de la biopolitique »⁶³. Le dispositif gouvernemental par lequel le capital internalise la nature comme élément de valorisation ou, selon les termes d'Ewald, par lequel la biopolitique absorbe l'écologie, est le paradigme de l'économie verte. Bien que les universitaires et les praticiens ne partagent pas une compréhension unique et cohérente d'un tel paradigme, nous proposons de le définir comme la tentative du capitalisme néolibéral de surmonter le spectre de l'épuisement des ressources sur la base d'une incorporation plus poussée de la limite environnementale comme un nouveau terrain d'accumulation.

À travers la rhétorique de la durabilité, et en pleine synergie avec le besoin de profit du capital, ce processus est censé harmoniser au niveau gouvernemental deux éléments autrefois considérés comme mutuellement

⁶¹ S. Fuller, « Knowledge politics and new converging technologies: a social epistemological perspective », *Innovation: The European Journal of Social Science Research*, n° 22(1), 2009, p. 12.

⁶² T. Lemke, « Foucault, governmentality and critique », *Rethinking Marxism*, n° 14(3), 2003, pp. 49-64 ; et J. Mc Carthy, S. Prudham, « Neoliberal nature and the nature of neoliberalism », *Geoforum*, n° 35(3), 2004, pp. 275-283.

⁶³ F. Ewald, « Bio-Power », *History of the Present*, n° 2, 1986, p. 9.

exclusifs : la croissance économique et la protection de l'environnement⁶⁴. C'est ce cadre résolument néolibéral qui, bien que rarement explicite, fixe les limites à l'intérieur desquelles le débat sur l'économie verte pourrait d'abord surgir puis se développer. En termes foucaaldiens : l'économie verte est un élément inédit d'une nouvelle configuration des pratiques gouvernementales.

Nous soutenons que cette conception de l'économie verte est un point d'entrée approprié pour élaborer une critique de l'Anthropocène en tant que cadre spécifiquement gouvernemental. D'un point de vue géologique, le concept d'Anthropocène (une combinaison des termes grecs *anthropos* [humain] et *cene* [nouveau]) fait référence à l'échelle planétaire aux influences anthropiques sur la composition et les fonctions du système Terre et des formes de vie qui l'habitent. La proposition du prix Nobel Paul Crutzen et Eugene Stoermer, formulée vers 2000, reposait sur des considérations principalement écologiques telles que le rythme accéléré d'extinction d'un grand nombre d'espèces, la réduction progressive de la disponibilité des combustibles fossiles et l'augmentation des émissions de gaz à effet de serre, y compris le dioxyde de carbone et le méthane. Bien qu'assez récente en tant que force géologique, il est maintenant clair que l'activité humaine est une cause directe de ces phénomènes et a donc eu une profonde influence sur la transformation de l'environnement à l'échelle mondiale⁶⁵.

L'ampleur et la durée des impacts humains – on estime, par exemple, que les puits et les forages seront clairement visibles pour d'hypothétiques géologues dans un million d'années – sembleraient donc suggérer que le temps présent ne devrait pas être inclus dans l'Holocène (une époque géologique commencée il y a environ 12.000 ans qui permit l'épanouissement de l'espèce humaine), mais plutôt qu'elle a besoin d'une formalisation ad hoc capable de mettre en évidence sa spécificité. D'où la proposition de la notion d'Anthropocène.

⁶⁴E. Leonardi, « Operaísmo y ecología-mundo. Por una teoría política de la crisis ecológica », *Relaciones Internacionales*, n° 47, 2021, pp. 85-99.

⁶⁵W. Steffen et al., « The Anthropocene: Conceptual and historical perspectives », *Philosophical Transactions of the Royal Society A*, n° 369, 2011, pp. 842-867 ; W. Steffen et al., « Trajectories of the Earth System in the Anthropocene », *PNAS*, n° 115(33), 2018, pp. 8252-8259.

Notre approche dans cet article est différente – mais certainement pas incompatible – des autres tentatives de lecture de l’Anthropocène à travers les lentilles foucaaldiennes. Scott Hamilton, par exemple, a consacré deux articles à cette entreprise. Le premier⁶⁶ soutient qu’entre les lignes du débat géologique se dessine en réalité une nouvelle biopolitique mondiale du carbone – dont l’atome est posé comme mesure et centre de l’acte de gouverner. La seconde⁶⁷ se concentre plutôt sur la question de la temporalité politique pour interpréter la nouvelle époque putative comme une eschatologie qui vise à « re-gouverner le cosmos » d’une manière qui serait incompatible avec l’indétermination temporelle de la gouvernementalité proprement dite.

Une autre perspective convaincante est fournie par le récit critique de Fehrat Taylan sur l’Anthropocène – basé sur les essais édités par Christophe Bonneuil, Clive Hamilton et François Gemmenne⁶⁸ et un article antérieur de Jean-Baptiste Fressoz et Fabien Locher, intitulé « Le climat fragile de la modernité »⁶⁹. Taylan soutient que « plutôt que d’être relégué au statut d’une époque géologique dans laquelle “l’humanité” est entrée en grande partie sans le savoir, l’Anthropocène apparaît dans ces études critiques comme un moment de tensions politiques et scientifiques concernant l’environnement naturel et social. Les Modernes se préoccupent de leur environnement depuis au moins le XVIII^e siècle, et les formes sous lesquelles ces angoisses se sont exprimées et institutionnalisées sont souvent fondamentales pour la manière dont nous interagissons avec l’environnement aujourd’hui »⁷⁰.

Bien que Taylan ne précise pas les modalités des interactions contemporaines, il semble juste de supposer qu’il serait intéressant de mettre en évidence les continuités entre les formes libérales et néolibérales

⁶⁶ S. Hamilton, « The measure of all things? The Anthropocene as a global biopolitics of carbon », *European Journal of International Relations*, n°24(1), 2016, pp. 33-57.

⁶⁷ S. Hamilton, « Foucault’s End of History: The Temporality of Governmentality and its End in the Anthropocene », *Millenium: Journal of International Studies*, n° 46(3), 2018, pp. 371-395.

⁶⁸ C. Bonneuil, C. Hamilton, F. Gemmenne (eds.), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a New Era*, Routledge, New York 2015.

⁶⁹ J. B. Fressoz, F. Locher, « Le climat fragile de la modernité », *La vie des idées*, 20 avril 2010.

⁷⁰ F. Taylan, « Mesopolitics: Foucault, Environmental Governmentality and the History of the Anthropocene », cit.

de gouvernementalité. De manière différente, notre hypothèse, centrée sur la problématisation « imbriquée » décrite ci-dessus, vise à souligner les discontinuités entre les deux. En ce sens, il ne s'agit pas tant de plaider pour la simultanéité de la biopolitique et de l'Anthropocène (dans la seconde moitié du XVIII^e siècle). Plutôt, nous proposons de situer dans cette conjoncture l'émergence de la crise écologique – à distinguer de la « simple » dégradation de l'environnement – et le processus de sa visibilité croissante. Au contraire, l'Anthropocène – conçu comme un outil gouvernemental plutôt qu'une époque géologique – est un phénomène plus récent et concerne la gestion de la crise écologique.

La « confusion » entre ces deux registres du débat sur l'Anthropocène n'est rien moins que constitutive. En fait, l'idée d'une nouvelle époque n'est pas sans fondement : décisives dans la classification géologique des échelles de temps sont les transformations globales de l'état de la Terre, dues à des causes disparates allant des impacts de météorites au mouvement des continents, aux éruptions volcaniques d'une ampleur exceptionnelle. Or, puisqu'il ne fait aucun doute que l'activité humaine actuelle doit être considérée comme globale – car elle est la première cause des changements environnementaux – il s'ensuivrait qu'une nouvelle ère a commencé. Il convient toutefois de noter que l'existence ou l'inexistence de l'Anthropocène n'est pas une question purement scientifique, mais implique au contraire une série de considérations éthiques et politiques.

Crutzen lui-même est convaincu que « l'humanité » doit accepter l'énorme responsabilité qui découle de sa puissance technologique et agir en tant que gardienne de la Terre⁷¹, indiquant peut-être que la géo-ingénierie est la solution au problème du réchauffement climatique⁷². Il nous paraît donc clair que l'Anthropocène n'est pas seulement le nom d'une nouvelle époque géologique, mais aussi et plus fondamentalement celui d'un régime gouvernemental inédit de l'environnement global.

Une attention critique doit donc être portée au risque que le concept ne soit englouti dans le tourbillon post-politique de la technocratie

⁷¹ P. Crutzen, C. Schwägerl, « Living in the Anthropocene: toward a new global ethos », *Yale Environment* 360, 2016.

⁷² P. Crutzen, « Albedo Enhancement by Stratospheric Sulfur Injections: A Contribution to Resolve a Policy Dilemma? », *Climate Change*, v. 77, n° 3-4, 2006, pp. 211-220.

mondiale⁷³, au sein duquel le désaccord – parfois ouvert – sur la manière de faire face aux dangers écologiques n'est pas considéré comme fondamental, mais plutôt réduit à une question de procédure, un aspect parmi tant d'autres dans la pratique de la bonne gouvernance (technique).

Comme Stefania Barca le suggère à juste titre, afin de saisir le noyau heuristique et potentiellement libérateur du concept d'Anthropocène, un tel concept doit être politisé :

La catastrophe qui nous entoure ne peut être attribuée à l'humanité en tant que telle, puisque la grande majorité de l'humanité n'a joué aucun rôle historique dans l'augmentation des émissions de gaz à effet de serre ; au contraire, c'est précisément la partie de l'humanité qui paie et est susceptible de continuer à payer le plus pour les dommages du changement climatique. Le réchauffement climatique est la manifestation la plus évidente des inégalités sociales et économiques à l'échelle mondiale⁷⁴.

D'autre part, Dipesh Chakrabarty⁷⁵, historien postcolonial de renom, peu suspect de sympathies pour la mondialisation capitaliste, remarque que la crise climatique entraîne un effondrement de la vieille distinction entre histoire humaine et histoire naturelle et une vulnérabilité partagée, qui relativise inévitablement le cas des charges différenciées pour les atténuer ou s'y adapter. Ensemble, les arguments de Barca contre l'injustice climatique et ceux de Chakrabarty pour la primauté de la survie en tant qu'espèce condensent et expriment la forme enchevêtrée que la question environnementale a prise – une forme qui peut en fait être lue comme la toile de fond d'une nouvelle problématisation émergente.

Une telle problématisation repose sur l'Anthropocène comme articulation inédite du lien entre visibilité et gestion. Les questions à se poser concernent donc comment est-il possible de voir la nouvelle ère géologique. Par quel régime de visibilité est-elle régie ? Sur quoi repose

⁷³ E. Swyngedouw, « The non-Political Politics of Climate Change », *ACME*, n° 12, 2013, pp. 1-8.

⁷⁴ S. Barca, « The Political in Environmental History », Keynote Speech at *XIII Historical Materialism Conference*, SOAS London, 2016 ; voir aussi S. Barca, *Forces of Reproduction: Notes for a Counter-Hegemonic Anthropocene*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.

⁷⁵ D. Chakrabarty, « The climate of history: four theses », *Critical Inquiry*, n° 35 (Winter), 2009, pp. 197-222.

l'ensemble des règles régissant la représentation du changement climatique ? La clé pour répondre à ces questions est le passage des « limites à la croissance » à la « croissance des limites ». Ce n'est pas un hasard, en effet, si le changement climatique est connu – donc visible – depuis le XIX^e siècle, il n'est devenu un problème public, un enjeu politiquement gérable, que depuis les années 1980, c'est-à-dire lorsque la rationalité néolibérale l'a fait possible d'élaborer une stratégie de développement du capital dans une crise de reproduction créée par le capital lui-même. Depuis lors – alors que les élites mondiales peuvent prétendre que le réchauffement climatique est une défaillance du marché (car il est incapable d'internaliser les coûts environnementaux) qui ne peut cependant être résolu que par une nouvelle vague de marchandisation (*marché du carbone* et marchandisation de la nature) – l'Anthropocène peut enfin devenir l'horizon d'une accumulation supposée durable.

Conclusion : pour une généalogie du présent

Nous avons vu qu'avec le libéralisme comme avec le néolibéralisme, la naturalité est construite de telle manière que les limites permettent l'action (valorisation capitaliste) au moment même où elles sont reconnues, le néolibéralisme constituant effectivement une intensification de la problématisation libérale qui étend l'effet de levier sur les processus bio-sociaux. Nous avons ainsi noté que l'Anthropocène peut être lue d'un côté comme l'expression à part entière du lien entre injustice sociale et environnementale, comme déclenchant et déclenché par la crise écologique ; d'autre part comme l'effacement de la distinction entre justice et injustice, puisque les menaces globales et l'appel à leur prise en charge mettent tout un chacun sur le même plan sans les déplacer de leur *place* ni de leur *position*.

De ce point de vue, il ne peut passer inaperçu que l'essor du récit de l'Anthropocène s'accompagne du brouillage d'autres distinctions, fondatrices de la problématisation libérale et néolibérale – entre technique et naturel, matériel et cognitif, réel et virtuel, réel et fictionnel, vivant et non vivant. Cela est évident dans un certain nombre de domaines : du commerce du carbone et de l'économie des services écosystémiques, où

des notions telles que le « potentiel de réchauffement global » d'un gaz ou la « fonction écologique » d'une zone humide sont simultanément posées comme des abstractions et comme des phénomènes réels à l'évaluation monétaire⁷⁶, à l'agrobiotech, où les brevets couvrent à la fois la matière et les informations qu'elle contient et les technologies sont censées ne correspondre à « rien de plus que la biologie elle-même, ou la “vie elle-même” »⁷⁷ ; de la chimie, où les caractéristiques d'auto-organisation des matériaux sont de plus en plus reconnues⁷⁸, à l'exploration et à l'analyse algorithmique de données qui détectent souvent une réalité qu'ils créent eux-mêmes⁷⁹.

Face à ce qui précède, on peut parler d'une problématisation émergente, à nouveau imbriquée dans la première – celle « à l'origine » néolibérale – comme dérivant d'une intensification de certaines de ses caractéristiques, mais engendrant de nouveaux types de questions et de réponses. La clé d'une telle problématisation est l'idée que les limites sont entièrement internes à un domaine unifié⁸⁰, la nature elle-même devenant une différenciation interne, « laisser faire » aussi longtemps que cela est pratique et à toutes fins utiles⁸¹, et le caractère construit de la naturalité étant ainsi déclaré plutôt que caché, ouvrant la voie à des opérations de pouvoir sans précédent. Dans cette conjoncture historique, où la nature est capitalisée et le capitalisme naturalisé de part en part, renforcer le pont entre gouvernementalité et écologie politique est une tâche primordiale.

Le schéma foucauldien de la critique – posant la question du « comment ne pas être gouverné comme cela, par cela, au nom de ces

⁷⁶ D. MacKenzie, « Making things the same: gases, emission rights and the politics of carbon markets. Accounting », *Organizations and Society*, n°34(3-4), 2009, pp. 440-455 ; M. Robertson, « Measurement and alienation: making a world of ecosystem services », *Transactions of the Institute of British Geographers*, n° 37(3), 2012, pp. 386-401.

⁷⁷ E. Thacker, *The Global Genome*, MIT Press, XIX, Cambridge 2007.

⁷⁸ J. M. Lehn, « Supramolecular chemistry: from molecular information towards self-organization and complex matter », *Reports on Progress in Physics*, n° 67(3), 2004, pp. 249-265.

⁷⁹ L. Amoore, V. Piotukh, « Life beyond big data: governing with little analytics », *Economy and Society*, n° 44(3), 2015, pp. 341-366.

⁸⁰ L. Pellizzoni, « Nature, limits and form-of-life », *Environmental Politics*, n° 30(1-2), 2021, pp. 81-99.

⁸¹ Voir par exemple Breakthrough Institute, *An Ecomodernist Manifesto*, Oakland, Breakthrough Institute, 2015, disponible à <http://www.ecomodernism.org/manifesto>.

principes-ci, en vue de tels objectifs et par le moyen de tels procédés, pas comme ça, pas pour ça, pas par eux »⁸² – vaut toujours pour une généalogie du présent. Cela suggère que l'on devrait s'éviter les célébrations post-humanistes du flou ontologique comme non dominant en soi, en regardant plutôt les pratiques sociales qui témoignent de façons de vivre avec le monde plus qu'humain dans lequel la diversité est générative et amicale plutôt que perturbateur et source de division⁸³. Autrement dit, des pratiques où la différence ne s'infléchit pas comme multiplicité indifférente, jeu d'équivalences – selon le dispositif capitaliste de véridiction – mais comme expérience partagée de l'incommensurabilité de la vie.

Traduction de l'anglais d'Aurèle Méthivier.

Emanuele Leonardi

*Université de Parme
leonardi@ces.uc.pt*

Luigi Pellizzoni

*Université de Pise
luigi.pellizzoni@unipi.it*

⁸² M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? Critique et Aufklärung », *Bulletin de la société française de philosophie*, n° 2, Avril-Juin 1990.

⁸³ A. Kothari, A. Salleh, A. Escobar, F. Demaria, A. Acosta, *Pluriverse: A Post-Development Dictionary*, Tulika Books, Kolkata 2019.

L'impasse de l'antinaturalisme en écologie politique

Foucault contre Foucault

Ferhat Taylan

Introduction

La scène inaugurale est configurée par une double réticence théorique : d'abord la réticence implicite de Foucault à l'égard de l'écologie¹ (ce signifiant englobant des choses très disparates, l'écologie politique, l'éthique environnementale, l'écologie scientifique), mais aussi, celle des écologistes ou du moins de certains philosophes de l'environnement à l'égard de la pensée de Foucault². Vue notamment depuis les États-Unis où la pensée de Foucault et la philosophie de l'environnement avaient toutes les deux un large écho dans les années 1980-1990, cette réticence réciproque s'expliquerait d'abord par l'antinaturalisme de Foucault, interdisant toute référence politique à la « nature », ce concept étant désormais suspect pour avoir été instrumentalisé par des visées disciplinaires ou biopolitiques. Les philosophes de l'environnement voient ainsi chez Foucault un penseur « postmoderne » sapant les possibilités mêmes de toute fondation de l'éthique environnementale comme celle de l'écologie politique, tandis que certains lecteurs de Foucault considèrent que le mouvement écologique ainsi que les philosophes de la nature étaient attachés à une idée peu questionnée de la nature, dont la mobilisation dans le champ politique servait en réalité à d'autres finalités gouvernementales que la « nature » elle-même. Aussi caricaturale qu'elle puisse être, cette réticence réciproque a sans doute fonctionné comme un écran entre ces

¹ En ce qui concerne l'écologie politique, Daniel Defert m'avait indiqué cette réticence de Foucault par une formule synthétique : « Foucault n'aimait pas les écolos » (communication personnelle, 2014).

² Lors d'un colloque, un philosophe de l'environnement, Dale Jamieson, ayant appris que j'allais intervenir sur Foucault et le gouvernement des milieux, n'avait pas dissimulé son étonnement (« Foucault, même là, dans un colloque sur l'anthropocène ? »), avant de faire une communication sur *Love in the Anthropocene*.

deux lignées de pensée, ce qu'on peut regretter car un dialogue entre elles pourrait être mutuellement bénéfique.

Plutôt que de prolonger l'hypothèse foucauldienne du gouvernement des populations par l'aménagement de leur milieu de vie - ou la mésopolitique - que j'avais tenté d'explorer aux 18^{ème} et 19^{ème} siècles³, je propose ici de revenir sur la question de l'antinaturalisme⁴ du point de vue de l'écologie. Celui-ci peut se définir dans ce cadre comme une position contestant la réalité des êtres et des rapports décrite surtout par les sciences de la nature, afin d'en souligner le caractère socialement, historiquement ou discursivement construit et par conséquent arbitraire⁵. En effet, cet antinaturalisme d'inspiration foucauldienne me semble constituer une impasse non seulement dans les critiques que certains commentateurs de Foucault ont pu faire de l'environnementalisme, mais aussi dans certaines orientations d'écologie politique se référant à la pensée foucauldienne. L'objectif modeste de cet article est avant tout de diagnostiquer ces impasses, en engageant une discussion politique et épistémologique avec les positions antinaturalistes. Pour ce faire, j'aborderai d'abord un des premiers travaux d'éco-gouvernementalité aux États-Unis et ses faiblesses, avant de me pencher sur la question des limites naturelles ou écologiques, ou de ce qu'on a appelé le « malthusianisme environnemental ».

³ F. Taylan, *Mésopolitique. Connaître, théoriser, gouverner les milieux de vie*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018.

⁴ Pour une discussion philosophique générale sur l'antinaturalisme : S. Haber, *Critique de l'antinaturalisme. Études sur Foucault, Butler, Habermas*, Paris, P.U.F, 2006. Selon Haber, pour l'antinaturalisme, « il n'y aurait donc pas de Nature, mais seulement des naturalisations sociales, c'est-à-dire des processus continus de fabrication de fictions naturelles », p. 2.

⁵ Je n'entre pas ici dans une analytique – par ailleurs nécessaire – de la différenciation des positions possibles à l'intérieur même de cet antinaturalisme générique. En effet, que toute production scientifique soit un discours socialement, historiquement et (au sens de *l'Archéologie du savoir*) discursivement située ne signifie pas qu'on doive la disqualifier du point de vue de la réalité des objets qu'elle définit. Ce qui me semble problématique dans un type particulier d'antinaturalisme qu'on pourrait qualifier à la fois de radical et de simpliste, c'est précisément le geste qui consiste à disqualifier toute prétention de réalité dans les descriptions scientifiques des êtres et des rapports naturels, qui sont pour cette raison exclues du champ des décisions politiques collectives qui portent sur ces mêmes êtres et rapports.

L'éco-gouvernementalité et l'antinaturalisme. Faiblesses de la critique foucaldienne de l'environnementalisme

On voit émerger, dans les années 1990 aux Etats-Unis, une critique qui se veut d'inspiration foucaldienne de l'environnementalisme, dénoncé comme une nouvelle rationalité administrative et un mouvement civil qui tend à gouverner les conduites par les contraintes écologiques⁶. L'écologie serait ainsi devenue la pièce centrale du dispositif biopolitique, qui justifierait toujours au nom des lois de la nature – reformulées par les concepts de « biodiversité » et de « développement durable » – une certaine normalisation des conduites individuelles. Cette critique foucaldienne de l'environnementalisme vise surtout son institutionnalisation politique aux États-Unis sous l'impulsion du président Clinton, formant une nouvelle gouvernamentalité verte. Celle-ci consiste, selon le politiste Timothy Luke, à faire de la gestion de l'environnement global une priorité de la rationalité étatique, parce que le risque de l'épuisement des ressources et de la « surpopulation » fait de l'environnement un domaine que l'État doit gouverner⁷. Par ailleurs, cette nouvelle gouvernamentalité verte deviendrait une opportunité au niveau des relations internationales pour les États-Unis, car sous l'impulsion du duo Clinton-Gore, ceux-ci entendent se positionner comme une agence mondiale de protection environnementale : une nouvelle géopolitique « verte » se met en place en faisant des enjeux écologiques une nouvelle justification pour s'engager dans la gestion des territoires étrangers⁸. Or, « l'environnementalisme » ne

⁶ Voir notamment Eric Darier (dir.), *Discourses of the environment*, Wiley-Blackwell, 1998, l'introduction et le chapitre 6 rédigé par le politologue Timothy W. Luke. Je prends cet ouvrage comme un prototype de cette approche pour en signaler ses faiblesses, sans vouloir les attribuer à l'ensemble de ce domaine d'éco-gouvernementalité. Il convient aussi de signaler d'autres travaux des années 1990 – parfois critiques à l'égard de Darier et de Luke – dans ce domaine d'analyse de discours environnementaux, notamment : J. S. Dryzek, *The Politics of the Earth : Environmental Discourses*, Oxford, Oxford University Press, 1997; M.A Hajer, *The Politics of Environmental Discourse : Ecological Modernization and the Policy Process*, Oxford, Clarendon Press, 1995. Je ne discute pas ici des travaux plus tardifs, en admettant que le débat sur l'antinaturalisme reste pertinent de manière générale dans ce cadre.

⁷ T. W. Luke, « Environmentality As Green Governmentality. Geo-Power, Eco-Knowledge And Enviro-Discipline As Tactics Of Normalisation », dans E. Darier, *Discourses of the environment*, *op. cit.*, pp. 121-151.

⁸ Ivi, p. 146.

s'opère pas simplement au niveau de la rationalité gouvernementale, il est également nourri par le mouvement civil portant ce nom, lui aussi ciblé par la critique foucaldienne. A cet égard, le mouvement civil environnementaliste jouerait un double rôle, à la fois au niveau des individus et au niveau des gouvernements : il inciterait les premiers à devenir responsables écologiquement – l'environnementalisme serait un nouveau discours normalisateur qui viserait à discipliner les comportements individuels –, tandis qu'il inviterait les seconds à prendre en charge la gestion écologique de la Planète.

Malgré le mérite qu'il faut lui reconnaître d'avoir diagnostiqué en temps réel la mise en place de l'institutionnalisation de cette gouvernabilité verte⁹, cette critique foucaldienne de l'environnementalisme se heurte à une difficulté politico-philosophique majeure, à savoir l'anti-naturalisme finalement assez grossier de cette position, souvent mobilisé dans ce cadre contre toute connaissance de la nature. Ainsi pour Luke, « l'écologie reformule la biodiversité de la vie sous l'appellation des 'espèces menacées', nécessitant ainsi d'être administrés par l'État comme objet d'un control managérial¹⁰. » Pour cette lecture, en effet, les concepts écologiques majeures comme la survie des espèces ou la biodiversité, étant construits « discursivement » par la technoscience contemporaine, ne renvoient à aucune entité « naturelle », et leur seule raison d'être serait de permettre aux décideurs politiques de mettre en place une discipline environnementale s'appuyant sur l'autorité de la science écologique. Garantir l'adaptation écologique devient désormais l'objectif ultime d'une série de techniques gouvernementales pouvant s'appliquer aux territoires très divers¹¹. Cette nouvelle discipline environnementale se nourrit aussi d'une sorte de « biophilia », d'une sorte de bio-centrisme comme nouvelle source de légitimité de gouvernement et de pratiques administratives. Or, précise Luke, cet engagement pour la vie biologique « pourrait impliquer

⁹ On peut cependant s'étonner du fait que ces critiques de l'environnementalisme n'ont pas repéré le malthusianisme comme l'élément central du dispositif qu'ils ont analysé, qui aurait permis non seulement de l'inscrire dans une histoire beaucoup plus longue d'un « gouvernement au nom des limites », mais aussi de le mettre en lien avec les résistances – des féministes et des communautés afro-américaines – à l'égard du malthusianisme. Voir la section suivante de cet article pour les références sur ce point.

¹⁰ T. W. Luke, « Environmentality As Green Governmentality », *art. cit.*, p. 121.

¹¹ Ivi, p. 146.

la condamnation de larges groupes de l'humanité dans des actes de misanthropie évidente en contenant, détruisant ou limitant les formes traditionnelles de vie humaine pour garantir la survie écologique »¹².

Cet argument n'a rien de nouveau, et rejoint (objectivement) aussi bien les premières critiques de *wilderness* par l'histoire environnementale américaine¹³ que l'accusation d'antihumanisme adressé par certains philosophes politiques en France à l'égard de l'écologie et de l'éthique environnementale¹⁴. Historiquement, il est en effet évident que certains arguments écologiques ont souvent servi de justifications discursives à l'expropriation ou au déplacement des populations autochtones, ou à limiter leurs actions – à ce titre, la critique foucauldienne de l'éco-gouvernementalité semble viser juste. Or, le propos devient problématique lorsque « l'écologie » dans son ensemble devient la cible de la critique, à travers une confusion totale entre l'écologie scientifique, l'éthique environnementale et les discours environnementaux tenus par les gouvernements¹⁵. L'antinaturalisme de principe conduit ainsi à jeter le bébé avec l'eau du bain, reprochant à toutes les conceptualisations écologiques d'être des instruments disciplinaires et gouvernementaux derrière leur prétention à décrire les rapports entre les organismes et leurs environnements. Une telle position conduit logiquement à faire de la science écologique un discours normalisateur et disciplinaire.

Il importe donc de revenir aux travaux sur l'éco-gouvernementalité et aux textes de Foucault lui-même, afin de dissiper la confusion et clarifier le débat. En effet, dans l'introduction de cet ouvrage collectif¹⁶, pour appuyer sa position antinaturaliste, l'auteur cite cet entretien de Foucault où ce dernier évoque – chose assez rare – l'écologie :

¹² Ivi, p. 148.

¹³ W. Cronon, « Getting back to the wrong nature », in W. Cronon, éd., *Uncommon Ground*, Norton, 1996, pp. 69-90.

¹⁴ Voir notamment Marcel Gauchet, « Sous l'amour de la nature, la haine des hommes », *Le Débat*, vol. 60, n° 3, 1990, pp. 247-250.

¹⁵ Selon Luke en effet, « l'éthique conservationniste, la gestion des ressources et la rhétorique verte se fondent donc en une formation de pouvoir/connaissance exceptionnellement cohésive, dont les actions font partie intégrante du régime de normalisation de cet ordre » (T. W. Luke, « Environmentality As Green Governmentality », *art. cit.*, p. 150.

¹⁶ T. W. Luke, « Environmentality As Green Governmentality », *art. cit.*, p. 121.

Après tout, pourquoi la vérité ? Et pourquoi est-ce qu'on se soucie de la vérité, et plus que de soi, d'ailleurs ? (...) Qu'est-ce qui a fait que toute la culture occidentale s'est mise à tourner autour de cette obligation de vérité, qui a pris tout un tas de formes différentes ? Les choses étant ce qu'elles sont, rien n'a pu montrer jusqu'à présent qu'on pouvait définir une stratégie extérieure à cela. C'est bien dans ce champ de l'obligation de vérité qu'on peut se déplacer, d'une manière ou d'une autre, quelques fois contre les effets de vérité ou à des institutions qui sont chargées de la vérité. Pour dire les choses très schématiquement, on peut trouver de nombreux exemples : il y a eu tout un mouvement dit « écologique » - qui est d'ailleurs très ancien et ne remonte pas seulement au 20^{ème} siècle-, qui a été en un sens et souvent en rapport d'hostilité avec la science, ou en tout cas avec une technologie garantie en termes de vérité. Mais, en fait, cette écologie aussi parlait un discours de vérité : c'était au nom d'une connaissance concernant la nature, l'équilibre des processus du vivant que l'on pouvait faire la critique. On échappait donc à une domination de vérité, non pas en jouant un jeu totalement étranger au jeu de vérité, mais en le jouant autrement ou en jouant un autre jeu, une autre partie, d'autres atouts dans le jeu de vérité¹⁷.

Ce passage, avec cet exemple de l'écologie qui jouerait « une autre partie dans le jeu de vérité » mérite d'être commenté dans le contexte de l'entretien et des derniers travaux de Foucault. Toutefois il convient d'abord d'écarter une interprétation erronée, proposée justement dans *Discourses of environment* : selon l'auteur, Foucault distinguerait une écologie *nature-endorsing*, affirmative à l'égard de la nature, et une écologie *nature-sceptical*, critiquant « les effets inéluctables de toute connaissance et de toute revendication de la vérité »¹⁸. Il s'agit d'un contresens instructif, car le commentateur peut ainsi maintenir l'illusion de l'existence de deux sortes d'écologie. La première correspondrait évidemment à l'écologie scientifique et à sa prétention de connaître les rapports entre vivants et milieux, qu'on croit balayer aisément au nom de l'antinaturalisme. La seconde, plus curieuse, serait une écologie sceptique à l'égard de la nature, et qui critiquerait « toute revendication de la vérité », même si on imagine mal ce que serait cette seconde écologie qui renonce à la connaissance des vivants et des milieux. Quoi qu'il en soit, le commentateur semble vouloir reprocher aux discours environnementaux (et aux écologues) de croire

¹⁷ M. Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » (1984), *Dits et Écrits*, vol. 2, Paris, Gallimard, coll. Quarto, p. 1543.

¹⁸ E. Darier, *Introduction*, dans Id. (dir.), *Discourses of the environment*, *op.cit.*, p. 4.

naïvement à l'existence des écosystèmes ou des espèces, tandis qu'il s'agirait de constructions discursives. On le voit, cet antinaturalisme grossier ne peut que diviser – de manière purement imaginaire – l'écologie en deux, comme s'il pouvait y exister une écologie (y compris une écologie politique) qui pourrait renoncer à toute connaissance des êtres naturels et des rapports entre eux.

Loin d'affirmer qu'il existe une écologie extérieure à la vérité, Foucault avait mobilisé l'exemple de l'écologie (un « mouvement écologique » aux contours très flous) pour indiquer qu'elle était une forme – certes alternative – d'obligation de vérité. Ce propos est tenu dans un entretien de 1984 consacré à « l'éthique du souci de soi », où Foucault définissait son travail par la question de savoir « comment le sujet humain entrait dans des jeux de vérité », dans le sillage de ses cours au Collège de France. Dans cet entretien, lorsqu'il répond à la question de savoir « pourquoi devrait-on avoir accès à la vérité aujourd'hui, au sens politique ? », Foucault commence donc par répondre que « rien n'a pu montrer jusqu'à présent qu'on pouvait définir une stratégie extérieure à [l'obligation de vérité] ». Concernant le volet politique de la question, Foucault explique que même lorsqu'on veut s'opposer aux effets de domination qui sont liés à des structures ou institutions de la vérité, on se déplace dans le champ de l'obligation de vérité. Il prend deux exemples, deux champs de connaissance qui permettent de déjouer les structures dominantes tout en restant dans le champ de la vérité : l'écologie et le marxisme. Le dernier consisterait à montrer d'une part les conséquences de l'état de domination, « enseignant aux gens ce qu'ils ne savent pas sur leur propre situation, sur leurs conditions de travail, sur leur exploitation », d'autre part l'existence d'autres possibilités rationnelles. Sur le même modèle, le mouvement « écologique » critiquait certaines sciences et techniques au nom de la connaissance même de l'équilibre des processus du vivant.

On le voit, avec ces deux exemples, Foucault affirme à la fois une obligation à la vérité, qui serait une sorte de cage d'acier pour l'Occident, et un champ de manœuvre tout de même assez large à l'intérieur de ce champ, puisqu'il s'agit de la possibilité de « jouer autrement » le jeu de vérité, ou de « jouer un autre jeu », ou « une autre partie », ou encore « d'autres atouts » dans ce jeu. Visiblement, Foucault lui-même joue un double jeu, car à la lumière de ses travaux antérieurs, on sait que mobiliser

des connaissances alternatives ou assujetties pour contrer les effets de domination est une stratégie tout à fait valorisée chez lui— et sans doute, comme on l’abordera ensuite, une perspective plus prometteuse concernant l’analyse de l’écologie.

Quoiqu’il en soit, le registre de l’entretien indique que Foucault cherche une stratégie qui pourrait permettre de ne plus jouer ce jeu de vérité, stratégie qu’il semble situer du côté des pratiques de soi de l’Antiquité. La question est de savoir si cette recherche dans le domaine de l’éthique définie comme les pratiques de transformation de soi pourrait devenir une stratégie pertinente dans les deux domaines mobilisés par Foucault, à savoir l’écologie et le marxisme. Pour y répondre, il faudrait se rappeler que dans le contexte de cet entretien, Foucault évoque « les mouvements de libération » : libération sexuelle d’abord, qui était la cible polémique de *La volonté de savoir*, libération politique aussi, entendu au sens de la libération de l’exploitation capitaliste, et même s’il n’y a pas de référence explicite de Foucault, on pourrait y ajouter la libération animale, puisque le livre de Peter Singer est publié en 1974 avec un certain écho aux États-Unis¹⁹. Selon Foucault, tous ces mouvements de libération resteraient dans une obligation de vérité, tandis qu’ils pourraient s’inspirer ou se nourrir des pratiques de souci de soi, par un décentrement consistant à déjouer l’objectivation infinie de la nature, du travail ou de la sexualité, au profit d’une subjectivation opérée par les pratiques que le sujet choisit d’exercer pour se transformer.

La perspective de Foucault est certainement intéressante dans le cadre de son analyse de la sexualité, et du point de vue du débat qu’il a élaboré entre le désir (défini dans et par l’obligation de la vérité, son instrument principal étant la psychanalyse qui prolonge les pratiques chrétiennes de l’aveu) et le plaisir (défini, par opposition au premier, par les pratiques ascétiques des Grecs dont l’opposition aux Modernes paraît assez commode dans la schématisation qu’opère Foucault). Dans ce cadre, on peut en effet penser que l’usage des plaisirs, cette sorte de diététique animée par des pratiques que le sujet peut apprendre, n’implique pas du tout de connaître la vérité de son désir. Il s’agit même de deux procédés opposés, le pôle diététique et pratique excluant la logique même du désir

¹⁹ P. Singer, *Animal Liberation*, New York, Collins, 1975.

et sa lente connaissance par les analyses et aveux successifs. Sur ce terrain, que l'on soit d'accord ou non avec la perspective qu'il défend, Foucault propose ainsi une véritable stratégie²⁰ : ne plus se demander quelle serait la signification cachée du désir du sujet, renversant ainsi la table de jeu de la psychanalyse pour tenter d'élaborer un usage des plaisirs.

Or, qu'en est-il des exemples du marxisme (la connaissance de l'exploitation, entre autres) et de l'écologie (la connaissance des écosystèmes, ou, comme le dit Foucault, de « l'équilibre des processus du vivant ») ? Est-ce qu'on peut imaginer, comme semble le souhaiter Foucault, des pratiques de subjectivation excluant entièrement « le jeu de vérité », tout objectivation en l'économie politique ou en écologie scientifique ? Pour quelles raisons et à quel prix on le ferait ? Cela ne reviendrait-il pas à renoncer à la connaissance de l'exploitation capitaliste du travail ou de la préservation des écosystèmes ? Autrement dit, pourquoi on quitterait la table même du jeu de vérité, tandis qu'on peut jouer, comme le dit d'ailleurs bien Foucault, « d'autres atouts dans le jeu », voire « un autre jeu » ? Qu'est-ce qu'on gagne à abandonner le terrain d'objectivité, ce champ de tension et de rapports de pouvoir entre des alternatives différentes, pour se réfugier dans une subjectivité désormais sans accès à la connaissance de ses propres conditions de travail et d'existence biologique ? Si, en ce qui concerne la sexualité, le plaisir comme pratiques de soi s'oppose au désir comme connaissance, on ne voit pas d'emblée, dans le domaine de l'écologie, ce pôle de pratiques subjectives qu'on pourrait opposer à la connaissance de la nature.

Quel serait un mouvement écologique qui n'aurait aucun accès à la connaissance des vivants et des écosystèmes - et en quoi cela serait souhaitable ? Quel serait un usage de la nature²¹ qui s'opposerait à la connaissance de la nature, comme il existe un usage des plaisirs contre les lois du désir ? Une première réponse pourrait concerner bien sûr les rapports « vernaculaires » aux êtres naturels, que l'anthropologie

²⁰ Cf. F. Taylan, « Les stratégies de la psyché de Foucault à Butler », *Incidence*, n° 4-5, « Foucault et la psychanalyse », Paris, Éditions du Félin, Mars 2009, pp. 277-321.

²¹ Cette notion n'est pas sans rappeler l'ouvrage de C. et R. Larrère, *Le bon usage de la nature*, Flammarion, Paris, 1997. Néanmoins, la perspective défendue dans cet ouvrage est justement celle d'un usage écocentré de la nature qui s'appuie aussi sur sa connaissance.

contemporaine permet de connaître. On peut en effet estimer que, non seulement certains collectifs non naturalistes (au sens de *Par delà nature et culture*²²) n'ont pas attendu l'écologie scientifique pour élaborer des pratiques « respectueuses » des milieux naturels, mais surtout, ils n'ont pas tombé dans le piège du socle commun de l'exploitation et de la préservation de la nature, qui semble émerger avec le naturalisme²³. Cette « écologie » non européenne rejoint notamment ce que l'écologue F. Berkes a pu appeler « l'écologie sacrée ». Élaborée dans le sillage de « gestion communautaire des ressources naturelles » à partir des années 1980, issue d'un travail avec les communautés Cree dans le nord du Canada, cette perspective vise une « co-production de savoirs pour résoudre les problèmes relevant d'enjeux critiques tels que le changement climatique ». Elle vise surtout à transformer l'écologie occidentale « standard » soupçonnée – non sans raisons – d'être technocratique, réductionniste et mécaniste, par les apports multiples des « savoirs écologiques traditionnels » dont le dénominateur commun s'avère être le caractère sacré de la terre du point de vue de nombreux collectifs indigènes. Or, cette tension semble conduire Berkes au projet finalement peu convaincant d'une « écologie sacrée » définie comme une manière de considérer « les rapports humains-environnement d'une manière holistique, éthique, respectueuse et humaniste »²⁴. Quel que soit l'intérêt de cette approche, il ne s'agit pas non plus d'un renoncement absolu à la connaissance des écosystèmes, mais de la repenser en dialogue avec les pratiques non occidentales de la nature lorsqu'il s'agit précisément d'aborder la préservation des espèces et des espaces naturels.

Ainsi, la perspective d'une exclusion totale de la connaissance dans ces domaines paraît illusoire, même si on la considère en dehors du cadre strictement occidental, en rapport avec les cosmologies non naturalistes. S'il existe évidemment des pratiques « vernaculaires » de rapports à la terre, y compris dans les pays supposés naturalistes, il n'est pas interdit qu'elles soient en communication avec l'écologie scientifique. Une véritable impasse en ce sens – dont les représentations culturelles peuvent être

²² P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

²³ Pour cette hypothèse, voir notamment N. Martin, *Les âmes sauvages*, Paris, La Découverte, 2016.

²⁴ F. Berkes, *Sacred ecology*, 4th édition, Routledge, 2017, p. 19.

affiliés à une sorte d'ésotérisme spiritualiste *New Age* – serait sans doute la tentation d'une éthique sans aucun lien avec la connaissance, une pure pratique du sujet ayant coupé les ponts avec toute sorte de « vérité scientifique ». Une telle extrapolation a pour conséquence de délier subjectivité et connaissance, qui isole la première dans une sphère finalement solipsiste de « pratiques », et congédie le seconde à l'univers figée de la « vérité ». Lorsqu'on maintient cette extrapolation en écologie, il ne peut en découler qu'une scission artificielle et décevante entre une écologie politique « subjective » et une écologie scientifique « objective ». En témoigne une version assez caricaturale d'une « éthique foucauldienne en écologie » qui a été tentée dans le prolongement de la perspective indiquée plus haut : cette « résistance verte foucauldienne » serait une esthétique de l'existence, dont l'unique but serait la critique de l'émergence des catégories historiques comme la nature – en somme, une éthique qui n'a plus rien à voir avec les êtres naturels, ni avec le monde.²⁵ En réalité, c'est une résistance de l'individu à l'écologie, dans la mesure où cette dernière viendrait limiter sa liberté au nom de la connaissance de la nature. Encore une fois, et de manière tout à fait paradoxale, une telle position rejoint objectivement le camp « humaniste » face au camp « naturaliste » lorsqu'il est question de défendre la liberté des individus face aux injonctions écologistes, même si Foucault est tout à fait critique des différentes sortes d'humanisme. De manière peut-être encore plus grave, cette lecture fait de Foucault un ennemi de la connaissance scientifique qu'on tient pour synonyme de la « vérité ». Sans entrer dans les détails de la pensée de Foucault sur le rapport entre la subjectivité et la vérité, il convient de signaler qu'une telle lecture est erronée parce qu'elle semble ignorer que Foucault cherche précisément une autre manière de lier

²⁵ E. Darier, « Foucault Against Environmental Ethics : Toward A Green Aesthetic Of Existence? », dans *Discourses of the environment, op. cit.* Évidemment, dans un monde où n'existent que des discours qui émergent historiquement, il est inutile de s'intéresser aux matérialités – qu'elles soient naturelles ou non –, puisqu'elles n'existent pas. Il est assez clair que Foucault ainsi compris ne peut conduire qu'à renoncer non seulement à l'écologie, mais à toute connaissance scientifique, dans un monde où ne subsisterait que le sujet et son « esthétique de l'existence ». La question demeure de savoir dans quelle mesure une éthique dont le but ultime serait de critiquer les concepts issus des sciences de la nature permettrait d'avoir des règles de comportement (une manière pour le sujet de conduire sa conduite).

subjectivité et vérité qui ne soit pas fondée sur l'intérêt libéral (notamment par les pratiques de la *parrhèsia*), et non à délier les deux.

Ainsi, là où elles auraient pu s'avérer intéressantes du point de vue des analyses de la gouvernementalité verte des années 1990, ces critiques foucaaldiennes de « l'éco-gouvernementalité » sont affaiblies par leur antinaturalisme grossier (qui est aussi un anti-scientisme). On comprend aisément qu'une telle position soit intenable philosophiquement et politiquement. Devrait-on par exemple nier le fait que les compagnies pétrolières comme Total ou Shell, tout en connaissant les effets de leur action, ont continué à contribuer au réchauffement climatique, au nom d'un antinaturalisme qui interdirait de faire le lien entre les énergies fossiles et le changement climatique (ce dernier impliquant de connaître certaines normes et régularités informées par les sciences de Système Terre) ? On le voit, un anti-naturalisme irréfléchi pourrait facilement conduire à enchanter les « fabricants de l'ignorance », et ce n'est certainement pas l'*ethos* politique de la pensée foucauldienne. A ce titre, il n'est pas étonnant qu'à partir des années 1990, dans le cadre du débat américain en éthiques et politiques environnementale, de telles positions des commentateurs de Foucault soient associés à un « postmodernisme » politiquement et éthiquement néfaste. Face à ce dernier, les tentatives normatives d'éthiques environnementales²⁶ pouvaient paraître plus pertinentes en ceci qu'elles s'appuyaient sur l'écologie scientifique pour élaborer une éthique écocentrée, tissant des liens entre les valeurs individuelles et celles des êtres naturels.

À vrai dire, le débat pouvait se clore ainsi, si les perspectives d'inspiration foucauldienne sur l'écologie étaient limitées simplement à cette extrapolation de l'éthique et de la vérité, découlant elle-même d'une simplification problématique de cette pensée. Or, ce n'est pas le cas, et il convient à présent d'explorer un autre aspect où l'apport de la pensée foucauldienne pourrait apparaître de manière plus positive.

²⁶ Par exemple J. B. Callicott, *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1989 ; H. Rolston III, *A New Environmental Ethic: The Next Millennium for Life on Earth*, Routledge, 2012. Dans les deux textes on trouve des références critiques à ce « postmodernisme » académique ambiant.

Gouverner et se gouverner par les limites. L'environnementalisme malthusien et l'antinaturalisme

Il s'agit de la question toujours très actuelle des *limites*, celle de limitation et d'auto-limitation des activités humaines en rapport aux êtres naturels. Sur ce terrain, on voit une autre articulation du débat sur l'antinaturalisme, lorsque se pose la question de savoir s'il existe des *limites naturelles* (ou les limites planétaires pour reprendre la formulation contemporaine²⁷) que les sociétés devraient choisir de respecter pour réguler leurs activités, en sachant que la connaissance et la détermination de ces seuils et limites se fait grâce aux sciences de système Terre. Face à ce cadre, associé historiquement au malthusianisme en raison de lien entre les ressources rares et la pression démographique qui s'exercent sur elles, certains estiment que le concept de « limites naturelles » annoncé par les sciences de la nature ou par l'économie politique n'est qu'un discours de pouvoir qui a toujours servi à justifier les inégalités sociales ou des rapports de domination. Les deux lignées d'argumentations méritent en effet d'être entendues pour y voir plus clair.

Un des défauts des travaux sur l'éco-gouvernementalité mentionnées ci-dessus a été leur négligence concernant ce nœud fondamental qui s'est noué entre le malthusianisme et l'environnementalisme au 20^{ème} siècle. Que ce lien soit récemment mis en lumière non par des commentateurs de Foucault mais par un historien comme T. Robertson²⁸ n'est peut-être pas étonnant, lorsqu'on constate que Foucault lui-même s'intéresse très peu à Malthus, alors qu'un débat avec ce dernier aurait pu s'avérer bénéfique pour l'exploration des liens entre la gouvernamentalité, le contrôle des populations (et de la sexualité) et l'environnementalisme²⁹.

²⁷ J. Rockström, W. Steffen, K. Noone, et al., « A safe operating space for humanity », *Nature*, n° 461, 2009, pp. 472–475.

²⁸ T. Robertson, *The Malthusian Moment. Global Population Growth and the Birth of American Environmentalism*, Rutgers University Press, 2012.

²⁹ Sur cette absence étonnante de Malthus chez Foucault, ainsi que pour un aperçu des analyses au sujet du malthusianisme gouvernemental, voir M. Dean, « The Malthus Effect: population and the liberal government of life », *Economy and Society*, vol. 44, issue 1, 2015, pp. 18-39.

Selon Robertson en effet, à partir des années 1940 on voit émerger un « malthusianisme environnemental », qui a progressivement imposé son cadre théorique à ce qu'on a appelé l'écologie globale, définie comme une tension conflictuelle entre les ressources rares et une population en croissance exponentielle. Les premiers best-sellers alarmants sur la question environnementale, publiés en 1948 aux États-Unis relèvent en effet de cette synthèse : *The Road to Survival* de William Vogt, ornithologue américain qui allait devenir un administrateur important de la gestion de la nature et de la population, et *Our Plundered Planet* de Fairfield Osborn, président de la New York Zoological Society, assumant par la suite des responsabilités importantes au ministère de l'intérieur américain et à l'ONU. L'histoire pratiquée dans ce type d'essai est surtout « une histoire du futur », comme chez William Vogt qui suggérait de « réorganiser notre pensée pour échapper à l'effondrement de notre civilisation ». Seulement, selon Vogt, regagner la liberté écologique allait coûter cher à l'humanité en termes d'effort, et cela allait demander des mesures drastiques que les gouvernements démocratiques allaient rechigner à mettre en place. Il fallait ainsi beaucoup d'audace et de courage aux États-Unis pour qu'ils prennent la responsabilité d'un *leadership* écologique mondial, orienté non pas par des vieux principes démocratiques, mais par l'impératif malthusien de prendre en compte les ressources limitées de « l'environnement global »³⁰. Derrière les appels à « se réconcilier avec la nature », « refonder la société sur de nouvelles bases », « réinventer le monde », autant de préceptes donnant l'impression d'une proposition inédite qui allait les suivre, Vogt reformule en grande partie le vieux refrain malthusien en l'actualisant avec le vocable de l'environnement.

Toujours en 1948, Osborn estime que les effets futurs de la destruction des ressources vitales de l'humanité seraient beaucoup plus importants que ceux des guerres mondiales, menaçant la survie même de l'humanité. Il n'y a pas d'espoir pour le futur si l'espèce humaine n'accepte pas qu'elle fait partie d'un grand schème biologique. En refusant d'accepter ceci, comme elle le fait aujourd'hui, et par conséquent en refusant de préserver les ressources vitales de la Terre, l'espèce humaine

³⁰ W. Vogt, *Road to Survival*, New York, William Sloane Associates, 1948, pp. 284-288. Sur les rapports entre malthusianisme et l'environnementalisme, voir T. Robertson, *The Malthusian Moment*, op. cit.

ne fait que saboter son propre avenir³¹. Or, le problème central chez Osborn, comme chez Vogt, est la pression démographique qui s'exerce sur les ressources. Comme «une très grande proportion des terres originaires habitables ont été tellement malmenés par l'homme qu'elles ont perdu leur capacité productive», les terres limitées qui subsistent sont sous la pression croissante de la population mondiale s'approchant de deux milliards d'habitants³². Comme le note Osborn, «l'ombre de Dr. Malthus» est bien présent : bien que Malthus n'ait pas prévu que certains développements technologiques allaient augmenter la production, le credo malthusien reste valide en ce qu'il pointe la tension entre l'augmentation arithmétique des ressources et l'augmentation géométrique de la population. Même si Osborn paraît plus prudent que Vogt concernant les recommandations politiques qu'il formule, il note toutefois que la démocratie pose un problème car elle repose en grande partie sur les représentants des grandes villes américaines, dont les populations ignorent largement les menaces qui pèsent sur leurs ressources vitales.

Très influents, ces ouvrages de Vogt et d'Osborn ont été l'inspiration centrale pour toute une génération d'environnementalistes malthusiens, allant de Garret Hardin à Paul Eirlich. En effet, que la naissance de l'environnementalisme américain soit historiquement et théoriquement liée aux arguments malthusiens, cela a eu des conséquences majeures sur le devenir de ce courant. Ainsi, ce malthusianisme environnemental semble être une des principales sources intellectuelles, aussi bien du gouvernement de la nature et des ressources par l'État américain que du mouvement environnemental civil des années 1960, qui fut un courant contestataire et souvent anti-institutionnel.

Le soupçon de biopolitique apparaît clairement concernant ce courant de l'environnementalisme malthusien, qui imposerait ainsi des limites à la terre, à la population, aux corps, à la sexualité, à la croissance économique, à la consommation, à la production, etc. En effet, à partir des critiques formulées par Luke dans les années 1990, il serait tentant de conclure que «gouverner au nom des limites» serait devenu un nouveau paradigme

³¹ F. Osborn, *Our Plundered Planet*, New York, Brown and Company, 1948, p. 196.

³² *Ivi*, p. 37.

néolibéral. Luke ne pensait-il pas que l'écologie s'ajoutait à l'appareil disciplinaire de l'État, comme une nouvelle justification de la répression et de normalisation ? Une première critique foucaldienne consisterait à dire ainsi que, au nom de la nature et de ses limites supposées, désormais intégrées au capitalisme, il s'agit de discipliner et de normaliser les populations.

Historiquement, il paraît indéniable que le malthusianisme environnemental a été une stratégie de gouvernement des populations³³. Or, les choses s'avèrent plus complexes quand on regarde le grand tableau, car loin d'avoir adopté le malthusianisme environnemental, les néolibéraux américains des années 1970-1980 l'ont sévèrement critiqué. En effet, comme le montre Robertson, les conservateurs américains ont reproché à cet environnementalisme malthusien non seulement de démanteler la famille avec des politiques de contrôle des naissances, mais aussi de sous-estimer les vertus de l'innovation technoscientifique qui permet de renoncer à l'idée même de « limites naturelles de la terre »³⁴. Si on peut améliorer la terre par une série d'innovations techniques dont rien ne permet de prédire les limites, le registre même des limites naturelles de la terre devient caduque³⁵. Il est ainsi illégitime que l'État régule le marché pour imposer des limites à la croissance, comme le suggérait le fameux rapport de *Limits to the Growth*. La nouvelle droite républicaine se positionne donc contre l'environnementalisme y compris dans son versant malthusien, pour défendre précisément le caractère illimité du marché et des ressources mondiales, contre ce qu'il considère être une instrumentalisation politique de la nature.

Ainsi, on trouve ici un antinaturalisme conservateur porté par l'administration de Reagan qui met en place une politique anti-régulation

³³ Robertson aborde diffusément cette question dans le livre déjà cité.

³⁴ T. Robertson, *The Malthusian Moment, op. cit.*, pp. 96 et 216.

³⁵ Il est d'ailleurs ironique à cet égard que les conservateurs américains reprennent un argument que Marx et Engels avaient mobilisé contre Malthus : « le rendement de la terre peut progresser indéfiniment par l'application de capital, de travail et de science », annoncé dans le texte sur la mystification de la surpopulation (K. Marx, F. Engels, *Critique de Malthus* [1875], Paris, Maspero, 1978, p. 58). Par ailleurs, comme on le sait, c'est la création capitaliste de plus-value qui conduit à la surproduction et à la surpopulation – la contradiction des deux progressions de Malthus ce n'est donc en rien un phénomène naturel, mais un produit du capitalisme.

et pro-croissance, en critiquant justement l'environnementalisme malthusien. Ce n'est qu'un exemple du fait que l'antinaturalisme n'a pas d'identité politique fixe. On a vu que la critique foucauldienne de l'environnementalisme mentionné plus haut puise ses arguments dans cet antinaturalisme, alors même que celui-ci s'avère être très discutable en ce qu'il semble interdire toute limitation des acteurs économiques privés lorsqu'ils agissent sur les êtres naturels, ainsi que toute volonté de préserver des espaces et espèces naturels.

Sur le plan politique, on vient de le voir, la position antinaturaliste peut conduire à une alliance objective avec des politiques anti-régulation, avec le climato-scepticisme, voire avec des formes de complotisme antisience. Sur le plan philosophique, elle tend à séparer radicalement la connaissance scientifique des écosystèmes de l'action humaine qui s'exerce nécessairement sur eux.

Or, dans ce paysage, on semble avancer vers une configuration théorique fâcheuse, à savoir deux alliances qui s'opposent, d'une part, l'environnementalisme / malthusianisme / naturalisme / écologie scientifique, et d'autre part « postmodernisme³⁶ » / foucauldisme / antinaturalisme / subjectivation. L'environnementalisme serait piégé par son malthusianisme inégalitaire, voire totalitaire, tandis que le « postmodernisme », tout en lui opposant une critique politique pertinente, saperait en même temps la possibilité de toute référence aux êtres naturels en politique. D'une part, des limites soi-disant naturelles qui justifient l'inégalité, d'autre part un *No limits* caricatural et finalement anti-écologique.

L'impasse dans laquelle cette alternative semble conduire n'est pourtant pas sans intérêts, puisqu'elle incite aussi à repenser la question des limites « écologiques » sans tomber dans le piège malthusien. Or, mêmes les tentatives en ce sens ne semblent pas pouvoir échapper au piège de l'antinaturalisme, qui est conçu comme un antidote du naturalisme malthusien. En ce sens, l'ouvrage récent de G. Kallis³⁷ sur la question des

³⁶ On sait que Foucault n'a jamais accepté cette étiquette, et je la mets entre guillemets pour préciser qu'il s'agit d'une appellation déplacée mais tout de même influente dans les débats théoriques américains.

³⁷ G. Kallis, *Limits: Why Malthus was wrong and why environmentalists should care*, Stanford University Press, 2019.

limites en écologie mérite d'être discuté ici, d'autant plus qu'il mobilise – de manière assez inattendue – une perspective foucaldienne. Kallis regrette justement que l'environnementalisme ait hérité d'un certain malthusianisme, en réduisant la question écologique à un « idiome économique de besoins, de ressources et de technologies », et retenant l'idée d'un monde limité qui se heurterait à une croissance démographique exponentielle. Tout l'enjeu est alors de sortir du « piège malthusien » qui se ferme sur l'écologie dès qu'elle pose une nature définie comme un ensemble de ressources rares qu'il faut préserver face à une population qui ne cesse de la menacer par sa croissance – il s'agit d'un piège car les inégalités au sein de la population sont alors présentées comme étant inévitables, voire nécessaires. Le rêve politique de l'environnementalisme de Vogt ou d'Osborn consiste en effet en une gouvernance mondiale et technocratique des populations et des ressources, selon un impératif de la « survie » dont les seuils et les limites sont décidés par une élite politico-scientifique. Dans ce cadre, qu'il s'agisse des « ressources » ou des écosystèmes, le registre des « limites naturelles » semble être un dispositif dans lequel les décisions politiques totalitaires et/ou inégalitaires peuvent être naturalisées.

Afin de sortir de ce piège, Kallis propose d'abandonner l'idée des limites imposées par la nature ou la planète, pour adopter une stratégie d'auto-limitation, en s'appuyant sur Castoriadis et Foucault. Il estime ainsi que « nous ne devrions pas nous limiter simplement parce qu'il y a des limites [dans la nature], mais parce que nous voulons le faire »³⁸. C'est encore une forme d'antinaturalisme qui apparaît ici, puisque, selon Kallis, seules limites réelles sont celles d'une « bonne vie collective ». Si, sur le plan épistémologique, on ne peut être que d'accord avec Kallis avec l'idée que « les limites » en tant que telles ne sont pas naturelles au même titre que l'Océan Atlantique l'est, on peut estimer que cette perspective manque d'un certain sens de matérialisme : certes, c'est une décision de respecter ou non les seuils proposés par les experts du GIEC, mais une fois ces seuils dépassés, les événements qui pourraient suivre pourraient tout à fait concrétiser les limites physiologiques du corps humain, ou celles des infrastructures étatiques.

³⁸ Ibidem.

En outre, comme c'est le cas concernant la proposition des *limites planétaires* dans les travaux de Rockström et de ses collègues, les scientifiques qui proposent les seuils critiques sont tout à fait conscients du caractère normatif de ceux-ci³⁹.

Ainsi, l'opposition entre nature (objet des sciences descriptives) et politique (l'objet des décisions normatives) se trouve brouillée sur ce point, puisque les limites sont toujours normatives, et pourtant désignent bien des points de basculement des processus naturels ou écosystémiques tout à fait matériels. Penser ceci ne revient pas à affirmer du tout que la politique devrait se réduire à suivre les recommandations des experts scientifiques et les limites qu'ils définissent, mais à admettre que le débat éco-politique autour des limites a certainement besoin d'être informé par ce que l'écologie scientifique peut dire d'elles (ou, de manière plus audacieuse, la détermination normative des seuils et des limites au sein même des sciences devrait se faire de manière plus démocratique, au détriment des lobby industriels qui ont été et sont toujours leur principal vecteur de « politisation »).

Abandonner cette matérialité des limites pour adopter avec Foucault une éthique d'auto-limitation et de modération en écologie⁴⁰ paraît finalement reconduire à l'antinaturalisme, reformulé par l'apparente simplicité de l'opposition entre la décision normative (politique) et de la nature objective (science éjectée de la politique). Or, s'il n'y a aucun sens à évoquer des limites « extérieures » comme le soutient Kallis, pour quelles raisons les sujets *voudraient* se limiter dans leurs actions ? Si je n'admets pas la réalité des effets de la pollution sur tel ou tel écosystème, qui peuvent se traduire par des seuils ou des limites explorés par les sciences naturelles, pour quelle raison je déciderais de limiter mon action polluante ? Kallis

³⁹ J. Rockström, W. Steffen, K. Noone, et al., « A safe operating space for humanity », art. cit. Les auteurs admettent clairement que la notion de « limite » est liée à un jugement normatif. Ils affirment avoir déterminé des seuils assez bas pour qu'il y ait une marge de sécurité, et déterminer une marge de sécurité implique des jugements normatifs sur comment les sociétés vont faire le choix de traiter les risques et les incertitudes. L'aspect problématique concerne bien plutôt leur approche à l'égard de « l'humanité », conçue comme un acteur homogène qui peut décider de transformer son action sur la planète.

⁴⁰ G. Kallis, *Limits*, *op. cit.*, pp. 75-96.

semble élaborer une anthropologie philosophique des limites⁴¹, dans le cadre de laquelle se limiter paraît être une vertu générale pour l'homme, mais alors cette vertu ne semble pas avoir de justification écologique, au sens où notre éventuel désir de se limiter proviendrait justement non pas de l'érosion de la biodiversité ou du réchauffement climatique, mais de notre conviction qu'il serait préférable de faire ainsi. Ainsi, c'est une manière de dire qu'il faudrait décroître non pas pour « préserver la nature », mais pour mieux vivre (avec moins de choses). Or, vivre en possédant moins de choses ne serait-il pas désirable aussi parce qu'il permet un meilleur maintien des conditions d'habitabilité de la planète, ou de la chance de survie d'autres espèces qui font partie de ces conditions ? Si l'antinaturalisme est la seule motivation théorique pour abandonner ce terrain de la « nature », parce qu'on considère qu'il permet d'échapper au nœud empoisonné du malthusianisme et d'environnementalisme, on peut estimer que le coût de cette stratégie d'évitement est en effet trop élevé : elle reconduit à un dualisme fort entre les limites extérieures (Nature) inaccessibles à la connaissance et illégitimes comme boussole de la vie politique d'une part, et les limites intérieures qui sont dans le domaine de l'auto-détermination libre de l'humanité (Politique). En réalité, paradoxalement, on est reconduit à la configuration classique de la philosophie politique (souveraineté, liberté, auto-détermination) qui a pu exclure l'écologie politique pour les mêmes raisons⁴². En renonçant à l'apport de l'écologie scientifique dans la connaissance même des effets des actions humaines sur les milieux de vie, ne renonce-t-on pas aussi à penser l'interaction de deux sphères ? Une écologie politique volontairement déconnectée de l'écologie scientifique n'est-elle pas ainsi conduite aux impasses redondantes de l'antinaturalisme ?

Toutefois, la position de Kallis est sans doute plus pertinente que celle de Luke évoqué plus haut, et il convient de s'en rendre compte. Luke semble se contenter d'affirmer qu'il ne faut pas gouverner ou se gouverner

⁴¹ « À l'instar des femmes et des hommes qui atteignent la maturité dans la vie lorsqu'ils découvrent leurs véritables désirs en acceptant leurs propres limites, la civilisation aura véritablement progressé lorsque nous aurons collectivement appris à connaître et à respecter nos limites » (Ivi, p. 129).

⁴² On pense notamment à la position réactionnaire de L. Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, Paris, Grasset, 1992.

en prenant en compte la « nature » (par exemple l'équilibre des écosystèmes ou la préservation de la biodiversité), puisque la nature ne serait qu'un signifiant vide, un discours exploité par des instances de pouvoir. Kallis est plus nuancé en ceci qu'il tente d'élaborer une perspective d'autogouvernement formulée en termes d'autolimitation, tout en refusant d'être gouvernés ou limités selon les sciences de la nature (« limites extérieures »). Or, dans les deux cas, la pensée de Foucault est mobilisée pour sortir d'un gouvernement des populations pour la nature et/ou par la référence à la nature, au profit d'une éthique associée à l'autogouvernement, mais déconnecté de la « vérité scientifique ». Comme on vient de le remarquer, le coût d'un tel déplacement est une déconnexion problématique entre la vie politique et la production scientifique, tandis que l'écologie est par excellence ce domaine d'action et de réflexion qui implique leur dialogue. Sans surprises, une des questions qui semble se dégager de ce débat sur les limites est, selon l'expression de Kallis, celle de « la démocratie dans les sciences »⁴³. Or, loin d'être secondaire, cette question est fondamentale, et c'est certainement un point décisif quant au rôle des sciences dans les processus de décisions collectives.

Conclusion

Ayant identifié certaines impasses de l'antinaturalisme en écologie politique, on peut signaler pour conclure que l'orientation foucauldienne plus prometteuse pour le traitement de l'écologie consisterait peut-être à demeurer dans le « jeu de vérité », comme l'affirmait Foucault, « mais en le jouant autrement ou en jouant un autre jeu ». Le moyen de sortir de l'impasse antinaturaliste semble en effet consister à jouer Foucault contre Foucault, afin de privilégier les dimensions épistémologiques et gouvernementales de son travail, plutôt que demeurer dans l'impasse qui

⁴³ Kallis admet aussi que « La science peut fournir des informations précieuses sur les conséquences et les limites des types de mondes que nous pouvons créer. L'essentiel est cependant de considérer la science non pas comme un domaine privilégié, mais comme faisant partie d'un processus social et démocratique de délibération collective » (G. Kallis, *Limits, op. cit.*, p. 120).

allie l'antinaturalisme à l'esthétisation du sujet. La pensée de Foucault ne conduit pas à cette alternative pauvre entre une science naturaliste qui dicterait les conduites et un antinaturalisme qui fait l'abstraction du monde dont il est question dans les sciences. Proche de l'épistémologie historique de Canguilhem, Foucault mène aussi une critique « interne » des sciences, à savoir une critique épistémologique et politique des concepts et présupposés scientifiques, dont le but n'est pas de disqualifier des champs de savoir comme l'écologie ou la biologie, mais d'en problématiser certaines orientations et usages politiques. C'est cette dimension de la pensée foucauldienne qui paraît aujourd'hui pertinente dans l'analyse des savoirs et politiques « écologiques », puisqu'elle ne renonce pas à se gouverner *aussi* par la production ou réélaboration collective des savoirs. La généalogie de la « croissance verte », l'épistémologie historique des concepts écologiques, l'analyse critique du malthusianisme environnemental, la politisation des pollutions du point de vue des inégalités sociales, ce seraient autant de manières de travailler en jouant « autrement » le jeu de vérité, ou pour « jouer un autre jeu » avec le naturalisme.

Ferhat Taylan

*Université Bordeaux-Montaigne
ferhat.taylan@u-bordeaux-montaigne*

L'incidente nucleare di Fukushima e il controllo biopolitico della popolazione

Yoshiyuki Sato

Introduzione

La catastrofe della Centrale nucleare di Fukushima-Daiichi risalente a marzo 2011 contaminò una vasta distesa della regione di Tôhoku e di Kantô tramite l'emissione di una considerevole quantità di materiale radioattivo. All'interno di tale "stato di eccezione" nucleare, la questione dalla quale muove la nostra riflessione è la seguente: attraverso quali modalità il governo giapponese ha esercitato delle forme di controllo biopolitico sulla popolazione?

Al fine di analizzare tale tecnologia governamentale, è opportuno ricordare una delle definizioni foucaultiane del concetto di "biopolitica". In particolare, nel celebre corso *Bisogna difendere la società* tenuto al *Collège de France* nel 1976, Foucault espone tale nozione nel modo seguente:

[J]e crois que, justement, une des plus massives transformations du droit politique au XIX^e siècle a consisté, je ne dis pas exactement substituer, mais compléter, ce vieux droit de souveraineté – faire mourir ou laisser vivre – par un autre droit nouveau, qui ne va pas effacer le premier, mais qui va le pénétrer, le traverser, le modifier, et qui va être un droit, ou plutôt un pouvoir exactement inverse : pouvoir de « faire » vivre et de « laisser » mourir. Le droit de souveraineté, c'est donc celui de faire mourir ou de laisser vivre. Et puis, c'est ce nouveau droit qui s'installe : le droit de faire vivre et de laisser mourir¹.

Nella prospettiva indicata da Foucault, il controllo biopolitico opera, dunque, una vera e propria divisione in seno alla popolazione: da un lato,

¹ M. Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1976*, Seuil/Gallimard, Paris 1997, p. 214.

una popolazione sottomessa alle esigenze della “vita” in quanto forza-lavoro e, dall’altro, una popolazione “abbandonata” e “lasciata morire”. Per quanto riguarda il Giappone, questa tecnica biopolitica, trovando nel contesto della post-catastrofe nucleare un terreno favorevole alla sua applicazione, può allora essere riformulata nei seguenti termini: si tratta di una separazione interna alla popolazione tra una forza-lavoro “sana” e una “popolazione” che si ritrova ad essere “lasciata morire” poiché permanentemente esposta al rischio nucleare.

In primo luogo, tale operazione di divisione si concretizza attraverso la distinzione tra centro e periferia, nella misura in cui la centrale nucleare, comportando costantemente il rischio della catastrofe, è localizzata ai margini della città (ossia in un territorio meno popolato rispetto alla densità abitativa dei centri urbanizzati) per evitare o quantomeno ridurre gli effetti di un eventuale incidente ai danni della popolazione. In questo senso, il sistema dell’energia nucleare si configura come un sistema di ripartizione organizzata della popolazione in funzione di una tecnologia di gestione del rischio. Nel caso specifico dell’incidente nucleare, la relazione centro-periferia riflette inoltre il rapporto tra le città di Tokyo e Fukushima, fra le quali intercorrono 250 km di distanza: la metropoli di Tokyo, sede delle istituzioni governative, ospita una popolazione di 13 milioni di abitanti, mentre nel dipartimento di Fukushima, situato in una zona periferica che contava 2 milioni di persone nel 2012, si trovano due centrali nucleari. L’anno successivo, in seguito all’emergenza nucleare di Fukushima-Daiichi, 165.000 abitanti (corrispondenti a circa l’8% della popolazione) furono costretti a rifugiarsi in altre regioni del Paese e, solamente nell’arco del 2019, la stima è di 42.000 rifugiati. A partire da questi dati, sarebbe quindi riduttivo limitarsi alla nozione di “incidente”, in quanto la gestione dei rischi di fronte alla possibilità di catastrofi nucleari è a giusto titolo assimilabile alla gestione militare di un territorio esposto ai rischi di un conflitto bellico.

Il governo giapponese ha disposto un divieto secondo il quale la costruzione delle centrali nucleari non può avere luogo nei pressi delle metropoli, vietandone così l’installazione nella città di Tokyo. Tuttavia, quest’ultima costituisce uno dei poli principali per il consumo di energia elettrica a livello nazionale: basti pensare al fatto che l’energia prodotta dalla centrale di Fukushima era essenzialmente volta a corrispondere al

fabbisogno di Tokyo e non della città di Fukushima. In particolare, TEPCO, una delle aziende principali nel settore della distribuzione energetica a Tokyo, fornisce l'elettricità alla regione di Kantô (così come alla stessa area metropolitana di Tokyo) di cui Fukushima non fa parte. In altri termini, l'elettricità prodotta dalle centrali nucleari di Fukushima non ha minimamente contribuito al fabbisogno della città: solamente il rischio nucleare è stato imposto alla zona di Fukushima. Per quarant'anni, Tokyo ha beneficiato dell'elettricità prodotta dalle centrali di Fukushima rimanendo al contempo avulsa, almeno parzialmente, dal rischio di un'incidente nucleare. Fukushima, in questo arco di tempo, ha così prodotto l'elettricità necessaria al sostentamento della metropoli di Tokyo, ritrovandosi tuttavia costretta a subire i danni maggiori della catastrofe nucleare. Alla luce di tale configurazione, proponiamo allora l'espressione "discriminazione strutturale" per definire e descrivere il rapporto di forza sotteso a questa particolare articolazione del rapporto centro-periferia².

In secondo luogo, il controllo biopolitico sulla popolazione di Fukushima (ovvero, della periferia) è realizzato secondo un calcolo economico-sociale tipicamente neoliberale, come mostreremo in questo articolo soffermandoci sulle tecniche governamentali della post-catastrofe nucleare in Giappone a partire dall'11 marzo 2011.

1. La delimitazione della zona di evacuazione e il potere di sicurezza

Il comunicato ufficiale sull'"incidente della Centrale nucleare di Fukushima", pubblicato dall'ICRP (Commissione Internazionale per la Protezione Radiologica) il 21 marzo 2011 pochi giorni dopo l'incidente, raccomanda di fissare le dosi massime di esposizione alle radiazioni seguendo le tre seguenti tappe: 1) in caso di "stato di emergenza", tra 20 e 100 mSv³; 2) quando la fonte di radiazione viene posta sotto controllo, tra

² Cfr. Y. Sato, T. Taguchi, *Datsu-genpatsu no tetsugaku* [Filosofia dell'abbandono del nucleare], Jimbun-shoin, 2016. Un ulteriore esempio di questa medesima struttura è identificabile in Francia. Poiché Parigi, per gli stessi motivi di densità demografica, è impossibilitata ad ospitare le centrali nucleari, la loro costruzione è situata in regioni più periferiche oppure lungo le coste del territorio nazionale.

³ Il Sievert (Sv), dal nome del radiologo svedese R. M. Sievert (1896-1966), costituisce l'unità di misura delle radiazioni capaci di interagire con un sistema biologico.

1 e 20 mSv all'anno; 3) a lungo termine, si raccomanda di ridurre le dosi annuali fino a 1 mSv⁴. Il governo giapponese ha dunque seguito tale regolamentazione per circoscrivere la zona di evacuazione alla regione dove i livelli annuali erano stimati a più di 20 mSv, senza considerare tuttavia che, secondo lo stesso comunicato dell'ICRP, questa cifra di 20 mSv corrisponde alla dose *massima* nel momento in cui “la fonte di radiazione viene posta sotto controllo”. Ricordiamo inoltre che la disposizione del governo giapponese fissava a 1 mSv la dose annuale di esposizione, garantendosi così la possibilità di delimitare la zona da evacuare riducendola al minimo (ovvero alla regione limitrofa alla centrale di Fukushima) e, al contempo, escludendo la città stessa di Fukushima e di Kôriyama, due aree altrettanto contaminate dove però i livelli annuali vennero stimati a meno di 20 mSv.

Se questi due centri urbani altamente popolati, fondamentali economicamente così come politicamente per il dipartimento di Fukushima, fossero stati inclusi nell'area da evacuare, quest'ultima avrebbe tuttavia generato dei costi insostenibili sia dal punto di vista economico che sociale. Nel prendere una decisione sulla zona da sottoporre ad evacuazione, il governo ha ovviamente preso in considerazione tali fattori⁵ e, cercando il compromesso ritenuto economicamente sostenibile tra la conoscenza scientifica dei rischi e l'arbitrio del potere statale.

In riferimento alla teoria foucaultiana, possiamo dunque definire “potere di sicurezza” la modalità di esercizio del potere attraverso la quale la popolazione viene governata seguendo un calcolo del costo economico-sociale. L'11 gennaio 1978, durante la lezione inaugurale del corso *Sicurezza*,

⁴ ICRP, «Fukushima Nuclear Power Plant Accident», 21 marzo 2011, ICRP ref: 4847-5603-4313: <https://www.icrp.org/docs/Fukushima%20Nuclear%20Power%20Plant%20Accident.pdf>.

⁵ In realtà, discutendo la ristrutturazione delle zone di evacuazione nel dicembre 2011, il governo giapponese ha considerato la possibilità di irrigidire i criteri di evacuazione modificandoli da 20 a 5 mSv all'anno, rischiando però di includere alcune aree delle città di Fukushima e di Kôriyama fra le regioni evacuate e aumentando di conseguenza il numero di rifugiati. A causa delle varie problematiche che avrebbe comportato questa operazione, il governo ha infine rinunciato alla sua applicazione. Si veda l'articolo seguente di *Asahi Shimbun* (quotidiano giapponese): *Fukushima no kikan keijyun, hinansha-zô wo osorete kyôka sezu: Minshutô-seiken ji* [Il Partito Democratico, a causa dell'aumento dei rifugiati, ha rinunciato all'indurimento del criterio di evacuazione a Fukushima], *Asahi Shimbun*, 25 maggio 2013.

territorio, popolazione, Foucault ha distinto tre meccanismi di funzionamento del potere. In primo luogo, un potere giuridico o sovrano che prescrive la legge e definisce un insieme di penalità, instaurando così una divisione binaria fra le attività lecite ed illecite e caratterizzando il proprio esercizio attraverso la sua capacità di punire coloro che infrangono la legge da esso imposta. In seconda istanza, un potere disciplinare incentrato sui processi di sorveglianza e correzione rivolti alla singolarità di ogni individuo al fine di dirigerne l'interiorità soggettiva tramite un intervento sul suo comportamento materiale, sull'attività fisica del corpo. Infine, Foucault introdusse una terza modalità di esercizio del potere, il “potere di sicurezza”, la cui attività si rivolge non tanto all'individualità in quanto tale, bensì alla “popolazione”, calcolando i rischi generati dalle variabili demografiche e ambientali e valutandoli come possibili costi economico-sociali⁶.

Dettagliando in seguito il funzionamento dei tre meccanismi di potere, Foucault svilupperà altrettanti esempi riferendosi al controllo delle epidemie. Innanzitutto, al potere giuridico o sovrano corrispondono le attività di esclusione dei lebbrosi nel corso del Medioevo, le quali introducono una separazione binaria tra coloro che manifestano i sintomi della malattia e gli individui considerati sani, configurando così un potere volto ad escludere fisicamente gli “anormali” dalla società e, conseguentemente, in grado di attribuire un ordine specifico allo spazio sociale. In secondo luogo, il potere disciplinare rinvia all'insieme di regolamentazioni sulla peste indette dalla fine del Medioevo fino al XVII secolo: le regioni e le città contaminate vengono sottoposte a delle forme di *quadrillage* con l'obiettivo di registrare e controllare le attività degli abitanti, gli orari e le modalità dei loro spostamenti, i loro comportamenti sociali e morali, le loro abitudini alimentari, le loro relazioni quotidiane, obbligandoli ad una disponibilità permanente ed incondizionata ad eventuali interventi ispettivi. Il potere disciplinare organizza dunque le maglie del potere affinché la sua presa tentacolare possa permeare i luoghi più reconditi delle varie regioni e città, situando gli individui in uno spazio minuziosamente sorvegliato. Il terzo ed ultimo esempio, sviluppato da Foucault per tematizzare il “potere di sicurezza”, fa invece riferimento al controllo delle

⁶ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Seuil/Gallimard, Paris 2004, p. 8.

epidemie di vaiolo e alle annesse pratiche di inoculazione introdotte dal XVIII secolo, considerate nelle loro divergenze rispetto alle prime due modalità di funzionamento del potere. Le principali preoccupazioni ruoteranno ora attorno all'esigenza di conoscere quantitativamente i livelli di contagio da vaiolo, l'età delle persone affette, gli effetti e i tassi di mortalità, i rischi dell'inoculazione, la probabilità di contagio e, in tal caso, di morte (con o senza vaccino). Il potere di sicurezza valuta quindi statisticamente gli effetti dell'inoculazione in termini di costi-benefici e influenzando le pratiche mediche a partire dai risultati ottenuti⁷.

Riassumendo, in *Sicurezza, territorio, popolazione*, Foucault definisce il "potere di sicurezza" articolando i seguenti nodi concettuali. Tale meccanismo di potere:

1) iscrive l'insieme di fenomeni esposti precedentemente all'interno di una serie di eventi probabili;

2) valuta le reazioni del potere di fronte a tali fenomeni attraverso un calcolo economico-politico;

3) stabilisce statisticamente una media considerata come ottimale, per fissare successivamente i limiti di ciò che si ritiene accettabile, al fine di ridurre la possibilità che determinati fenomeni possano riprodursi⁸.

Nel contesto configuratosi con la catastrofe nucleare di Fukushima, si può allora comprendere la delimitazione dell'area di evacuazione attuata dal governo giapponese mobilitando i tre punti appena sviluppati. Il potere di sicurezza, infatti:

1) pratica la circoscrizione della zona di evacuazione in relazione al rischio cancerogeno che potrebbe essere causato dalle dosi di irradiazione a cui la popolazione è esposta;

2) inserisce tale delimitazione all'interno di un più vasto calcolo del costo economico-sociale;

3) fissa il limite ottimale (considerato nell'arco dell'anno solare) dei livelli di irradiazione a lungo termine a 1 mSv, in quanto dose tollerabile in rapporto al rischio cancerogeno, per poi stabilire, seguendo il calcolo del costo economico-sociale, la soglia annuale di accettabilità a medio termine a 20 mSv, considerata a sua volta come il limite per definire il perimetro dell'area da evacuare.

⁷ Ivi, pp. 11-12.

⁸ Ivi, p. 8.

Da queste considerazioni scaturiscono una serie di riflessioni ulteriori: innanzitutto, il criterio per delimitare l'area da evacuare viene deciso non soltanto a partire dal suo rapporto con il rischio cancerogeno causato dalla radioattività, ma privilegiando la valutazione del costo economico-sociale. Se il governo stabilisse la zona in questione riferendosi ai livelli di radioattività in relazione al rischio di cancro, la dose di irradiazione dovrebbe essere fissata a 1 mSv; tuttavia, di fronte all'ingente costo economico e sociale dell'operazione, il governo ha deciso di attestare il livello a medio termine a 20 mSv, eludendo accuratamente problematicità medico-sanitaria di tale soluzione. Si tratta peraltro di una scelta che traspare in modo molto chiaro dalla decisione governativa di non includere nell'area di evacuazione le città di Fukushima e Kôriyama, ovvero due centri urbani ad alta densità di popolazione, particolarmente importanti dal punto di vista economico e politico e ugualmente esposte alla presenza di elementi radioattivi.

Inoltre, il meccanismo del potere di sicurezza si dimostra strettamente correlato ad una gestione di tipo neoliberale. Il potere giuridico e il potere disciplinare comportano infatti un *valore regolatore* nella misura in cui il loro obiettivo corrisponde al controllo sanitario della totalità degli individui presenti su un determinato territorio. Tuttavia, secondo una logica divergente, il potere di sicurezza presenta delle finalità diverse dalla possibilità di esercitare tale controllo a salvaguardia della salute, accettando l'esistenza di individui non soggetti direttamente a questo tipo di controllo e fissando come punto-limite l'equilibrio tra costi e benefici sociali. Applicando questa logica al problema delle basse quantità di irradiazione, possiamo dunque affermare che, *nel tentativo di evitare l'insostenibilità dei costi economico-sociali, il potere di sicurezza ammette per determinati individui la possibilità della morte derivante da bassi livelli di radioattività*. In altri termini, il terzo meccanismo di potere introdotto da Foucault, in quanto potere neoliberale, attribuisce una priorità al beneficio economico-sociale riguardante l'insieme della popolazione, *lasciando morire una parte della popolazione esposta al rischio nucleare*.

2. Tra sapere e potere: la stima degli effetti delle basse dosi di radiazione

A questo punto della nostra riflessione, è opportuno concentrare l'attenzione sulle posizioni assunte dai vari esponenti della comunità scientifica, analizzando in particolar modo la seguente tesi: «una dose inferiore a 100 mSv non costituisce una minaccia per la salute». In seguito all'incidente nucleare di Fukushima, questa dichiarazione, circolando attraverso i media nazionali, era costantemente sulla bocca degli scienziati pro-nucleare, dei medici specializzati in radiologia o in rischio radiologico, e lasciava supporre l'esistenza di una “soglia d'irradiazione” fissata a 100 mSv al di là della quale si presenterebbero i veri e propri pericoli per la salute. Si tratta tuttavia di un'ipotesi attualmente contestata all'unanimità, rispetto alla quale la teoria della linearità senza soglia è maggiormente condivisa da parte dell'attuale conoscenza scientifica. La stessa ICRP, organizzazione considerata favorevole alla produzione di energia nucleare, ha pubblicato il seguente comunicato:

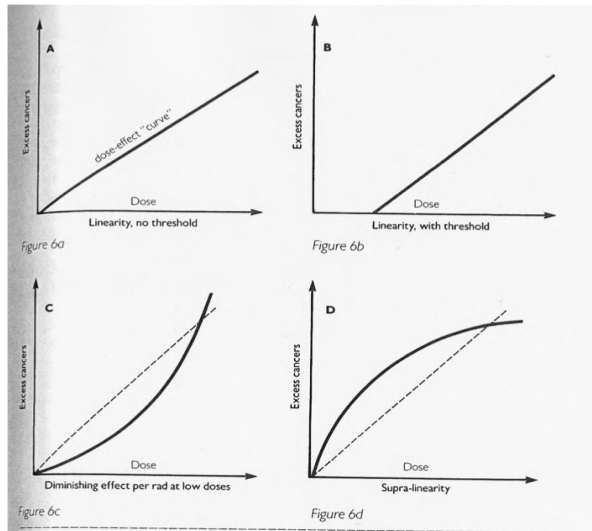
Nel caso del cancro, diversi studi epidemiologici e sperimentali hanno provato il rischio di irradiazione, al netto di alcune incertezze riguardanti i livelli inferiori o uguali a 100 mSv. [...] Nonostante il riconoscimento di alcune eccezioni, la Commissione stima, ai fini della protezione radiologica, che le conoscenze dei processi cellulari fondamentali, accompagnate dai dati relativi al rapporto quantità-effetti, che nello spettro delle basse quantità, ovvero inferiori a circa 100 mSv, risulta scientificamente plausibile la supposizione che l'incidenza di effetti cancerogeni o ereditari aumenti proporzionalmente alla crescita della quantità equivalente ricevuta dagli organi e dai tessuti coinvolti⁹.

Tetsuji Imanaka, scienziato giapponese nonché uno dei principali critici del nucleare, interpreta così il comunicato dell'ICRP: «nonostante l'insufficienza dei dati epidemiologici sulle basse quantità radioattive, è pertinente applicare l'ipotesi lineare senza soglia all'irradiazione di meno di 100 mSv, se consideriamo i dati della sperimentazione biologica e del sapere citologico»¹⁰.

⁹ Publication ICRP 103, 2007, pp. 47-48.

¹⁰ T. Imanaka, *Teisenryo-hosyasen-hibaku* [Le basse dosi di radiazione], Iwanami-shoten, 2012, p. 110.

Per quanto riguarda il problema della “soglia d’irradiazione”, ci riferiamo in particolar modo al saggio *Radiation and Human Health* di John W. Gofman, esperto di fisica medica e specializzato nello studio degli effetti delle radiazioni, il quale denunciò i pericoli legati alla produzione di energia nucleare già dagli anni Sessanta, adottando proprio l’ipotesi lineare senza soglia et dimostrando i rischi legati alle basse dosi di irradiazione. Seguendo il *Life Span Study (LSS)*, Gofman pensa infatti la relazione fra il rischio di morte per cancro e i livelli di radioattività come un rapporto senza soglia, lineare (vedi figura 6a) o sopra-lineare (vedi figura 6d) tra le 2 e le 300 rads (ovvero tra 20 mSv et 3 Sv). Prendendo in considerazione anche lo studio di Stewart sull’irradiazione *in utero*, tale relazione risulta lineare fino a 0,25 rads (2,5 mSv)¹¹.



[Figura 6a-6d] (*Radiation and Human Health*, p. 371)

¹¹ J.W. Gofman, *Radiation and Human Health*, Sierra Club Books, San Francisco 1981, pp. 385-388. John W. Gofman (1918-2007) ha conseguito un dottorato in fisica nucleare all’Università di Berkeley e una laurea in medicina a San Francisco presso l’Università della California. Nel 1954, ottiene la cattedra proprio a Berkeley, per poi diventare nel 1963 vicepresidente del Laboratorio nazionale di Lawrence Livermore e direttore delle ricerche sugli effetti delle radiazioni con il patrocinio della *Commissione per l’energia atomica degli Stati Uniti*. Nel 1969 formula la tesi secondo la quale gli effetti delle basse dosi d’irradiazione sono state sottovalutate di almeno un ventesimo rispetto ai loro valori reali. Gofman finì per dimettersi nel 1973 dal Laboratorio nazionale di Lawrence Livermore e dall’Università della California, dedicandosi in seguito al movimento civico per la denuncia dei rischi connessi alla produzione dell’energia nucleare.

La critica di Gofman è dunque indirizzata all'ipotesi della “soglia d'irradiazione” stabilita dagli scienziati pro-nucleare. Risulta infatti logico che i più convinti sostenitori dell'energia nucleare, i quali hanno tutto l'interesse a minimizzarne i rischi, “sperino” nell'esistenza di tale soglia, poiché essa permetterebbe di credere che anche un'alta dose d'irradiazione possa rivelarsi inoffensiva se suddivisa in più piccole dosi al di sotto del limite prestabilito e se tali quantità venissero redistribuite su un periodo a lungo termine. È per questo insieme di ragioni che, secondo una parte della comunità scientifica, le basse quantità “non costituiscono una minaccia per la salute”. Al contrario, Gofman sostiene che la loro influenza è di tipo cumulativo¹²: per esempio, lo studio sull'esposizione alla radioattività in ambito professionale nel caso specifico dei lavoratori del Complesso nucleare di Hanford¹³, ha dimostrato che un gruppo di individui soggetti a un totale di circa 10 rads (100 mSv) durante un periodo di più di 20 anni di impiego presenta un accumulo radioattivo molto lento, stabilizzandosi su una media di circa 1 rad (10 mSv) all'anno. Nel gruppo, tuttavia, il tasso di cancro in eccesso si è rivelato particolarmente elevato¹⁴. Per queste ragioni, dunque, Gofman nega radicalmente l'esistenza di una netta soglia d'irradiazione ammissibile.

Secondo l'ipotesi di Gofman, il rischio di cancro dovrebbe dunque aumentare proporzionalmente alle dosi di irradiazione, anche nel caso in cui tali quantità dovessero rivelarsi “deboli”. Possiamo allora comprendere in che senso *la nozione di “soglia di irradiazione” presenta un carattere ideologico e non scientifico*, e sostenere di conseguenza la necessità di ridurre i livelli di

¹² Ivi, pp. 370-371.

¹³ T.F. Mancuso, A. Stewart, G. Kneale, *Radiation exposures of Hanford workers dying from cancer and other causes*, «Health Phys», n. 33, 1977, pp. 369-85; J.W. Gofman, *The question of radiation causation of cancer in Hanford workers*, «Health Phys» n. 37 (5), 1979, pp. 617-39.

¹⁴ Ivi, pp. 404-405. Gofman nega inoltre l'ipotesi della soglia d'irradiazione secondo la quale, a basse quantità radioattive, funzionerebbe un meccanismo di riparazione. Esiste infatti un rapporto proporzionale fra la dose d'irradiazione e la frequenza del danno arrecato al DNA: se un singolo difetto di quest'ultimo può costituire la causa di un cancro, un solo errore nel meccanismo riparativo del DNA potrebbe a sua volta provocare la medesima malattia. L'analisi proposta da Gofman cerca dunque di dimostrare l'infondatezza dell'equazione secondo cui le tecniche di riparazione manifesterebbero la loro efficacia a basse dosi d'irradiazione, così come l'irragionevolezza nell'affermare che il DNA danneggiato sarebbe riparabile non ad alte dosi, bensì a basse dosi d'irradiazione (ivi, pp. 408-409).

irradiazione non soltanto al di sotto dei 100 mSv corrispondenti alla presunta “soglia di irradiazione”, ma anche per le quantità inferiori a 20 mSv, identificate dal governo giapponese seguendo il monito dell'ICRP, come il “limite della dose di irradiazione”. In altri termini, i dati sui quali si fonda quest'ultima soglia non solo non risultano scientificamente convalidati, ma costituiscono un insieme di cifre stabilito a partire da un calcolo dei costi economico-sociali. La soglia è una cifra decisa da un “sapere-potere”, nel quale la conoscenza scientifica è mediata, interpretata e distorta dal potere statale.

Il principio generale della protezione radiologica proprio dell'ICRP riposa infatti sull'analisi dei costi-benefici, attraverso cui viene comparato il costo economico necessario alla riduzione della dose di irradiazione con il conseguente ed eventuale beneficio economico-sociale : nel caso in cui quest'ultimo dovesse rivelarsi preponderante, allora verrebbero prese delle misure per ridurre la dose; al contrario, se l'insieme dei costi dovesse superare la valutazione dei benefici, una certa dose di irradiazione può essere autorizzata. La Pubblicazione 22 dell'ICRP del 1973, per esempio, è incentrata in maniera particolarmente esplicita sull'analisi del rapporto costi-benefici: «È possibile definire il punto specifico in cui si può affermare che una dose è la più bassa dose raggiungibile, tenendo conto delle considerazioni economiche e sociali, scegliendo la dose rispetto alla quale i benefici economici e sociali di una sua ulteriore riduzione risultano pari ai costi economici e sociali della riduzione stessa»¹⁵. La Pubblicazione 26, seguendo una logica simile, propone inoltre il principio cosiddetto ALARA (*as low as reasonably achievable*), secondo il quale «tutte le esposizioni devono essere mantenute al livello più basso ragionevolmente raggiungibile, tenendo conto dei fattori economici e sociali»¹⁶. Il comunicato dell'ICRP, che ha costituito il principale punto di riferimento per la definizione dell'area di evacuazione ad opera del governo giapponese, è quindi conforme al principio di “ottimizzazione” dell'irraggiamento stabilito dalla Pubblicazione 103: «la probabilità di essere esposti, il numero di persone esposte e il livello delle rispettive dosi individuali devono essere mantenuti al livello più basso possibile, tenendo conto dei

¹⁵ Publication ICRP 22, 1973, p. 4.

¹⁶ Publication ICRP 26, 1977, p. 3.

fattori economici e sociali»¹⁷. È dunque evidente come tale logica, invece di minimizzare il livello di esposizione degli individui, sia soprattutto volta a porre in correlazione, al fine di stabilirne l'equilibrio ideale, i danni arrecati agli esseri umani con i costi di determinate contromisure, come ad esempio le procedure di decontaminazione¹⁸.

Di conseguenza, possiamo infine cogliere come la configurazione delle posizioni favorevoli al nucleare in seno alla comunità scientifica – ovvero la tesi che fissa la soglia di radioattività attorno alla cifra di 100 mSv – non sia presentata da un punto di vista esclusivamente scientifico¹⁹. L'atteggiamento di coloro che proclamano l'esistenza della soglia in questione descrivendola come una verità assoluta, in contrasto con la maggioranza delle constatazioni scientifiche, è allora indice di una dissimulazione politica degli effetti delle basse dosi di irradiazione. In altri termini, tale presa di posizione è, nonostante le sue pretese di scientificità, profondamente legata alla necessità del potere statale di mascherare – e perciò di ridurre al minimo – i reali costi economici e sociali dell'intervento politico.

3. Riflessioni sulla situazione attuale di Fukushima: l'aumento dei casi di tumore infantile alla tiroide

Oltre 300 casi di cancro infantile alla tiroide nel dipartimento di Fukushima sono stati diagnosticati dopo la catastrofe nucleare (almeno 326 a settembre 2022, anche se nessuna cifra esatta è stata mai resa pubblica²⁰), centuplicando i numeri della malattia rispetto ai dati medi in una situazione ordinaria. Tuttavia, le varie informazioni relative a questo

¹⁷ Publication ICRP 103, p. 93.

¹⁸ K. Inaoka, *Fukushima to Hôsyasen-hibaku* [Fukushima e l'irradiazione], in «Hôshasen-hibaku no rekishi» [«Storia dell'irradiazione/della radioattività»], versione ampliata, pp. 296-297.

¹⁹ Cfr. Y. Nakagawa, *Hôshyasen hibaku no rekishi* [Storia dell'irraggiamento], versione ampliata, Akashi-shoten, 2011 (prima edizione: Gijyutsu-to-ningen, 1991), pp. 142-146. Cfr. anche *Genshiryoku-hyakkekajiten ATOMICA* [Enciclopedia dell'energia nucleare ATOMICA], 2012.

²⁰ Cfr. articolo di OurPlanet-TV del 1° settembre 2022. Il testo è consultabile in lingua giapponese al sito <https://www.ourplanet-tv.org/45618/> [Riferimenti aggiunti al momento dell'aggiornamento del presente articolo nel luglio 2022].

fenomeno patologico risultano *de facto* “monopolizzate” dalla Facoltà di Medicina della Prefettura di Fukushima, trasformatasi dopo l'incidente nucleare in un vero e proprio “agente” delle istituzioni statali e responsabile della disinformazione sulle statistiche relative all'incidenza del cancro, così come sulla sua ripartizione su scala regionale e sui dati esatti delle cure somministrate. L'Università, disconoscendo costantemente il legame fra gli effetti dell'irradiazione e l'aumento del cancro infantile, costrinse infatti il dibattito pubblico ad alimentarsi con informazioni inesatte e altamente controllate, finendo così per orientare l'opinione collettiva verso una sostanziale ignoranza del fenomeno in questione.

Jun Ui, scienziato giapponese ed esperto in materia di ecologia, definì il processo di sviluppo del discorso scientifico riguardante i disturbi patologici in quattro tappe distinte: “l'apparizione dei disturbi”, “l'identificazione delle cause”, il “rifiuto” e la “neutralizzazione”. Secondo Ui, in seguito all'emersione di determinati disturbi, gli esperti cercano di identificarne le cause, fino a quando i loro omologi connessi alle aziende responsabili dell'apparizione degli stessi disturbi negano l'esistenza delle cause identificate dai primi, sancendone la “neutralizzazione”²¹. A questo riguardo, il posizionamento dalla Facoltà di Medicina della Prefettura di Fukushima coincide esattamente con la fase di “neutralizzazione” delle cause teorizzata da Ui; i medici affiliati all'istituto universitario sostengono infatti che “i casi di tumore non sarebbero causati dall'esposizione alle radiazioni e, in quanto diagnosticati tramite test, dovrebbero essere considerati come “effetti di screening” o “diagnosi eccessive”, decretando peraltro “non necessaria” la loro diagnosi. L'Associazione Pediatrica di Fukushima spinse allora le sue proposte fino alla riduzione della portata dello screening della tiroide nei bambini, contraddicendo tuttavia un dato fattuale, ovvero che gli elevati casi di cancro non fossero stati rilevati al primo controllo ma solamente grazie ad un successivo e secondo depistaggio. Possiamo allora concludere che questi nuovi casi emersi solamente grazie ad un'ulteriore verifica possano essere riconducibili alle irradiazioni causate dall'incidente della Centrale nucleare di Fukushima. Questa ipotesi confermerebbe le molteplici responsabilità dell'Università

²¹ J. Ui, *Kôgai genron I* [Teoria delle nocività I], Aki-shobô, 1971, pp. 98-99.

della Prefettura nel suo voler ignorare la specificità di certi fenomeni patologici e, come verrà dimostrato nelle pagine seguenti, nell'organizzare una politica di "ritorno dei rifugiati" condotta dallo Stato giapponese e in particolar modo dal dipartimento di Fukushima.

Al fine di valutare la portata di questa campagna di disconoscimento e disinformazione sugli effetti dell'irraggiamento, l'opposizione della "scienza critica" rispetto alla "scienza ufficiale", dove quest'ultima è rappresentata dall'Università della Prefettura di Fukushima, risulta di capitale importanza. La "scienza critica" è infatti definita come una forma di sapere che si sostiene «sulla scoperta, l'analisi e la critica dei vari danni arrecati all'uomo e alla natura da un utilizzo incontrollato della tecnologia»²². Oltre questa formulazione generale, possiamo inoltre determinarne la particolarità affermando che, da un lato, tale scienza si pone l'obiettivo di oggettivare criticamente (con il supporto di altre discipline affini) la storia delle nocività, e che, d'altro lato, tale scienza considera l'inquinamento come un oggetto di studio delle scienze sociali e non come materia esclusiva delle scienze naturali²³.

La "scienza critica" può quindi evidenziare e problematizzare alcuni postulati della "scienza ufficiale" esaminando la storia dell'inquinamento, delle radiazioni nucleari e la connessione tra il potere politico e la comunità scientifica (il foucaultiano "sapere-potere"). Nello specifico, tale approccio si concretizza nelle ricerche di alcuni scienziati nucleari come Hiroaki Koide e Tetsuji Imanaka, i quali si interrogano sui pericoli dell'energia nucleare da oltre 40 anni, così come gli studi del medico ed epidemiologo critico Toshihide Tsuda, a cui dobbiamo varie scoperte sul problema del cancro alla tiroide infantile a Fukushima. Al netto dei lavori di certi ricercatori come quelli appena menzionati, si continua tuttavia a registrare un'inquietante assenza di diffusione pubblica delle informazioni riguardanti gli effetti delle radiazioni sulla salute umana e ambientale. È anche grazie a tale disinformazione che la politica del "ritorno dei rifugiati", come vedremo nel capitolo successivo, può essere condotta sempre più velocemente fino al suo totale compimento.

²² J.R. Ravetz, *Scientific Knowledge and Its Social Problems*, Clarendon Press, Oxford 1971, p. 424.

²³ Cfr. Y. Sato, T. Taguchi, *Datsu-genpatsu no tetsugaku* [Filosofia dell'abbandono del nucleare], *op. cit.*

4. La politica del “ritorno dei rifugiati” e la comunicazione del rischio

Come sottolineato in precedenza, il governo giapponese, affidandosi alle valutazioni dell'ICRP, decise di aumentare il livello di tolleranza massimo sulle dosi di irraggiamento fino a 20 mSv annuali, modificando dunque il limite ordinario di 1 mSv e contribuendo alla configurazione di un vero e proprio “stato di eccezione” nucleare, tuttora in vigore e mai sospeso dal momento della sua attuazione. Nonostante in un primo momento, nel 2012, fosse stata imposta l'evacuazione di 165 mila abitanti di Hama-dôri – una vasta regione non distante dalla Centrale nucleare di Fukushima –, il governo ritirò a marzo 2017 il cosiddetto ordine di evacuazione stabilendo il rientro dei rifugiati provenienti dalle zone dove la stima della dose annuale di irradiazione non superava i 20 mSv. Grazie alla riorganizzazione dell'area di evacuazione (la cui estensione corrisponde oggi a circa un terzo rispetto a quella del 2011²⁴), all'abolizione degli indennizzi e dell'assistenza abitativa, la politica del “ritorno dei rifugiati” provocò allora un ripopolamento delle regioni contaminate, aprendo tuttavia uno spazio conflittuale fra le intenzioni delle istituzioni giapponesi e la volontà dei rifugiati: solo il 30% di questi ultimi, fra i quali si registra una maggioranza di persone anziane, accettò infatti di fare ritorno presso la regione corrispondente alla precedente area di evacuazione.

Simultaneamente a questo insieme di operazioni, il governo e il dipartimento di Fukushima iniziarono inoltre a sviluppare una politica di “comunicazione del rischio” volta non tanto a costruire un supporto informativo sui pericoli connessi alla radioattività, bensì a veicolare una determinata ideologia della sicurezza attraverso varie affermazioni pubbliche, fra le quali ricordiamo: “Le basse dosi di irradiazione non costituiscono una minaccia per la salute”, così come “I livelli radioattivi nel dipartimento di Fukushima sono molto bassi e risultano ininfluenti da un punto di vista sanitario”. A tal proposito, sul sito web dell'Agenzia per la Ricostruzione (*Fukko-chô*) apparirono due documenti intitolati «Insieme

²⁴ Per quanto riguarda la gestione della zona di evacuazione nel periodo successivo all'agosto 2022, si veda: <https://www.pref.fukushima.lg.jp/img/portal/template02/hinanshijikuiki.pdf>. [Riferimenti aggiunti al momento dell'aggiornamento del presente articolo nel luglio 2022].

delle politiche relative alla comunicazione del rischio radioattivo per ottenere il ritorno dei rifugiati»²⁵ che contribuirono così a rivelare le reali intenzioni delle istituzioni governative.

Ma più in generale, qual è il contenuto di questo insieme di politiche? La prima, relativa alla gestione del flusso dei rifugiati, mira ad “intensificare la comunicazione del rischio in risposta alle preoccupazioni dei cittadini”, mentre i due documenti menzionati indicano una serie di modalità concrete per l’intervento politico. In primo luogo, al fine di effettuare una “comunicazione del rischio accurata e chiara”, il governo ha infatti redatto e distribuito un opuscolo dal titolo «Informazioni di base sul rischio radioattivo»²⁶, dal quale traspare, tramite la seguente tesi, ciò che abbiamo qui definito “ideologia della sicurezza”: “È difficile dimostrare l’evidente aumento del rischio cancerogeno causato da un’irradiazione inferiore a 100 mSv”. In seguito, per “intensificare la comunicazione del rischio su piccola scala”, il governo cominciò ad organizzare degli incontri sia a titolo individuale che per piccoli gruppi con l’obiettivo di trasmettere “sicurezza-protezione (*anzen-anshin*)” nella Prefettura di Fukushima, cercando così di convincere i rifugiati a tornare nelle loro zone d’origine. Infine, lo stesso governo “consolida la formazione degli specialisti della comunicazione del rischio presenti nella regione” e “aumenta il numero di comunicatori del rischio a livello comunitario che possono assistere le popolazioni locali”, spingendo così i rifugiati verso il graduale ritorno nelle aree prestabilite e ottenendo tale risultato, sebbene parzialmente, grazie alla strutturazione di un’accurata campagna ideologica incentrata sul tema della sicurezza.

La seconda politica riguarda invece “lo sviluppo della comunicazione del rischio nella Prefettura di Fukushima e in altre prefetture”, praticata con un’attenzione particolare agli istituti scolastici della regione. Shinobu Goto, esperto di ecologia presso l’Università di Fukushima, si è allora interrogato sulla situazione attuale dell’educazione sul tema della radioattività nel distretto di Fukushima²⁷, rilevando in particolar modo come due libri di testo utilizzati nelle scuole medie e superiori non

²⁵ I documenti redatti dall’Agenzia per la Riparazione sono consultabili al seguente link: http://www.reconstruction.go.jp/risk_communication_package_summary.pdf.

²⁶ Cfr. <http://www.reconstruction.go.jp/topics/main-cat1/sub-cat1-1.html>.

²⁷ S. Goto, *Fukushima no kyōkun wo dō tsutaeru ka?* [Come comunicare la lezione di Fukushima?], *Sekai*, Iwanami-shoten, aprile 2018.

menzionino l'insieme dei concetti legati alle situazioni di bassa radiazione dopo l'incidente nucleare (la “bassa dose di radiazioni”, la “radio-sensibilità infantile”, il “modello lineare senza soglia”, la “zona controllata dalle radiazioni”) e manifestando quindi un'inquietante sottovalutazione dell'influenza delle radiazioni sulla salute. Ancora più sorprendente è il fatto che, secondo un sondaggio condotto fra gli alunni prima dell'introduzione dell'educazione alla radioattività, circa il 60% di loro non conosceva la causa dell'aumento dei livelli radioattivi sul territorio corrispondente alla Prefettura di Fukushima. La campagna di disinformazione a danno delle giovani generazioni è pienamente riuscita.

Ciò consente di aprire un ulteriore spazio di riflessione sul piano delle percezioni e delle forme di espressione tramite cui la popolazione si è concretamente posizionata rispetto alla gestione istituzionale del rischio e, in particolar modo, alle modalità comunicative adottate dal governo. Un libro pubblicato dal *Comitato civico sull'energia nucleare* propone, fra le altre, la considerazione seguente:

La “pesante” atmosfera che impone il silenzio sull'irradiazione nella Prefettura di Fukushima sembra costringere i pazienti affetti da cancro alla tiroide a tenere nascosto il proprio stato di salute. Questa “difficoltà a parlare delle radiazioni e delle preoccupazioni per la salute” ricade così sugli abitanti di Fukushima e su quelli delle altre prefetture, generando uno stress che si ripercuote, attraverso un vero e proprio circolo vizioso, sulla loro salute fisica e mentale²⁸.

Sotto l'influenza del discorso della maggioranza che ignora e nasconde i molteplici effetti dell'incidente nucleare, sembra dunque emergere un senso di colpa generalizzato relativo alla verbalizzazione dell'esperienza patologica, alla sua eventuale condivisione e, conseguentemente, alla possibilità di affrontare seriamente tale problematica anche da un punto di vista terapeutico. Anche questi problemi vanno dunque inclusi tra le gravi conseguenze sulla popolazione della gestione governativa della crisi.

Il cosiddetto “pacchetto di politiche di comunicazione del rischio radioattivo per il ritorno dei rifugiati” riceve un budget di 2 miliardi di yen (16 milioni di euro), contro i soli 8,1 miliardi di yen (65 milioni di euro)

²⁸ Comitato civico sull'energia nucleare, *Genpatsu zero beno michi* [La via d'uscita dall'energia nucleare], 2017, p. 46. Il testo in lingua originale è disponibile al seguente link: http://www.ccnejapan.com/?page_id=8000.

destinati agli alloggi gratuiti per i rifugiati “volontari”. Nella misura in cui la strategia del governo è indirizzata verso il mantenimento del primo piano di investimento e la soppressione del budget per gli indennizzi abitativi, le istituzioni giapponesi finiscono tuttavia per rendere esplicito il carattere profondamente contraddittorio del loro operato politico, poiché si tratta di sacrificare le condizioni di vita dei rifugiati subordinandole ad una valutazione prettamente economica legata ai danni prodotti dall’incidente nucleare. Questo è il principale aspetto del meccanismo di potere neoliberale adottato dopo l’incidente nucleare di Fukushima – una logica definita e criticata in questo articolo in termini di un “potere di sicurezza” il quale, antepoendo il costo economico-sociale all’effettiva tutela della salute della popolazione, è responsabile della minimizzazione delle spese economiche da parte del governo giapponese.

Temporalmente correlato all’esercizio del potere in questione, un altro meccanismo, questa volta di ordine disciplinare, gioca un ruolo altrettanto significativo nell’assumere la gestione dei costi economici, investendoli nelle attività quotidiane di *dressage* dei corpi individuali, delle loro abitudini e dei loro comportamenti, contribuendo anch’esso, modalità specifiche, al mantenimento di una determinata “sicurezza” politico-sociale.

Diverse proposte, per concludere, possono essere formulate a partire dalla complessità della situazione di Fukushima esposta ed analizzata finora. Innanzitutto, al fine di determinare più accuratamente possibile il perimetro di evacuazione delle zone esposte alla radioattività, risulta prioritario riconsiderare la soglia di 20 mSv stabilita a livello istituzionale come la dose massima annuale. Conseguentemente, la cosiddetta politica di “ritorno dei rifugiati”, in quanto strettamente legata alla precedente valutazione, verrebbe messa in discussione nella misura in cui la possibilità di ripopolare le aree abitative evacuate non dipenderebbe esclusivamente dai vincoli economici imposti dal potere statale, bensì dalla reale volontà della popolazione colpita dagli effetti dell’incidente nucleare. A tal proposito, è possibile trarre ispirazione dagli eventi legati alla catastrofe nucleare di Chernobyl. La Repubblica Ucraina, cinque anni dopo l’accaduto, varò infatti una legge con l’obiettivo di definire la zona di evacuazione obbligatoria a partire da 5 mSv all’anno (al momento dell’adozione della normativa), circoscrivendo invece la regione dell’“emigrazione facoltativa” tra i limiti di 1 e 5 mSv annuali. Se rapportata alla legislazione

del governo ucraino in materia di gestione dei danni, si può allora affermare che l'insieme delle strategie adottate dal governo giapponese e dalla Prefettura di Fukushima tramite la pianificazione politica del “ritorno dei rifugiati” viola, a tutti gli effetti, i diritti umani delle vittime dell'incidente nucleare.

Traduzione dal francese di Alessandro Falconieri

Yoshiyuki Sato

Università di Tsukuba

sato.yoshiyuki.ff@u.tsukuba.ac.jp

Foucault nell'Antropocene

Biopolitica e geopolitica

Paolo Missiroli

Introduzione

Da diversi anni si segnala da più parti un ritorno della geopolitica intesa come scontro tra Stati Nazione sul piano globale, ai fini di un aumento delle rispettive sfere di influenza e finanche dei territori controllati¹. Recentemente, Pierre Charbonnier è giunto a sostenere la necessità, per i movimenti ecologisti, di tenere in conto questo piano di conflitto globale al fine di far valere le proprie istanze, secondo una concezione che potremmo definire *parassitaria*: a suo parere, i movimenti dovrebbero infatti fare leva su logiche a loro completamente estranee al fine di trasformare il modello di sviluppo². Il ritorno di questo concetto e soprattutto di questo modo di pensare alle relazioni internazionali trasforma notevolmente la modalità attraverso cui si guarda ai processi di globalizzazione, per non fare che un accenno alla crisi ecologica oggi in corso, nonché, come già è evidente dall'articolo di Charbonnier, dei movimenti globali per il clima.

Negli stessi anni '10 del XXI secolo, quelli cioè in cui andava diffondendosi l'idea di un ritorno della geopolitica nel senso classico del termine, Christophe Bonneuil e Jean-Baptiste Fressoz risignificavano il concetto di geopolitica, sostanzialmente coniato nel 2008 da Elisabeth Grosz

¹ Senza accennare ai troppo recenti fatti avvenuti in Ucraina, si veda S. Karaganov, *Geopolitics makes a global comeback*, in «Russia Beyond», 2013, online; P. Haski, *Le retour de la géopolitique : un défi pour l'Europe*, in «l'Obs», 1 novembre 2016; F. Luk'janov, *Mosca, Berlino e il ritorno della geopolitica*, in «Limes. Rivista di geopolitica», vol. 2 (2016); A. J. Bergesen, C. Suter (a cura di), *The return of geopolitics*, Eds. for the World Society Foundation, Zurich 2018.

² P. Charbonnier, *Le tournant réaliste de l'écologie politique. Pourquoi les écologistes doivent apprendre à parler le langage de la géopolitique*, in « Le Grand Continent », 30 settembre 2020.

in una prospettiva ultra affermativa e vitalista³. Con geopotere, differenzialmente da Grosz, i due autori francesi intendevano il movimento di «concettualizzazione della Terra come sistema da conoscere e gestire al fine di trarne il massimo rendimento»⁴. Questa nuova forma di potere sarebbe a loro avviso il correlato di un diffuso discorso prometeico sull'Antropocene, cioè di un particolare tipo di interpretazione dell'idea secondo cui in un passato più o meno recente si è verificata una rottura, identificabile sulla scala cronostratigrafica, a causa dell'attività antropica⁵. Tuttavia, non pare possibile sostenere che vi sia un rapporto di semplice avvicendamento tra questa forma di potere, ammesso e non concesso che essa esista, e la biopolitica, che fino a meno di due decenni fa veniva definita come ciò che «coinvolge tutti i grandi fenomeni politici del nostro tempo»⁶. D'altra parte, un numero pressoché infinito di studiosi/i ha mostrato la possibilità di impiegare i concetti di biopolitica e di governamentalità ai fini di analizzare il rapporto tra la crisi ecologica, il modo di produzione capitalistico nella sua forma globalizzata odierna e la società contemporanea⁷. Sembra dunque necessaria un'operazione di disambiguazione concettuale tra le nozioni di biopolitica e geopotere, al fine di mostrarne i rapporti e i punti di vicinanza (nonché il rapporto con la "vecchia" geopolitica) e, più in generale, allo scopo di rendere possibile un più fruttuoso impiego del lavoro di Foucault nell'analisi del presente.

Operazione tanto più necessaria se si pensa alla nascita dei termini geopolitica e biopolitica. La loro origine, come è noto, è comune: lo svedese Rudolf Kjellen, agli inizi del XX secolo, rivendicava la paternità di

³ E. Grosz, *Chaos, territory and art. Deleuze and the framing of the Earth*, Columbia University Press, New York 2008.

⁴ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Gallimard, Paris 2004; tr. it. di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 108.

⁵ Su questo e in generale sul concetto di Antropocene rimando a P. Missiroli, *Teoria critica dell'Antropocene. Vivere dopo la Terra, vivere nella Terra*, Mimesis, Milano (pubblicazione prevista nel 2022).

⁶ R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

⁷ Si veda ad esempio la raccolta O. Marzocca (a cura di), *Governare l'ambiente? La crisi ecologica tra poteri, saperi e conflitti*, Mimesis, Milano 2010; più recentemente T. Lemke, *Governare il milieu. Per una politica più-che-umana*, in R. Fulco, A. Moresco (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica 4. Sull'evento. Filosofia, storia, biopolitica*, Quodlibet, Macerata (pubblicazione prevista nel 2022).

entrambi i lemmi⁸. Con geopolitica Kjellen intende l'insieme di problemi politici che traggono origine da fatti d'ordine territoriale, nella misura in cui, a suo parere, lo Stato va concepito come un organismo che nasce, si sviluppa e decade, e che, al pari degli esseri viventi, ha bisogno di uno spazio vitale per prosperare. La biopolitica è invece per lui la «tensione caratteristica della vita stessa»⁹, la pulsione all'accrescimento di quell'organismo che anima la società e che la porta a creare lo Stato come *mezzo* per realizzare questa legge della vita. La geopolitica è dunque, per Kjellen, il mezzo con cui gli Stati lottano per compiere questo impulso biopolitico che li anima.

Naturalmente, la storia del concetto di biopolitica è tanto vasta quanto oramai lontana dalla sua origine e ricondurre il suo significato generale al suo primo impiego sarebbe un errore clamoroso¹⁰. Il più importante filosofo che ha impiegato il concetto di biopolitica, trasformandone radicalmente il significato, è senz'altro Michel Foucault. Questo lo ha portato, peraltro, a riformulare integralmente il concetto di geopolitica, che egli sussume alla biopolitica stessa, intendendo la prima come l'insieme di tattiche e di strategie di potere che si applicano a una serie di territori¹¹. Alla sua prestazione teorica ci rivolgeremo, in un primo momento, al fine di cogliere alcune delle caratteristiche centrali di tale nozione per poter comprendere, in un secondo momento, i suoi rapporti con quella di geopolitica.

La governamentalità biopolitica dai fisiocrati ai carbon market

Il concetto di biopolitica in Foucault ha una lunga storia che non ha senso ricostruire in questa sede. Bisogna tuttavia sottolineare un duplice elemento, una tensione non contraddittoria in questo concetto per come lo declina Foucault, già individuata da diversi interpreti¹². Nel testo in cui

⁸ R. Kjellen, *Studien zur Weltkriege*, Bruckmann, München 1918, p. V.

⁹ R. Kjellen, *Grundriß zu einem System der Politik*, Leipzig 1920, p. 23.

¹⁰ Per ulteriori informazioni di carattere storico rimando a A. Cutro (a cura di), *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, ombrecorte, Verona 2005.

¹¹ M. Foucault, *Questions à Michel Foucault sur la géographie* (1976), in *Dits et écrits. 1976-1979, Vol. 3*, Gallimard, Paris 1994, pp. 38-39.

¹² L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Carocci, Roma 2010.

Foucault per la prima volta parla di biopolitica la definisce in questo modo: «quel che fa entrare la vita e i suoi meccanismi nel campo dei calcoli espliciti e fa del potere-sapere un agente di trasformazione della vita umana»¹³. Quando Foucault scopre la biopolitica, dunque, la definisce come serie di meccanismi grazie ai quali i tratti biologici che caratterizzano la specie umana diventano oggetto di una politica¹⁴. A partire dal corso *Sicurezza, Territorio, Popolazione*, egli inserisce questa categoria in una più ampia riflessione sulla storia delle governamentalità, di cui prendiamo ora alcuni elementi fondamentali. Come è noto, Foucault identifica tre forme di potere: la sovranità, la disciplina e la governamentalità. Ciascuna ha un diverso rapporto con lo spazio. La sovranità capitalizza un territorio e pone il problema della sede del governo; la disciplina forma architettonicamente lo spazio e pone come problema la distribuzione gerarchica e funzionale degli elementi; la sicurezza (il dispositivo operatorio della governamentalità biopolitica) cerca di strutturare un ambiente in funzione di serie di eventi o elementi possibili che occorre regolare¹⁵. La governamentalità biopolitica ha infatti per lui un rapporto specifico con l'avvenimento, con la contingenza e in generale con la natura¹⁶. Il governo è, insomma, una tecnica politica che si rivolge all'ambiente ma non per dominarlo o mutarlo, bensì per gestirne le eventualità¹⁷. La definizione di biopolitica che dà Foucault nel 1978 è dunque quella per cui il governo si esercita attraverso tecniche immanenti al loro oggetto¹⁸. La realtà (popolazione-produzione di grano ecc.) viene così pensata come elemento dato, non infinitamente modificabile. La governamentalità biopolitica agisce su questa datità e su un insieme di dinamiche che deve necessariamente rispettare:

quella realtà è il solo dato su cui, e grazie a cui, la politica deve agire. Operare sempre nel gioco della realtà con se stessa: questo credo che intendessero i fisiocrati [...] quando affermavano che si resta nell'ordine della fisica e che

¹³ M. Foucault, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976; tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1991, p. 126.

¹⁴ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 13.

¹⁵ Ivi, p. 29.

¹⁶ Ivi, p. 30.

¹⁷ Ivi, p. 31.

¹⁸ Ivi, p. 47.

agire nell'ordine della politica significa agire ancora nell'ordine della natura. [...] La tecnica politica non deve mai separarsi dal gioco della realtà con sé stessa¹⁹.

Il governo è precisamente la capacità di instaurare un rapporto reciproco: non più azione unilaterale del soggetto sull'oggetto (materia) ma gioco, relazione reciproca e bidirezionale.

Questo non significa che venga a mancare il potere in quanto tale. Al contrario, Foucault mostrerà, già in questo corso ma anche negli anni successivi, come proprio a partire da questo far giocare la realtà con se stessa il potere governamentale riesca a essere efficace nella gestione delle popolazioni. Il fatto che il governo non sia un potere che disciplina e plasma la realtà *ex nihilo* non significa che non sia un potere *tout court*. D'altra parte è noto come per Foucault non vi è potere senza libertà. Il concetto stesso di potere, come ciò che è immanente alle relazioni sociali, ha senso solo se concepito all'interno di un campo che garantisca una certa libertà, cioè un certo gioco. In questo senso Foucault sostiene che il potere è un insieme di azioni su delle azioni possibili²⁰. Il governo è una forma di potere che agisce tenendo conto dell'autonomia della materialità: nel far questo, le relazioni di potere si adattano relativamente, cioè interagendovi attivamente, all'autonomia delle cose naturali con cui hanno a che fare. Questa resistenza non porta mai Foucault a sostenere l'esistenza di una naturalità originaria. Egli parla, invece, di una «naturalità penetrabile»²¹. Governare significa confrontarsi con una realtà che ha una sua autonomia; eppure, questa azione di risposta consiste in una modulazione e in una regolazione di questa realtà, non nella sua passiva accettazione. I due elementi fondamentali della nozione di governamentalità biopolitica nel lavoro di Foucault sono dunque i seguenti: da un lato, la presa in carico della vita biologica da parte delle differenti dinamiche di potere che si avvicendano in Europa tra il XVIII secolo e la contemporaneità; dall'altro lato, l'immanenza radicale di questa specifica forma di governo che «opera nella realtà»²² accettandone alcuni meccanismi fondamentali e interagendo

¹⁹ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 42.

²⁰ M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir*, in *Dits et écrits: Tome 2, 1976-1988*, Gallimard, Paris 2001, p. 1056.

²¹ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 63.

²² Ivi, 47.

con essi. Questo funzionamento orizzontale è, a parere di Foucault all'altezza del 1978, una delle differenze più decisive tra la governamentalità da una parte e la disciplina e la sovranità dall'altra.

È ora necessario chiedersi come si possa declinare la governamentalità biopolitica nell'Antropocene, cioè in un contesto storico in cui tutta una serie di relazioni di forza si danno su un piano propriamente planetario²³. Da un punto di vista teorico, discutere questo tema ha una seconda implicazione. L'analisi sulla governamentalità biopolitica abbozzata da Foucault è in fondo una teoria dello Stato, nella misura in cui prova a spiegare quest'ultimo come effetto di superficie delle forme di governo, come ciò che va compreso «a partire dalle tattiche generali di governamentalità»²⁴. In che modo questa analisi si connette con il geopolitico, nel senso in cui declinano tale nozione Bonneuil e Fressoz? I processi globali di gestione della catastrofe ecologica sono, senza dubbio, avvenuti in una cornice neoliberale, nel senso foucaultiano del termine. Secondo Foucault il neoliberalismo è una governamentalità che prende la concorrenza non come un dato primitivo e naturale, ma cerca di costruire una gabbia che renda possibile il mantenimento dell'economia di mercato²⁵. Una gabbia che funziona sotto il segno della vigilanza, di un'attività e di un intervento permanente che lascia al libero mercato la capacità di riprodursi indefinitamente. Le istituzioni globali, ben al di là dello Stato, sono intervenute in questo senso nel tentativo di gestione della catastrofe ecologica. Si prenda l'esempio dei *carbon market*. Il cosiddetto *carbon trading dogma*²⁶ prescrive che la creazione di nuovi mercati dedicati al cambiamento schiuda una inedita ondata di accumulazione originaria e al contempo di pratiche sostenibili. Il valore aggregato dei *carbon market* dovrebbe raggiungere i 10 trilioni di dollari di valori entro il 2030²⁷. Il sistema di

²³ D. Chakrabarty, *La sfida del cambiamento climatico. Globalizzazione e Antropocene*, Mimesis, Verona 2021.

²⁴ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 89. Sulla concettualizzazione foucaultiana dello Stato rimando a A. Skornicki, *La grande soif de l'État. Michel Foucault avec les sciences sociales*, Les Prairies Ordinaires, Paris 2015.

²⁵ M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Gallimard, Paris 2004; tr. it. di M. Bertani e V. Zini, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 115.

²⁶ Riprendo l'espressione da E. Leonardi, *Lavoro Natura Valore. André Gorz tra marxismo e decrescita*, Orthotes, Salerno 2017, p. 133.

²⁷ Ivi, p. 135.

governance globale non ha fatto altro che costruire un mercato in cui si scambia la possibilità di inquinare con denaro, creando sistemi di rendita climatica. Peraltro, questi processi di *finanziarizzazione* della natura e di suo governo ai fini dell'accumulazione assumono un raggio di azione ben più vasto dei *carbon markets*. Razmig Keucheyan ha a lungo studiato come il modo di produzione capitalistico, ben lungi dall'entrare in una crisi irreversibile a causa della crisi ecologica cerca in tutti i modi di approfittarne²⁸ (al contrario di quanto sostiene ad esempio lo storico americano Jason Moore²⁹) precisamente attraverso l'impiego di una serie di tattiche di governo classicamente neoliberali. Inoltre, l'intero paradigma della resilienza ricade sotto il tentativo di *governance* neoliberale della crisi ecologica. Il concetto stesso serve a indicare la possibilità infinita di gestione dell'avvenimento, anche quando esso si presentasse sotto forma di catastrofe ecologica, che un'"economia sostenibile" dovrebbe far propria: l'apparato discorsivo tipico dei piani, anche ultra contemporanei, di ristrutturazione *green* delle società occidentali è volto precisamente a evitare qualsiasi tipo di ragionamento che metta in discussione la forma di queste stesse società e si prepari a una gestione indefinita e finanche della messa a valore economica di tale crisi³⁰.

Biopolitica e geopolitica

A un primo sguardo, dunque, si potrebbe essere tentati di ritenere confermata la prospettiva di Foucault nella sua totalità e di concludere che le modalità di governo della crisi ecologica oggi presenti sono del tutto riducibili a quelle neoliberali / biopolitiche. Il dibattito sull'Antropocene oggi in corso rende tuttavia necessaria una problematizzazione di questa

²⁸ R. Keucheyan, *La nature est un champ de bataille. Essai d'écologie politique*, La Découverte, Paris 2014; tr. it. di G. Di Domenicantonio e G. Morosato, *La natura è un campo di battaglia. Saggio di ecologia politica*, ombrecorte, Verona 2019.

²⁹ J. Moore, *The End of Cheap Nature. Or How I Learned to Stop Worrying about "The" Environment and Love the Crisis of Capitalism*, in C. Suter, C. Chase-Dunn (a cura di), *Structures of the World Political Economy and the Future of Global Conflict and Cooperation*, Verlag LIT, Berlin 2014, pp. 285-314; tr. it. di G. Avallone, *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*, ombrecorte, Verona 2015, p. 123

³⁰ R. Feilli, *La grande adaptation. Climat, capitalisme et catastrophe*, Seuil, Paris 2016.

prima impressione. Se in larga parte il discorso di Foucault sulla biopolitica ha ancora una indubbia validità, come si è mostrato, è fuori discussione che oggi stiamo assistendo a un deciso ripresentarsi di prospettive verticistiche di potere, che traggono cioè dalla sovranità e dalla disciplina la propria forma. Mi riferisco ai discorsi e alle proposte di gestione manageriale e tecnica del Pianeta Terra. Bonneuil e Fressoz nel 2014 notavano, appunto, la nascita di un nuovo geopotere, sostenendo che «così come il biopotere costituisce la popolazione come un'entità biologica che deve essere conosciuta per poterla governare, il geopotere emergente riconcettualizza la Terra come un sistema da conoscere e gestire per ottenere il massimo rendimento sostenibile»³¹.

Al fine di comprendere a fondo i punti di contatto e di divergenza tra biopolitica e geopotere, riprendiamo quella tensione non contraddittoria che notavamo nel concetto di biopolitica in Foucault. Se è senz'altro vero che questa geo-politica (che, come vedremo, assume un significato un po' diverso da quello classico, come guerra tra stati) è un programma per la crescita ulteriore dell'umanità ed è dunque, in un senso abbastanza generale, una politica della vita, che prende in carico la vita, pare evidente tuttavia che essa conservi una serie di punti di distanza precisamente sul piano della governamentalità. Innanzitutto, sulla dicotomia immanenza delle tattiche/trascendenza del potere sovrano. Il geopotere non si colloca più allo stesso livello di ciò che governa, ma si pone rispetto a esso in un rapporto di trascendenza. I progetti del “buon Antropocene”, se diventassero egemonici, darebbero con ogni probabilità avvio a una forma di potere, a oggi ancora solo abbozzata, di tipo significativamente diverso rispetto a quella governamentalità biopolitica; in generale, recupererebbero elementi classicamente propri del potere sovrano e della disciplina. Non si tratterebbe tanto di una biopolitica allargata, ma di qualcosa di non più, tecnicamente, governamentale.

Con questo termine “progetti del Buon Antropocene” voglio identificare una serie di operazioni tecniche che hanno come scopo la manipolazione su vasta scala delle forze fisiche e chimiche del pianeta, al

³¹ C. Bonneuil, J. B. Fressoz, *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Seuil, Paris 2013; tr. it. di A. Acattoli e A. Grechi, *La Terra, la Storia, noi*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2019, p. 117.

fine di controllare il clima e altri fenomeni (atmosferici, geologici, ecc.)³². Si tratta, perlopiù, di progetti la cui realizzabilità tecnica è stata più volte messa in discussione³³. Tuttavia, se tra il 1980 e il 2000 la geoingegneria, le cui origini sono rintracciabili nei tardi anni '40, è stata una sorta di tabù per il dibattito pubblico, proprio a partire dagli scritti di Crutzen sull'Antropocene e con la crescente paura per gli effetti del riscaldamento climatico si è potuto assistere a una ripresa della proposta di governare tecnologicamente il pianeta. La diffusione di questo «piano B» è tale che non solo proliferano testi in difesa di questa soluzione alla crisi ecologica globale, ma la sua ombra si è proiettata addirittura sulla COP21 del 2015. La teoria che assume l'Antropocene come epoca del dispiegamento delle tecnologie geo-ingegneristiche è stata definita appunto «buon Antropocene», nella misura in cui prospetta un'epoca di controllo generale di tutte le avversità naturali residue e la definitiva vittoria dell'umanità nei confronti della Natura.

Se lo sguardo sull'oggetto della governamentalità biopolitica è allo stesso livello dei flussi che vengono regolati e limitati, quello presupposto a questi progetti è uno sguardo dall'alto, che immagina possibile un'onniscienza che, in realtà, anche il pensiero scientifico ha da lungo tempo abbandonato³⁴. Il fatto che sia nei progetti geo-ingegneristici che più in generale in tutti i discorsi prometeici sull'Antropocene la Terra sia vista come un Globo, cioè come un oggetto regolato da alcune regole del tutto chiare ha un forte impatto, a mio parere, nel modo in cui questo geopotere si differenzia dalla governamentalità bio-politica. Questo sguardo dall'alto così tipico delle prospettive geo-ingegneristiche sull'Antropocene³⁵ recupera elementi che erano propri del potere sovrano e disciplinare, cioè una visione (e quindi azione) di sorvolo, che vede tutto e struttura tutto. Una parziale dismissione della governamentalità biopolitica a partire

³² S. Huttunen et al., *Emerging policy perspectives on geoengineering: An international comparison*, in «The Anthropocene Review», vol. 1 (2014), pp. 15-16; N. Vaughan, T. Lenton, *A review of climate geoengineering proposals*, in «Climatic change», vol. 109 (2011), pp. 791-825.

³³ ETC. Group, Biofuel Watch, *The Big Bad Fix. The case against climate geoengineering*, Online, 2017.

³⁴ M. Ceruti, *La fine dell'onniscienza*, Studium, Roma 2014.

³⁵ S. V. Grevsmühl, *La terre vue d'en haut. L'invention de l'environnement global*, Seuil, Paris 2014.

da uno sguardo sopraelevato del potere era stata a suo tempo notata già da Gregoire Chamayou, laddove sosteneva che il paradigma poliziesco messo in atto dall'antiterrorismo a mezzo dei droni, che attaccano dall'alto, guidati da basi remote, rinuncia essenzialmente all'oggetto popolazione in quanto tale, cercando di rimuovere ogni minaccia attraverso un'azione poliziesca che si disinteressa completamente della crescita e dello sviluppo della popolazione (nonché del suo appoggio)³⁶. Quest'ultimo elemento di relativa rimozione dell'oggetto della biopolitica (la popolazione), di espulsione e di allontanamento, è all'opera nei processi di globalizzazione praticamente dal suo inizio³⁷ e una maggiore attenzione a esso potrebbe mettere in luce la presenza sotterranea di qualcosa come uno sguardo (e dunque un potere) sovrano lungo tutto il corso di quella che solo a un primo sguardo può apparire come il periodo del dominio assoluto della governamentalità biopolitica come forma di potere.

Anche sul piano del rapporto con la temporalità, biopolitica e geopotere sembrano richiamarsi a modalità di azione e di potere abbastanza differenti. Come si è accennato, secondo Foucault la governamentalità biopolitica consiste nella capacità di confrontarsi con gli eventi e con una dimensione di contingenza inaggirabile. Nell'insieme di discorsi, di progetti e di pratiche che compongono il geopotere, invece, l'evento è precisamente ciò che va annullato, interamente previsto nella misura in cui coinvolge la Terra intera. Nei progetti geo-ingegneristici non ci sono imprevedibili significativi.

In un libro del 2018, dal significativo titolo *Homo Deus*, il noto divulgatore Yuval Noah Harari, uno degli araldi di questa visione ultra prometeica dell'Antropocene, non a caso annuncia la fine di ogni pandemia, nella misura in cui ormai, a suo avviso, il dominio umano sulla natura è talmente compiuto da non mettere più l'umanità a rischio³⁸. Per questo geopotere, infatti, una pandemia dovrebbe essere qualcosa di sradicabile nel momento stesso del suo insorgere; al contrario, secondo

³⁶ G. Chamayou, *Theorie du drone*, La Fabrique, Paris 2013; tr. it. di M. Tari, *Teoria del drone. Principi filosofici del diritto di uccidere*, DeriveApprodi, Roma 2014, pp. 61-63.

³⁷ S. Sassen, *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 2014, tr. it. di N. Negro, *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*, Il Mulino, Bologna 2015.

³⁸ M. Lynas, *The God Species. How the planet can survive the age of humans*, FourthEstate, Notting Hill 2011, p. 18.

Foucault la governamentalità biopolitica ha con la malattia un rapporto del tutto diverso: essa è qualcosa che può accadere e che va gestita. È sempre all'interno del campo degli avvenimenti possibili³⁹.

Ciò che, tuttavia, illumina maggiormente la distanza tra questo geopotere che si affaccia sullo scenario globale e la governamentalità biopolitica è il *soggetto* di questo potere. Se l'oggetto rimane sostanzialmente simile (la dimensione geo-bio-logica, presa nella sua dimensione più-che-umana), il soggetto cambia invece radicalmente. È evidente come per Foucault il governo non abbia un vero e proprio soggetto, se non lo stesso Stato ma semplicemente come punto di *relais* della governamentalità stessa. È invece possibile identificare con una certa chiarezza i soggetti di questo processo di ristrutturazione della Terra-Globo: i grandi stati, le grandi potenze e tutto un insieme di potenze economiche su scala globale. Esiste una vera e propria geopolitica atmosferica i cui principali protagonisti sono USA, Russia e Cina, in forme diverse⁴⁰. Al nucleo di queste prospettive, vi è un immaginario propriamente imperiale⁴¹. D'altra parte, come è ben noto, lo strapotere assunto da alcune aziende che operano su scala globale riverbera anche su questi piani di ricostruzione della Terra, nonché di allargamento del modo di produzione capitalistico al di fuori del pianeta stesso⁴². Questo geopotere, dunque, si conferma essere un insieme di strumenti agiti sul piano globale al fine di mitigare gli effetti della crisi ecologica in corso mantenendo allo stesso tempo lo *status quo* economico e sociale. In questo senso è senz'altro vero che «la geo-ingegneria è una tecnologia essenzialmente conservatrice, le cui difficoltà [tecniche] intrinseche rischiano di essere dissimulate in ragione dell'interesse politico che essa presenta»⁴³.

È in rapporto a questa unione, inedita nella forma qui riportata, tra postura imperiale e prometeica nei confronti della natura e volontà di non intaccare i cicli di produzione e riproduzione del plusvalore su scala globale,

³⁹ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., pp. 52-59.

⁴⁰ C. Hamilton, *Earthmasters. The Dawn of the Age of Climate Engineering*, Yale University Press, New York 2013.

⁴¹ J. Baskin, *Geoengineering, the Anthropocene and the End of Nature*, Palgrave Macmillan, Cham 2019, p.3.

⁴² D. Porretta, *L'altra Terra. L'utopia di Marte dall'età vittoriana alla New Space Economy*, Luiss, Roma 2020.

⁴³ C. Hamilton, *Earthmasters*, cit., p. 162.

che bisogna pensare il problema dell'ecofascismo⁴⁴. André Gorz sosteneva che il disastro ecologico può portare a una forma di democrazia radicale solo a patto che la lotta cominci dall'opposizione al capitalismo e al produttivismo. A suo parere è tuttavia anche possibile che il problema porti a un'espertocrazia, a un tecnofascismo, in cui ai tecnici è delegata la gestione del problema dell'ambiente. In Gorz, questa espertocrazia verrebbe a essere una sorta di forma di governo oligarchico, esercitato da pochi competenti, i quali, sempre ragionando solo in termini strumentali a proposito della natura, la gestirebbero nei termini meno dispendiosi possibili per il sistema economico vigente⁴⁵. Come notano gli stessi Bonneuil e Fressoz, il sogno finale dei geo-ingegneri consiste nella costruzione di un sistema in grado di amministrare la natura come se fosse un sistema semplice e facile da mobilitare e controllare secondo le necessità dell'umanità, che evidentemente è intesa in senso astratto e globale non solo in termini etnocentrici, ma anche in termini di stratificazione sociale. Tali progetti e tali sogni fanno riferimento ad un capitalismo idealizzato, portatore di benessere e di pace per tutti, senza considerare le distinzioni e le disuguaglianze connaturate a un sistema capitalistico. Si pone quindi una scelta che è definitivamente politica tra la democrazia e l'espertocrazia, anche sul piano dell'ecologia politica. Peraltro, anche da questo punto di vista vi è una importante differenza, sul piano storico, tra il geopotere e la biopolitica. Non tanto perché essa sia un governamentalità che necessita della democrazia *en tant que telle*, ma perché in Foucault, in fondo, la nascita della biopolitica coincide con la nascita della democrazia occidentale. In questi nuovi sogni di governo della Terra come Globo la democrazia giunge a uno stadio terminale, nella misura in cui non può esservi democrazia (nemmeno nella sua forma liberal democratica) laddove vi fosse un pieno dispiegamento del geopotere.

Questo discorso prometeico sull'Antropocene, insomma, sembra necessitare più di un geopotere più che di una governamentalità biopolitica. Come possiamo definire, infine, questo geopotere? Si tratta di una forma di potere che mira a realizzare una politica di controllo integrale del

⁴⁴ A. Malm, Zetkin Collective, *Fascisme fossile. L'extrême droite, l'énergie, le climat*, La Fabrique éditions, Paris 2020.

⁴⁵ A. Gorz, *Ecologica*, Jaca Boock, Milano 2009, p. 47

Sistema Terra⁴⁶. Olivier Morton, nel suo volume in cui propone l'utilizzo massiccio della geo-ingegneria, parla della necessità di un pianeta nuovo⁴⁷. Da questo punto di vista, il geopotere non coincide con la geopolitica: al centro di esso non vi è più lo Stato, ma della Terra pensata come Globo, come oggetto interamente disponibile a essere obbiettivo di governo⁴⁸, sebbene anche nel geopotere il soggetto dell'azione politica siano tutta una serie di attori sovranazionali in cui il potere viene esercitato verticalmente. Ha certamente ragione Benoît Dillet a sostenere che il concetto di geopotere consente di descrivere «la nascita di nuovi poteri che attaccano gli strati geologici»⁴⁹: solo, egli non sottolinea abbastanza come questo attacco non avviene esclusivamente secondo le tecniche di potere governamentali, che per la definizione che ne dona Foucault nel corso del '78 *modulano* il loro oggetto, non lo distruggono. Da questo punto di vista, la lettura del geopotere che viene qui presentata si distacca dal «geontopower» declinato dall'antropologa statunitense Elisabeth Povinelli. Per quanto suddetta categoria sia utile a indicare l'allargamento dell'oggetto della governamentalità (geo) biopolitica a quella dimensione che l'autrice chiama «Non-life», la tesi di fondo del testo della studiosa australiana è che il *geontopower* non sia che la forma che assume la tattica governamentale nel tardo liberalismo⁵⁰, mentre qui si sostiene che il *geopotere*, tutto sommato, non sia una forma di governo. Anche Federico Luisetti ha parlato del geontopotere esclusivamente come di «una dimensione più ampia del biopotere foucaultiano»⁵¹, in riferimento a *Petrolio* di

⁴⁶ Su questo, in relazione al tema dell'Antropocene, rimando a J. AGENCY Thomas, M. Williams, J. Zalasiewicz, *The Anthropocene. A multidisciplinary approach*, Polity Press, Cambridge 2020.

⁴⁷ O. Morton, *The Planet Remade: How Geoengineering Could Change the World*, Granta Books, London 2015; tr. it. di S. Monsurrò, *Il pianeta nuovo. Come la tecnologia trasformerà il mondo*, Il Saggiatore, Milano 2017.

⁴⁸ Sulla differenza tra la Terra come “globo” e la Terra come “pianeta” si veda D. Chakrabarty, *The climate of history in a planetary age*, University of Chicago Press, Chicago 2021.

⁴⁹ B. Dillet, *Geopower. A Strato-Analysis of the Anthropocene*, in «La Deleuziana», vol. 4 (2016), pp. 1-10.

⁵⁰ E. Povinelli, *Geontologies. A requiem for Late Liberalism*, Duke University Press, New York 2016.

⁵¹ F. Luisetti, *Dopo il Leviatano: Gaia, Cthulhu e i mostri dell'Antropocene*, in E. Lisciani-Petrini, G. Strummiello (a cura di), *Effetto Italian Thought*, Quodlibet, Macerata 2017, p. 157.

Pasolini, a parere di chi scrive rischiando di mettere in ombra alcune intuizioni dell'intellettuale italiano sul geopolitico per come lo si è inteso in questa sede, come verticalità e comando sovrano su un mondo interamente da ricostruire tecnicamente.

Questa forma di potere è invece ben descritta da quello che Achille Mbembe chiama brutalismo globale. Esso sarebbe il progetto di un mondo privo di un fuori inappropriabile⁵², in cui masse enormi di esseri viventi e non viventi vengono messi ai margini dalla macchina globale di produzione e riproduzione del valore. In questo progetto machista e mastodontico, la necropolitica già oggetto di analisi in anni passati⁵³ si approfondisce: Mbembe sottolinea come questo processo di ricostruzione del globo abbia come effetto necessario la morte di milioni di persone (migrazione, desertificazione, ecc.) ai fini del rafforzamento indefinito della controllo sulla Terra in quanto pianeta⁵⁴. La Terra governata diviene Globo, o meglio, solo in quanto Globo la Terra può essere Governata. Non si tratta solo di un allargamento dell'oggetto (dall'umano al più-che-umano), ma di una trasformazione qualitativa dello sguardo su di esso e in generale della *postura* di chi esercita il potere. Quello che sostengo, dunque, seguendo Bonneuil e Fressoz ma sottolineando alcuni punti di distanza, è l'affiancarsi progressivo di un geo-potere tecnocratico che riprende alcuni elementi di verticalità in un contesto diverso: non più l'orizzontalità delle tecniche tipica della governamentalità, ma verticalità dell'azione; non più regolazione dei flussi, ma distruzione dell'inappropriabilità⁵⁵.

«Una serie di edifici complessi»: rapporti tra tecniche di potere

Pensare il geopolitico come forma di potere integralmente nuova che prenderebbe il posto della governamentalità biopolitica e di quella neoliberale sarebbe un errore tanto sul piano della comprensione della modalità con cui Foucault legge il rapporto tra le forme di potere, sia su

⁵² A. Mbembe, *Brutalisme*, Seuil, Paris 2020, p. 32.

⁵³ A. Mbembe, *Necropolitics*, in «Public Culture Winter», vol.15/1 (2003); tr. it. di R. Beneduce e C. Vargas, *Necropolitica*, ombrecorte, Verona 2016.

⁵⁴ A. Mbembe, *Brutalisme*, cit., p. 41.

⁵⁵ P. Missiroli, *Politica del respiro*, in «Effimera», online, 21 giugno 2020.

quello dell'analisi storica. Tale errore rivelerebbe una concezione stadiale dei processi storici che non ha alcuna utilità nella lettura del reale. Nel corso del 1978 Foucault è molto chiaro nel sottolineare che tra le varie forme di potere non vi è un rapporto di successione, bensì di coesistenza e, in un certo senso, di stratificazione⁵⁶. La governamentalità biopolitica non ha una propria età, che si succederebbe a una disciplinare che a sua volta avrebbe soppiantato quella della sovranità. A suo avviso questo insieme di tecniche di potere (sovranità, disciplina, governo) costituiscono piuttosto «una serie di edifici complessi in cui ciò che cambia, oltre alle stesse tecniche, destinate a perfezionarsi e a divenire più complicate, è soprattutto la dominante o, più esattamente, il sistema di correlazione tra i meccanismi giuridico-legali, disciplinari e di sicurezza»⁵⁷. La consapevolezza del rapporto morfogenetico tra le varie tecniche di potere è stato chiarito sul piano dell'analisi storica, ad esempio, dagli studi di Angela Davies sul sistema delle prigioni statunitensi (in teoria forma principale del potere disciplinare) come strumento di controllo prettamente biopolitico⁵⁸. Non vi sono dubbi, in effetti, che, come si è mostrato in precedenza, nel mondo contemporaneo si assista a un allargamento della biopolitica e della governamentalità neoliberale anche alla questione ecologica; i processi di *governance* di quest'ultima sono evidenti, come lo è la costruzione di tutta una serie di dispositivi discorsivi (ad esempio la scarsità, vero e proprio dispositivo per governare l'ambiente⁵⁹) attraverso cui la biopolitica e la governamentalità neoliberale si innovano per applicarsi a questa nuova scala "Antropocenica". Il geopotere inoltre, non solo non è *nuovo* nel senso che non sostituisce le tecniche che lo precedono ma vi entra in una relazione morfogenetica di reciproca trasformazione, ma anche nel senso che esso non consiste che in una ripresa e in un allargamento di tecniche di potere (come la sovranità e la disciplina, ma anche la stessa biopolitica, se si pensa all'oggetto del geopotere, che è costitutivamente geo-bio-logico) già presenti in precedenza. Allo stesso tempo, questo geopotere non

⁵⁶ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 19.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ A. Y. Davies, *Abolition democracy. Beyond empire, prisons, and torture*, Seven Stories Press, New York 2005.

⁵⁹ Su questo si veda L. Bazzicalupo, *La scarsità come dispositivo per governare l'ambiente. Questa è la strada?*, in O. Marzocca (a cura di), *Governare l'ambiente*, cit., pp. 69-80.

soppianta affatto la geopolitica classicamente intesa come scontro tra Stati, la quale a sua volta è stata potentemente trasformata dalla diffusione della governamentalità neoliberale a partire dagli anni '80. In altre parole, la relazione tra lo Stato e la questione ecologica non è unilaterale. Non si tratta solo di sapere come l'ecologia è sussunta da un geopotere che si appropria della questione per modellare e ristrutturare il mondo, ma anche come lo Stato non può evitare di porsi la questione ecologica, e come la relazione tra i diversi Stati è modellata dalla sua gestione. A questo proposito si pensi alla monumentale dimostrazione di potere politico da parte della Cina contemporanea, il cui presidente ha dichiarato il 20 settembre 2020 un programma di disarmo dei combustibili fossili. Vi è insomma una sorta di relazione strutturale tra elementi differenziali tra le varie tecniche di potere, secondo Foucault. Ogni piano dell'edificio, seguendo la metafora foucaultiana, influenza e trasforma gli altri, in un movimento incessante di rinnovamento complessivo. È probabilmente quello che sta avvenendo oggi su scala globale. L'avanzare progressivo della crisi ecologica, unito al cosiddetto "ritorno della geopolitica" (di cui abbiamo drammatica prova negli ultimi giorni con la guerra russo-ucraina) dovuto al multipolarismo via via più conclamato su scala globale (in assenza di posizioni effettivamente alternative alla globalizzazione capitalista dotate di sufficiente forza politica), rendono il geopotere di cui si è discusso un'opzione sempre più auspicata e, se pensiamo alla rinnovata corsa spaziale e alla presa in considerazione dei progetti geo-ingegneristici da parte delle conferenze internazionali sul clima, praticata. Questo non significa che venga a mancare la governamentalità biopolitica, sia nella sua declinazione classicamente neoliberale, sia nella sua declinazione *dentro* la crisi ecologica. Naturalmente, i modi di questa struttura differenziale sono ancora da indagare e tale compito non può certamente essere svolto nello spazio di questo saggio, che aveva il ben più modesto compito di indicare alcuni processi in corso.

È compito inoltre di un altro lavoro identificare quali siano i mezzi attraverso cui spezzare queste dinamiche e smantellare questo edificio. Non è certo, infatti, che basti sostenere che «dove vi è geopotere ci sono georesistenze»⁶⁰, giacché la dinamica per cui il potere richiama una

⁶⁰ B. Dillet, *Geopower. A Strato-Analysis of the Anthropocene*, cit., p. 10.

resistenza è tipica della governamentalità in quanto tale. È per questo, con ogni probabilità, che recentemente si è sviluppato in Occidente un dibattito sulle possibilità di un movimento istituyente capace di instaurare qualcosa come un *comunismo ecologico*⁶¹. È forse in quella direzione, che recupera elementi di verticalità e di capacità di messa in forma che finora sembravano finiti nel dimenticatoio delle lotte e dei movimenti (almeno da un punto di vista teorico), che la cassetta degli attrezzi foucaultiani deve rivolgersi, per ritrovare attualità anche nel pensare i processi di resistenza, di invenzione e di istituzione del nuovo.

Paolo Missioli

Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia

pmissiro@unimore.it

⁶¹ P. Guilibert, *Terre et capital. Pour un communisme du vivant*, Éditions Amsterdam, Paris 2021.

Histoire des forêts à l'époque moderne

Perspectives de repolitisation de la pensée écologique

Judith Bastie

« Aux portes de la forêt, l'homme du monde, surpris, doit renoncer aux distinctions citadines du grand et du petit, du raisonnable et de l'absurde »

Ralph Waldo Emerson, *Nature*, 1826

La forêt et le sujet environnementaliste

Les forêts furent de ces espaces, milieux de vie et milieux vivants, dans lesquels vint s'incarner la pensée écologique. On pourrait avancer qu'elle y pris forme, que c'est dans cet écosystème par excellence que l'on commença à envisager une théorie des relations entre un milieu et des vivants ; que dans les forêts, les notions d'interdépendance, de cohabitation se révélèrent plus qu'ailleurs, ou qu'une compréhension systémique du biologique devait s'y déployer.

De fait, l'histoire de l'écologie politique passe souvent par l'histoire des forêts : c'est là que furent créés les premiers grands parcs naturels, c'est pour protéger les forêts qu'on pensa les premières politiques publiques environnementales. Par ailleurs, faire l'histoire de la pensée écologique, c'est généralement évoquer les environnementalistes américains : John Muir, Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau, Gifford Pinchot, Aldo Leopold entres autres fondateurs de l'écologie politique et des éthiques environnementales. Tous écrivirent sur les forêts, travaillèrent les forêts. L'ouvrage le plus célèbre de Thoreau, c'est *Walden*, sous-titré : *Ou la vie dans les bois*. John Muir, le fondateur du Sierra Club, première organisation de protection de la Nature, consacra de nombreuses études aux séquoias géants des forêts de la région de Yosemite, en Californie. Aldo Leopold était forestier ; il étudia la sylviculture et la gestion forestière à Yale, dans un département fondé au cours l'année 1900 et que Gifford Pinchot contribua à développer, cultivant des liens très étroits avec l'École

de Nancy qui formait en France les ingénieurs forestiers. Gifford Pinchot lui-même étudia plusieurs mois en France au cours de l'année 1892, avant de rentrer aux États-Unis pour y importer « la profession forestière »¹. Sur le modèle des Eaux et Forêts, le corps d'État français chargé de la conservation et de la gestion des forêts, il créa en 1905 le US Forest Service, sous la présidence de Theodor W. Roosevelt.

La citation d'Emerson issue de son ouvrage *Nature*, publié en 1836, et apposée en introduction de cet article, souligne quelles affinités pouvaient exister entre d'une part l'observation ou l'expérience de la forêt par ces écrivains, naturalistes ou forestiers, et d'autre part la constitution d'une pensée écologique. Chez Emerson, mais c'est aussi le cas de Thoreau ou de Muir, la forêt fonctionne comme un anti-modèle, à l'exact opposé du « monde », de la vie mondaine et urbaine d'une époque qui subit ou jouit des effets de l'industrialisation. On retrouve là toute la thématique américaine d'une *wilderness*, nature sauvage romantisée qui permet de déployer des valeurs de vie vraie, authentique, à l'écart des corruptions séculières. L'ordre des valeurs (le grand, le petit, le raisonnable, l'absurde) est bouleversé en forêt.

La civilisation l'a comme épargnée, elle semble intouchée, et l'homme s'y trouve décentré. Cette expérience humaine de décentrement, voire de déclassement dans l'ordre des vies en forêt, aurait constitué un moteur pour la constitution d'une pensée écologique. Car précisément, elle procède d'une interrogation de la place de l'homme dans son environnement, de son rôle dans la nature, ou vis-à-vis de la nature.

Si on en revient à la place qu'occupèrent les forêts dans la formation d'une pensée écologique, et donc, éventuellement à la place qui leur revint de droit dans une histoire environnementale, c'est pour en questionner le cadrage, pour s'interroger sur ce qu'une telle histoire peut nous dire, en ces termes. Car, s'il s'agit de cerner les voies de politisation de l'écologie – qui aurait été une science biologique avant de devenir politique (science sociale ou humaine) ; s'il s'agit de documenter l'incursion d'un souci éthique ou moral pour la nature, s'il s'agit enfin de rapporter les conditions d'une prise de conscience écologique, alors oui, les forêts peuvent tenir ce

¹ Cf. G. Pinchot, *The training of a forester*, J. B. Lippincott Company, Philadelphia & London, 1914.

rôle de territoire de l'expérience, cet espace où serait née une intuition écologique, où se serait construit le sujet environnementaliste².

Une autre histoire des forêts

On peut cependant envisager une histoire des forêts en d'autres termes : qui nous informerait non pas sur les conditions historiques de thématization d'un souci de la nature, ou l'émergence de politiques dites environnementales, mais davantage sur l'incursion d'une rationalité gouvernementale à l'intérieur d'un milieu de vie (les forêts) à partir d'une connaissance moderne de la vie en son milieu, et de ce que c'est que d'habiter en vivant. Dès lors, les forêts occuperaient, du point de vue de la formation d'une pensée écologique, le rôle non plus ou plus seulement de territoire d'*expériences*, où se constitueraient des sujets moraux, une certaine idée de la Nature ; mais ces forêts viendraient plutôt servir de terrain d'*expérimentations* : un lieu où se déploient des savoirs et des pouvoirs, où se précisent de nouveaux rapports entre connaissance des milieux et politique des milieux.

Le cas des forêts permet de réarticuler et repolitiser tout un récit écologique. En effet, tel qu'on l'a déjà avancé, il est fréquent d'envisager la formation d'une pensée écologique à partir des environnementalismes américains ; c'est à dire à partir d'une géographie centrée sur l'Amérique du Nord, et à partir d'une chronologie ancrée dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, redéployée dans les années 1960 autour d'une notion plus contemporaine : l'écologie politique. En faisant usage d'une telle géographie et d'une telle chronologie, on occulte une histoire écologique plus précoce, pas encore *environnementale*, une histoire écologique stricto sensu : histoire de la formation d'une science des relations entre milieux et vivants, et histoire des phénomènes de translation de rationalités ou de concepts entre le domaine des sciences de la vie et celui des politiques du vivant.

² Sur « le discours postmoderne de l'éveil environnemental » cf. « L'apocalypse et l'anthropocène entretien avec Jean-Baptiste Fressoz », propos recueillis par J. Confavreux, T. Henneton, *Vacarme*, 65, 2013, pp. 202-233 ; J.-B. Fressoz, F. Locher, *Les révoltes du ciel. Le changement climatique XV^e-XX^e siècles*, Le Seuil, Paris, 2020.

Refuser de voir les premiers signes de politisation d'une science écologique dans la moralisation des rapports à la nature, dans la théorisation d'une « conscience » écologique, ou dans la constitution du sujet romantique environnementaliste tel qu'il apparut dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle en Amérique du Nord, ça implique de proposer un autre rapport politique à l'écologie. Il en va dès lors de notre responsabilité de pointer d'autres affinités entre science écologique et politiques des milieux et des vivants.

Si le politique ne réside pas, ou pas seulement, dans la critique d'une vie mondaine à partir, par exemple, de l'authenticité d'une vie dans ou avec la Nature ; ne se loge pas exclusivement dans le rejet de l'industrialisation ou du travail ouvrier ; ou n'émane pas simplement de cette crainte de voir ce qui est beau et simple, donné comme tel, disparaître un jour ; alors : qu'est-ce que l'écologie engage de politique ? C'est ce que l'histoire moderne des forêts peut nous permettre de penser.

1. Histoire politique des forêts françaises

Économie politique forestière

La façon dont on s'est rapporté aux forêts dès la fin de l'Age classique en France atteste certes d'une vocation croissante à les protéger ; mais par ailleurs et de façon beaucoup plus saillante, ce qui se développe dès la fin de l'Age classique, c'est une thématization de la forêt comme ressource, et un intérêt rationalisé pour les richesses qui s'y trouvent. Bien avant d'engager une écologie politique, les forêts furent ciblées par une nouvelle économie politique. Jean-Baptiste Colbert, ministre de Louis XIV – plus connu d'ailleurs pour avoir donné son nom à la théorie d'économie politique dominante dans la France du XVII^{ème} siècle : le colbertisme³, variante du mercantilisme – fût à l'origine d'une réforme d'ampleur de l'administration forestière. En 1669, il fit promulguer une ordonnance

³ Le colbertisme consiste à développer le commerce extérieur et l'industrie, afin d'accroître les réserves nationales en métaux précieux, qui permettent d'assurer la puissance de l'État.

« Sur le fait des Eaux et Forêts »⁴, réglementant l'accès aux bois et les prélèvements sur les forêts, dans le but notamment de protéger la ressource en bois de chêne utilisée dans la construction navale et nécessaire par conséquent à la constitution d'une flotte qui devait assurer la puissance militaire de la France. Par cette ordonnance, il crée sur l'ensemble du territoire dix-neuf maîtrises relevant d'une même administration forestière : les Eaux et Forêts. C'est ce corps d'État qui fut responsable de la gestion et de la conservation des forêts françaises jusqu'en 1666 et la création de l'Office National des Forêts. La nécessité de *protéger* et *restaurer* les forêts françaises est exprimée en ces termes dans l'ordonnance de 1669. Et la science à partir de laquelle un tel projet politique de préservation ou de restauration des forêts a pu être formulé, c'est l'économie politique. La thématization de la forêt comme ressource, la rationalisation de la gestion des bois ou la constitution d'un genre d'économie politique forestière historiquement située à la fin de l'Age classique, continuera d'être déterminante de la façon dont le pouvoir politique se rapportera à cet élément de son territoire que sont les forêts.

A l'entrée dans l'époque moderne, les forêts – toujours appropriées par l'État en tant qu'elles abritent des ressources nécessaires à son développement, a fortiori aux débuts du capitalisme industriel – ces forêts seront thématizadas également comme des milieux dotés de capacités de régulation. C'est à dire que les forêts ne seront plus seulement perçues comme des espaces pleins, contenant ou réservoirs de richesses matérielles, mais aussi des espaces vides, qui marquent en creux le territoire national productif, et qui constituent une richesse immatérielle. Par exemple, on préférera reboiser des terres autrefois défrichées pour la production agricole, ou qui servaient de pâturages pour les bêtes à laine ou à cornes. Ces reboisements participent d'une reconversion de ces terrains, souvent de montagne, vers la sylviculture ; mais ce qui est en jeu ce n'est pas ou pas seulement l'optimisation de la production en bois, mais aussi la régulation des climats, la lutte contre les inondations, et la réorganisation du territoire. Les réformes qui marqueront durablement les

⁴ *Sur le Fait des Eaux et Forêts*, ordonnance de Louis XIV, signée et publiée le 13 aout 1699, entrée en vigueur le 17 aout 1699, Edition B. Brunet 1752 consultable sur Gallica, BNF. [Notice : http://ark.bnf.fr/ark:/12148/cb33821991f](http://ark.bnf.fr/ark:/12148/cb33821991f).

forêts françaises à l'époque moderne, le Code forestier de 1827 et les lois de reboisement des années 1860, seront discutées à la Chambre des députés en ces termes : les forêts sont des remparts au chaos ; par une bonne gestion des forêts, on peut remédier au désordre qui agite la Nation. Par conséquent, à l'inverse, les pires catastrophes guettent les États qui ne savent pas prendre soin de leurs forêts. On lit dans le préambule de la réforme de 1827 :

Ce n'est pas seulement par les richesses qu'offre l'exploitation des forêts sagement combinée qu'il faut juger de leur utilité ; leur existence même est un bienfait inappréciable pour les pays qui les possèdent ; soit qu'elles protègent et alimentent les sources et les rivières, soit qu'elles soutiennent et raffermissent le sol des montagnes, soit qu'elles exercent sur l'atmosphère une heureuse et salutaire influence. La destruction des forêts est souvent devenue, pour les pays qui en furent frappés, une véritable calamité et une cause prochaine de décadence et de ruine. Leur dégradation, leur réduction au-dessous des besoins présents et à venir, est un de ces malheurs qu'il faut prévenir, une de ces fautes que rien ne saurait excuser, et qui ne se réparent que par des siècles de persévérance et de privation⁵.

Cette idée selon laquelle les forêts sont garantes d'un équilibre, sont capables de réguler les climats, *exercent une influence* : c'est le marqueur d'un rapport proprement moderne aux forêts, et peut-être davantage, aux *milieus*. Les forêts ne sont plus seulement des réservoirs de richesses, elles sont aussi les instruments d'une médiation. Par exemple, l'arbre fait office de médiateur entre l'eau de pluie et la terre. Il absorbe l'eau, retient la terre, préserve des glissements de terrain et des inondations.

Aménagement du territoire forestier et lutte contre les inondations

Les grands plans de reboisement des terrains de montagne de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, qui affectent à la fois les paysages et les activités des populations de montagne, ont été enclenchés à la suite d'un véritable travail de publicisation des problèmes d'inondations par les

⁵ J.-J. Baudrillart, *Code forestier*, tome I, édition Arthus-Bertrand, Paris, 1827. Edition originale consultée aux Archives de la Bibliothèque Interdisciplinaire de la Sorbonne (BIS). Citation extraite du « Préambule ».

forestiers. L'un d'entre eux, Alexandre Surell, ingénieur des Ponts, publia en 1841 une étude sur les torrents des Hautes Alpes, dont il fut dit qu'elle avait été un bestseller de l'époque⁶. Il s'oppose au déboisement des montagnes, et devient le chef de file du mouvement dit de « restauration » des terrains de montagne. Les digues que construisent les hommes sont de bien piètres solutions face au problème des inondations, les arbres, la nature sont capables de mieux : l'homme doit se servir de la végétation pour endiguer les torrents qui dégradent les montagnes et inondent les vallées au printemps. Il écrit : « Pourquoi donc l'homme ne demanderait-il pas un secours à ces forces vivantes [la végétation], dont l'énergie et l'efficacité lui sont si clairement révélés ? »⁷.

A quelques années d'intervalle, la France connaît plusieurs inondations destructrices et meurtrières. En 1856 ce sont la Loire et le Rhône qui sortent de leur lit, à la fin mai début juin. Blois et Tours sont partiellement submergées. Arles est sous les eaux, la plupart des bêtes à corne de Camargue sont noyées. Une partie des remparts d'Avignon sont emportés. A Lyon, les dégâts touchent principalement la rive gauche du Rhône, où on était en train de construire toute une nouvelle ville industrielle. Dès lors, les eaux et forêts ne préoccupent plus seulement quelques ingénieurs, elles sont érigées en problème public ; il en va de la sureté de l'État⁸.

Les réformes qui affectent les forêts au XIX^{ème} siècle visent à protéger des ressources, comme on commençait déjà à le faire à la fin de l'Age classique, mais visent également les capacités régulatrices des forêts, elles ont vocation à tirer profit des spécificités de ce milieu et de ses influences. Elles posent les termes d'une politisation des rapports avec un milieu naturel.

⁶ A. Surell, *Étude sur les torrents des Hautes Alpes*, Carilian-Gœury et V^{or} Dalmont Editeurs, Paris, 1841. Consultable à la BNF : <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb314215158>. Sur la réception de l'étude et son influence cf. : P. Veyret, « Un centenaire : L'Étude sur les torrents des Hautes-Alpes, de Surell », *Revue de Géographie Alpine*, n. 31-4, 1943, pp. 513-524.

⁷ A. Surell, *op. cit.*

⁸ Sur ce point, voir : J.-P. Goubert, *La conquête de l'eau. L'avènement de la santé à l'âge industriel*, Laffont, Paris, 1985.

Biopolitique et communautés forestières

Il y a cette influence sur le climat : retenir les eaux, renforcer les sols, assainir l'air etc. Elles exercent également une influence plus indirecte, sur des vies, des modes de vie. On peut, dès le début du XIX^{ème} siècle, parler d'une biopolitique forestière. Le nouveau Code forestier de 1827, en restreignant drastiquement les droits d'usages, et en érigeant la propriété privée en pierre angulaire du droit forestier, plus encore, en mettant au point un système de répression de « la délinquance forestière », ce nouveau Code participe d'un bouleversement des vies des populations agro-sylvo-pastorales dont les activités reposaient largement sur les usages des forêts. Les communs boisés, ou les forêts particulières et domaniales sur lesquelles on avait acquis, souvent de longue date sous l'effet de pratiques coutumières, des droits d'usage, servaient de fondement à toute une économie de subsistance. La remise en question de ces usages (affouage, pacage, marronage, glandée etc.) – dans le but de protéger à la fois les forêts, mais aussi et très explicitement, de préserver les propriétaires forestiers de « servitudes » – consista de fait en une remise en question de toute une économie de subsistance, économie paysanne et pastorale considérée alors comme improductive. L'exode rural était nécessaire au développement de grands centres urbains industriels, les populations rurales allaient fournir une main d'œuvre abondante à toutes ces usines qui devaient faire de la France une « grande nation industrielle ».

Sur ce point, l'ingénieur Alexandre Surell, qui, par son étude sur les torrents, imagina une biopolitique, ciblant un territoire comme une population, écrit :

[...] tandis que les torrents, devenus tranquilles, fourniraient à l'agriculture d'abondants arrosages, et, à l'industrie, des forces motrices, qu'on s'étonnera un jour d'avoir laissé se perdre pendant si longtemps, sans aucune utilité pour la société [...]. La vigoureuse population qu'enfante l'air des montagnes, au lieu d'émigrer en détail comme aujourd'hui, pullulera dans les vallées, et ses bras, mis au service de l'agriculture et de l'industrie, auront bientôt tiré parti de toutes les ressources de la contrée [...]⁹.

⁹ A. Surell, *op. cit.*, p. 260.

Cette biopolitique, qu'on définit à l'instar de Michel Foucault comme un mode d'exercice du pouvoir ayant pour cible une population, en tant qu'elle est vivante – et non plus ou plus seulement pouvoir juridique sur un territoire et des sujets – cette biopolitique donc, se déploie largement sous la forme d'une mésopolitique, c'est à dire d'une politique des milieux. Il s'agit de gouverner des milieux [de vie] pour modifier des vies en leurs milieux¹⁰.

On s'intéressera aux formes que peuvent prendre ces *bio* ou *meso* politiques, en recentrant notre sujet sur la question du gouvernement : qu'est-ce que gouverner les forêts ?

2. Pensée environnementale et histoire politique des milieux : des rapports ambivalents

Mais ce qu'il faut préciser, à cet endroit, c'est le rapport entre cette histoire des forêts qu'on a commencé à restituer, et une histoire environnementale, ou histoire de la pensée écologique, avec laquelle on a dit plus haut qu'on souhaitait prendre nos distances, ou plutôt, qu'on aimerait la formuler différemment.

Il y a là deux histoires distinctes ; elles n'obéissent ni à la même chronologie, ni à la même géographie. Et enfin, de façon plus déterminante, elles ne font pas écho aux mêmes philosophies. Pour autant, il serait caricatural de reconduire cette dualité, voire cet antagonisme, entre d'une part une histoire de l'environnement comme catégorie de la pensée contemporaine d'origine nord-américaine, et d'autre part une histoire des milieux, comme catégorie de la pensée moderne d'origine européenne. Si précisément on a dit que l'histoire des forêts pouvait réinformer le récit écologique, ou repolitiser sur d'autres modalités la pensée écologique, c'est que ces deux histoires en réalité se rencontrent. Qu'il a la possibilité de nouer un dialogue entre biopolitique et écologie politique.

¹⁰ Sur ce point, nous reprenons les travaux de F. Taylan, *Mésopolitique : Connaître, théoriser et gouverner les milieux de vie (1750-1900)*, Éditions de la Sorbonne, Paris, 2018 : « [...] on entendra donc par mésopolitique cet ensemble de connaissances et de techniques qui visent à altérer, améliorer ou transformer les hommes par l'aménagement de leur milieu de vie », p. 10.

Des ingénieurs français et des romantiques

Alexandre Surell, ingénieur des ponts, auteur de cette étude sur les torrents et chef de file du mouvement de restauration des terrains de montagne, est un des acteurs de cette mésopolitique française. En tant qu'ingénieur il contribue à la connaissance des milieux et de leurs influences. Il est le produit comme tant d'autres de ces grands corps d'État : politique de l'administration à la française, avec ses écoles, ses uniformes, son savoir-enquête. Il serait aisé d'avancer que ces ingénieurs sont les agents d'un État de police, au sens donné par Michel Foucault : c'est à dire qu'ils ont vocation à mettre au point un ensemble de techniques de prise en charge des hommes, de leurs activités, des nécessités de la vie, de la santé, et enfin de la circulation des marchandises, tout cela afin d'assurer le bon développement des forces de l'État. De fait, s'il faut construire des ponts et des chaussées, maîtriser les eaux et gérer les forêts, c'est bien pour donner à la France les moyens de devenir une des grandes puissances industrielles d'Europe ; qu'elle puisse produire et acheminer ses marchandises par voie ferrée (sur des rails construits à partir de bois), dans des trains à vapeur qui tournent au charbon de bois, par voie fluviale sur des cours d'eaux fiables, sur des routes protégées par des arbres ou des taillis, sur des ponts qui ne céderont pas à chaque printemps.

A priori donc, pas de risque de confondre ces politiques modernes qui s'adressent aux forêts, à des milieux naturels, avec un genre d'environnementalisme, qui défendrait la nature pour sa valeur intrinsèque, et manifesterait un souci éthique, voire moral à son égard.

Pourtant, Alexandre Surell, comme d'autres, dans son étude sur les torrents – et c'est peut-être une des raisons de son succès – versait dans un registre romantique. Le géographe Paul Vereyt dans un article paru dans la revue de *Géographie Alpine*, à l'occasion du centenaire de la publication de l'étude sur les torrents, en 1943, revient sur le rôle de Surell dans la mise au point d'une politique forestière française, et n'hésite pas à parler de lui comme d'un « prophète du reboisement », ou d'un « chantre des forêts ». De fait, Surell dans son étude ne se prive pas de lyrisme, et s'enthousiasme sans retenue sur le rôle anti-torrentiel des forêts, comme il s'afflige de l'ampleur du déboisement.

Il n'est d'ailleurs pas un précurseur de cette tradition qui consiste à allier pratique scientifique et esprit romantique : toute l'histoire des sciences naturelles, à commencer par l'étude des plantes, repose sur une association entre considérations esthétiques et éthique de la connaissance. Les naturalistes, dans une lignée kantienne, tout en posant les bases d'une science de la nature – c'est à dire en élaborant des méthodes qu'ils ont vocation à systématiser, en étant soucieux de la validité interne des concepts dont ils usent – accordent néanmoins une grande importance aux attitudes contemplatives, voire aux expériences possibles d'une harmonie avec la nature. Le naturaliste comprend son propre rapport à la nature, ou le rapport de l'homme en général à la nature, comme étant fondé sur la sensibilité et la raison : ce sont deux principes de l'entendement qui sont donnés aux hommes afin qu'ils puissent comprendre la nature ; il convient donc de ne négliger ni sa sensibilité, ni sa raison. L'esprit romantique ne s'oppose pas nécessairement à la constitution d'une science naturelle, il y contribue au contraire, comme manifestation d'une sensibilité de l'homme à la nature, comme affect qui fonde la possibilité de la connaissance¹¹.

D'un point de vue politique, le registre romantique présente un intérêt plus stratégique. Il s'agit toujours lorsqu'on veut susciter l'intérêt du législateur, de l'opinion, puis s'assurer du vote des députés, de convaincre de la pertinence d'une question, pertinence de la poser en ces termes, et de la nécessité de l'action. Présenter des études qui caractérisent le rôle géographique des forêts, témoignent des effets du reboisement ou du déboisement, constatent l'évolution des peuplements forestiers en France etc. c'est participer de la construction d'une politique forestière. Pour autant – en amont comme en aval de l'activité législative : pour susciter l'intérêt des responsables et assurer le vote des députés, puis pour justifier de la réforme auprès des administrés – il s'agit d'en appeler aux affects politiques, de réveiller une sensibilité à la nature. Ainsi, dans le préambule du Code forestier de 1827, qu'on a cité plus haut, le recours à un champ lexical biblique ou prophétique permet d'introduire à la fois la peur ou la culpabilité face à une dégradation des forêts. Les mots : « heureuse et

¹¹ Sur ce point, voir la thèse de A. Castrillon, *Alexander de Humboldt et la géographie des plantes : le développement du nouveau concept de milieu*, sous la direction de Roselyne Rey, soutenue en 1995 à Paris, EHESS.

salutaire influence » puis « frappés », « véritable calamité », « malheur », « faute », « ne saurait excuser » et « siècles de persévérance et de privation » témoignent de l'usage politique de l'affect lorsqu'il s'agit de justifier une intervention de l'État dans le domaine de la nature, réputée en deçà des considérations séculières.

Conservationnisme nord-américain et foresterie française

Par ailleurs, du côté des environnementalismes américains, outre un souci éthique ou moral affiché, souvent teinté de romantisme, on peut à l'inverse rechercher quelque chose de l'ordre d'une biopolitique, qui procède à la fois d'une thématisation des forêts comme ressource (recours à l'économie politique), et comme capables de régulation (recours à une mésopolitique). En ce sens, il faut considérer les nombreuses interactions entre la constitution d'une science écologique européenne (du côté de l'allemand Haeckel et de l'anglais Darwin), et la formulation d'une pensée écologique nord-américaine¹².

Ensuite, on a laissé entrevoir plus tôt les liens entre la foresterie française et la foresterie américaine. L'école forestière de Yale a été pensée sur le modèle de l'école de Nancy, où étaient formés les ingénieurs forestiers français. Gifford Pinchot, américain d'origine française, a fondé, sous la présidence de Theodore Roosevelt le US Forest Service sur le modèle des Eaux et Forêts françaises. Il a été formé à Yale et à Nancy, et il revendiqua, au moment de rentrer aux Etats-Unis, sa vocation d'y importer « la profession forestière », telle qu'il l'avait découverte en France.

Catherine Larrère, dans ses travaux sur les éthiques environnementales, évoque d'ailleurs le conflit qui opposa Gifford Pinchot à John Muir, les conservationnistes aux protectionnistes¹³. Muir en appelle au « respect de la création toute entière », c'est l'artisan d'une politique de sanctuarisation de la nature, sur le mode de « l'espace naturel protégé ». Catherine Larrère écrit à ce sujet qu'« [...] on cherche d'abord la conservation de curiosités naturelles, d'un patrimoine artistique compa-

¹² Cf. P. Acot, « Darwin et l'écologie », *Revue d'histoire Des Sciences*, n. 1, vol. 36, 1983, pp. 33-48.

¹³ C. Larrère, *Les philosophies de l'environnement*, PUF, Paris, 1997.

nable à celui des musées européens, le maintien de terrains d'aventure où mettre à l'épreuve des qualités humaines de résistance et d'énergie. Que l'on y voie un lieu sacré, reflet de la volonté divine, ou le miroir de la mentalité démocratique et communautaire américaine, c'est un symbole que l'on protège dans la nature »¹⁴. A l'inverse de Muir, Pinchot revendique une conservation des forêts par la création de réserves forestières fédérales, et la mise au point d'une politique forestière fédérale, en réaction à l'épuisement de celles-ci par l'exploitation minière.

En 1903, Theodore Roosevelt, ami de Pinchot, alors président des Etats-Unis, déclare devant la Société des forestiers américains dont il était membre, et à l'intention particulière des étudiants forestiers :

Votre attention doit être dirigée vers la préservation des forêts, non pas comme une fin en soi, mais comme un moyen de préserver la prospérité de la nation. Dans la région aride de l'Ouest, l'agriculture dépend avant tout de l'approvisionnement en eau disponible. Dans une telle région, seule la protection des forêts peut maintenir le débit des cours d'eau nécessaires à l'irrigation et prévenir les grandes inondations destructrices qui ruinent les communautés situées plus loin sur les mêmes cours d'eau. La relation entre les forêts et l'ensemble de l'industrie minérale est extrêmement étroite. L'existence même de l'exploitation forestière dépend du succès de nos efforts, en tant que nation, pour mettre en pratique la sylviculture. Il en est de même pour les mines et l'exploitation forestière, mais à un degré moindre, pour les transports, les manufactures et le commerce en général. La relation de toutes ces industries avec la foresterie est des plus intimes et des plus dépendantes¹⁵.

Non seulement ces propos contreviennent à l'idée d'une *wilderness*, ou d'un rapport américain à une nature strictement perçue comme sauvage, à distance de la civilisation et des préoccupations séculières ; mais ils entrent aussi en résonance avec le discours européen sur le gouvernement des forêts. On retrouve tous les éléments de cette thématization d'une forêt-

¹⁴ Ivi, p. 10.

¹⁵ *Conference of Governors. Proceedings of a Conference of Governors*. Publiée par le Congrès Américain, Washington, 1909. Consultable à la Bibliothèque universitaire de Columbia University, version numérisée : <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nnc1.cu09109439&view=1up&seq=5>.

ressource (sylviculture, mines, transports, manufacture, commerce etc.) avec un lien très direct tracé entre conservation des forêts et « préservation de la prospérité de la Nation » ; et les éléments d'une thématization de la forêt comme un milieu, un carrefour d'influences, un système de régulations, un espace normalisateur ou vecteur d'équilibre : de l'état des forêts dépendent le bon acheminement des ressources en eau vers les régions agricoles, la santé des communautés, la possibilité de lutter contre les inondations, mais aussi le développement de l'industrie en général.

Par ailleurs, du point de vue de l'histoire environnementale, Theodore Roosevelt est considéré comme « le président le plus écolo » des Etats-Unis. Entre 1901 et 1909, il crée 150 forêts nationales, cinq parcs nationaux et 51 réserves ornithologiques. Cependant, ces idées selon lesquelles les ressources offertes par les forêts (comme le bois), ou relevant des forêts (comme l'eau), ou situées en deçà de terres boisées (les minerais), puissent un jour disparaître, ou atteindre un tel état de dégradation que leur renouvellement devienne compromis, et que la prospérité de la Nation en pâtisse ; ce sont des éléments de discours très présents dans les politiques publiques de gestion des ressources forestières de la présidence Roosevelt. Ce sont ces mêmes éléments qui, un siècle plus tôt, se retrouvaient dans les discours des législateurs qui s'apprêtaient à réformer le Code forestier français.

Dialogue écopolitique et biopolitique

Il y a plusieurs fils d'un dialogue entre écologie politique, biopolitique et mésopolitique à tirer d'entre ce discours de Roosevelt, et plus généralement des politiques forestières américaines et françaises. D'abord, la mobilisation de savoirs issus de l'économie politique, par la référence aux ressources naturelles, à la matière organique ou inorganique issue des forêts qui saura devenir ce matériau indispensable à l'industrie. Ensuite, la mobilisation de savoirs mésopolitiques, établissant un lien d'influence réciproque entre la nature des milieux et l'activité des hommes. Conjointement, la mobilisation de savoirs relatifs à une biopolitique forestière : par la création de réserves fédérales, de forêts nationales, ou d'un régime forestier, ce dont il s'agit c'est de réguler les coupes, d'encadrer

les prélèvements : d'agir sur des peuplements d'arbres. Planter telle essence plutôt que telle autre, qui atteindra sa croissance optimale sur une durée déterminée, et pourra s'offrir à l'industrie sans compromettre le renouvellement dudit peuplement, le développement de la forêt. Et la gestion des peuplements par les méthodes de la sylviculture n'est pas sans effets sur les activités humaines, et les populations des régions forestières. Limiter les usages des forêts, professionnaliser les métiers du bois, moderniser les techniques du travail forestier, c'est de fait écarter toute une population d'une forme de vie en forêt ou avec les forêts, c'est réorienter des activités, restructurer des modes de vies autour des nouvelles exigences de la production industrielle. Enfin, la mobilisation d'une connaissance des logiques systémiques qui gouvernent un même habitat – ce qui renvoie aujourd'hui à l'écosystème – et donc des modalités d'interaction entre différents vivants au sein d'un même milieu, ou des réseaux d'interdépendances dans lesquels sont pris les vivants, et les forces de la nature (climat, eaux etc.).

Dans ces discours de la nature, l'un des motifs de l'action gouvernementale c'est la génération future, la prospérité de la Nation sur le long cours. Il ne s'agit pas ou pas seulement de conserver des ressources *hic et nunc*, mais de préserver durablement des richesses et des équilibres que l'on sait déjà menacés. Ce motif de la génération future, ou de la durabilité (qui plus tardivement, et selon des logiques économistes, donna naissance au concept de développement durable) acte de fait, d'un point de vue épistémologique, d'une réinsertion de l'homme dans son histoire de vivant, dans son existence biologique. La question de la génération, ou reproduction, met en jeu la capacité d'un vivant à œuvrer pour la survie de l'espèce. On comprend dès lors comment gouverner des milieux naturels, la forêt en l'occurrence, au nom des générations à venir, implique de mobiliser une parenté darwinienne de l'écologie : le milieu de l'homme est à l'instar du milieu des vivants le théâtre d'une lutte pour l'existence, pour une interprétation quelque peu restrictive de l'œuvre de Darwin, néanmoins influente. Veiller à ce que la forêt ne soit pas dégradée au point de compromettre sinon la survie, la prospérité des hommes, c'est être acteur de cette lutte pour l'existence, c'est préserver l'humanité dans sa biologie (en tant qu'espèce), et dans son histoire.

Les politiques forestières sont particulièrement significatives à l'égard de ce rapport aux vies à venir : la vie d'un arbre n'a pas de commune mesure avec la vie d'un homme. Le forestier qui plante un arbre, ou qui planifie un repeuplement, ne sera pas celui qui coupera ce même arbre, ou verra de ses yeux cette nouvelle forêt. Le forestier travaille toujours déjà avec la prochaine génération de forestiers.

Autrement dit, on découvre, à l'intérieur d'une histoire des politiques forestières, (politiques adressées à un milieu naturel, à un *environnement*) des trames biopolitiques, mésopolitiques ou écologique-politiques, et ce, que l'on regarde du côté de l'histoire européenne ou de l'histoire américaine, dès les années 1800. On retrouve les thématisations d'une forêt-ressource, forêt-régulatrice, forêt-habitat. Ce gouvernement des forêts posa les bases d'une politisation, d'une publicisation, ou d'une étatisation des questions relatives aux milieux naturels.

Par conséquent, il est possible de reconsidérer la politisation de l'écologie : ne pas reconduire l'idée d'un passage d'une écologie scientifique à une écologie politique, ne pas assimiler écologie politique et politiques de l'écologie, écologie politique et environnementalismes, naturalisme, romantisme ; mais au contraire donner à voir les sous-basements politiques d'une science écologique, les conditions historiques et politiques d'émergence d'une science des relations entre vivants et milieux, conditions qui sont aussi biopolitiques.

3. Les discours de gouvernement des forêts françaises à l'époque moderne

Alors qu'on a exposé les développements mésopolitiques ou biopolitiques du gouvernement des forêts aux États-Unis, berceau de l'environnementalisme tel qu'on y fait référence lorsqu'on se rapporte à la constitution d'une pensée écologique, et les tendances naturalisantes, romantisantes ou moralisantes du gouvernement des forêts en France ; on peut désormais se consacrer à l'analyse plus fine, peut-être plus historique et moins théorique, des discours du gouvernement des forêts tels qu'ils furent énoncés dans la France du XIX^{ème} siècle. En ayant toujours à l'esprit que cette histoire des forêts nous informe sur la politisation d'espaces naturels, sur les modalités de construction d'un rapport politique à la

nature. Il ne s'agit pas de proposer une histoire *environnementale* des forêts à l'époque moderne, dans la mesure où cette catégorie d'environnement lui est anachronique. La notion d'environnement utilisée en référence à la nature dans le domaine des politiques publiques n'émerge en effet en France que dans les années 1970, à partir d'une importation anglo-saxonne d'*environnement*¹⁶. Il s'agit plutôt de proposer une histoire biopolitique ou écopolitique des forêts françaises à l'époque moderne.

La notion de *gouvernement* des forêts est adéquate à la période que l'on cherche à caractériser, de laquelle relèvent les discours que l'on entend analyser. A l'instar de Michel Foucault, dont la pensée constitue notre socle théorique, on considère que l'époque moderne voit advenir un mode d'exercice du pouvoir qui relève d'une gouvernementalité. C'est à dire que le pouvoir ne se rapporte plus ou plus seulement à des sujets de droits, à un territoire qui est la propriété du souverain ; ne se rapporte plus exclusivement à une administration qui développe une discipline à l'intention des corps des administrés ; mais se met à prendre en charge une population, en s'appuyant sur ce savoir qu'est l'économie politique, et en concevant des dispositifs de sécurité.

Autrement dit, les forêts cesseront d'être le théâtre des chasses, pièces centrales de ces domaines où se retrouve la cour, elles ne seront plus entretenues à la gloire du souverain, elles n'auront plus fonction de frontière, et ne préoccuperont plus seulement des stratèges militaires ; elles cesseront aussi progressivement d'être thématiques comme refuge, comme territoire des marginaux, comme espace en deçà des lois, à l'ombre du regard de l'État. A l'époque moderne, les forêts, on l'a déjà largement énoncé, sont tout à la fois détentrices de richesses, capables de régulations, et milieu de vie ou habitat des vivants. Dès lors, les politiques qui les prendront pour cible s'adresseront aussi, si ce n'est de façon première, à une population, dépendante dans ses activités et sa subsistance des richesses forestières, affectée par les climats que les forêts contribuent à réguler, et insérée dans des réseaux d'interdépendances au sein de ces milieux vivants. Les forêts seront dès lors gouvernées.

¹⁶ F. Charvolin, « L'invention du domaine de l'environnement au tournant de l'année 1970 en France », *Strates : Matériaux pour la recherche en sciences sociales*, n. 9, 1996, pp. 184-196.

Et ce mode d'exercice du pouvoir ne peut se déployer qu'à condition que certaines notions, thématiques ou conceptualisations aient émergées, dans leur forme moderne : parmi elles, la notion de milieu, de vie ou de vivant, ou encore le concept de régulation. Autant d'éléments dont on peut resituer l'apparition dans les discours de savoirs à l'époque moderne, et corollaires du développement des sciences physiques et biologiques. Autant d'éléments sans lesquels il n'eût pas été possible, dès la fin du XIX^{ème} siècle, de théoriser une science écologique, comme science des relations entre vivants et milieux.

Autrement dit, les forêts deviennent bien à la fin de l'Age classique des territoires d'expérimentation, au sein desquels se déploient de nouveaux savoirs et de nouveaux modes d'exercice du pouvoir. Les forêts sont le laboratoire d'une écogouvernementalité.

Ce contenu conceptuel avancé, il s'agira désormais de l'éprouver dans l'archive : édition originale du Code forestier de 1827 accompagnée des débats à la Chambre, documents rapportés d'archives départementales¹⁷, des Fonds des Eaux et Forêts et des Fonds préfectoraux (rapports d'ingénieurs forestiers, correspondances entre préfet et garde forestier, enquêtes *commodo et incommodo*) qui sont autant de points d'entrée vers ce discours du gouvernement des forêts, comme milieu de vie.

Le code forestier du 1827 ou la restriction des usages

Les passages du Code forestier de 1827 que nous avons jusqu'alors cités permettaient de mettre en avant les motifs de la réforme : préserver « les richesses qu'offre l'exploitation des forêts », leur permettre d'exercer une « heureuse et salutaire influence » sur les eaux, les sols et l'atmosphère, et enfin ne pas mettre en danger la satisfaction des « besoins présents et à venir ». Il en va de la « prospérité de la Nation » comme de celle « des individus ». La réforme était introduite par ces mots : « La conservation des forêts est l'un des premiers intérêts des sociétés, et, par conséquent, l'un des premiers devoirs des gouvernements ». On a vu également

¹⁷ Archives départementales de Haute-Loire (AHL) au Puy-en-Velay, Fonds des Eaux et Forêts, Fonds Préfectoraux.

comment la perspective de la destruction des forêts était associée aux termes de « calamité », « décadence » ou « ruine ».

Mais qu'est-ce qui menace les forêts, au début du XIX^{ème} siècle ? De quoi les législateurs doivent-ils les préserver ? Il y a, de tout évidence, le problème des prélèvements excessifs, des coupes rases voire des déboisements. Il s'agira de mettre sous la protection de l'État un grand nombre de forêts, dont on dira qu'elles sont soumises « au régime forestier ». Les coupes seront régulées, et on prescrira des reboisements.

Pourtant, en réalité, jamais l'exploitation industrielle des forêts n'est prise pour cible. Le Code forestier ménage largement le droit des propriétaires d'user ou d'abuser de leur bien, voire contribue à fonder dans le droit moderne le caractère inaliénable de la propriété privée. On lit ainsi, dans la restitution des débats relatifs à la réforme que : « Le premier soin des rédacteurs a été de tracer une profonde ligne de démarcation entre les bois qui doivent être soumis d'une manière plus ou moins absolue au régime forestier, et ceux qui, appartenant à des particuliers, ne peuvent être assujettis qu'à des restrictions peu nombreuses et compatibles avec l'exercice du droit de propriété »¹⁸. Les quelques restrictions qui s'appliqueront effectivement aux bois des particuliers ont vocation à être contrebalancées par d'autres avantages, notamment : que l'État se porte garant de la propriété privée et consente à mettre son appareil répressif au service des propriétaires, si leurs bois faisaient l'objet de déprédation. On lit :

Ici, la loi doit intervenir dans la propriété privée, et nous sentons, comme vous, qu'elle ne peut le faire qu'avec de grands ménagements et uniquement dans cet intérêt de conservation qui est le lieu commun de l'État et du propriétaire. Le projet laisse d'abord aux particuliers la libre administration de leurs bois ; à l'exception du défrichement dont nous allons vous entretenir. Il ne leur prescrit, ni ne leur interdit aucun mode d'exploitation ; d'un autre côté, il leur assure la protection la plus complète. Ainsi les particuliers ont le droit de choisir leurs gardes ; ainsi la faculté d'affranchir leurs bois d'un droit d'usage par un cantonnement, l'interdiction aux usagers d'en user autrement

¹⁸ D'autres déclarations plus enflammées expriment ce même « soin » des « rédacteurs » à l'égard des propriétaires : « Rien n'est plus respectable, Messieurs, que le droit de propriété ; et ce droit, de sa nature, n'admet guère de limites ; il comprend, nous le savons, la faculté d'user et d'abuser. Cette faculté, inhérente à la propriété et qui la constitue, est, dans notre corps social, un principe de vie qu'il faut se garder de méconnaître et de blesser ».

que selon la possibilité des forêts, reconnue et constatée par l'administration ; enfin, les peines prononcées contre les abus dans l'intérêt des bois de l'État ; toutes ces dispositions favorables et conservatrices leur sont déclarées communes. Par ce moyen, on les met à l'abri de l'abus funeste qui peut être fait du droit d'usage¹⁹.

En définitive, ce qui menace la forêt, et justifie de l'intérêt d'une politique de conservation, ce sont les usages. Entendu que les abus ne sont pas du fait des propriétaires, mais bien des « usagers », auxquels il est tantôt fait référence comme « usagers individuels » ou « habitants ». La forêt n'est pas tant menacée par ceux qui répondant d'une rationalité économique et demeurant dans leur bon droit l'exploitent, que par ceux qui l'habitent. Ce thème de l'*habitant* renvoie d'une part à une forêt-habitat, et thématise l'*oïkos* d'écologie, et d'autre part désigne déjà la cible d'une politique forestière : cette population, ces habitants.

L'identification d'un intérêt commun à l'État et aux propriétaires renvoie historiquement à l'ère qui s'ouvre après la Révolution française, où l'État est désormais investi par la bourgeoisie. Cette alliance est d'autant plus vérifiable du point de vue d'un gouvernement des forêts, que les rédacteurs du nouveau Code affirment que la destruction des forêts est liée aux abus ayant eût cours pendant et après la Révolution française, puisqu'elle avait sapé les privilèges et l'autorité de la noblesse en matière de gestion des forêts, et en avait laissé à chacun la libre jouissance, dans un esprit révolutionnaire, libertaire et égalitaire. Dans les années 1820, avec le retour de la monarchie, et alors que se constitue un État moderne bourgeois, les législateurs affirment leur volonté de « remettre de l'ordre »²⁰.

On lit ainsi dans le nouveau Code que les droits d'usages « forment, pour la propriété publique comme pour la propriété privée, le plus redoutable des dangers et la source la plus féconde de dommages et d'abus. » Dans la restitution des débats, le propos est plus virulent :

¹⁹ J.-J. Baudrillart, *op. cit.*, citation extraite du paragraphe « Sur les bois des particuliers ».

²⁰ Ibidem : « Lorsque l'ordre commença à renaître, on sentit le besoin de mettre un terme à de si funestes abus », citation extraite du paragraphe « Sur les affections et les usages ».

« Voudriez-vous, Messieurs, que les usages vinsent, selon leurs caprices, démembrer les forêts nationales ? La commission ne l'a pas supposé [...] »²¹.

Biopolitiques forestières européennes

Au même moment ailleurs en Europe, un mouvement semblable de répression des usages est enclenché. En Allemagne, la loi contre le vol de bois à la Diète Rhénane a été rendue célèbre par la couverture qu'en a proposé Karl Marx dans la Gazette rhénane. Il défendait alors un droit coutumier universel des pauvres²². En Angleterre, le mouvement est plus précoce ; sous l'influence des physiocrates, l'accès à la terre est réglementé, et les grands propriétaires favorisés. Dès la fin du XVI^{ème} siècle commencent les *enclosures*, qui consistent à enclorre, c'est à dire accaparer des parcelles de terre ; ce mouvement s'est largement intensifié à l'entrée dans l'époque moderne. Ce qu'on doit comprendre, dès lors, c'est que ces politiques qui visent la terre, les forêts, des espaces naturels, se déploient dans un contexte d'industrialisation et de capitalisation de l'économie ; et que les Nations européennes sont mises en concurrence dans cette course à l'industrialisation. Les forêts deviennent alors des instruments pour la conquête de cette puissance économique, non seulement en tant qu'elles abritent des ressources convoitées, mais aussi parce qu'elles sont *habitées*. A travers elles on peut gouverner une population, orienter ou réorienter ses activités, concourir à son bien-être, ou à sa santé : offrir au capitalisme industriel naissant une force de travail adaptée.

Un meilleur mode d'exploitation, indiqué par l'expérience nationale ou étrangère, l'établissement d'une école forestière où se formeront désormais des agents instruits et spéciaux ; des repeuplements ordonnés avec discernement et exécutés avec soin donneront successivement aux forêts soumises au régime forestier un accroissement de valeur et d'étendue propre à rassurer les esprits attentifs sur nos besoins présents et à venir. [...] Dans 20 ans, Messieurs, que ne doit-on pas espérer de bon, d'utile et d'heureux dans un pays favorisé par la Providence, dans un pays où tout s'agrandit et

²¹ Ibidem, citation extraite du paragraphe « Règlement d'usages ».

²² Cf. M. Xifaras, « Marx, justice et jurisprudence une lecture des vols de bois », in *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, n. 15, vol. 1, 2002, pp. 63-112.

s'éclaire ; où les sciences, l'art et l'agriculture doivent fleurir, sous la protection de la monarchie légitime et sous les inspirations d'une sage et féconde liberté !²³

L'idée selon laquelle progrès scientifique et progrès industriel sont corrélés, ou que la conservation des forêts doit être favorisée par les nouvelles méthodes de la science et de l'industrie, et les favoriser en retour ; ou encore l'idée selon laquelle les expériences d'autres Nations en matière de foresterie doivent être prises en compte pour renforcer les politiques forestières françaises ; toutes celles-là sont particulièrement révélatrices du paradigme à l'intérieur duquel opère cette rationalité gouvernementale qui manifeste un intérêt pour les forêts : développer les forces de l'État tout en favorisant un équilibre européen²⁴.

On se situe au niveau de ce que Michel Foucault appelle État de police, et qui participe du développement d'un biopouvoir.

D'une façon générale, au fond, ce que la police va avoir à réagir et qui va constituer son objet fondamental, cela va être toutes les formes, disons, de coexistence des hommes les uns à l'égard des autres. C'est le fait qu'ils vivent ensemble, qu'ils se reproduisent, qu'ils ont besoin, chacun pour sa part, d'une certaine quantité de nourriture, d'air pour respirer, vivre, subsister, c'est le fait qu'il travail, qu'il travaille les uns à côté des autres, à des métiers différents ou semblables, c'est le fait aussi qu'ils sont dans un espace de circulation [...]. Ce qu'embrasse ainsi la police, c'est au fond un immense domaine dont on pourrait dire qu'il va du vivre au plus que vivre²⁵.

Dans cet extrait, issu du Cours au Collège de France de 1978 intitulé *Sécurité, territoire, population*, il est difficile, doté d'un regard « écologique », de ne pas percevoir quelque chose de cette conceptualisation de l'État de police qui précisément fait écho à une écologie : coexistence, vivre ensemble, se reproduire, avoir besoin de nourriture, air pour respirer, vivre,

²³ J.-J. Baudrillard, *op. cit.*

²⁴ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Cours au Collège de France 1977-78, EHESS Seuil Gallimard, Paris, 2004 : « Dans un cas il s'agit de maintenir, et c'est là l'objectif principal, un équilibre en quelque sorte malgré la croissance de l'État, c'est le problème de l'équilibre européen ; le problème de la police cela va être : comment, tout en maintenant le bon ordre dans l'État, faire en sorte que ses forces croissent au maximum », p. 322.

²⁵ *Ivi*, p. 333.

subsister, espace de circulation. Le biopouvoir que commence alors à dessiner Michel Foucault, en évoquant un « plus que vivre », thématise au début de l'époque moderne tous ces éléments qui seront aussi les objets d'une science écologique.

Délinquance et police forestière

Dans les forêts françaises, on déploie à l'époque moderne tout un dispositif de sécurisation des populations et des richesses : on nomme des conservateurs dans chaque grande région forestière, on recrute des gardes forestiers dans chaque commune concernée ; on forme des ingénieurs forestiers que l'on enverra ensuite en région, et auxquels on demandera d'écrire des rapports ; on met en place un système de répression des délinquants forestiers, on développe les liens entre les conservateurs et les préfets, les gardes-forestiers et les policiers.

Dans les archives explorées, on retrouve par exemple ces listes des « délinquants les plus incorrigibles », réclamées par les préfets et communiquées par les gardes forestiers. On y référence des noms et prénoms, des résidences et communes, des classes d'âge, des situations de fortune, et des « moralités ». Et ces documents sont sans appel sur la population ciblée par la répression en forêt : situation de fortune = indigent ; moralité = médiocre.²⁶ C'est tout un savoir-enquête qui se développe, au sein de cette nouvelle administration forestière, elle-même constitutive de l'État de police.

Issue des mêmes archives : une enquête *commodo et incommodo* réalisée dans la commune forestière d'Yssingaux en juin 1862 au sujet d'un projet de reboisement. On y lit 265 déclarations toutes introduites par « [Nom Prénom Résidence Propriété Activité] s'oppose au projet de reboisement ». A titre d'exemple : « Anne-Marie Debarre, propriétaire à Pourcoules,

²⁶ Documents issus des Fonds préfectoraux aux Archives départementales du Puy-en-Velay, consultés le 18 février 2020, dans le dossier « délinquants incorrigibles » :

- Lettre 16 janvier 1897 du garde général des forêts au Brigadier Bonnet ;
- Lettre du brigadier à l'inspecteur (réponse) ;
- « Liste des délinquants les plus incorrigibles du poste de St Julien-Chapteuil » ;
- Bulletin renseignement vierge.

s'oppose au projet de reboisement parce qu'elle serait obligée de se défaire des quelques brebis qu'elle élève chaque année et avec lesquelles elle se procure le fumier nécessaire pour cultiver quelques pommes de terre ; par conséquent, elle serait réduite à la misère »²⁷.

Non seulement ce document témoigne d'un savoir-enquête, de la mise au point d'une vaste entreprise de recensement, mais il met aussi en avant cette question du *vivre*. Il s'agit des besoins, de la nourriture, des activités ; et des logiques systémiques qui les lient. Enfin, ce qui apparaît en filigrane, dans ces 265 déclarations, c'est que le reboisement, s'il devait avoir lieu, réduirait toute une population à la misère, la priverait de ses moyens de subsistance : la forcerait à changer d'activité, à quitter les montagnes ou les forêts.

Réformer les habitudes

Évoquons en ce sens un dernier document. Il s'agit du rapport d'un ingénieur forestier dépêché en 1864 dans la Margeride, une montagne d'Auvergne. Il est chargé, en application des lois de reboisement de 1860 et 1861, d'une étude qui se décline en plusieurs paragraphes, affichés en ces termes : « la géographie ou le climat, l'hydrographie, l'état des sols, une description générale, l'exploitation actuelle, les mesures proposées, la nécessité d'une transformation ». Tout cela en vue du reboisement de la Margeride. Les questions d'ingénierie forestières, pourtant techniques, souvent relatives à une géographie voire géologie, sont toujours mises en rapport avec la question des usages, des populations, des habitants.

Une attention semblable est accordée aux sols, aux eaux ou aux arbres qu'aux habitants de ces régions, leurs modes de vie, leurs activités. On lit ainsi, à ce sujet : « Accoutumés à vivre du produit des bestiaux, ils [les habitants] ne songent pas à développer leurs travaux agricoles » ; ou encore : « Les propriétaires trouvent plus avantageux d'y tolérer le pacage

²⁷ Document issu des Archives départementales de Haute-Loire, Fond des Eaux et forêts, consulté le 19 février 2020. Enquête de commodo et incommodo datée du 1^{er} juin 1862, « à huit heure du matin, en la mairie de la commune d'Yssingaux ».

en commun que d'y exercer leur droit séparément. Quant au dommage que pourrait éprouver le bois, on ne le redoute pas ; tout est d'ailleurs sacrifié à l'entretien du bétail. » ; et « Les moutons leur semblent providentiellement donnés pour exploiter ces vastes solitudes qui seraient à peu près inutiles sans ce bétail » ; enfin : « La vie pastorale ne développe pas le goût du travail et les habitudes depuis longtemps contractées par les habitants de ces montagnes sont, bien plus que le climat, la cause de leur pauvreté ».

Les populations agro-sylvo-pastorales, habitantes des montagnes, des régions boisées – ici de la Margeride – sont sujettes à une biopolitique qui procède du rejet de ce « vivre » qui était alors le leur, et tend à les projeter dans un « plus que vivre » productif, rationnel, allant dans le sens des intérêts nationaux. Ces populations ne faisaient alors « que vivre », ou elles menaient une vie amoindrie, dénuée d'ambitions. On dit qu'elles ne *songent* pas, ne *redoutent* pas, n'ont pas le *goût du travail* ; le problème ce sont leurs *habitudes*.

Il est intéressant de souligner les mots par lesquels sont désignées celles et ceux qui font usage des forêts, dont les existences sont liées à la forêt : on parle de « vie », de « population », et le plus souvent « d'habitants ». Ce dernier terme se décline d'ailleurs régulièrement en « habitudes » ; les notions voisines de coutumes ou d'accoutumance sont évoquées à plusieurs reprises dans le rapport de l'ingénieur. Ces mots entrent, de façon plus que fortuite, en résonance avec la mise au point d'une biopolitique, ou d'une écogouvernementalité. On entend par ce dernier concept, néologisme formé sur la base des mots écologie, et gouvernementalité, un mode d'exercice du pouvoir caractéristique du moment moderne et/ou contemporain, qui se serait formé sur la base de préceptes issus de l'économie politique, aurait procédé par la mise au point de dispositifs de sécurité, et aurait pris pour cible une population, en tant qu'elle vit, mais aussi, en tant qu'elle habite. On renvoie dès lors à la racine grecque d'écologie, *oïkos*, désignant la maison, la demeure, l'habitat.

Une écogouvernementalité se déploie au sein d'un milieu de vie, elle concerne aussi bien le milieu que les vivants, plus encore : elle prend place à l'intérieur de la relation d'influence réciproque qui lie milieu et vivants, elle vise l'espace de l'*oïkos*. Considérant que l'*oïkos* ou l'habitat, c'est précisé-ment cette interface milieu/vivant, qui ne procède pas d'une

distinction entre milieu et vivant, mais désigne la relation elle-même : pas d'habitat sans habitants, pas d'habitants sans habitat. L'habitat est toujours déjà habité, milieu et vivants sont en ce terme confusément désignés. Ajoutons enfin que le terme d'habitat a d'abord été utilisé, au début du XIX^{ème} siècle, par les sciences botaniques pour désigner le territoire occupé par une plante dans la nature, avant de s'exporter aux sciences animales et enfin aux sciences humaines. C'est à dire qu'une politique ou une science qui viserait l'habitat, à l'époque moderne, prendrait pour objet non seulement la terre de l'enracinement, mais aussi la terre vécue, ou une relation humaine particulière à la terre, investie par les hommes de valeurs.

Dès lors, renvoyer dans les discours du gouvernement des forêts aux notions d'habitat, d'habitant, ou d'habitudes, plus encore : prendre ceux-là pour cible, les désigner comme intérêt premier des gouvernants, c'est bien politiquement thématiser quelque chose de l'ordre d'une écologie, ou plus précisément, d'une écogouvernementalité.

Il s'agit d'accroître les forces de l'État, de faire de la France une puissance industrielle en Europe. Le territoire doit être réorganisé afin d'optimiser la production, favoriser l'acheminement des produits, satisfaire l'offre, accroître la demande, mettre en relation, faire circuler. Dans l'extrait ci-dessous, issu toujours du même rapport pour le reboisement de la Margeride, il est question de « viabilité ». De même, l'accroissement de la population est érigé en objectif des politiques forestières. Le fantasme de cet ingénieur, c'est l'abondance. Et c'est aussi, par conséquent, que les populations agro-sylvo-pastorales abandonnent leurs [mauvaises] habitudes, leurs pâturages de haute montagne, leurs troupeaux éparses, et aillent se faire employer dans les usines dans les vallées :

Au demeurant la Margeride est à peu près improductive ; elle pourrait cependant produire beaucoup. Qu'on suppose pour un moment les sommets et les hauts versants de cette montagne couverts de bois de haute futaie et ses vallées transformées en prairies bien arrosées. Quelle situation différente ! Les bois donneraient aux communes d'immenses revenus ; ils feraient vivre par leur exploitation une nombreuse population d'ouvrier ; les usines se multiplieraient dans les vallées ; les habitants s'enrichiraient par le nourrissage des bêtes à corne qui se développerait sur une grande échelle ; ils auraient en outre, pour leurs troupeaux, d'excellents pacages sous les bois ; l'agriculture, facilitée par une bonne viabilité et par l'abondance des engrais

prendrait un grand essor ; la population s'accroîtrait partout avec le travail et l'aisance ; la montagne serait aussi riche que la plaine²⁸.

Que ce soit par la restriction des droits d'usage avec le Code forestier de 1827, ou par le reboisement de pâturages indispensables aux activités des populations pastorales avec les lois des années 1860, ce gouvernement des forêts procède bien d'une biopolitique. Ces dernières lignes, au sujet de la Margeride, sont particulièrement révélatrices d'un *faire-vivre*, qui passe par l'adoption de nouvelles législations forestières, et par la modernisation de toute une administration des forêts. Non seulement on devine dans ces lignes quelque chose comme le seuil de notre propre modernité : « nombreuse population d'ouvriers », « agriculture facilitée par l'abondance des engrais », « produire beaucoup » etc. Mais aussi, on voit se constituer de nouveaux rapports entre les hommes et leurs milieux, entre un pouvoir politique et ce qu'on pourrait nommer *la nature*. Ces nouveaux rapports, bien saisis par le concept de gouvernementalité, sont informés par des savoirs émergents, par une science mésologique puis écologique.

Conclusions

Considérant, selon une définition très commune, et déjà très ancienne, que la politique c'est ce qui a trait au gouvernement des hommes entre eux (ici, le terme de gouvernement est utilisé en un sens générique, au sens d'une conduite). Considérant que l'action publique ou le domaine étatique contribue au gouvernement des hommes (dont il n'a pas cependant le monopole). Considérant enfin que la politique est tributaire des rapports qu'elle noue, dans un espace historiquement situé, avec des savoirs ; voire s'imbrique avec des régimes de vérités qui sont eux-mêmes constitutifs d'une éthique. Considérant cela, on peut prendre nos distances avec l'idée selon laquelle l'écologie serait devenue politique au cours du XX^{ème} siècle, et sur la base du travail éthique accompli par des environmentalistes essentiellement américains à partir des années 1800. C'est à dire qu'on peut

²⁸ Document issu des Archives départementales de Haute Loire, Fond des Eaux et forêts, consulté le 17 février 2020, « Rapport sur le reboisement de la Margeride », 1864.

déjouer l'idée selon laquelle l'écologie scientifique serait première, par conséquent anhistorique ou apolitique, et sujette, plus tardivement, à une politisation. Renoncer par la même occasion à ce que la politisation de l'écologie soit synonyme de l'incursion d'un souci de la nature, ou la prise de conscience de ce qu'il nous faut la protéger. Ce n'est pas à dire qu'on ne peut pas, à l'intérieur de ces discours de politisation de la nature, trouver des éléments intéressants pour la compréhension des rapports modernes ou contemporains à l'environnement naturel, ni même que ce champ ne soit fécond pour la philosophie. En revanche, y chercher l'acte de naissance de l'écologie politique, c'est rabattre significativement la politique sur la morale, et c'est se priver d'outils philosophiques qui permettent de comprendre de façon plus structurelle la constitution d'un objet tel que la nature, ou le milieu, ou l'environnement. Somme toute, c'est refuser de politiser tout un champ de cette même écologie, et ne pas cerner les rapports de pouvoir qu'elle engage, voire, les dominations qu'elle reconduit.

C'est en ce sens que le dialogue entre écologie politique et biopolitique est fécond, car elles n'ont pas tant deux objets différents, qu'elles ne sont différemment marquées théoriquement, ne font pas échos aux mêmes philosophies ; autrement dit, elles ont tout à voir dans ce qu'elles cherchent à décrire, et tout à s'apprendre dans la façon d'y procéder. Dans la mesure où l'analyse biopolitique n'est pas, à ce jour, dominante du point de vue des humanités environnementales ; et dans la mesure où le milieu intellectuel dans lequel elle a été originellement théorisée la biopolitique était globalement imperméable aux questions écologiques-politiques ; ce dialogue reste à investir. L'histoire des forêts permet de réarticuler ces deux lignes de fond, écopolitiques et biopolitiques, qui marquèrent l'époque moderne, et continuent de nous constituer.

Le berceau des environmentalismes n'est pas exempt d'une histoire fortement biopolitique, on l'a vu autour notamment de la mise au point des premières politiques forestières sous la présidence Roosevelt et sur l'initiative du forestier américain formé en France, Gifford Pinchot. Les discours du gouvernement des forêts en France au XIX^{ème} siècle sont largement témoins de cette histoire biopolitique, et laissent dans le même temps apparaître des thématiques proprement écologiques. Cette écologie, par-delà les investissements politiques dont elle fera l'objet, engage

alors déjà quelque chose de politique, dans la mesure où elle s'accroche à un mode d'exercice du pouvoir qui est gouvernemental. Elle permet de conceptualiser ou de reconceptualiser la population autour des notions de vie mais aussi d'habitat, de penser de nouvelles économies politiques des territoires, et d'enclencher de nouveaux dispositifs de sécurité.

Le gouvernement des forêts, en Amérique du Nord comme en Europe, prend tout à la fois pour objets des espaces naturels, des ressources, des milieux, des climats, des habitats et des habitants, par-dessus lesquels se dessinent des populations. Autant d'éléments constitutifs des forces de l'État, investis plus sérieusement à l'entrée dans l'ère industrielle.

Les discours étudiés ici sont des discours dominants, ils émanaient de l'État, de ses administrations ou de ses représentants. Une multitude d'autres discours, dont le travail est rendu difficile par la nature de l'archive, donnent à voir des logiques plus contestataires. Ou comment cette biopolitique forestière suscita des résistances, elles-mêmes fondées sur les nécessités de la vie. Elles permettent d'envisager d'autres rapports aux forêts, ou auraient été porteuses d'autres élans conceptuels. Évoquons donc pour finir ces paysans et ces paysannes, bergers et bergères, habitants et habitantes qui, en Ariège, entre les années 1820 et 1870, menèrent ce que les historiens ont nommé : « La guerre des demoiselles »²⁹. Ils se déguisèrent en « demoiselles », se maquillèrent le visage de charbon de bois, se couvrirent le crâne de perruques, et ils attaquèrent la nuit les gardes-forestiers, les charbonniers, les maîtres de forges, les propriétaires forestiers, et tous ceux accusés d'accaparer les forêts dont ils faisaient usages, et par lesquelles ils vivaient.

Judith Bastie

*Université Paris-Diderot
judith.bastie@gmail.com*

²⁹ F. Baby, *La guerre des demoiselles en Ariège (1829-1872)*, Montbel, Laroque d'Olmès, 1972.

Saggi

La verità della confessione

Philippe Büttgen

Più volte in *Sorvegliare e punire* Foucault si interroga sulla la «verità del crimine» nella confessione penale¹. Tra le pagine de *La volontà di sapere* riecheggia una «verità del sesso», esito incerto delle nostre intime confessioni². E la verità della confessione? La lunga attesa di *Le confessioni della carne* ne ha fatto nascere un'altra: quella di una filosofia della confessione. Diversi *Corsi* di Foucault, tra il 1974 e il 1981, hanno dedicato ampi sviluppi alla storia della confessione cristiana. Ed è proprio verso di essa che Foucault ha scelto di far convergere queste due «verità», verità del crimine e verità del sesso, articolate nella confessione: fenomeno significativo, a dire il vero unico, nel pensiero contemporaneo, ma che resta da chiarire.

Da questo punto di vista, *Le confessioni della carne* possono forse aver deluso: pur riprendendo molti elementi dei *Corsi*, nella migliore delle ipotesi, solo parzialmente sembra essere un libro sulla confessione. Dopo la prima parte sulla penitenza, il libro va in tutt'altra direzione: le teologie della verginità e lo statuto coniugale nei primi autori cristiani. Essere vergine, essere sposato, significa confessare qualcosa? Il titolo stesso, *Le confessioni della carne*, lo lascia intendere, ma più di questo non dice.

Da dove provengono le aspettative suscitate da *Le confessioni della carne*? Prima dei *Corsi* al Collège de France, pubblicati a partire dal 1997, i lettori di Foucault avevano essenzialmente a disposizione solo il testo delle conferenze americane dell'autunno del 1980, «Verità e soggettività» e «Cristianesimo e confessione». La confessione si iscriveva lì in modo

¹ M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975, pp. 24, 39, 50, trad. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino, (1976), 1993, pp. 22, 39, 51.

² M. Foucault, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*, Gallimard, Paris, 1976, pp. 20, 76, 78, 83, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano, (1978), 2001⁸, pp. 17, 52-53.

chiaro in una «genealogia del soggetto»³. L'intenso lavoro di Foucault sul cristianesimo primitivo si era rivelato per la prima volta nel nesso verità-soggetto-confessione dei peccati. Una frase, nell'allora esitante inglese di Foucault, cattura l'attenzione per la bellezza della sua equivocità: «*As everybody knows, Christianity is a confession*»⁴.

Il manoscritto di *Le confessioni della carne* è stato redatto dopo il ritorno di Foucault dagli Stati Uniti, nel 1981-82, al termine di uno studio sui Padri della Chiesa iniziato nell'estate del 1977⁵. La brusca rottura rilevata nel bel mezzo del libro sembra suggerire che questo primo nesso verità-soggetto-confessione si sia nel frattempo spezzato. È proprio questo che dovremo verificare.

In ogni caso la storia non finisce qui. Poiché questo nesso si è riformato altrove, fuori dal cristianesimo e in termini parzialmente modificati. Si è riformato quando, dal trittico verità-soggetto-confessione, Foucault è passato al trittico verità-soggetto-*parrèsia*.

La verità della confessione in Foucault consiste in questo percorso che giunge fino alla *parrèsia*. È iniziato in assenza di ogni tipo di soggetto all'epoca di *Sorvegliare e punire*. Successivamente c'è stato il momento della «genealogia del soggetto» nel 1980, in cui si è costituito un soggetto

³ Adesso in M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, testo stabilito da H.-P. Fruchaud e D. Lorenzini, Vrin, Paris, 2013, in part. pp. 33-36, trad. it. di L. Cremonesi, O. Irrera, D. Lorenzini, M. Tazzioli, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Cronopio, Napoli, 2012, pp. 33-36. La versione inglese del testo delle conferenze è stata alla base dei primi studi sulla confessione in Foucault. Cfr. Ch. Taylor, *The Culture of Confession from Augustine to Foucault. A Genealogy of the "Confessing Animal"*, Routledge, New York, 2009.

⁴ M. Foucault, *About the Beginnings of the Hermeneutics of the Self*, in *Religion and Culture* (a cura di) J. Carrette, Routledge, New York, 1999, p. 169, trad. fr. *L'origine de l'herméneutique de soi*, op. cit., p. 66, trad. it. p. 64; cfr. anche M. Foucault, *Sexualité et solitude* (1981), in *Dits et écrits II, 1976-1988* (a cura di D. Defert e F. Ewald), Paris, Gallimard (1994), 2001, p. 990, trad. it. di S. Loriga, *Sessualità e solitudine*, in M. Foucault, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste, vol. 3, 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica* (a cura di A. Pandolfi), Feltrinelli, Milano, 1998, p. 148.

⁵ Seguo le indicazioni di Frédéric Gros nella sua edizione di M. Foucault, *Les aveux de la chair. Histoire de la sexualité 4*, Gallimard, Paris, 2018, p. V., trad. it. di D. Borca, *Le confessioni della carne. Storia della sessualità 4*, Feltrinelli, Milano, 2019, p. 13. Cfr. anche D. Defert, *Chronologie*, in *Dits et écrits I, 1954-1975* (a cura di D. Defert e F. Ewald), Paris, Gallimard (1994), 2001, p. 77.

all'interno delle sue proprie confessioni. Ma questo soggetto foucaultiano ha ben presto smesso di confessare. Negli ultimi *Corsi* tale percorso si è concluso altrove, in un'altra parola, nel rischio più glorioso della *parrèsia*, il dir-vero della «politica della verità» greca. Il soggetto, allora, non confessava più, ma *professava*, e questo parlar-franco si sovrapponeva con la confessione dei peccati.

Come situare tuttavia questo percorso di Foucault in relazione a quella che si è imposta come la verità primaria della confessione nel cristianesimo? L'unità indissolubile della confessione della fede e della confessione dei peccati è stata individuata da Foucault, eppure stranamente elusa nelle sue analisi. È con questo metro di giudizio che deve essere valutata la sorprendente estensione di significato costituita dal passaggio dalla confessione dei peccati alla *parrèsia*, ed è proprio su questo punto che la verità della confessione ha reso problematica la verità del cristianesimo.

La confessione prima del soggetto

Nel 1978 Foucault scriveva: «una confessione, qualunque essa sia, non è una soluzione ma un problema»⁶. Tale problema è stato in un primo tempo ripreso in *Sorvegliare e punire* e negli scritti sulla prigione. La sua formulazione dipendeva interamente dall'idea di una *confessione senza soggetto*, paradossale preludio a tutti gli sviluppi degli anni '80 sulla soggettivazione mediante la confessione.

La confessione non gioca alcun ruolo nello studio della «grande trasformazione» della penitènzia durante il periodo 1760-1840. Ciò è tanto più sorprendente in quanto, secondo Foucault, tale trasformazione consisteva nel porre «l'anima» dei criminali al centro delle pratiche giudiziarie⁷. Alla fine del processo, tuttavia, è stata la tecnica molto più comprensiva dell'«esame» a prevalere sulla confessione⁸.

⁶ M. Foucault, *Du bon usage du criminel* (1978), in *Dits et écrits II, 1976-1988*, op. cit., p. 659, trad. it. di A. L. Carbone e A. Inzerillo, *Del buon uso del criminale*, in *La strategia dell'accerchiamento. Conversazioni e interventi 1975-1984* (a cura di S. Vaccaro), duepunti edizioni, Palermo, 2009, p. 99.

⁷ M. Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit. pp. 20, 22-24, trad. it., pp. 18, 19-22.

⁸ Ivi, pp. 186-194, 226-229, trad. it., pp. 202-210, 245-247.

In *Sorvegliare e punire* si trova effettivamente un'analisi della confessione, ma Foucault la riserva al periodo che precede la «grande trasformazione», quindi prima dell'invenzione dell'«anima» dei criminali». All'inizio del libro, tale analisi si concentra nelle febbrili pagine dedicate all'«ambiguità della confessione» e alla «produzione della verità» attraverso la tortura dell'*Ancien Régime*⁹.

Questa confessione, certamente, è senza soggetto. In ciò consiste tutta l'«ambiguità» del vecchio sistema giudiziario, una macchina per «produrre la verità in assenza dell'accusato». Tale procedura «tende necessariamente alla confessione», il che significa che essa si convalida nella confessione piuttosto che prenderla come guida; la confessione è una conferma del lavoro d'inchiesta anziché la prova regina. Interamente «scritta e segreta», l'istruzione dell'inchiesta sottrae chi è sospettato alle verifiche che lo riguardano. La persona che Foucault chiama «soggetto criminale» è ridotta nelle sue confessioni a un «ruolo» subalterno, quello di una «verità vivente» ma ausiliaria, parte complementare di un'inchiesta condotta senza di lui¹⁰.

Al contrario, la confessione scompare dalla descrizione della penalità carceraria che occupa la maggior parte di *Sorvegliare e punire*. L'«anima segreta dei criminali», questa «anima moderna sotto processo» di cui Foucault intraprende la storia¹¹, è *senza confessione*. Si tratta di un'interiorità senza soggettività, nel senso che la verità che si produce su di essa non richiede alcun dir-vero. La «verità del crimine», nel 1975, è senza veridizione.

Confessione senza soggetto e anima senza confessione, i primi risultati di questo percorso contengono già una lezione che non sorprenderà: la «verità del crimine» non è la verità di un'anima. Che dire allora della verità della confessione in *Sorvegliare e punire*? Foucault l'ha integrata molto presto in un regime, un «regime della verità»¹². Nel 1975 tale «regime» è caratterizzato come un regime di «produzione» del vero attraverso «rituali» e «cerimonie» di cui le torture dell'*Ancien Régime* hanno fornito un modello. La verità della confessione è quindi quella di un

⁹ Ivi, pp. 39-46, trad. it., pp. 38-47.

¹⁰ Ivi, p. 42, trad. it., p. 42.

¹¹ Ivi, pp. 27, 30, trad. it., qui modificata [NdT], pp. 26, 28.

¹² Ivi, p. 27, trad. it., p. 25.

rituale, un «rituale di produzione della verità penale», una dimostrazione del modo in cui la giustizia, prima della sua «grande trasformazione», «faceva funzionare la produzione della verità»¹³.

La confessione come regime

Da questo punto di vista, nel 1976 il principale contributo de *La volontà di sapere* risiede nell'apparizione di un regime di confessione entro i regimi di verità. Questo «regime senza incrinature della confessione» che definisce il «sesso», specifica allora un regime particolare all'interno di una molto ampia ««storia politica della verità»»¹⁴. Nelle celebri pagine sull'uomo, «bestia da confessione», la confessione resta comunque trattata come un rituale e la verità come una produzione¹⁵. La continuità tra la verità del crimine e la verità del sesso è dunque netta. Non più che in *Sorvegliare et punire*, ne *La volontà di sapere* la confessione non si rivolge all'esperienza di una soggettività, al massimo a un «assoggettamento» dalle strane risonanze althusseriane¹⁶. Né veridizione né soggettivazione.

Come comprendere, in questo contesto, il passaggio dalla confessione giudiziaria alla confessione religiosa ne *La volontà di sapere*? Il libro del 1976 parla per la prima volta della «confessione della carne» che si ritroverà nel titolo del manoscritto del 1981-82¹⁷. È anche il libro in cui, con il quarto Concilio Lateranense che istituisce la confessione annuale obbligatoria, si assegna per la prima volta un punto di riferimento cronologico relativo alla storia del cristianesimo¹⁸.

Possiamo tuttavia concludere che per Foucault questo passaggio all'ambito religioso sia stato cruciale? Inizialmente, nella scelta dei riferimenti cristiani, sembra prevalere un'intenzione polemica: la critica della «grande predica sessuale» della modernità costituisce l'obiettivo princi-

¹³ Ivi, pp. 43-46, trad. it., pp. 42-47.

¹⁴ M. Foucault, *La volontà di sapere*, op. cit., pp. 81-82, trad. it., pp. 56-57.

¹⁵ Ivi, pp. 78-80, cfr. anche pp. 82-83, 92, trad. it., pp. 54-55, 56-57, 64.

¹⁶ Ivi, p. 81, cfr. p. 30, trad. it., pp. 56, 30.

¹⁷ Ivi, p. 27, trad. it., p. 21, cfr. *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 390, trad. it., p. 359.

¹⁸ M. Foucault, *La volontà di sapere*, op. cit., p. 78, cfr. anche p. 46, trad. it., pp. 54, 34.

pale de *La volontà di sapere*¹⁹. In questa fase il cristianesimo resta una categoria dell'illegittimità, attraverso gli accostamenti, sempre suggeriti, tra psicoanalisi e confessione, o tra cura e curato.

La confessione come storia

Lo studio della confessione nel cristianesimo da parte di Foucault è tuttavia iniziato prima della pubblicazione de *La volontà di sapere*. Il corso del 1974-75 su *Gli anormali* fornisce una prima analisi del «rituale cristiano della penitenza», interessandosi al modo in cui è stato progressivamente estratto da esso un «nucleo della confessione», successivamente esteso alle istituzioni penali e alla psichiatria²⁰.

In realtà, se l'identificazione di un regime della confessione ha avuto un effetto, questo si rileva innanzitutto in una trasformazione delle cronologie su cui Foucault ha lavorato. È stata proprio la confessione che per prima ha portato Foucault ad abbracciare la lunga durata. *Sorvegliare e punire* si occupava di ottant'anni di trasformazione della giustizia penale. A proposito della confessione, *Gli anormali* vanno dall'Alto Medioevo all'Illuminismo, da Alcuino ad Alfonso de Liguori. Tale movimento è ulteriormente amplificato nel corso di Lovanio della primavera 1981, *Mal fare, dir vero*, che va dal «pre-diritto» greco (Omero ed Esiodo) ai «codici moderni» e al loro «bisogno di confessione»²¹. L'analisi della confessione dei peccati è qui ripresa dai lunghi sviluppi del corso *Del governo dei viventi*

¹⁹ Ivi, pp. 14-15, trad. it., p. 13.

²⁰ M. Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975* (a cura di V. Marchetti e A. Salomoni), EHESS, Gallimard, Seuil, Paris, 1999, pp. 150-186, in part. pp. 160-161, 177, trad. it. di V. Marchetti e A. Salomoni, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano, 2000, pp. 146-178, in part. pp. 155-156, 170-171.

²¹ M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981* (a cura di F. Brion e B. E. Harcourt), University of Chicago Press/Presses universitaires de Louvain, Chicago/Louvain, 2012, pp. 209-210, trad. it. di V. Zini, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, Einaudi, Torino, 2013, pp. 201-203.

del 1979-80²². In questi stessi anni, Foucault lavora al manoscritto di *Le confessioni della carne*.

In questo quadro, ad attirare l'attenzione, è il restringimento della cronologia de *Le confessioni della carne* ai primi secoli cristiani. In breve, dal 1974 al 1981, Foucault ha contemporaneamente lavorato su una lunga storia della confessione che abbraccia l'ambito penale, medico e religioso, e su una storia della penitenza nel cristianesimo dei Padri della Chiesa in vista di una storia della sessualità. A partire da questa duplice prospettiva sulla confessione, Foucault ha espresso una preoccupazione:

Nelle mie ricerche finisco sempre per andare a cozzare contro la confessione, e tuttavia esito sia di fronte all'idea di scrivere la storia della confessione come se si trattasse di una sorta di tecnica, sia dinanzi all'ipotesi di affrontare tale problema nel contesto di una serie di studi relativi ai diversi ambiti in cui la confessione sembra assolvere una funzione, vale a dire quello della sessualità e quello della psichiatria penale²³.

A dire il vero, la storia della confessione cristiana suggeriva una soluzione. Lo «straordinario gonfiamento» del sacramento della penitenza nel Medioevo, rilevato ne *Gli anormali*, ha dato slancio a quella che *La volontà di sapere* ha in seguito tematizzato come «estensione della confessione, e della confessione della carne», confessione «scomposta, dispersa, moltiplicata in un'esplosione di discorsività distinte»²⁴. Se la confessione ha potuto crescere fino a diventare la legge della nostra «società particolarmente confessante», è attraverso un'evoluzione della confessione dei peccati che, all'interno della Chiesa, aveva inizialmente

²² M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980* (a cura di M. Senellart), EHESS, Gallimard, Seuil, Paris, 2012, pp. 91-313, trad. it. di D. Borca e P. A. Rovatti, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, Feltrinelli, Milano 2014, pp. 100-320, cfr. M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, op. cit., pp. 89-197, trad. it., pp. 86-190.

²³ M. Foucault, *Interview de Michel Foucault* (1981), in *Dits et écrits II, 1976-1988*, op. cit., p. 1477 in occasione del Corso di Lovanio, trad. it. di M. Bertani, *Intervista di Michel Foucault*, in M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984* (a cura di M. Bertani), Einaudi, Torino, 2001, p. 280.

²⁴ M. Foucault, *Les anormaux*, op. cit., p. 170, trad. it., p. 164; Id. *La volonté de savoir*, op. cit., pp. 27, 46, trad. it., pp. 21, 34.

seguito la medesima curva ascendente²⁵. Quindi, al di là del sarcasmo di *La volontà di sapere* sulla «grande predica sessuale», Foucault suggerisce una narrazione che assegna un ruolo matriciale alla penitenza cristiana.

Solo i *Corsi*, tuttavia, hanno appena delineato questa narrazione. *La volontà di sapere* non fatto nient'altro che seguirne le tracce. *Le confessioni della carne*, invece, si collocano a monte di questa cronologia, ben prima del quarto Concilio Laterano e della «crescita imponente» della confessione²⁶. È questo il momento di tornare all'impressione iniziale: *Le confessioni della carne* sono solo in parte un libro sulla confessione. Il confronto con i *Corsi* ci permetterà di cogliere questo paradosso.

Parole di carne

Ho parlato di un libro che soltanto per metà si occupa della confessione. Ora bisogna aggiungere: un mezzo libro sulla metà di ciò che nel cristianesimo la confessione è stata ed è tuttora. *Le confessioni della carne* si concentravano sulla confessione dei peccati, trascurando la confessione della fede. Metà della confessione cristiana, o addirittura un terzo: com'è noto il modello agostiniano della *confessio* è tripartito, vista l'aggiunta della confessione della lode a Dio. Al contrario, la totale assenza delle *Confessioni* è uno degli aspetti più sorprendenti di un manoscritto che tuttavia, per molti versi, è un libro su Agostino²⁷.

Lo studio del cristianesimo primitivo implicava un'evidenza: la confessione dei peccati rappresenta solo un aspetto della confessione. Questa evidenza non si ritrova ne *Le confessioni della carne*. È per questo motivo che il libro si allontana piuttosto rapidamente dalla confessione?

La prima parte di *Le confessioni della carne* si rivolge, nel cristianesimo dei Padri della Chiesa, alla formazione di un «altro tipo di esperienza», una differenza che ha trascorso la relativa continuità tra i «codici» sessuali pagani e cristiani attraverso la novità di «un certo tipo di rapporto di sé

²⁵ M. Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 79, trad. it., p. 54.

²⁶ M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, op. cit., p. 7, trad. it., p. 9.

²⁷ E. A. Clark, *L'Augustin de Foucault au risque d'Augustin*, in *Foucault, les Pères, le Sexe. Autour des Aveux de la chair* (a cura di Ph. Büttgen, Ph. Chevallier, A. Colombo), Éditions de la Sorbonne, Paris, 2021, pp. 233-245.

con se stessi e una certa relazione tra il male e il vero»²⁸: la «carne». La carne è ciò che ha rotto l'identità delle prescrizioni e dei divieti sessuali constatati lungo tutta l'antichità pagana e cristiana. Nelle «pratiche» del primo cristianesimo si sono strette delle nuove relazioni tra «soppressione del male», «manifestazione della verità» e «“scoperta” di sé». Tali relazioni costituiscono, in senso stretto, le confessioni della carne²⁹.

La confessione dei peccati ha riguardato in un primo momento la «disciplina» penitenziale, per entrare successivamente a far parte dell'«ascesi monastica»: sono le due scansioni iniziali di *Le confessioni della carne*³⁰. L'accento è posto su un'evoluzione della penitenza in cui la «verbalizzazione delle colpe commesse» appare come un fenomeno tardivo³¹. L'attenzione di Foucault si rivolge alle silenziose «procedure di verità» che riguardano il «rituale» e il «dramma» per attestare il pentimento: lacrime, prostrazione, macerazioni, come nell'*exomologesis* di santa Fabiola, che confessa senza parole il peccato di un divorzio³². Solo in seguito l'*expositio casus*, la raffigurazione discorsiva dei peccati, parte parlata della penitenza, è diventata l'elemento centrale del «rito penitenziale»: vi troviamo la storia che ha condotto al quarto Concilio Laterano³³. L'«esame-confessione» (*exagoreusis*) della direzione di coscienza monastica che imponeva l'obbligo di non nascondere al padre confessore nulla che riguardasse i movimenti del proprio pensiero, costituiva il passaggio decisivo.

L'originalità de *Le confessioni della carne* è senza dubbio quella di insistere su questa parte silenziosa della confessione. Foucault traccia all'interno della confessione cristiana un «asse del verbale e del non verbale», collocandosi decisamente sul versante del silenzio³⁴. Rispetto ai *Corsi* dello stesso periodo, *Del governo dei viventi* e *Mal fare, dir vero*, il libro privilegia un concetto di confessione direttamente collegato a una carne di cui si fa l'esperienza e che si fa prima di qualsiasi parola. Si può leggere

²⁸ M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., pp. 49-50, trad. it., p. 57.

²⁹ Ivi, pp. 50-51, trad. it., p. 58.

³⁰ Ivi, pp. 89-105 e 133-145, trad. it., pp. 92-107 e 133-143.

³¹ Ivi, p. 100, trad. it., p. 103.

³² Ivi, pp. 91-93, trad. it., pp. 94-96.

³³ Ivi, p. 90, trad. it., p. 96.

³⁴ Ivi, p. 96, trad. it., p. 99.

Le confessioni della carne come un grande libro di fenomenologia: il libro della carne, di una carne che non è mai così carne come quando tace.

La carne, insomma, confessa senza parlare. L'insistenza di Foucault sui suoi movimenti involontari lo mostra chiaramente: l'erezione, tanto temuta da Agostino, è una confessione³⁵. Quanto ai pensieri intimi (*logismoi* e *cogitationes*), che la confessione monastica si proponeva di scovare, sono per definizione così fugaci che hanno proprio bisogno della confessione per formare un discorso e diventare così delle parole di carne³⁶.

La prospettiva viene allora rovesciata e l'unità del libro sembra ritrovata: carne penitente, carne vergine, carne sposata, ma sempre carne confessante, con o senza parole. Impiegando i termini di Foucault si direbbe che *Le confessioni della carne* abbiano scelto la «tentazione ontologica» del cristianesimo a scapito della sua «tentazione epistemologica»³⁷.

Tuttavia, supponendo che l'unità del libro sia ristabilita, l'unità della confessione resta in discussione. *Le confessioni della carne* menzionano brevemente la «professione di fede» sotto forma di interrogatorio che precede il battesimo dei catecumeni nella *Tradizione apostolica* di Ippolito di Roma (215 circa)³⁸. Foucault non ne trae alcuna conclusione. La disciplina penitenziale che studia ne *Le confessioni della carne* accompagnava però proprio il battesimo dei convertiti. Tutto il cristianesimo primitivo ha postulato l'unità della confessione di fede e della confessione dei peccati all'interno del rituale della penitenza. La singolarità de *Le confessioni della carne* è di non tenerne conto in alcun modo.

Penitenza e ideologia

Nei *Corsi* del 1979-1981 la confessione si presenta nei suoi due aspetti, confessione dei peccati e confessione di fede. *Le confessioni della carne* colpiscono, invece, per il loro approccio deliberatamente sottrattivo.

³⁵ Ivi, pp. 337-338, trad. it., pp. 312-314.

³⁶ Ivi, pp. 133-139, trad. it., pp. 133-137.

³⁷ M. Foucault, *Christianisme et aveu*, in *L'origine de l'herméneutique de soi*, op. cit., p. 89, trad. it. p. 90.

³⁸ M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., pp. 66-68, trad. it., pp. 72-73.

Ciò non esclude che in questi *Corsi* vi sia l'introduzione di una priorità molto netta in materia di confessione. In *Del governo dei viventi*, al momento di iniziare il suo studio sul «cristianesimo primitivo», Foucault spiega le ragioni che lo hanno spinto a tralasciare il «regime di verità» della confessione di fede:

Un regime di verità che è certamente costituito da un corpo dottrinale, il quale [da una parte] si appoggia al riferimento permanente a un testo e, dall'altra, si riferisce a un'istituzione anch'essa permanente che si trasforma e assicura qualcosa di così enigmatico come la tradizione. Corpo dottrinale, quindi, ma anche atti di verità che sono richiesti dai fedeli, atti di verità non riflessi questa volta, che sono atti di verità in forma di credenze, di atti di fede, di professione di fede³⁹.

Gli «atti di verità» rinviano all'«inserzione del soggetto» nelle «procedure di manifestazione della verità»⁴⁰. Nella terminologia coniata all'inizio di questo *Corso*, essi designano la «parte che riguarda un soggetto nelle procedure di aleturgia» o di produzione del vero⁴¹. Lungo tutto *Del governo dei viventi* l'accento è posto sulla proprietà riflessiva che permette al soggetto dell'aleturgia di assumere se stesso come «oggetto nella procedura di manifestazione della verità», quando la verità che si manifesta «riguarda se stessi»⁴². Questa proprietà manca nella confessione di fede – che tuttavia dice «Io credo». Foucault colloca l'istanza della riflessione nel cuore della confessione dei peccati e in essa solamente:

È di un altro regime di verità che vorrei parlare: un regime definito dall'obbligo in cui si trovano gli individui di stabilire un rapporto di conoscenza permanente con se stessi, l'obbligo di scoprire in fondo a se stessi i segreti che sfuggono loro, l'obbligo di manifestare infine queste verità segrete e individuali attraverso degli atti che hanno determinati effetti, effetti specifici che vanno ben al di là degli effetti di conoscenza, effetti liberatori. In altre parole, nel cristianesimo c'è tutto un regime di verità che si organizza, non tanto intorno all'atto di verità come atto di fede ma intorno all'atto di verità come atto di confessione⁴³.

³⁹ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 81, trad. it., p. 90.

⁴⁰ Ivi, p. 79, trad. it., p. 88.

⁴¹ Ibidem, trad. it. modificata, p. 89 [NdT], cfr. anche Ivi, p. 8, trad. it., pp. 18-19.

⁴² Ivi, p. 79, trad. it., p. 89.

⁴³ Ivi, p. 82, trad. it., p. 91.

Come spiegare questo primato così netto della confessione dei peccati sulla confessione di fede? Una ragione ha svolto per Foucault un ruolo particolare. *Del governo dei viventi* assume che la confessione di fede e il suo «corpo dottrinale» possano riguardare solamente un «tipo di analisi in [termini] di ideologia», condotta «a partire dal contenuto stesso del dogma e delle credenze, come contenuto ideologico»⁴⁴. L'«atto di verità come atto di fede» può essere trattato soltanto attraverso il suo contenuto (la verità di ciò che si crede), e tale contenuto può essere trattato solo come ideologia. Questo è per Foucault il motivo, anzi, a dire il vero, il principale motivo, per scartarlo, e costituisce, come si vede, una ragione negativa.

Lo studio della confessione si inaugura così con un «rifiuto dell'analisi ideologica»⁴⁵, ciò che lo avvicina ad altre ricerche di Foucault: la microfisica del potere in *Sorvegliare e punire*, il potere pastorale in *Sicurezza, territorio, popolazione*⁴⁶. La continuità è sottolineata («Ho insistito molte volte su questo rifiuto»⁴⁷) al di là della trasformazione che subisce qui il concetto di regime di verità. La notevole innovazione introdotta in *Del governo dei viventi* è infatti quella di aver affiancato alla «produzione» della verità, che definisce la funzione dei regimi di verità in *Sorvegliare e punire* e ne *La volontà di sapere*, una «manifestazione» della verità che genera degli «atti di verità».

Ma è così certo che la confessione di fede possa essere trattata solo in termini di ideologia? Il rifiuto dell'ideologia da parte di Foucault in *Del governo dei viventi* si tinge di uno strano colore scolastico, che impregna tutta la teoria degli atti di verità. Foucault fa derivare questa teoria dalle tre componenti del sacramento della penitenza secondo i «teologi del

⁴⁴ Ivi, p. 81, trad. it., p. 91.

⁴⁵ Ivi, p. 74, trad. it. leggermente modificata, p. 83 [NdT].

⁴⁶ M. Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit. pp. 31, 34, trad. it., pp. 29, 33; Id. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978* (a cura di M. Senellart), EHESS, Gallimard, Seuil, Paris, 2004, p. 219, trad. it. di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano, 2005, p. 164.

⁴⁷ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 74, trad. it., p. 83, cfr. anche tutta la discussione alle pp. 74-79, trad. it., pp. 83-88. Cfr. anche P. Macherey, *Le sujet des normes*, Éditions Amsterdam, Paris, 2014, pp. 214-242, [questo capitolo *La fausse sortie de l'idéologie (Foucault)*, non è incluso nella traduzione italiana parziale di G. De Michele e G. Morosato, *Il soggetto delle norme, ombre corte*, Verona, 2017, NdT].

Medioevo»: *actus contritionis*, *actus satisfactionis*, e poi, nel mezzo, *actus veritatis*, «formulazione da parte del soggetto stesso dei peccati che egli attestava di aver commesso»⁴⁸. Il lavoro iniziato sulla penitenza medievale ne *Gli anormali* viene qui completato in quella che appare come una petizione di principio piuttosto spettacolare.

Cosa davvero sorprendente: la teoria degli atti di verità sostiene la priorità data alla confessione dei peccati rispetto alla confessione di fede, ma trova la sua fonte in una dottrina della penitenza. Come non assegnare quindi alla confessione dei peccati la precedenza su ogni altra forma di confessione, e questo, in realtà, anche prima della distinzione, d'altronde discutibile, tra atti di verità «riflessivi» e «non riflessivi»? Tutto questo significava dimenticare, ancora una volta, che le dottrine della penitenza, nel Medioevo così come per i Padri della Chiesa, riunivano le due confessioni, ponendo addirittura il primato di una dichiarazione della fede nella manifestazione dei peccati⁴⁹.

Il riflesso più chiaro di questa difficoltà si trova nelle riflessioni sulla «verità della penitenza» secondo Tertulliano in *Del governo dei viventi*. Foucault, non senza fatica, insiste su uno «sganciamento» (*décrochage*) tra le due confessioni nella teologia del battesimo. Una «struttura di insegnamento», ancora dominante nel II secolo (Clemente di Alessandria), sarebbe stata in Tertulliano improvvisamente coperta da una «struttura della prova», proprio là dove Foucault crede di ritrovare il primato della confessione⁵⁰.

⁴⁸ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 79, trad. it., p. 89, cfr. anche la nota 8 del curatore sulle letture scolastiche di Foucault, pp. 88-89, trad. it., pp. 97-98.

⁴⁹ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Scriptum super libros sententiarum*, liber IV, distinctio 22, quaest. 1, art. 3, q1a 3, resp.; *Summa Theologiae*, III, questio 85, art. 6, sent. c et resp.: lo svolgimento del sacramento e la successione delle due confessioni, della fede e dei peccati, è trasposta in una descrizione della virtù della penitenza che afferma il primato della fede. Sulla tripartizione della confessione, lascito di Agostino, cfr. *Summa Theologiae*, II, II, questio 3, art. 1, sol. 1. Ringrazio Padre Adriano Oliva, OP, per questi riferimenti.

⁵⁰ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., pp. 111-131, in part. pp. 113-114 sulla professione e il «gioco della verità», trad. it., pp. 121-142, in part. pp. 123-124. Cfr. anche pp. 145-148, trad. it., pp. 154-157 sull'analisi approfondita della *Tradizione apostolica* d'Ippolito di Roma di cui *Le confessioni della carne* conservano traccia (Cfr. *supra*, nota 38).

La rimozione dell'ideologia attraverso il ricorso al lessico della scolastica indica in ogni caso una tendenza profonda in Foucault. Da questo punto di vista, il contrasto tra *Le confessioni della carne* e i *Corsi* dello stesso periodo può adesso essere messo in prospettiva. Passando sotto silenzio la confessione di fede, *Le confessioni della carne* hanno di fatto radicalizzato la proposta in *Del governo dei viventi*, che aveva messo la confessione in secondo piano.

La religione della confessione

Nel medesimo movimento, Foucault ha tuttavia tracciato i lineamenti di una filosofia integrale della confessione. La confessione rinvia a due regimi distinti, la fede e la confessione, ma è anche su di essa che questi regimi convergono:

Tensione profonda, che non significa che fossero due regimi eterogenei e senza rapporto. Dopotutto non bisogna dimenticare che la nozione di confessione, il significato della parola «confessione» nella chiesa latina sta, in qualche modo, proprio alla biforcazione tra questi due regimi [...]. Quindi il cristianesimo in fondo è davvero, essenzialmente, la religione della confessione, nella misura in cui essa sta nel punto di raccordo tra il regime della fede e il regime della confessione; sono i due regimi di verità che, da questo punto di vista, sottendono il cristianesimo⁵¹.

Questa «religione della confessione» prefigura la strana formula dell'autunno 1980 che avevamo menzionato all'inizio: «*Christianity is a confession*»⁵². Intorno ad essa si può formare un «regime di verità del cristianesimo», con i suoi due poli: «il polo della fede e il polo della confessione, l'oriente della fede e l'occidente della confessione»⁵³.

Il corso *Mal fare, dir vero* della primavera del 1981 ha riformulato la questione in termini di «obblighi» di verità, una prospettiva complementare a quella degli «atti» e delineata nel *Corso* precedente:

⁵¹ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., pp. 82-83, trad. it., p. 91.

⁵² Cfr. *supra*, nota 4.

⁵³ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 131, trad. it., p. 141.

[...] mi sembra che una delle cose assolutamente fondamentali nel cristianesimo sia che si tratta di una religione che comporta due insiemi, due tipi, due modi di obbligo di verità. Da una parte, l'obbligo di prestare fede a una verità che è quella della verità rivelata, che è quella del dogma, che è anche quella del testo. E dall'altra vediamo apparire nel cristianesimo, [sia] attraverso *exomologesi* [...], sia nell'*exagoreusis* [...] e che vi ho riassunto, un obbligo di verità che è l'obbligo di non credere a un dogma, non una verità in forma di un atto di fede, ma un obbligo di verità che assume la forma della necessaria scoperta di una verità in sé, dell'obbligo fondamentale di dire questa verità. Verità del testo, verità di sé. Verità del testo, verità dell'anima. Ermeneutica del testo, ermeneutica di sé⁵⁴.

Subito dopo, *Mal faire, dir vero* sottolinea la reciproca «appartenenza» dei due modi dell'obbligo di verità. Il loro legame è concepito a partire dai due significati della rivelazione:

È all'interno dell'atto di fede [...], è nel rapporto con la verità rivelata che potrò [effettivamente] compiere questo lavoro di decifrazione o di rivelazione di me stesso⁵⁵.

Le due «ermeneutiche», distinte e poi riunite, generano una nuova lunga storia a partire dalla confessione, secondo lo schema delineato ne *Gli anormali* e ormai completato attraverso la confessione di fede. Il rapporto tra «autorità del testo» e «verità del sé» è considerato come tensione fondatrice dei «rapporti tra filosofia e religione», o addirittura della «storia del pensiero occidentale» da Cartesio a Freud. Questa considerevole estensione della confessione alla storia della filosofia, al di là della scolastica e dell'ideologia, fa apparire in Foucault un'altra tendenza di fondo.

Il dovere di verità

Questa tendenza, che congiunge confessione e credenza in un «regime di verità del cristianesimo» definito integralmente attraverso la confessione, ha trovato espressione a margine di *Le confessioni della carne*.

⁵⁴ M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, op. cit., p. 163, trad. it., pp. 158-159. I tagli nella citazione rispettano il carattere paratattico dell'esposizione orale.

⁵⁵ Ivi, p. 164, trad. it., p. 159, le parti del testo tra parentesi quadre sono state inserite dai curatori del *Corso*.

L'*appendice 3* dell'edizione del 2018 presenta uno sviluppo dettagliato che Foucault intendeva probabilmente inserire nelle sue osservazioni sul «carattere fondamentale dell'obbligo della verità [...] come condizione di una possibile redenzione», in relazione alla «seconda penitenza» dei cristiani battezzati⁵⁶. La riflessione svolta nel testo sulla confessione e sul rifiuto di confessione in diverse figure bibliche (Adamo ed Eva, Caino, re Davide) si prolunga nell'appendice attraverso la lettura di una catena esegetica formata da testi di Crisostomo, Ambrogio e Agostino. Il corpo del manoscritto aveva posto l'accento su un «far vero» ritenuto essenziale per la comprensione degli inizi della penitenza cristiana⁵⁷. Nell'*appendice*, invece, le manifestazioni non verbali della penitenza (ad esempio l'improvviso pudore di Adamo ed Eva dopo il peccato) sono decifrate in un codice linguistico di «obbedienza al principio del dir vero» che deve rendere sensibile la correlazione tra l'«obbligo di verità rispetto alle colpe» e l'«obbligo di verità rispetto alla Rivelazione»⁵⁸.

È così che Agostino, parlando di Caino, accosta il rifiuto dell'«appello a riconoscere la verità del proprio crimine» al rifiuto dell'«appello a riconoscere la verità del Vangelo», in una modalità di accettazione e di adesione simile a quella della confessione di fede⁵⁹. L'accento si sposta «dalla confessione delle colpe alla fede nel Vangelo», un percorso inverso rispetto a quello adottato in *Del governo dei viventi*. Ne risulta una caratterizzazione della confessione, così come della sua unità, più raffinata che nei *Corsi* e forse definitiva alla luce della cronologia del lavoro di Foucault sulle fonti cristiane:

Il dir-il-vero e il credere, la veridizione su se stessi e la fede nella Parola sono o dovrebbero essere indissociabili. Il dovere di verità, come credenza e come confessione, è al centro del cristianesimo. I due significati tradizionali del termine la «confessione» [*confession*] ricoprono questi due aspetti. La «confessione» è in generale il riconoscimento del dovere di verità⁶⁰.

⁵⁶ M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., pp. 396-403, cfr. anche pp. 99-100, trad. it., pp. 364-370 e 102-103.

⁵⁷ Ivi, pp. 50, 98-100, 104-105, trad. it., pp. 57-58, 101-103, 106-107.

⁵⁸ Ivi, pp. 401-402, trad. it., pp. 368-369.

⁵⁹ Ivi, p. 402, trad. it., p. 369.

⁶⁰ Ibidem, trad. it., pp. 369-370.

Lo sviluppo di Foucault ricolloca Agostino nel prevedibile ambito di una riflessione sulla confessione. Inoltre, reintegra la carne cristiana in un regime di dir vero che Foucault sembrava aver cronologicamente allontanato nel manoscritto, riservandolo alla confessione monastica e poi medievale. Qui, è a partire dai Padri della Chiesa che la confessione fissa le «regole di “veridizione”» attraverso le quali «bisogna cercare di comprendere che cosa è stato detto nel cristianesimo a proposito della carne»⁶¹. Rispetto ai passaggi paralleli dei *Corsi*, troviamo inoltre una preoccupazione, rara in Foucault, per un «credere» che è dovere. La ritroveremo di nuovo tra poco.

Confessione e parrēsia

Come conciliare le due tendenze riscontrate in Foucault? Si potrebbe sempre dire che Foucault ha trattato l'unità della confessione, come «regime di verità del cristianesimo», principalmente *dal punto di vista della confessione dei peccati*. Gli sviluppi dei *Corsi* e il loro riflesso (in parte distorto) in *Le confessioni della carne* possono infatti essere letti come quelli di una dialettica: identità e differenza della confessione come confessione di fede e confessione dei peccati, contraddizione di due regimi risolta in un regime più ampio in cui si mette assieme ciò che «il cristianesimo» intende per verità.

In Foucault, tuttavia, il dispiegamento di questa dialettica, è interrotto da un altro problema, quello della manifestazione verbale o non verbale della verità. In quanto, proprio all'interno dei «regimi» di verità, non appena la *produzione* del vero (aletturgia) è stata completata dalla sua manifestazione, quest'ultima si è trovata divisa tra il far-vero e il dir-vero. Questo legame fluttuante tra manifestazione e veridizione spiega in Foucault le intermittenze di una fenomenologia che *Del governo dei viventi* inaugurava con la sua invocazione di un «gioco d'ombra e di luce, di vero e di falso, di nascosto e di manifesto, di visibile e invisibile»⁶².

⁶¹ Ivi, p. 403, trad. it., p. 370.

⁶² M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 18, trad. it., p. 29. Cfr. anche pp. 7 e 10, trad. it., pp. 17 e 20, «eccesso puro», «manifestazione pura della verità» nella corte di Settimio Severo.

Foucault fornisce molti elementi su questa divisione della manifestazione tra far-vero e dir-vero. Tuttavia, li mette in relazione soltanto alla penitenza, e mai alla manifestazione. Foucault si è astenuto dal tematizzare la manifestazione del vero (la sua fenomenologia) in se stessa e ancor più dal fissarla in un concetto. Questo è probabilmente ciò che impedisce qualunque soluzione dialettica al problema della confessione. L'apparenza di una dialettica, quando affiora in Foucault, è un segnale di difficoltà, del tutto simile a quella incontrata con l'ideologia⁶³. Richiede una soluzione assolutamente non dialettica, la rottura del cerchio aperto dalla confessione e dalla fede, uno sganciamento. Questo sganciamento va ricercato nei *Corsi* successivi alla stesura de *Le confessioni della carne*, dopo il 1982. È quello della *parrèsia* dei Greci.

Credo infatti che sia necessario leggere i due corsi sulla *parrèsia*, *Il governo di sé e degli altri* e *Il coraggio della verità*, a partire dai problemi aperti nei corsi e negli scritti che si sono concentrati sul cristianesimo, tra cui *Le confessioni della carne*, all'inizio degli anni '80. A più riprese, lo slancio di Foucault nel suo studio sul dir-vero dei Greci parte dalle osservazioni contenute in *Del governo dei viventi* e in *Mal fare, dir vero* sugli atti e gli obblighi di verità. Esse stesse hanno profondamente rielaborato ciò che era stato appena tratteggiato, come abbiamo visto, in *Sorvegliare e punire* e ne *La volontà di sapere* rispetto al legame tra confessione e regimi di verità.

Una prima scansione è da cercare nella «drammatica del discorso vero». Nel corso del 1982-83, come spesso accade a Foucault quando si tratta di introdurre un nuovo oggetto, egli si avvicina alla *parrèsia* attraverso l'invenzione di una disciplina. È soprattutto a proposito di questa «drammatica» che Foucault ha elaborato la sua posizione sulla «pragmatica del discorso», il ricorso alla quale percepiva già come un'«ovvietà (*pont-aux-ânes*)»⁶⁴. Una prima versione era emersa come «drammatica giudiziaria e penale» della confessione in *Mal faire, dir vero*, con la stessa volontà di tracciare un percorso alternativo a quello troppo pigramente mutuato dallo studio degli enunciati performativi⁶⁵.

⁶³ Ivi, pp. 12-13, trad. it., pp. 23-24 su ideologia e aleturgia.

⁶⁴ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983* (a cura di F. Gros), Gallimard, Seuil, Paris, 2008, pp. 59-66, trad. it. di M. Galzigna, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano, 2009, pp. 66-73.

⁶⁵ M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, op. cit., pp. 209-210, trad. it., pp. 202-203.

L'enunciato politico del parlar-franco («scena» e «situazione limite» della denuncia del tiranno in sua presenza) si distingue per il rapporto «personale» che il suo enunciatore instaura con ciò che dichiara. In questo senso è «l'opposto del performativo», essendo quest'ultimo governato dall'indifferenza che, secondo Foucault, caratterizza ogni convenzione («la seduta è aperta»)⁶⁶.

La *parrèsia* drammatizza questa relazione personale ponendo il suo proprio atto che è «l'affermazione che questo vero che si dice lo si pensa, lo si stima». Questo è il punto di partenza di ogni «drammatica del discorso vero»:

Dico il vero, e penso sul serio che sia vero, e penso veramente di dire il vero nel momento in cui lo dico. L'aspetto indispensabile dell'atto parresiastico è questo sdoppiamento – o raddoppiamento – dell'enunciato di verità. Tale sdoppiamento si realizza nel momento in cui enuncio la verità del fatto che io penso questa verità e che, pensandola, la dico⁶⁷.

Abbiamo visto che Foucault non era stato in grado di avvicinarsi all'«atto di verità come atto di fede» se non attraverso il suo «contenuto», e a questo contenuto solamente come ideologia. Il suo rifiuto dell'ideologia deriva da questa incapacità. All'interno del corpus foucaultiano si può tuttavia considerare che lo «sdoppiamento – o raddoppiamento – dell'enunciato di verità» attraverso l'enunciato di verità «per il fatto che io penso questa verità», altrimenti detto «livello dell'affermazione sull'affermazione», libera la possibilità di pensare l'affermazione come un atto, allo stesso titolo della penitenza.

All'esterno di questo corpus questa possibilità ha un nome: la forza illocutoria dell'enunciato (*statement*), che designa l'asserzione in quanto tale, nella sua proprietà *sui generis* di affermazione, non riducibile all'omonima operazione logica (opposta alla negazione), né al contenuto asserito⁶⁸. La prima pietra per nuove fondamenta si trova nell'idioma austiniano.

⁶⁶ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 61, trad. it., p. 68.

⁶⁷ Ivi, p. 62, trad. it., p. 69. Cfr. Id., *Mal faire, dire vrai*, op. cit., p. 57, trad. it., p. 58 su «l'affermazione e il fatto che io la affermi» nell'*Edipo re*.

⁶⁸ J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Clarendon Press, Oxford/New York 1962, Lecture XII, p. 148, trad. fr. di G. Lane, Seuil, Paris, 1991, p. 152, trad. it. di C. Penco e M. Sbisà, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova, 1987, pp. 108-109. La formula «*illocutionary force of statements*» sparisce curiosamente dall'edizione del 1975.

Anche Foucault era alla ricerca di un nome per ciò che qui emerge. Tre anni prima della discussione su *parrèsia* e affermazione, il corso *Del governo dei viventi* parlava di una «affermazione» e di una «professione» per giustificare la necessità di parlare di regimi di verità anziché soltanto di verità. Il testo, a giusto titolo, è già stato chiamato in causa negli studi foucaultiani:

Non è vero che la verità costringe soltanto con il vero [...]: sotto tutti i ragionamenti, per quanto rigorosamente costruiti si credano, perfino sotto il fatto stesso di riconoscere qualcosa come un'evidenza, c'è sempre e bisogna sempre supporre una particolare affermazione, un'affermazione che non è dell'ordine logico della constatazione o della deduzione, in altre parole una affermazione che non è esattamente dell'ordine del vero e del falso, ma che è piuttosto una sorta di impegno di professione. Sotto ogni ragionamento c'è sempre questa affermazione o professione che consiste nel dire: se è vero, mi inchinerò; è vero, *dunque* mi inchino; è vero, dunque sono legato⁶⁹.

Quello che è qui in gioco riguarda un potere di legare conferito all'affermazione quando essa non si presenta come constatazione o deduzione. Questo potere, che eccede «l'ordine del vero e del falso», è chiamato «professione». Una sinonimia ben consolidata presso diverse confessioni del cristianesimo parla del tutto indifferentemente di *professio* e di *confessio fidei*. *Del governo dei viventi* invoca anche, a questo proposito, un «supplemento di forza» o «rafforzamento» della verità, al servizio di una «storia della forza del vero, una storia del potere della verità, quindi una storia, prendendo la stessa idea da un altro verso, della volontà di sapere»⁷⁰. Per il momento, il lessico è vicino a quello prevalso da Frege in poi: la *behauptende Kraft*, la «forza affermativa». Ma in Foucault è accostato al lessico cristiano senza alcuna particolare giustificazione.

Si capisce allora che la confessione (o professione) di fede sia stata fin dall'inizio l'indicazione di ciò che per Foucault costituisce un

⁶⁹ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 93, trad. it., p. 103. Il lavoro di D. Lorenzini, *La force du vrai. De Foucault à Austin*, Le bord de l'eau, Lormont, 2017, parte da questo testo. Su «l'impegno» cfr. M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, op. cit., p. 5, trad. it., p. 8.

⁷⁰ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., pp. 92, 98-99, trad. it., pp. 102, 108.

problema. Tutti gli «atti» e gli «obblighi» di verità sono in funzione di una affermazione primaria sotto forma di impegno («se è vero, mi inchinerò») o di inferenza («è vero, dunque mi inchino»). Questo punto di fusione tra inferenza e impegno si chiama «professione». In *Del governo dei viventi* è stato osservato al livello più generale, quello degli atti di verità, ma nella confessione di fede curiosamente non è stato colto.

Da qui si scopre in Foucault un fenomeno degno di nota. Come abbiamo visto, è attraverso un riferimento alla confessione dei peccati che ogni atto di verità si è rivelato come *atto* di verità. Ne è risultata la petizione di principio che consisteva nel porre il primato della confessione dei peccati, fondando ogni studio degli atti di verità in una dottrina della penitenza (*actus veritatis*). Inversamente, tuttavia, l'approfondimento dei *regimi* di verità da parte di Foucault svela il fondamento di un'affermazione che è chiamata «professione» e che riguarda quindi l'aspetto della confessione di fede inizialmente scartato. È possibile che si abbia a che fare con un'altra petizione di principio e che, in questo modo, una petizione di principio ne compensi o ne bilanci un'altra all'interno del sistema foucaultiano degli atti e dei regimi di verità. La cosa interessante è che questo equilibrio è quello della confessione cristiana, esteso all'occasione alla *parrèsia* dei Greci. In questo senso la confessione *fa regime* in un senso diverso da quello che Foucault aveva ravvisato.

La confessione di fede e il mestiere di una vita

È tuttavia chiaro che la *parrèsia* non confessa più: essa proclama. In questo è eminentemente professione, nel senso che abbiamo appena osservato, professione esplicita dell'«impegno» che comporta l'affermazione del vero. Anche sotto questo aspetto essa è atto di verità. Questa qualità le è riconosciuta in apertura del *Corso* del 1984, *Il coraggio della verità*, in piena continuità con l'«analisi dei discorsi veri che il soggetto elabora su se stesso», «d'*aveu*, la confessione e l'esame di coscienza»⁷¹.

⁷¹ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984* (a cura di F. Gros), Gallimard, Seuil, Paris, 2009, p. 5, trad. it. di M. Galzigna, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano, 2009, pp. 15.

La preoccupazione di Foucault era di rendere visibile la complementarità delle sue riflessioni sulla confessione e sulla *parrēsia*. La *parrēsia* viene persino caratterizzata come la «preistoria» della confessione, quando Foucault ricorda che è inscritta in alcune «coppie famose»: il parresiasta e il tiranno, «il penitente e il suo confessore, il direttore di coscienza e colui che viene diretto, lo psichiatra e il malato, lo psicanalista e il paziente»⁷².

La *parrēsia* non è di certo il discorso vero del soggetto su se stesso come lo è la confessione; in questo senso, gli ultimi *Corsi* di Foucault segnano innegabilmente un cambiamento di direzione. Tuttavia, il rapporto dell'enunciato della *parrēsia* con il suo enunciatore rimane centrale; e mantiene la *parrēsia* nel quadro dell'aleurgia, tra le differenti modalità di «inserzione del soggetto [...] nelle procedure di manifestazione della verità»⁷³. L'ultimo terzo del *Corso* del 1984 si sofferma a lungo sulla *parrēsia* dei Cinici, che illustrano una di queste modalità:

[...] il cinismo fa della vita, dell'esistenza, del *bios*, ciò che potremmo chiamare un'aleurgia, una manifestazione della verità⁷⁴.

Questa manifestazione della verità in un modo di vita è stata il più delle volte interpretata nell'orizzonte di un'estetica o di una «stilistica dell'esistenza», agli occhi di molti la cifra finale del foucaultismo⁷⁵. Si deve però sottolineare che questa estetica dell'esistenza è una questione di verità, guidata dalla prospettiva di una «vita vera». L'estetica dell'esistenza è una manifestazione del vero sotto questo nome di «vita vera», nel senso che per Foucault dal 1980 ogni verità è pensata all'interno di un regime di manifestazione. La produzione del vero, implicata ancora nella denominazione di aleurgia, è diventata, senza dirlo, una produzione della manifestazione del vero. Da questo punto di vista, in Foucault la questione del verbale e del non-verbale nell'aleurgia è stata finalmente risolta dalla vita stessa colta nella sua «manifestazione».

⁷² Ivi, p. 9, trad. it., p. 19.

⁷³ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 79, trad. it., p. 88 (cfr. *supra*, nota 40). Cfr. anche Id. *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 5, trad. it., p. 15.

⁷⁴ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 159, trad. it., p. 170.

⁷⁵ Ivi, pp. 148-151, 235, trad. it., pp. 159-162, 245.

Si deve quindi trovare in Foucault un concetto di professione di uguale plasticità, anch'esso capace di passare da una parte all'altra dell'«asse del verbale e del non-verbale». Questo concetto esiste e appare ne *Il coraggio della verità* quasi alla stregua di un sintomo.

Osserviamo il testo. Una parte degli sviluppi di Foucault si basa sulle *Diatribes* di Epitteto, III, 22, descrizione stoica della «missione cinica»⁷⁶. In modo piuttosto strano, Foucault si sofferma sulla traduzione francese del titolo di questo capitolo nell'edizione Budé: «Della professione di cinico». Questa traduzione sviluppa già il «*peri kynismou*» delle precedenti edizioni. Ma Foucault elabora ancora qualcosa in più rispetto alla professione cinica:

È una traduzione che si può riprendere, dando ovviamente a “professione” i due significati del termine. È la filosofia come mestiere al quale ci si dedicherà interamente. È anche una professione in questo senso: e cioè un atteggiamento attraverso il quale la filosofia in cui si crede viene manifestata a tutti; si crede in questa filosofia e ci si identifica effettivamente nel ruolo filosofico che ci è stato assegnato. Perciò parleremo proprio della professione filosofica⁷⁷.

La *parrēsia* cinica come modo di vita è una professione di fede, la manifestazione di una credenza filosofica. Dobbiamo insistere su questo punto: si tratta infatti della «filosofia in cui si crede», così come della manifestazione del fatto che «si crede in questa filosofia», secondo la forma del raddoppiamento scoperta nella lezione precedentemente menzionata. Ma questa credenza è singolare. Essa non si enuncia, o solo appena, e ciò che dice, ci ricorda Foucault, non ha nulla di così interessante. La «povertà teorica» del cinismo fa sì che ricicli il bene comune del pensiero antico (un «sincretismo filosofico» della pratica delle virtù) al punto da suscitare l'impressione di una «banalità della filosofia»⁷⁸.

Amalgamato nella manifestazione del *bios* cinico, questo bene comune viene fuorviato (*détourné*) fino ad apparire irrisorio, ghignante, carnevalesco e scandaloso: tale è il meccanismo della professione di fede cinica. Foucault a volte la chiama anche «affermazione»⁷⁹.

⁷⁶ Ivi, p. 267, trad. it., p. 277.

⁷⁷ Ivi, p. 271, trad. it., p. 281.

⁷⁸ Ivi, pp. 186, 189 e 214, trad. it., pp. 197, 200 e 224.

⁷⁹ Ivi, p. 251, trad. it., p. 261.

La parrēsia cristiana

È tuttavia su questa professione di fede, quella della *parrēsia* cinica, e solo su di essa, che Foucault si è concentrato. L'ultima lezione de *Il coraggio della verità* sulla *parrēsia* nel cristianesimo è, da questo punto di vista, molto rivelatrice. Si tratta, come si sa, dell'ultima ora di lezione di Michel Foucault (28 marzo 1984) tormentata dalla sua incompletezza. Tutto *Il coraggio della verità* tendeva comunque in questa direzione. Durante le ore del corso Foucault ha moltiplicato gli sguardi laterali verso l'«ascetismo cristiano» e, attraverso di esso, verso una vecchia questione storiografica, il cinismo e il cristianesimo, che Foucault ha trasformato⁸⁰.

Foucault ha pure molto presto annunciato il tema di una «dispersione dei significati» del termine *parrēsia* nella letteratura cristiana⁸¹. Il corso si è fermato lì, a questo scisma semantico. La *parrēsia* cristiana (e giudeo-cristiana, da Filone in poi) ha innanzitutto trasformato l'eredità del parlar-franco greco in «apertura di cuore, [una] trasparenza di cuore sotto lo sguardo di Dio», «fiducia nell'amore di Dio», libertà di parola trasfigurata in affetto di fede⁸². Successivamente, nell'«ascetica dei primi secoli», la fiducia dell'uomo in Dio «verrà scossa», al punto di fare della *parrēsia* la cifra di una «presunzione», di una «familiarità» e di una «fiducia arrogante in se stessi»⁸³. Fuori dal periodo considerato da Foucault, il destino della *parrēsia* preparò quello della certezza della salvezza, condannata al Concilio di Trento dopo un breve momento della Riforma in cui tutti hanno potuto credersi e dirsi giustificati davanti a Dio, in piena sicurezza e *parrēsia*⁸⁴.

L'ultima lezione di Foucault si è conclusa su questo punto. Poi non si è più parlato della confessione. Questo silenzio è rivelatore. Le note sulla *parrēsia* come «virtù apostolica» non si spingono mai fino a dove i testi biblici la conducono tuttavia naturalmente: dalla *parrēsia* all'*homologia*,

⁸⁰ Ivi, pp. 28-29, 166-169, trad. it., pp. 40-41; cfr. anche pp. 192, 228, 242, 245, 263-264, trad. it., pp. 203, 238, 252 («Umiliazione cinica, umiltà cristiana»), 255, 273-274.

⁸¹ Ivi, p. 177, trad. it., p. 188.

⁸² Ivi, pp. 296-301, trad. it., p. 306-311.

⁸³ Ivi, pp. 302-304, trad. it., p. 312-315.

⁸⁴ Ph. Büttgen, *Certitude et affirmation. La Réforme Blumenberg*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 2012, n. 1, pp. 35-51.

la confessione di fede degli Apostoli, prima denominazione della confessione di fede nel greco del Nuovo Testamento⁸⁵. Significativamente, l'unico *homologeîn* che abbia interessato Foucault è quello delle confessioni di Edipo⁸⁶.

Probabilmente si tratta sempre di manifestazione nella *parrësia* cristiana, manifestazione del coraggio della verità nei martiri (*martyrôn tēs aletheias* di Gregorio di Nazianzo esteso ai Cinici)⁸⁷. La manifestazione è addirittura divina, manifestazione dell'amore di Dio a contatto con la fiducia riposta in lui⁸⁸. Ma questo non è l'aspetto più importante.

La *parrësia* come proclamazione avrebbe potuto aiutare a chiudere il cerchio della confessione cristiana. Colpisce constatare che la cura che Foucault ha impiegato per evitarlo, escludendo ogni esplicito collegamento tra *parrësia* e confessione di fede, e questo malgrado la prossimità lessicale offerta dalla «professione». Al contrario, la *parrësia* cristiana serviva a marcare una nuova faglia nel cristianesimo, diviso tra il suo «polo parresiastico» (mistico) e il suo «polo anti-parresiastico» (ascetico)⁸⁹. I due significati della *parrësia* nel cristianesimo furono l'ultima parola di Foucault. Oggi gli specialisti la mettono in discussione⁹⁰. Ciò che tuttavia importava maggiormente a Foucault era il tema di un cristianesimo scisso, «disperso» come i giudizi sulla sua *parrësia*. La cesura nella *parrësia*, fiducia o arroganza, aggravava ulteriormente la cesura della confessione, della penitenza o della proclamazione.

Ai Greci la proclamazione e la *parrësia*, e ai cristiani la confessione e il peccato. Può questa essere l'ultima parola?

⁸⁵ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., pp. 300-301, trad. it., pp. 310-311. Foucault cita gli *Atti degli apostoli*, 9, 26-29 sulla *parrësia* nella predicazione di Paolo a Gerusalemme, ma non gli *Atti*, 24, 14 sull'*homologia* dello stesso Paolo davanti al governatore di Cesarea. Allo stesso modo Foucault cita la *Prima Lettera di Giovanni*, 5, 14 sulla *parrësia* dei fedeli davanti a Dio, ma non, appena prima, 4, 15 («Chiunque confessa che Gesù è il Figlio di Dio, Dio rimane in lui ed egli in Dio»).

⁸⁶ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 39, trad. it., p. 49, sull'*Edipo re*, v. 690-695.

⁸⁷ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., pp. 302-303, trad. it., pp. 312-313; cfr. anche pp. 159-161, 200, trad. it., pp. 170-172, 211.

⁸⁸ Ivi, pp. 300-301, trad. it., pp. 310-311.

⁸⁹ Ivi, pp. 307-309, trad. it., pp. 317-318.

⁹⁰ Cfr. B. Meunier, *Foucault et les évolutions de la parrësia chrétienne*, in Ph. Büttgen, Ph. Chevallier, A. Colombo (a cura di), *Foucault, les Pères, le Sexe*, op. cit., pp. 159-171.

Certamente, la comprensione della confessione nel cristianesimo da parte di Foucault è rimasta dominata dalla confessione dei peccati a scapito della confessione della fede. «Religione della confessione»: secondo Foucault il cristianesimo è stato innanzitutto una religione della confessione dei peccati, e più precisamente delle confessioni della carne. Ciò può essere attribuito alla residualità di una cultura cattolica, così come alla permanenza del nietzschianesimo foucaultiano. La diagnosi si estende fino alla scissione del cristianesimo, che costituisce l'ultima parola dell'ultimo *Corso*. Queste interpretazioni sono reversibili: rinviano tutte alla religione della colpa e della cattiva coscienza nel cristianesimo.

L'unità della confessione cristiana è stata sottolineata da Foucault: è tutto il senso delle sue intuizioni sulla «religione della confessione». Ma fino a che punto essa ha catturato la sua attenzione? Il punto che infine è più degno di nota è che Foucault ha ricollocato l'unità della confessione cristiana *al di fuori del cristianesimo*. Questo è il senso che riveste per lui l'estensione della «professione» ai Greci, ai Cinici e ad altri. Il cristianesimo ha mantenuto la confessione dei peccati. La confessione di fede, la gloria e la fiducia della proclamazione sono state, quanto ad esse, trasferite nella *parrësia*, al punto che il cinismo può essere *apparso* come una «filosofia in cui si crede», credenza manifestata in una vita.

Dal punto di vista del cristianesimo, l'allargamento dei significati della confessione cui parlavo all'inizio assomiglia a uno smembramento. Come confessione dei peccati, la confessione è rimasta – e in grande misura – cristiana. Come confessione di fede, «affermazione» o «professione», è migrata nella antica Grecia e non ne è mai ritornata, nemmeno nella *parrësia* dei cristiani. Ma al di fuori del cristianesimo, perché parlare di smembramento? Abbiamo adesso acquistato la distanza necessaria per chiederci: a quali condizioni una filosofia della confessione può avere senso al di fuori della «religione della confessione»? Foucault ha costantemente testato questo limite. A che scopo?

La verità della confessione è stata progressivamente scoperta da Foucault come verità della manifestazione: la storia del cristianesimo è stata quindi fondata entro l'orizzonte fenomenologico. In senso inverso, il fatto che l'ultima fenomenologia di Foucault abbia preso il suo slancio in un pensiero della confessione deve far riflettere. La cesura costantemente osservata tra il verbale e il non verbale, questa divisione che divide

ancora le divisioni della confessione, assume qui il suo pieno significato. Il problema che pone si rivolge simultaneamente alla fenomenologia e al cristianesimo.

Che ne è della *parrësia*? Lo sganciamento di Foucault dal circolo dialettico del peccato e della fede ha una particolarità: nulla in esso si confonde con una secolarizzazione della confessione. Descrivendo la *parrësia*, Foucault si è disinteressato del destino della confessione di fede nella modernità. La *parrësia*, pertanto, non designa un «prima», un semplice preludio o prologo. Ecco perché lo sganciamento di Foucault in questa direzione non può interamente confondersi con un ritorno ai Greci. Aver menzionato una «preistoria» della confessione avrebbe potuto lasciarlo credere, ma il risorgere finale di una *parrësia* cristiana ha cancellato questa impressione. Né a monte né a valle, si tratta di un passo laterale, come quello del granchio che Foucault si attribuiva nel 1979⁹¹.

La *parrësia* è un passo laterale, ma lo è, in tutta la logica di Foucault riguardo la confessione, a lato di se stessa, come rimozione anticipata della confessione dei peccati e recupero, in un futuro altrettanto anteriore, della professione di fede.

Cerchiamo di essere ancora più comprensivi, rispetto a questa necessità in cui ci troviamo, quella di prendere la confessione cristiana come punto di riferimento. E probabilmente dobbiamo esserlo, per percepire ciò che Foucault cercava nella *parrësia* dei Greci. Non proviene in alcun modo da un'origine, ma da uno slancio, dalla proclamazione del vero verso l'affermazione del Superuomo.

(traduzione dal francese di Orazio Irrera)

Philippe Büttgen

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne,
Institut des sciences juridiques et philosophiques
philippe.buettgen@univ-paris1.fr

⁹¹ M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979* (a cura di M. Senellart), EHESS, Gallimard, Seuil, Paris, 2004, p. 80, trad. it. di M. Bertani e V. Zini, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano, 2005, p. 76 : «mi sposto lateralmente come il granchio».

Parlar franco oggi

Alcune questioni sulla parresia nell'ultimo Foucault

Carlo Crosato

Parresia: una definizione generale

Durante la lezione inaugurale del corso *Il coraggio della verità*, Foucault ricapitola le proprie ricerche intorno alla relazione fra soggetto e verità. Di essa, egli dice che si articola in due modi. Il primo è quello delle “strutture epistemologiche”, definite come «le strutture dei differenti discorsi che si danno e sono recepiti come discorso vero»¹. Il lettore di Foucault può facilmente riconoscere in questa indicazione un riferimento a *L'archeologia del sapere*, in cui il filosofo si confrontava con il darsi empirico ed evenemenziale del linguaggio, entro cui soggetti, oggetti, concetti, strategie figurano come punti di emergenza di una rete di funzioni e di regole costituenti le specifiche formazioni discorsive.

Quel che l'archeologia foucaultiana ha così rivelato è la natura composita di ogni elemento, soggettivo, oggettivo, concettuale, strategico, nella complessità che accompagna, sostiene, giustifica come loro campo di avvenimento ogni discorso e ogni azione. Trattare di strutture epistemologiche significa entrare in contatto con discorsi e azioni che costituiscono, mediante un insieme di regole reciprocamente implicanti, gli elementi cui è concesso circolare nel proprio campo di apparizione, specie ancorando il soggetto alla funzione che lo costituisce come tale. Simile «matassa»² di norme e relazioni produce il proprio soggetto; ma lo costituisce come un nodo su cui converge una molteplicità eterogenea di relazioni, così che ogni vettore rappresenta al contempo un punto di

¹ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984*, Seuil/Gallimard, Paris, 2009, trad. it. di Mario Galzigna, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano, 2016, p. 14.

² «Écheveau», in G. Deleuze, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, in AA.VV., *Michel Foucault philosophe*, Seuil, Paris, 1989, pp. 185-195, p. 195).

sostegno e una linea di tensione. Non si tratta di tensioni esogene, bensì immanenti al campo in cui nascono le funzioni soggetto, così da rendere il dispositivo certo pericolante, instabile, mai perfettamente funzionante³; e tuttavia questa conflittualità strutturale non revoca in questione il rapporto tra soggetto e verità, la quale ultima, giocata nel senso della veridizione, concorre alla costituzione, alla distribuzione, alla circolazione delle funzioni, non intervenendo come possibile motivo di destabilizzazione.

Così intese, le strutture epistemologiche sono l'oggetto precipuo delle ricerche di Foucault fra gli anni Sessanta e gli anni Settanta, nelle quali egli si interessa al predominio nelle formazioni culturali fra il XVII e il XX secolo di questi quadri normativi, morali, legali, politici, su qualsiasi intenzione di problematizzarne la presa, di mettere in atto controcondotte critiche, di metterne in crisi il carattere costituente mediante una movenza emancipativa. Non che la modernità abbia assolutamente sbarrato ogni accesso problematizzante al rapporto fra soggetto e il regime di verità entro cui esso si trova prodotto e implicato; ma ciò che ha predominato, toccando l'apice in quello che Foucault chiama "momento cartesiano"⁴, è stato un rapporto di annichilimento della problematizzazione della verità e, dall'altro lato, una pacificazione della funzione soggettiva entro la griglia di formazione che la include, secondo un tenore epistemologico statico; una mancata trasformazione spirituale del soggetto, di cui si pongono semplicemente le condizioni esistenziali perché divenga soggetto di conoscenza, assoggettandone la mobilità e la ricchezza soggettivanti⁵.

Il soggetto cartesiano viene spogliato degli attributi personali, spirituali, che lo rendono unico: viene reso intercambiabile, purché chi ricopre la specifica funzione soggettiva ne rispetti e conservi le condizioni formali. Già a metà degli anni Settanta, Foucault si pone alla ricerca di esperienze in grado di riattivare quella dimensione spirituale, di riempire la soggettività di un agonismo in grado di divincolare l'individuo dalla normatività che lo produce. Egli pensa di averla reperita nelle rivolte

³ M. Foucault, *Precisazioni sul potere*, in «aut aut», nn. 167-168 (1978), pp. 3-11, p. 6.

⁴ M. Foucault, *L'erméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Seuil/Gallimard, Paris, 2001, trad. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso alla Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano, 2003, pp. 17-21.

⁵ Cfr. D. Lorenzini, *Etica e politica di noi stessi*, in P. B. Vernagione (a cura di), *Michel Foucault. Genealogie del presente*, manifestolibri, Roma, 2015, pp. 41-58, pp. 45-47.

tunisine e poi nella rivoluzione khomeinista⁶, rimanendo però smentito dalla tendenza autodialettizzante⁷ che fa precipitare l'agonismo in nuove strutture normative rigide.

Per individuare una relazione differente con la verità, non semplicemente vincolata alla conoscenza di ciò che è vero e delle condizioni entro cui può esser detto tale, bensì una relazione con la verità entro cui imbastire un lavoro sulle trame epistemologiche che ci producono, Foucault risale a prima dell'epoca moderna e della sua normatività. Nel mondo antico e tardo-antico, Foucault ritrova quelle che nel corso *Il coraggio della verità* chiama “forme aleturgiche”: «Il tipo d'atto attraverso il quale il soggetto, dicendo la verità, si manifesta, [...] si rappresenta a se stesso ed è riconosciuto dagli altri come un soggetto che dice la verità»⁸. Non più la verità cui il soggetto è indotto all'interno di precise condizioni formali: si tratta ora piuttosto della verità *del* soggetto, nel senso soggettivo del genitivo, ossia la verità mediante cui egli si manifesta, esplicita il proprio rapporto con il regime discorsivo e relazionale che l'ha prodotto, e lo problematizza mediante una movenza verticale⁹ non conservativa.

Già ne *L'ermeneutica del soggetto*, sul calco del soggetto cartesiano, aveva descritto un rapporto trasformativo, chiamandolo “spiritualità”¹⁰: un corpo a corpo trasformativo con la verità, tale per cui «la verità non è concessa al soggetto con pieno titolo» o «in virtù di un semplice atto di conoscenza, fondato e legittimato solo grazie al fatto che esso, appunto, è il soggetto o perché possiede una determinata struttura di soggetto». Si tratta di una relazione per cui

⁶ Cfr. C. Crosato, *Dir vero, tra resistenza civile e democrazia*, in G. Cogliandro e G. Costanzo (a cura di), *Etica e politica*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2022, pp. 135-145.

⁷ M. Foucault, *«Il faut défendre la société»*, Seuil/Gallimard, Paris, 1997, trad. it. di M. Bertani e A. Fontana, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, Feltrinelli, Milano, 2020³, p. 187.

⁸ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 14.

⁹ Cfr. P. Cesaroni, *Verità e vita*, in P. Cesaroni e S. Chignola (a cura di), *La forza del vero. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1981-1984)*, ombre corte, Verona, 2013, pp. 132-160, p. 142. Cfr. J. Revel, *La pensée verticale*, in F. Gros (a cura di), *Foucault. Le courage de la vérité*, Puf, Paris, 2012², pp. 63-86.

¹⁰ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 17-21.

il soggetto si modific[a], si trasform[a], cambi[a] posizione, div[iene] cioè, in una certa misura e fino a certo punto, altro da sé, per avere il diritto di accedere alla verità. La verità è concessa al soggetto solo alla condizione che venga messo in gioco l'essere stesso del soggetto¹¹.

«Un movimento che sottrae il soggetto al suo statuto e alla sua condizione attuale», che la problematizzi con un movimento di differenziazione etica rispetto agli assetti che lo costituiscono, che renda evidenti le strutture epistemologiche che ne regolano la circolazione, manifestando la loro contingenza e la loro criticabilità. Qualche anno più tardi, Foucault descrive questo rapporto problematizzante con la verità con la categoria dell'aleurgia: la verità così apre nel soggetto e nel rapporto con sé uno iato, una presa di distanza nell'adesione altrimenti immediata con il regime di veridizione che lo costituisce.

Una di queste forme aleurgiche è la *parresia*, per definire la quale, nel corso *Il governo di sé e degli altri*, Foucault sfrutta come termine di paragone gli enunciati performativi, rispetto ai quali essa sarebbe la figura speculare. Pur presupponendo entrambi un contesto «più o meno istituzionalizzato», dotato cioè di strutture epistemologiche che attribuiscono gli statuti richiesti ai soggetti in gioco, l'enunciato performativo è seguito da «un effetto conosciuto, regolato in anticipo, codificato» che esso e i soggetti che lo circondano sono chiamati a rispettare per produrre la specifica performatività; la *parresia* è invece definita come una «irruzione», capace di determinare l'apertura della situazione e di rendere possibili effetti imprevisi, anche rischiosi per i coinvolti¹². Se in prossimità dell'enunciato performativo «l'enunciazione di qualcosa provoca e suscita un evento del tutto determinato proprio in funzione del codice generale e del campo istituzionale», il dire parresiastico è dirompente, «produce frattura», «espone al rischio», «eventualità non determinata»¹³. Abbiamo dunque un primo aspetto di rottura, di distanza, di problematizzazione degli assetti relazionali in gioco, mediante un discorso che ne rivela lo spessore, la storicità, l'attaccabilità.

¹¹ Ivi, p. 17.

¹² M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Seuil/Gallimard, Paris, 2008, trad. it. di M. Galzigna, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano, 2015, p. 67.

¹³ Ivi, p. 68.

È soprattutto lo statuto del soggetto a distinguere le due realtà discorsive. La natura istituzionalizzata o convenzionalmente riconosciuta che legittima la performatività degli enunciati espropria l'enunciante della propria singolarità, riducendolo a mero luogotenente di una specifica funzione discorsiva. La forza dell'enunciato performativo risiede negli enunciati che precedentemente hanno costruito, consolidato e legittimato la specifica funzione. Di qui l'indifferenza degli enunciati performativi e dei loro effetti rispetto ai soggetti di volta in volta chiamati a occupare la funzione di enunciante: l'enunciato performativo implica la designazione di uno spazio enunciativo vuoto e transitivo, indipendente dai soggetti chiamati a occuparlo, a patto che tutta una serie di condizioni normative sia rispettata e conservata. La performatività di un enunciato è attribuita dalla circostanzialità, trascurando completamente l'istanza etica rappresentata da una singolarità soggettiva in grado di ergersi di fronte alla pretesa omologante del discorso. L'irriducibile singolarità del soggetto capace di resistere alla violenza della verità e dei regimi che essa predispone è ciò che, invece, caratterizza la *parresia* come itinerario di soggettivazione etico-politica. Il soggetto non è legato a una funzione assegnatagli, ma si vincola alla propria parola producendo effetti inaspettati, rischiosi, fino al costo della vita: la singolarità etica – mai istanza individualistica, solipsistica o narcisistica, ma sempre prodotto di un lavoro su sé mediato dalla relazione con altri¹⁴ – irrompe tendendo, fino allo strappo, gli statuti epistemologici e le trame veridizionali che normano la circolazione di discorsi e pratiche.

Negli ultimi due corsi presso il *Collège de France*, Foucault ricostruisce la storia e le trasformazioni della *parresia*, di cui ora ripercorreremo in maniera essenziale tre declinazioni per interrogarci sulla possibilità di una loro attualizzazione. Ciò che importa trattenere in termini essenziali è che la *parresia* implica che il soggetto dica tutto, che porti tutto alla superficie del discorso, che parli francamente, senza finalità retoriche altre rispetto al dire la verità, che assuma su di sé la responsabilità di quanto dice, fino al rischio estremo della vita. Sono questi i caratteri che fanno della *parresia* la forma più radicale di aleturgia, ossia di manifestazione della verità

¹⁴ Cfr. F. Gros, *Soggetto morale e sé etico in Foucault*, in L. Cremonesi, O. Irrera, D. Lorenzini, M. Tazzioli (a cura di), *Foucault e le genealogie del dir-vero*, Cronopio, Napoli, 2014, pp. 17-31, pp. 23-27.

implicante una trasformazione del soggetto che dice il vero, che apre uno iato fra il soggetto e sé e le strutture che lo costituiscono.

La parresia in ambiente democratico

La prima forma di *parresia* che Foucault ci presenta è estratta dalla tragedia euripidea *Ione* e, nella seconda metà del V secolo a.C., dalla ricostruzione dei discorsi di Pericle offerta da Tucidide. Nella democrazia greca vigono *isonomia* – «l'eguaglianza di tutti di fronte alla legge» – e *isegoria* – «la possibilità data a ogni individuo di aver accesso alla parola»¹⁵. Chiunque appartenga al *demos* può prendere la parola «davanti ai tribunali per attaccare o per difendersi», «durante una discussione, durante un dibattito», nelle procedure di «scelta dei capi attraverso il voto»¹⁶. L'*isegoria* è il diritto statutario di parlare, nel contesto costituzionale della città, nella sua *politeia*. L'*isegoria* riguarda quello che in epoca moderna chiameremmo il soggetto di diritto, l'individuo appartenente alla cittadinanza e per ciò dotato dei diritti costituzionali relativi.

Se questa è l'*isegoria*, come definire la *parresia* che pure fa strutturalmente parte della vita democratica? È evidente che la *parresia* ha nell'*isegoria* la propria condizione formale, senza tuttavia ridursi a essa. «All'interno di questo quadro necessario della *politeia* democratica che dà a tutti il diritto di parlare, la *parresia* è un fattore che consente agli individui di conquistare un certo ascendente gli uni sugli altri». E ancora:

Essa è ciò che permette ad alcuni individui di essere in primo piano, e, rivolgendosi agli altri, di dire loro ciò che si pensa, ciò che si pensa sia realmente vero [...] e, grazie a ciò, di persuadere il popolo con buoni consigli, dirigendo così la città e occupandosi di essa. L'*isegoria* definisce semplicemente il quadro costituzionale e istituzionale in cui la *parresia* si giocherà come libera e quindi coraggiosa attività di individui che si fanno avanti, che prendono la parola, che tentano di persuadere e che dirigono gli altri, con tutti i rischi che tutto questo comporta¹⁷.

¹⁵ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 148.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Ivi, p. 155.

L'*isegoria* rappresenta la condizione formale della *politeia* democratica, laddove la *parresia* ha a che fare con quella che Foucault chiama *dynasteia*¹⁸, «il gioco attraverso il quale il potere viene effettivamente esercitato in una democrazia», l'edificazione di un ascendente esercitato da alcuni su altri in una competizione franca fra persone diverse. Una tensione strutturale attraversa la democrazia, passando fra l'eguaglianza costituzionale e l'ineguaglianza relativa all'effettivo esercizio del potere democratico: una tensione paradossale, in quanto l'ineguaglianza scaturente dall'ascendente che taluni sono in grado di guadagnare su altri, ove sia sfruttata in favore della verità, della libertà e della responsabilità corrispondente, funge da garanzia concreta della democrazia, che si definisce nei termini di uguaglianza.

La democrazia instaura un equilibrio precario, sempre sul punto di rompersi, minacciato, da un lato, dalla riduzione dell'intero esercizio democratico alla sola *isegoria* che ne funge da condizione formale, ossia a un egualitarismo formale segnato dall'affastellarsi cacofonico di voci tutte ugualmente tese a ritagliarsi uno spazio nella sfera pubblica. Si comprende il rischio di una democrazia incapace di assegnare uno spazio preminente a voci che, soprattutto per credibilità personale, rettitudine etica, probità, possano produrre un discorso di verità sulle condizioni in gioco e perfino catalizzare una sintesi del dibattito pubblico «nell'interesse generale»¹⁹: una democrazia ridotta alle sue condizioni formali, in cui il confronto non giunga mai a una ricomposizione progressiva, ricadendo perciò in ogni occasione alla parificazione matematica del voto, in cui davvero ogni testa vale un punto nella conta delle parti.

Ma vi è anche un secondo pericolo, opposto, in cui il fragile procedere democratico può precipitare. È il caso in cui l'egualitarismo formale rifluisce decisamente verso l'ascendente guadagnato da alcuni ed esercitato in maniera tutt'altro che *parresiasica*. Foucault rinviene nei testi di Isocrate e Platone la descrizione della demagogia: l'accumulazione e l'esercizio di un certo ascendente non nel senso della probità, della credibilità, della competenza, della capacità sintetica, quanto invece nel senso dell'adulazione. Il *parresiasista* si ritrova denigrato da una massa

¹⁸ Cfr. S. Ferrando, *Michel Foucault, la politica presa a rovescio*, Franco Angeli, Milano, 2012, pp. 109-116.

¹⁹ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 173.

catturata dall'adulazione di chi sappia carpire i sentimenti più bassi, di chi sappia catturare e restituire al volgo il discorso non qualitativamente migliore, per quanto impopolare e rischioso, ma quantitativamente vincente.

Foucault enumera le caratteristiche della cattiva *parresia*: «Anzitutto il fatto che chiunque può parlare», finendo per dare la precedenza ai peggiori, con lo snaturamento dell'ascendente; il cattivo parresiasta «parlerà solo perché – e nella misura in cui – ciò che dice rappresenta l'opinione corrente, quella della maggioranza»; «al posto del coraggio, troveremo individui che cercano solo [...] di garantire la propria sicurezza e il proprio successo con il piacere che fanno agli uditori blandendoli nei loro sentimenti e nelle loro opinioni»²⁰.

Non è difficile riconoscere, oggi, delle declinazioni contemporanee di questi due pericoli, in prima istanza in un malinteso populismo portavoce di una versione mitologica della sovranità popolare²¹, tutto preso a ridurre le pur benefiche differenze strutturali all'esercizio della democrazia, in favore di un dibattito che, altrimenti incontrollabile, è completamente annichilito all'altezza dell'istanza di voto a maggioranza, mentre la sfera pubblica è punteggiata dalla pretesa di interpretare il diritto di parola nel senso della libertà per chiunque di dire qualunque cosa in qualunque maniera²². Dall'altro lato, riconosciamo il pericolo di *leader* politici la cui preminenza risiede solo nella capacità di ammaliare con facili promesse, di governare con l'arma della paura, di restituire alla massa ciò che la massa è stata istruita, sottilmente, a provare e pensare²³.

La *parresia* democratica, così come Foucault la riscopre nell'epoca d'oro della democrazia ateniese, conta sulla condizione che tutti possano parlare, ma pone costantemente la domanda intorno a chi sia bene che

²⁰ Ivi, pp. 177-178.

²¹ Cfr. M. Anselmi, *Populismo. Teorie e problemi*, Mondadori, Milano, 2019.

²² Cfr. Y. Mounk, *The People vs. Democracy: Why Our Freedom Is in Danger and How to Save It*, Harvard University Press, Cambridge-London, 2018. Il riferimento è qui ai cosiddetti neopopulismi, anche definiti, per la loro stretta relazione con i nuovi media, "mediapopulismi": a riguardo, cfr. G. Mazzoleni - J. Stewart - B. Horsfield (a cura di), *The Media and Neo-populism. A Contemporary Comparative Analysis*, Praeger, Westport, 2003; B. Kramer, *Media Populism: A Conceptual Clarification and Some Theses on its Effects*, in «Communication Theory», vol. 24 (2014), pp. 42-60.

²³ Cfr. N. Urbinati, *Io, il popolo*, il Mulino, Bologna, 2020.

parli, a quali siano i caratteri di colui che prende la parola. Una domanda assai delicata in quanto solleva questioni centrali nel confronto con il concetto antico di governo – dove le differenze sono un elemento naturale che distingue chi è intrinsecamente destinato a governare e chi lo è a essere governato: aspetto radicalmente estromesso dalla scienza politica moderna –, e nell'indagine del potere moderno foucaultianamente inteso come genealogicamente derivante dal potere pastorale – ciò da cui invece il *trip* antico di Foucault intende divincolarsi.

Crisi della democrazia: la parresia filosofica

Foucault legge Tucidide ricostruire i discorsi che, nelle ultime fasi della Guerra del Peloponneso, Pericle tiene all'assemblea: egli è esempio di autogoverno e valorizzazione del sé, ciò che lo rende un soggetto degno di governare gli altri. Un esempio di buona *parresia*, che però non toglie la rarità di tale bontà, essendo davvero precario l'equilibrio della democrazia. La democrazia sana tollera la differenziazione etica, che attribuisce differente valore ai discorsi che pretendono di dire il vero e l'utile per la città²⁴. Ma è un gioco fragile. «Non può esserci discorso vero che con la democrazia, ma il discorso vero introduce nella democrazia qualcosa che è del tutto differente e irriducibile alla sua struttura egalitaria»; ma fintanto che tale elemento di disuguaglianza è attuato nel segno della *parresia*, «è questo discorso vero che permette alla democrazia di esistere e di continuare a esistere». Dunque senza discorso vero, la democrazia si seccherebbe; eppure la possibilità della morte del discorso vero, della sua riduzione a silenzio «è iscritta nella democrazia», «la democrazia minaccia l'esistenza stessa del discorso vero»²⁵.

La libertà di parola dell'antica *polis* democratica può essere oggetto di abuso, giungere fino al punto di deteriorare la salute della democrazia stessa qualora i cittadini venissero meno all'impegno di farne un uso parresiastico, cedendo a demagogia, retorica, fame di potere. È ciò che accade, dopo Pericle, con la fine della Guerra del Peloponneso, quando il

²⁴ Cfr. L. Bazzicalupo, *Erosione e rilancio della parresia*, in V. Segreto (a cura di), *Contro-parola*, Mimesis, Milano-Udine, 2018, pp. 21-37, p. 28.

²⁵ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 179.

rapporto benefico di *parresia* e democrazia si rompe, non permettendo più alla genuina differenziazione etica un corretto discernimento tra veridizioni concorrenti. Quella differenza etica che, nel V secolo, permetteva al parresiasta di emergere, non funziona più. La democrazia, lungi dall'essere luogo privilegiato per l'emersione del vero, ha essa stessa bisogno dell'aiuto del vero.

La prima metà del IV secolo è un contesto segnato dalla decadenza delle democrazie greche e dalla formazione delle grandi monarchie elleniche. I problemi politici si spostano dall'*agora* alla corte dei sovrani. «La scomparsa delle strutture democratiche non fa scomparire totalmente l'orizzonte della *parresia* politica, ma ne restringe molto il campo, gli effetti e la problematica»²⁶. È in questo scenario di decadimento democratico, generato dall'alterazione del “parlare francamente”, che la filosofia si incarica di rigenerare la *parresia*, di rimetterla in relazione con la politica senza tuttavia farla coincidere con le esigenze dell'esercizio del potere: seppure entro un assetto di poteri non più democratico, la *parresia* rimane «necessaria e universale»²⁷, non come consiglio alla politica sul regime politico migliore, sulle deliberazioni da adottare, sulle forme di razionalità da incorporare: «La filosofia deve dire il vero [...] non sul potere, ma in rapporto al potere: in relazione, in una sorta di faccia a faccia o di intersezione con il potere. La filosofia non deve dire al potere cosa fare; essa deve esistere come dire-il-vero in una certa relazione con l'azione politica»²⁸.

Foucault si dedica alla lettura delle lettere platoniche. Nella *Lettera V*, Platone paragona la *politeia* a un animale dotato di una propria specifica *phone*²⁹: l'impegno del parresiasta non è quello di indicare la migliore forma politica, ma di invitare a seguire coerentemente la voce propria e adeguata alla rispettiva *politeia*. Purché vi siano le condizioni favorevoli, pena il correre un rischio infecondo da parte del filosofo che si relaziona al potere. Platone stesso, nella *Lettera VII*, ricorda le proprie esperienze politiche, entrambe negative: avendo vissuto sia la democrazia che l'oligarchia, si

²⁶ Ivi, p. 325.

²⁷ Ivi, p. 288.

²⁸ Ivi, p. 275.

²⁹ Platone, *Lettera V*, 321 d.

astiene dall'affermare che una o l'altra forma sia meno incline a commettere ingiustizie, come dimostra la condanna di Socrate. L'impossibilità di portare avanti una qualsiasi azione politica era dovuta all'assenza di rapporti di amicizia, di fiducia, di sincerità, e all'assenza di orecchie attente alla filosofia. Platone pensa allora di trovare un'occasione di migliore riuscita a Siracusa, alla corte di Dionisio il Giovane, uomo che si dichiara aperto al discorso filosofico.

A differenza dell'immagine scolastica del platonismo, disponendosi al compito di consigliere di corte, il filosofo si impegna perché il suo discorso non sia mero *logos*, ma, anzi, sia azione, contatto con la realtà, *ergon*³⁰: egli mette alla prova il proprio discorso, ne fa pratica di vita, la cala nei conflitti concreti, soprattutto la mette a contatto diretto con il potere. La filosofia entra così concretamente nel campo della politica: la *parresia* è la postura di questo faccia a faccia, che la rende essenzialmente diversa dalla retorica. Come scrive Foucault, la retorica è uno strumento di persuasione, di accumulazione di consenso, una tecnica efficace nella misura in cui riesce a convincere del vero quanto del falso: essa è lo «strumento con cui chi vuole esercitare il potere non può che ripetere molto puntualmente ciò che vuole la folla», finendo per «persuadere la gente ad abbracciare posizioni che sono già le sue»³¹. La particolare postura assunta dal filosofo di fronte al potere è invece quella della franchezza, del confronto, della messa alla prova del potere e delle relazioni che configura. Il filosofo non è dotato di altra forza se non del proprio coraggio; perché ciò che dice non si riduca a sacrificio di sé o a mero *flatus vocis*, condizione primaria della sua impresa è rivolgersi «non a tutti e non a qualunque individuo, ma solo a coloro che vogliono ascoltare»³². Il parresiasta che voglia sottoporsi alla prova del reale non può rinserrarsi nella sicurezza del monologo accademico o ridurre la propria verità a un catalogo manualistico di norme da rispettare, ma neppure può imporsi con la violenza. Non essendo la *parresia* filosofica una tecnica di persuasione, essa non può prescindere dalla volontà di chi ascolta: «Fa parte del gioco della retorica afferrare in qualche modo, suo malgrado, la volontà degli uditori per farne ciò che vuole», laddove invece

³⁰ Platone, *Lettera VII*, 328 c.

³¹ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 221.

³² Ivi, p. 223.

la filosofia «può esistere solo nella misura in cui viene ascoltata»³³, contando cioè su una qualche forma di collaborazione³⁴.

C'è, secondo Foucault, un parallelo fra la *parresia* filosofica e la medicina antica, descritta in molti testi greci del IV secolo: un'arte congiunturale e congetturale, che quindi legge gli eventi nella loro episodicità e ricostruisce il decorso della malattia decifrandone i segni; un'arte dialogica, collaborativa fra un medico e un uomo libero che, perciò, deve essere persuaso al riconoscimento dei sintomi e alla somministrazione della cura e di un completo regime di vita, seguendo il quale si può raggiungere il benessere. Così il filosofo parresiasticamente in rapporto con il potere «dovrà diagnosticare in cosa consista il male della città e al tempo stesso cogliere l'occasione per intervenire e ristabilire l'ordine delle cose», considerando il regime della *politeia*, cioè il concreto modo di stabilire e rispettare le regole. Nel far ciò, il parresiasta si rivolge sempre a uomini liberi, collaborativi, disposti ad ascoltare la sua parola: governanti e governati da persuadere non loro malgrado, ma conducendo la loro «buona volontà» ad accogliere la verità che il parresiasta rappresenta loro. «La filosofia esiste nel reale, incontra il suo reale, solo se al filosofo che tiene il suo discorso corrispondono l'attesa e l'ascolto di chi vuole essere persuaso dalla filosofia»³⁵.

Non si tratta, allora, di catturare l'attenzione con la retorica, ma di interagire con la politica, inducendola ad affrontare la prova della filosofia. Platone chiede a Dionisio di far della filosofia il proprio modo di vivere, dedicandosi a una pratica filosofica basata su esercizio e fatica: un percorso di governo di sé, in cui si può assumere la giusta disposizione d'animo per governare altri «in conformità con una politica giusta»³⁶. Pare si possa dire che la più fondamentale disposizione d'animo da assumere per intrapren-

³³ Ivi, p. 228.

³⁴ «La retorica, sciogliendo il legame tra colui che parla e ciò che dice, ha tuttavia l'effetto di stabilire un legame tra la cosa detta e il soggetto, o i soggetti, a cui viene detta», laddove «la *parresia* stabilisce un legame forte, necessario e costitutivo tra chi parla e ciò che dice, ma apre – nella forma del rischio – il legame tra chi parla e colui al quale si rivolge», essendo quest'ultimo sempre statutariamente coinvolto nella sua libertà (M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 25).

³⁵ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 227.

³⁶ Ivi, p. 283.

dere questo percorso sia una certa umiltà, una certa accoglienza, l'ascolto. Ma le speranze iniziali di Platone rimangono frustrate.

Dionisio ha rifiutato di scegliere proprio il lungo cammino della filosofia che gli era stato indicato. Non aveva ascoltato la prima lezione di filosofia poiché credeva di conoscere già le cose più importanti. Credeva di saperne ormai abbastanza e di non aver bisogno di essere ulteriormente formato³⁷.

A tal proposito, risulta facile pensare a specifiche problematiche in cui incapperebbe oggi un rinnovato impegno parresiasico. Si pensi, in primo luogo, all'umiltà che Dionisio non dimostra, e si vada con il pensiero alla presenza imponente di distorsioni cognitive fondate sull'autoinganno in merito alle proprie capacità e ai propri limiti³⁸. Distorsioni cognitive per lo più acute dalla diffusione di meccanismi informativi e comunicativi basati su algoritmi che lavorano a conferma³⁹, generando bolle in cui ogni parere, ogni interesse, ogni iniziativa sembrano magicamente incontrare concordia e condivisione. La prova che la filosofia oggi potrebbe proporre, forzando uno scontro con la realtà e richiedendo un rapporto umile e impegnato con essa, rimane frustrata dalla percezione diffusa che ciò che si pensa e ciò che si crede sia materiale già sufficientemente maturo per farsi discorso pubblico⁴⁰: nella confusione di credenza privata e discorso

³⁷ Ivi, p. 237, con riferimento a *Lettera VII*, 341 b: «Presumeva di sapere e di possedere sufficientemente molte cognizioni, e anzi le più profonde, per quello che aveva udito dagli altri».

³⁸ J. Kruger, D. Dunning, *Unskilled and Unaware of It: How Difficulties in Recognizing One's Own Incompetence Lead to Inflated Self-Assessments*, in «Journal of Personality and Social Psychology», vol. 77, n. 6 (1999), pp. 1121-1134.

³⁹ A. Rouvroy, B. Stiegler, *Il regime di verità digitale. Dalla governamentalità algoritmica a un nuovo stato di diritto*, in «La Deleuziana», n. 6 (2016); S. Umoja Noble, *Algorithms of Oppression. How Search Engines Reinforce Racism*, New York University Press, New York, 2018; M. Benasayag, *La Tyrannie des algorithmes*, Textuel, Paris, 2010, trad. it. di E. Missana, *La tirannia dell'algoritmo*, Vita e Pensiero, Milano, 2020; L. Floridi, *The Logic of Information. A Theory of Philosophy as Conceptual Design*, Oxford University Press, Oxford, 2019, trad. it. di M. Durante, *Pensare l'infosfera. La filosofia come design concettuale*, Raffaello Cortina, Milano, 2020; D. Columbro, *Dentro l'algoritmo. Le formule che regolano il nostro tempo*, effequ, Firenze, 2022. Si veda altresì, B.C. Han, *Im Schwarm. Ansichten des Digitalen*, Matthes & Seit, Berlin, 2013, trad. it. di F. Buongiorno, *Nello sciame*, nottetempo, Roma, 2015.

⁴⁰ Come ha scritto Manuel Castells (*Communication, Power and Counter-Power in the Network Society*, in «International Journal of Communication», n. 1 (2007), pp. 238-266),

pubblico, ogni impegno a universalizzare la propria prospettiva è sostituito dall'imposizione della propria visione forte di numerose conferme.

Inoltre, bisogna far i conti con una dimensione politica colonizzata da un discorso strategico largamente assimilabile alle tattiche di *marketing*: un agire comunicativo ben lungi dal discernimento del vero e del falso che Foucault attribuisce alla *parresia* platonica, essendo più simile alla retorica persuasione tanto del vero quanto del falso; una tecnica che attrae prescindendo dalla disponibilità al confronto e alla collaborazione. Una discorsività che, dunque, fa della propria potenza retorica la propria ragione legittimante, così che, senza alcun impegno con la verità e alcuna franchezza con cui dev'essere assunto, ogni cosa è potenzialmente legittimata a farsi strada nel dibattito pubblico e a imporsi, a vendersi a una cittadinanza trasformata in massa di consumatori. Prende così forma una comunicazione mediatica dilatata fino al parossismo, al servizio di una società in cui la penetrazione della razionalità economica ha tramutato ciascuno in impresa individuale il cui "capitale umano" deve essere messo a frutto e commercializzato⁴¹. Come diremo anche nel prossimo paragrafo, la razionalità economica detiene, nelle società neoliberali studiate da Foucault già nel 1979⁴², la polarità veritativa, assottigliando lo spazio disponibile per ogni altra veridizione a essa eterogenea. La pratica parresiasica è facilmente neutralizzata dall'intensità e dall'ampiezza raggiunte dalla mediatizzazione della comunicazione; una mediatizzazione in grado di annichilire qualunque discorso, privandolo della differenziazione etica attraverso la sua banalizzazione, la sua commercializzazione o soffocandolo nella parossistica e illimitata produzione di discorsi e

l'ambiente comunicativo, anche per la diffusione delle tecnologie che lo strutturano, non è solo *many to many*, essendo definibile come una comunicazione personale di massa, in cui ciascuno è "prosumer", ossia al contempo produttore e consumatore di contenuti. Per un'analisi di tipo "cumulativo" dell'evoluzione degli studi sulle condizioni ambientali e istituzionali che accompagnano la comunicazione contemporanea, cfr. W.R. Neuman, L. Guggenheim, *The Evolution of Media Effects Theory: A Six-Stage Model of Cumulative Research*, in «Communication Theory», vol. 21 (2011), pp. 169-196.

⁴¹ Cfr. O. Marzocca, *Foucault ingovernabile. Dal bios all'ethos*, Meltemi, Milano, 2017, pp. 144-149.

⁴² Cfr. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Seuil/Gallimard, Paris, 2004, trad. it. di M. Bertani e V. Zini, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano, 2012.

informazioni funzionali al governo neoliberale degli uomini. A emergere rischia di non essere il soggetto di un lento e profondo lavoro etico, di un impegno comunicativo, del coraggio nella testimonianza, bensì soggetti di interesse, i cui messaggi, fossero anche apparentemente progressivi, sono funzionali al mercato del capitale umano in cui, ultima deriva, a essere in vendita è perfino la stessa immagine biografica (*personal branding*) dell'individuo che pretende di "influenzare" l'opinione delle masse.

L'agonismo cinico

Proponendo una sorta di costante e irriducibile faccia a faccia della filosofia rispetto al potere, nel caso platonico Foucault usa l'espressione «intersezione con il potere». L'altra branca filosofica discendente da Socrate, invece, interpreterà la sua relazione con il potere nel segno del confronto, dello scontro, della derisione, dell'«affermazione di una necessaria exteriorità»⁴³. È il caso dei cinici, definiti da Foucault la corrente «anti-platonica» del socratismo⁴⁴, e definiti dallo stesso Platone dei "socrati impazziti"⁴⁵.

Nell'*Apologia* si incontra un Socrate che già marca un certo distacco dalla politica, rilevando il degrado della sfera pubblica e, di qui, l'impossibilità di giocare un ruolo nelle istituzioni per chi si voglia impegnare a favore della verità. Egli è stato chiamato a ricoprire incarichi pubblici, ma si è astenuto dai compiti che, così in democrazia come in oligarchia, implicavano che commettesse ingiustizie. Tali occasioni, anzi, gli hanno offerto il destro per dar prova, manifestamente e di fronte alla politica, del suo impegno etico per la verità. È così che, nel degrado della scena politica, Socrate ha rivendicato la differenza della filosofia rispetto alla politica, praticando una filosofia che esorta i cittadini a prendersi cura di se stessi anziché delle ricchezze, del consenso, a coltivare la virtù anziché

⁴³ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 275.

⁴⁴ Cfr. F. Gros, *La parrèsia chez Foucault (1982-1984)*, in id. (a cura di), *Foucault*, cit., pp. 155-166.

⁴⁵ Cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, 6.54.

abusare del proprio potere, a sfuggire al dominio dei propri impulsi⁴⁶. Il luogo della *parresia* si sposta dall'assemblea politica e dalla corte, alla piazza.

Durante la lezione del 22 febbraio 1984, Foucault prende in esame il *Lachete*, per ampliare il tema della cura di sé e integrarlo attraverso quello della tecnica dell'esistenza. Se infatti si risale al dialogo *Alcibiade*, il sé oggetto di cure è circoscritto all'anima e la cura di sé si traduce in una forma di conoscenza: un'ontologia dell'anima, una forma di contemplazione di una «realtà ontologica distinta dal corpo»⁴⁷. A partire da questa verità divina nell'anima, si sviluppa una metafisica che dovrà «riconduurre l'anima al suo modo di essere e al proprio mondo», mediante una normazione etica della condotta. Nel *Lachete*, Foucault rintraccia una svolta allorché a essere oggetto della cura di sé non è più l'anima, come dimensione divina da conoscere, bensì l'esistenza, «la vita (il *bios*), cioè la maniera di vivere»⁴⁸ di cui «si deve render conto nell'intero arco della propria esistenza»⁴⁹: prendersi cura di sé significa ora dare forma alla propria esistenza con regole, tecniche di autodisciplina, prove; la filosofia, lungi dall'essere contemplazione metafisica, si fa tecnica dell'esistenza, estetica del sé, messa alla prova o sotto esame della vita.

Un modo di esistere che si tratta di [...] mettere alla prova nell'intero corso di questa stessa esistenza [...] per potervi imprimere, grazie a questo discorso vero, una certa forma. Questo discorso del render conto di se stessi deve definire la figura visibile che gli umani sono tenuti a dare alla propria vita. Questo dire-il-vero affronta [...] il rischio e il pericolo di dire agli uomini di quanto coraggio hanno bisogno e che prezzo dovranno pagare per dare un certo stile alla loro vita⁵⁰.

Mediante un patto parresiastico, si accetta di sottoporre la propria vita all'esame della verità, alla prova del fuoco – *basanos*⁵¹ –, in particolare

⁴⁶ Cfr. S. Forti, *Per un ethos della libertà*, in M. Di Pierro e F. Marchesi (a cura di), *Crisi dell'immanenza*, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 49-73.

⁴⁷ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 158.

⁴⁸ Ivi, p. 129.

⁴⁹ Ivi, p. 158.

⁵⁰ Ivi, p. 159.

⁵¹ Ivi, p. 146.

permettendo al confronto con Socrate di far emergere la propria integrità. Il discorso veritativo in risonanza con lo sforzo di dare forma alla propria vita non concerne più una verità eterna: si tratta di una pratica condivisa di verità che è, insieme, pratica di sé, una verità che si fa pratica di vita e che nella vita si rende visibile. Socrate stesso viene paragonato a un musicista che sa accordare «in perfetta armonia [...] la propria vita, rendendola consonante nei discorsi rispetto alle azioni»⁵²; questo lo rende idoneo a mettere alla prova la vita altrui, la loro coerenza e virtù, in una traiettoria che dunque «va dall'armonia tra vita e discorsi alla pratica di un discorso vero, di un discorso libero, di un discorso franco»⁵³. Socrate può parlare francamente e sottoporre a esame la cura che gli altri riservano alla propria vita solo perché egli stesso ha cura della propria vita, e il suo discorso ne è manifestazione legittima e «bella».

Ancora nel contesto della vera vita, dell'estetica dell'esistenza, Foucault prende in esame il caso del cinismo, in cui «la maniera di vivere e il dire-il-vero sono direttamente, immediatamente, legato l'uno all'altra»⁵⁴. Si tratta di un caso interessante, poiché Foucault ipotizza che il cinismo rappresenti una categoria trans-storica, recuperabile e rinnovabile entro più attuali condizioni storiche⁵⁵. Il *Lachete* ha funto da ponte verso la radicalità cinica, poiché nella *parresia* che in esso è esercitata, il rapporto soggetto-verità è per la prima volta mediato dal *bios*, che deve coordinarsi con il *logos*: in Socrate, perciò, il *bios* non rende ancora inutile il *logos*, essendo piuttosto perseguita una relazione armonica fra i due⁵⁶. Il cinico rovescerà tale relazione, facendo della propria vita e della propria condotta gli unici agenti del messaggio aleturgico, facendo della propria esistenza una *vraie vie*, dove la verità è aggettivo e non più sostantivo, forma di soggettivazione attiva nel campo del *bios*.

Se già Socrate aveva marcato la distanza da una politica in declino, «la frattura che il cinico opera nei confronti del mondo è radicale». Egli rifiuta

⁵² Ivi, p. 147.

⁵³ Ivi, p. 149.

⁵⁴ Ivi, p. 164.

⁵⁵ Cfr. C. Cavallari, *Archeologia, genealogia, attitudine*, in P. Cesaroni e S. Chignola (a cura di), *Politiche della filosofia*, DeriveApprodi, Roma, 2016, pp. 201-221.

⁵⁶ M. Foucault, *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, trad. it. di A. Galeotti, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma, 2005, p. 75.

le regole più elementari e le condizioni indispensabili al vivere sociale, non si preoccupa delle convenzioni sociali o delle opinioni altrui, disprezza ogni bene materiale sopravvivendo in totale indipendenza da bisogni superflui. La sua vita è esercizio (*askesis*), sforzo, «allenamento quasi atletico, ma ragionato, a sopportare la fame, la sete, le intemperie», al fine di conquistare libertà e forza⁵⁷.

Ma sarebbe un errore intendere la vita del cinico come un manifesto di individualismo. Epitteto⁵⁸ descrive il cinico come un esploratore inviato in avanscoperta, il quale, godendo della massima libertà di movimento, può spingersi fino ai margini più estremi dell'umano, fino ai suoi confini strutturali, per tornare poi ad annunciare la verità che, al di sotto di convenzioni, regole, credenze, ha riportato alla luce. Il cinico si spoglia di ogni avere e di ogni vincolo con la dimensione convenzionale del vivere sociale per godere di tale libertà, vera condizione per raggiungere l'essenza più vera e recondita dell'uomo. Sarebbe dunque errato osservare nel cinico un atteggiamento solipsistico e rinserrato nel privatismo di una vita individualistica: «Come potrebbe fare onore a tutti questi obblighi privati senza distruggere la sua funzione di messaggero, di portatore di luce?»⁵⁹. A differenza dei sofisti, anch'essi impegnati in una critica estenuante delle convinzioni più radicate, i cinici non vendono le proprie prestazioni per un tornaconto personale, ma rimangono fedeli al vero a ogni condizione.

Quella praticata dai cinici non è un'esistenza resa coerente a un discorso, per esempio di disciplina o giustizia: si tratta piuttosto di rendere immediatamente accessibile attraverso il corpo la presenza eclatante e selvaggia di una pura verità, di fare della propria esistenza il teatro dello scandalo della verità: «Essere testimone vivente della verità: con il suo corpo, con la sua vita, con i suoi gesti, con la sua frugalità, con le sue privazioni, con la sua ascesi». Il cinico «ha sofferto, ha sopportato, si è privato perché la verità [...] prendesse corpo nel suo stesso corpo»⁶⁰.

⁵⁷ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris, 1995, trad. it. di E. Giovanelli, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino, 2010, pp. 106-108.

⁵⁸ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 165.

⁵⁹ Ivi, p. 169.

⁶⁰ Ivi, p. 171.

Il cinismo non si accontenta di abbinare o di far corrispondere, in un'armonia o in un'omofonia, un certo tipo di discorso e una vita conforme ai principi enunciati nel discorso. [...] Il cinismo fa della vita, dell'esistenza, del *bios*, ciò che potremmo chiamare un'aleurgia, una manifestazione della verità⁶¹.

Si porta così alle estreme conseguenze quel movimento verticale, dal basso verso l'alto⁶², di presa di distanza dalla vita costituita dalle strutture epistemologiche, per tendere, fino a strapparla, la trama che esse disegnano: la vita cinica è un'irruzione violenta, scandalosa in quanto, mediante una irriducibile incoerenza di cui il soggetto si fa pieno carico, viene portato alla luce lo spessore storico, artato, eteronomo degli intrecci relazionali che Foucault ha chiamato strutture epistemologiche. Il motto di Diogene che Foucault ricorda è: *Parakharattein to nomisma*, cambiare il valore della moneta⁶³, ossia trasformare i codici ermeneutici, ridefinire le trame analitiche e sconvolgere l'istituzionalità della vita sociale. I cinici si applicano a una completa trasvalutazione di tutti i valori, una radicale problematizzazione degli stessi processi che costituiscono il soggetto stesso. Se nell'*Alcibiade* si inaugura una filosofia conservativa, che proietta il sé in un altro mondo fino a giungere a quel "momento cartesiano" che Foucault ha scoperto nella filosofia moderna⁶⁴, con i cinici si apre la strada verso un'altra vita⁶⁵. Ma un'altra vita che si offre, si rende evidente, innescando effetti socio-politici. La posta in gioco dell'costruzione cinica di sé, del rapporto di sé con sé del cinico, è politica, politicizzando spazi inediti e rimettendo in questione tutti i valori in circolazione.

Il cinismo rappresenta una tappa fondamentale nella storia della verità che Foucault ha preso a tracciare dal corso del 1980; e in particolare rappresenta il coronamento della ricerca del significato di "vita filosofica" che Foucault ha posto sul tavolo nella lezione del 9 marzo 1983, ossia di «una certa scelta di esistenza» nel senso di una testimonianza e una

⁶¹ Ivi, pp. 169-170.

⁶² P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Berlin, 1983, trad. it. di A. Ermano, *Critica della ragion cinica*, Raffaello Cortina, Milano, 2013, pp. 52-53.

⁶³ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 220.

⁶⁴ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 17-21.

⁶⁵ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 337.

«manifestazione della verità». Una manifestazione che, dunque, non si produce in astratto, nella *theoria*, ma mediante la vita quotidiana del filosofo: una vita non solo retta, temperante, giusta, bella, ma “vera”⁶⁶, attiva e responsabile. Ci sono stati, anche recentemente, dei tentativi di riprendere l’etica cinica passando attraverso la ricostruzione foucaultiana e rintracciando nella storia a noi prossima figure che, implicitamente o esplicitamente, abbiano saputo incarnare quel coraggio⁶⁷. L’obiettivo nel nostro articolo è quello di segnalare le problematiche che, oggi, sembrano ridurre lo spazio di una sana ripresa dell’etica cinica che «espone la propria vita», la mostra e la rischia o «la rischia mostrandola»⁶⁸.

Il primo punto da sollevare è relativo alla posta in gioco della *performance*, dello scandalo, dell’irruzione incoerente che il cinico propone. Si tratta di una posta in gioco assai elevata, poiché il parresiasta mette a repentaglio la propria vita come campo di emergenza della verità che ha da offrire. Si tratta di una posta in gioco che davvero pochi sono in grado di accettare e, così, quand’anche si osservino personalità impegnate nella trasgressione – politica, etica, artistica – dei codici normativi precostituiti, ci si accorge che esse fanno parte di una ristretta élite di individui che, ove tale gioco fosse davvero intrapreso per la forza della verità e non per mero esibizionismo, non hanno nulla da perdere, non rischiano nulla, essendo anzi la trasgressione qualche cosa che da esse ci si aspetta, che fa parte della loro figura pubblica: una trasgressività che magari riesce a mobilitare qualche coscienza, a tendere le trame prescrittive, ma che, così intesa, rimane monopolio di pochi garantiti, che cioè possono permettersi, senza perdita alcuna, di irrompere nella sfera pubblica con una esibizione scandalosa, mentre ai più tale privilegio rimane precluso, essendo per essi la posta davvero troppo alta a fronte di un risultato, in termini politici, per lo più limitato all’invisibilità o all’irrilevanza: un sacrificio inutile di sé.

Un secondo elemento su cui riflettere è rappresentato dalla profonda penetrazione della razionalità (neo-)liberale e dall’odierna affermazione del soggetto di interesse. Fin da Socrate e in maniera più radicale con il cinismo, la *parresia* è attivata come libertà in faccia al potere, come distacco

⁶⁶ Cfr. D. Lorenzini, *Foucault, il Cinismo e la “vera vita”*, in L. Bernini (a cura di), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni*, ETS, Pisa, 2011, pp. 75-99.

⁶⁷ Cfr. F. Palazzi, *La politica della rabbia*, nottetempo, Roma, 2021.

⁶⁸ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., 226.

dal potere, dai suoi codici normativi, perfino come derisione, ma sempre nel senso dell'impegno in favore della verità da far irrompere nella scena pubblica, e mai come inseguimento dell'interesse privato. In epoca moderna, un simile significato della *parresia* soffre la concorrenza di un'altra pratica di libertà: sviluppatasi nel senso di un prosciugamento delle prerogative politiche e all'insegna dell'interesse privato, il liberalismo classico riserva una certa indifferenza alle sorti comuni della società, mentre il neoliberalismo coltiva un interesse particolare per il contesto normativo da configurare per favorire l'impresa individuale e la competizione diffusa. La virtù civica, così importante nell'ascesa del repubblicanesimo moderno, dal XVIII secolo è stata soverchiata dal concetto di interesse privato.

Lo stesso Foucault non ha mancato di rilevare, nel suo corso sulla biopolitica del 1979, come all'ideale di libertà rivolto a un senso di giustizia e a un benessere generale, perfino di solidarietà, rispetto al quale limitare l'abuso di potere mediante un apposito apparato giuridico, si sia affiancata una più potente razionalità utilitaristica, secondo cui la partecipazione attiva del cittadino al bene collettivo non è una necessità se non nella misura in cui si stabiliscono le norme per una equa concorrenza nel perseguimento del proprio interesse⁶⁹.

A un limite esterno, caratterizzato dal discorso sui diritti naturali e civili degli individui nella società, si è sovrapposto un limite interno, immanente allo stesso gioco di interessi di tutti e di ciascuno, un limite di fatto, perciò più efficace del limite di diritto nell'orientare l'azione politica. Il discorso giuridico-politico, per certi versi più vicino alla missione di critica e problematizzazione nel senso di una sorta di istituzionalizzazione dell'azione agonista attuata sulla pubblica piazza dal cinico, ha lasciato il passo l'agonismo della competizione fra individui autointeressati. La concorrenza è la forma di agonismo che prevale in età moderna, mentre quell'agonismo atletico all'insegna della verità e della virtù civica esercitato dai cinici rimane un valore minoritario.

⁶⁹ Cfr. P. Dardot - Ch. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, Paris, 2009, trad. it. di R. Antonucci e M. Lapenna, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberalista*, DeriveApprodi, Roma, 2013.

È interessante notare come il parresiasta socratico e quello cinico vivano in un contesto in cui la virtù civica e la libertà democratica attraversano una crisi: a contatto con tale crisi, essi si incaricano in prima persona di rigenerare tali valori etici e civici in senso critico; una missione per certi versi conservata nello sforzo istituzionalizzato operato dal discorso politico-giuridico moderno. La crisi della virtù civica dell'età moderna è invece cagionata dalla stessa libertà trascolorata in interesse privato, come distanza dal potere non in senso critico, ma nel senso della richiesta ad accordarne le moventi al polo veritativo dell'economia di mercato: un polo veritativo che, come ha dimostrato lo stesso Foucault, orienta una nuova declinazione del governo degli altri, lungi dal rappresentare un'attitudine etica rivolta in primo luogo al governo del sé. Nella società liberale il "discorso vero" non mette più alla prova la politica sul piano dell'*ethos* virtuoso di chi governa o di chi è governato, bensì nel loro contributo alla soddisfazione degli interessi di tutti e di ciascuno.

Nota conclusiva

Nel presente articolo si è cercato di tracciare un itinerario fra le riflessioni foucaultiane, dal progetto di una genealogia della verità capace di riscoprirne la conflittualità interna, alle forme aleturgiche che restituiscono al soggetto la capacità, assottigliata dal pensiero moderno, di giocare la propria vita in tale conflittualità. La *parresia*, nelle tre declinazioni che si sono ricostruite, è la forma di aleturgia presso cui Foucault si è soffermato maggiormente, nella speranza di illuminare una relazione del soggetto con se stesso innovativa ed emancipante. Rispetto a ciascuna di queste tre declinazioni di *parresia*, si sono chiariti gli aspetti che renderebbero problematica una sua riattivazione. Meglio, si è cercato di dar conto delle strutture epistemologiche che il soggetto, compiendo una torsione critica su se stesso, probabilmente troverebbe attorno a sé, quella matassa di relazioni che oggi concorre a renderlo ciò che è. Si tratta, anche qualora ci si impegnasse nell'impresa liberatoria della *parresia*, di residui di eteronomia strettamente legati alla nostra attualità. Proprio a tali aspetti, a

nostro avviso, il soggetto che volesse impegnarsi nella riattivazione della pratica filosofica parresiastica dovrebbe far attenzione e di essi dovrebbe esplicitamente dar conto, ossia mostrarli in tutta la loro coerenza e in tutta la loro problematica contingenza.

Carlo Crosato

Università degli Studi di Bergamo

car.crosato@gmail.com

« *Wo wird die Schöpfung selbst aufhören ?* »¹

*La cosmologie de Kant au défi des épistémæ foucauldienne*²

Jérôme Lamy

« *Nobody doubts the importance of*

Kant's researches on the solar system (...) ».

Franz Boas, *Science*, vol. 9, n. 210, p. 1887, 138

Dans *Les Mots et les Choses*, paru en 1966, Michel Foucault proposait série de scissions des grands équilibres du savoir de la Renaissance au XIX^e siècle. Le philosophe forgeait le concept d'*épistémè* qu'il définissait ainsi :

ce qu'on voudrait mettre au jour, c'est le champ épistémologique, l'*épistémè* où les connaissances, envisagées hors de tout critère se référant à leur valeur rationnelle ou à leurs formes objectives, enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n'est plus celle de leur perfection croissante, mais plutôt celle de leurs conditions de possibilité ; en ce récit, ce qui doit apparaître, ce sont, dans l'espace du savoir, les configurations qui ont donné lieu aux formes diverses de la connaissance empirique. Plutôt que d'une histoire, au sens traditionnel du mot, il s'agit d'une "archéologie"³.

L'enjeu est de mettre au jour le socle élémentaire sur lequel s'organise la coagulation des manières de comprendre et d'expliquer le monde ; c'est cette configuration singulière qui finit par délimiter une époque cohérente dans ses logiques épistémiques. Foucault positionne son enquête au niveau des discours. Il cherche à faire advenir les modalités de production des savoirs en visant les cohérences profondes d'une culture discursive reconnaissable jusque dans ses contradictions. Autrement dit, c'est la manière générale d'interroger le monde, de l'expliquer et d'un saisir la logique intime qui définit l'espace épistémique d'une période. Il ne faut pas

¹ « Où s'arrêtera la création elle-même ? »

² Je remercie Didier Foucault, Volny Fages, Jean-François Bert ainsi que les deux rapporteurs pour leurs commentaires sur les versions antérieures de ce texte.

³ M. Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 13.

comprendre les *épistémaï* comme des principes généraux qui accorderaient toutes les sciences d'un moment donné ; le philosophe précise donc : « l'*épistémè* n'est pas *une sorte de grande théorie sous-jacente*, c'est un espace de *dispersion*, c'est un *champ ouvert et sans doute indéfiniment descriptible de relations (...)* », ce n'est pas non plus « *une tranche d'histoire commune à toutes les sciences ; c'est un jeu simultané de rémanences spécifiques [...], c'est un rapport complexe de décalages successifs* »⁴.

Foucault distingue trois empanns temporels. D'abord, l'*épistémè* de la Renaissance correspond à l'ère de la ressemblance ; il s'agit de repérer des jeux de correspondances à travers un réseau de signes se renvoyant les uns aux autres les principes d'une compréhension analogique de l'univers. Ensuite, l'*épistémè* classique se fonde sur l'unité du tableau et de l'ordre. L'enjeu est ici de fonder la représentation dans le lien qui s'opère entre les signes et les choses auxquelles ils renvoient. Enfin, l'*épistémè* moderne, qui s'ouvre à la fin du XVIII^e siècle, fait de l'être humain le point nodal des connaissances.

Nous voudrions interroger, dans cet article, la place singulière de *l'Histoire générale de la nature et théorie du ciel* d'Emmanuel Kant, paru en 1755, dans le passage de l'*épistémè* classique à l'*épistémè* moderne. Foucault considérait qu'entre deux *épistémaï* il y avait une rupture franche : les deux espaces de dispersion des discours sont incommensurables. Cette dernière propriété n'ira pas sans poser problème et nombre de critiques pointeront la difficulté qu'il y a à maintenir des *épistémaï* uniquement dans leur propre référentiel⁵. Précisément, le cas de Kant est intéressant car Foucault situe l'auteur de la *Critique de la raison pure*, comme l'un de ceux qui participent à la mise en cohérence de l'*épistémè* moderne⁶ : la philosophie transcendantale parce qu'elle fait du sujet pensant la condition même de la connaissance attribue bien à l'être humain une spécificité dans l'ordre des

⁴ M. Foucault, « Réponse à une question », in M. Foucault, *Dits et Ecrits*, vol. I, 1954-1975, Paris, Gallimard, 2001, p. 704-705. C'est Foucault qui souligne.

⁵ Voir notamment J. Piaget, *Le structuralisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 114 ainsi que M. Amiot, « Le relativisme culturel de Michel Foucault », in *Les Mots et les Choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2009, pp. 120-121 et P. Burgelin, « L'archéologie du savoir », in *Les Mots et les Choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968, op. cit.*, p. 240.

⁶ M. Foucault, *Les Mots et les Choses, op. cit.*, p. 175-176.

savoirs. Toutefois, les textes de Kant d'avant la *Critique* ne formulent pas encore cette particularité moderne du connaître, toujours rapporté à ses conditions (humaines) de possibilité. Nous voudrions donc ici, interroger l'*Histoire générale de la nature et théorie du ciel* comme un texte encore disponible pour l'*épistémè* classique, mais présentant déjà quelques points de fuite vers l'*épistémè* moderne. Ce faisant, nous voudrions interroger l'idée d'une césure brutale entre deux *épistéma*⁷. Dans *Les Mots et les Choses*, Foucault se centre sur les sciences humaines (la vie, le langage, la production de richesse). Le philosophe ne mobilise pas l'astronomie ou la cosmologie. Rien n'indique qu'il ait envisagé les *épistéma* dans une perspective totalisante, valables pour toutes les disciplines. Nous proposons cependant d'éprouver le schéma foucauldien avec la cosmologie et la cosmogonie, située *a priori*, en dehors du champ des sciences humaines. Ces deux disciplines semblent relevées, au XVIII^e siècle, de la philosophie et, plus spécifiquement, de la métaphysique. C'est en tout cas l'avis de Christian Wolff qui a, précisément, interrogé la possibilité d'une cosmologie générale⁸. Les articles « Cosmologie » et « Cosmogonie » de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert renvoient également, pour la première à « une Physique générale & raisonnée » tournée vers la « métaphysique »⁹, et pour la seconde à une floraison de « conjectures philosophiques »¹⁰. Ce faisant, nous tenterons d'étendre au domaine de la philosophie ce que Foucault avait construit pour explorer celui des sciences humaines.

⁷ Entendons-nous : Foucault ne suppose pas que les effets d'une rupture soit immédiatement visibles, sensibles et perceptibles dans toutes les productions de savoir. Les manifestations d'une transformation épistémique profonde ne sont pas indexées sur une chronologie immédiatement saisissable. La rupture à laquelle renvoie Foucault en évoquant le passage d'une *épistémè* à une autre renvoie plutôt à la transformation finale du champ de positivité des énoncés qui finit par s'imposer.

⁸ T. Arnaud, « Le critère du métaphysique chez Wolff. Pourquoi une Psychologie empirique au sein de la métaphysique ? », in *Archives de philosophie*, T. 65, 2002, p. 35-46.

⁹ J. Le Rond d'Alembert, « Cosmologie », in D. Diderot, J. Le Rond d'Alembert (dir.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Vol. IV, chez Briasson, chez David l'aîné, chez Le Breton, chez Durand, 1754, p. 294.

¹⁰ J. Le Rond d'Alembert, « Cosmogonie », in D. Diderot, J. Le Rond d'Alembert (dir.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, op. cit., p. 292.

Nous chercherons donc à comprendre comment l'*Histoire générale de nature et théorie du ciel*, texte de jeunesse de Kant, réfère à des principes de l'*épistémè* classique, mais également comment il projette des points d'appuis d'une modernité fondée sur la centralité de l'être humain. De quelle façon les réflexions du philosophe de Königsberg sur le système solaire et l'univers participent de l'*épistémè* classique fondée sur la collusion entre les signes et les objets du monde ?

Rappelons que l'*Histoire générale de la nature et théorie du ciel* est un texte essentiellement spéculatif, très faiblement appuyé sur des données¹¹. Il s'agit autant d'une cosmologie que d'une réflexion cosmogonique. Chez le philosophe allemand, la méditation sur l'état de l'univers est indissociable d'un questionnement sur sa formation. Kant veut ancrer sa démonstration dans l'axiomatique de la physique newtonienne fondée sur l'étude des mouvements et leur rationalisation par les lois de la gravitation. Trop souvent cette *Histoire générale de la nature et théorie du ciel* a été rapporté aux textes plus tardifs de Kant (notamment sa *Critique de la raison pure*, parue en 1781), inscrivant ainsi le déploiement d'une pensée dans un pur mouvement téléologique¹². Il convient de conserver au texte du jeune Kant ses qualités argumentatives intrinsèques, de les rapporter à celles de l'*épistémè* classique, qui organise encore, au milieu du XVIII^e siècle le réseau articulé des manières de connaître et de déceler ce qui annonce la rupture moderne.

L'ordre cosmologique du monde chez Kant : les attributs d'une épistémè classique

L'*épistémè* classique fait donc fond sur la logique de la représentation. Foucault remarque que les attributions du langage coïncident avec les modalités de classement et d'arrangement du monde : « la désignation des représentations les unes par rapport aux autres, la dérivation des

¹¹ K. Glyn Jones, « The observational basis for Kant's *cosmogony*: a critical analysis », in *Journal for the History of Astronomy*, vol. 2, 1971, n° 1, p. 29-34.

¹² J. Vuillemin, *Physique et métaphysique kantienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, p. 95 et à sa suite : J. Seidengart, « Genèse et structure de la cosmologie kantienne précritique », in E. Kant, *Histoire générale de la nature et théorie critique du ciel* (1755), Paris, Vrin, 1984, p. 45

représentations signifiantes par rapport aux signifiées, l'articulation de ce qui est représenté, l'attribution de certaines représentations à certaines autres »¹³. Philippe Sabot parle, à bon droit, d'une « *fonction de totalisation* (...) qui vise à expliciter ce qui conditionne le savoir classique dans son ensemble »¹⁴. La désignation, la dérivation, l'articulation et l'attribution forment donc un système cohérent pour faire de la représentation la modalité de saisie savante et de compréhension du monde.

Dans le Kant pré-critique, quelles sont les manifestations de cette logique générale des représentations qui pose des équivalences entre les signes et les choses ? Les quatre segments de l'*épistémè* classique se retrouvent dans l'*Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, y compris dans les emprunts faits aux philosophies d'inspiration cosmologique, comme celles de Descartes, Newton, Leibniz et Wolff.

La désignation – cette capacité à rendre commensurables des représentations du monde – est manifeste, chez le jeune Kant, dans les qualités qu'il confère à l'espace et au temps. Dès 1754, le philosophe allemand s'intéresse à la théorie newtonienne : il rédige des articles sur le ralentissement de la rotation de la Terre et sur son vieillissement¹⁵. Mais c'est véritablement dans son essai cosmologique et cosmogonique de 1755 qu'il aborde, plutôt latéralement, la question des qualités du temps et de l'espace. Dans le septième chapitre de la deuxième partie, consacrée à « la création dans toute l'étendue de son infinité tant selon l'espace que selon le temps »¹⁶, Kant expose la façon dont l'infinité de l'espace est occupée par la matière et comment « la création » continue d'engendrer le monde « durant toute la suite de l'éternité, avec des degrés de fécondité toujours accrus »¹⁷. C'est un principe d'équivalence de ces deux éléments constitutifs de l'univers qui est ici posé. L'équivalence, si elle n'est pas à proprement parler, très détaillée, est tout de même manifeste notamment lors que le philosophe invite son lectorat à imaginer un temps infini qui

¹³ M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, *op. cit.*, p. 216.

¹⁴ Ph. Sabot, *Le Même et l'Ordre. Michel Foucault et le savoir à l'âge classique*, Lyon, ENS Édition, 2015, p. 154.

¹⁵ Voir : E. Kant, *Principes métaphysiques de la science de la nature*, suivis des *Premiers articles sur la physique de la terre et du ciel*, Paris, Vrin, 2017.

¹⁶ E. Kant, *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, *op. cit.*, p. 145.

¹⁷ Ivi, p. 152.

serait consubstantiel à un espace infini : « Et si l'on voulait, en une représentation audacieuse assembler en un concept toute l'éternité, on pourrait alors considérer que tout l'espace infini est rempli d'ordres de mondes, et la création accomplie »¹⁸. Le temps et l'espace sont deux catégories non seulement comparables – au sens où elles appartiennent au même registre de l'absolu – mais également consubstantielles, notamment dans le déploiement du monde. Pierre Kerszberg note, très justement, à propos de l'origine de l'univers, que

[t]oute la matière est créée en un instant, son façonnement est continu. Tel est le sens du mécanisme de la nature, dont le destin est d'avance réglé par Dieu : la matière crée *d'elle-même* l'espace et le temps physique, et la seule *condition* de cet auto-engendrement est donnée par Dieu. Ce que Dieu confère à la création est une *condition non physique*. En ce sens, le processus de devenir interne au cosmos n'affecte pas le temps absolu, sans relation à rien d'extérieur (au sens newtonien) et éternel de Dieu¹⁹.

Kant imagine une création du monde d'abord permise par la matière, l'espace et le temps. L'intervention divine ne s'inscrit pas dans le même registre. Et dans le jeu des représentations l'espace et le temps sont bien renvoyés au même domaine ontologique du monde et correspondent effectivement à la commensurabilité du désignable.

Kant emprunte également au mode de la dérivation pour évoquer la façon dont il conçoit l'univers. Le philosophe allemand imagine une genèse centrée sur une organisation de la matière d'abord chaotique :

Je suppose que toutes les matières dont se composent les globes qui appartiennent à notre monde solaire, toutes les planètes et comètes, décomposées en leur matière première élémentaire ont, au commencement de toutes choses, rempli l'espace entier de l'univers dans lequel tournent à présent ces corps formés. Cet état de la nature semble, si on le considère en lui-même sans avoir en vue un système, être seulement le plus simple qui puisse succéder au néant. Rien alors ne s'était encore formé. [...] La nature immédiatement issue de la création était aussi grossière, aussi informe que

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ P. Kerszberg, « La création en mouvement. Essai sur le sens philosophique d'une interrogation cosmologique fondamentale dans la Théorie du ciel », in E. Kant, *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, *op. cit.*, p. 224.

possible. Cependant, déjà dans les propriétés essentielles des éléments qui forment le chaos, on peut retrouver le signe de cette perfection qu'ils tiennent de leur origine, en ce que leur essence est une conséquence de l'idée éternelle de l'entendement divin²⁰.

Ce sont les différences de densité qui vont permettre des coagulations de matière en suivant les lois de la mécanique newtonienne :

S'il existe [...] dans un très grand espace, un point où l'attraction des éléments qui s'y trouvent agit autour de soi plus fortement que partout ailleurs, la matière première de particules élémentaires, dispersées dans toute cette étendue, tombera alors vers ce point²¹.

C'est par dérivation d'un principe de formation élémentaire de l'univers que l'on peut comprendre son auto-engendrement continu. Le raisonnement de Kant opère par l'extension d'une conception initiale de la distribution de la matière, selon les lois de l'attraction. Il fait découler le tableau cosmologique général d'une dérivation maîtrisée d'un processus de dispersion et de coagulation des éléments constitutifs de l'univers. C'est ainsi que Kant explique la constitution des planètes, puis celle des étoiles. Il conclut de ces dérivations successives et raisonnées :

Si maintenant tous les mondes et tous les ordres de mondes connaissent la même origine, si l'attraction est illimitée et universelle, si d'un autre côté la répulsion des éléments agit de même toujours et partout, tous les univers ne devraient-ils pas pareillement avoir adopté entre une relation constitutive et une liaison systématique à la manière de ce qui se passe en petit pour les corps célestes de notre monde solaire comme Saturne, Jupiter et la Terre qui sont, pris en eux-mêmes, des systèmes, et qui cependant sont liés les uns aux autres comme membres d'un système encore plus grand ?²²

Ici, la représentation dérive non pas seulement d'une extension des propriétés formelles d'un système à petite échelle vers un système à grande échelle ; elle se fonde également sur l'idée d'un réseau de structures déployées de proche en proche. Le système solaire constitué comme un

²⁰ E. Kant, *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, *op. cit.*, p. 101.

²¹ *Ivi*, p. 103.

²² *Ivi*, p. 145.

ensemble abstrait et matriciel devient duplicable à l'infini. C'est le sens que Kant donne aux « nuées des astres » de la Voie Lactée ; il ajoute : « Chacun de ces soleils constitue en soi avec les planètes qui tournent au tour de lui un système particulier [...] »²³. Transformé en concept – en signifié – le système solaire devient une structure élémentaire, identifiable partout dans l'univers. L'enjeu pour le philosophe allemand, comme le souligne Pierre Kerszberg, est de montrer que dans cette dérivation du système solaire se maintient une idée d'équilibre car « Kant trouve [...] qu'il existe, dans l'ordre des choses visibles un indice permettant d'attribuer au tout de la nature un tel équilibre, c'est la réplique à l'infini de la forme système solaire qui est aussi la forme de la Voie Lactée et celle des nébuleuses extragalactiques »²⁴.

Le caractère articulé de l'*épistémè* classique apparaît précisément autour cette idée d'équilibre générale non seulement de l'univers, en tant que structure, mais aussi en tant que système dynamique. C'est ici que les propositions de Kant sur la formation des astres sont intégrées dans un principe d'articulation générale. Paul Clavier a bien montré que le philosophe allemand, dans l'élaboration de sa cosmologie, assumait une récapitulation critique de ses prédécesseurs, Descartes, Wolff et Leibniz. Précisément, à la différence de ce dernier, il considérait que l'univers reposait sur « une véritable dépendance mutuelle des substances, et non un simple accord comme dans l'harmonie préétablie de Leibniz »²⁵. En revanche, Kant retient des travaux de Christian Wolff, auteur en 1731 d'une *Cosmologia generalis*²⁶, l'idée d'un « monde machine » fondée sur un « naturalisme mécanique »²⁷. La dépendance de chacune des parties de l'univers envers les autres profile en ensemble non seulement organisé par des liens de réciprocité, mais surtout articulé dans les mouvements et les

²³ Ivi, p. 146.

²⁴ P. Kerszberg, « Kant ou la cosmologie comme philosophie première », in L. Langlois (dir.), *Années 1747-1781. Kant avant la Critique de la raison pure*, Paris, Vrin, 2009, p. 103.

²⁵ P. Clavier, *Kant. Les idéologies cosmologiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 48.

²⁶ C. Wolff, *Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata, qua ad solidam, inprimis Dei atque naturae, cognitionem via sternitur*, Francfort et Leipzig, 1731.

²⁷ P. Clavier, *Kant. Les idéologies cosmologiques, op. cit.*, p. 30.

rétroactions. Se proposant de retracer « l'origine de l'anneau de Saturne »²⁸, Kant soutient qu'

[e]n vertu de la constitution systématique dans l'univers, les parties de celui-ci sont unies les unes aux autres par une modification graduelle de leurs propriétés, et on peut supposer qu'une planète se trouvant dans la région la plus reculée du monde aura peu à peu les déterminations qui pourraient revenir à la comète la plus proche si, par la diminution de l'excentricité, cette dernière était élevée au genre des planètes. En conséquence, nous allons considérer Saturne comme s'il avait parcouru d'une manière semblable au mouvement des comètes quelques révolutions avec une excentricité plus grande et comme s'il avait été ramené peu à peu sur une voie plus semblable au cercle²⁹.

Ensuite, Kant assure que Saturne a conservé de sa première forme des « vapeurs » l'entourant pour former son anneau grâce à sa rotation axiale³⁰. Au principe de son explication, Kant a donc placé la centralité de l'articulation entre les parties de l'univers. Si les éléments du monde sont liés entre eux, c'est en raison de la généralité des lois de la gravitation qui organisent les mouvements des particules, des planètes et des étoiles selon des règles mécaniques précises. Kant martèle que « *le monde connaît à l'origine de sa constitution un développement mécanique à partir des lois générales de la nature [...]* »³¹. Finalement, comme le remarque Pierre Clavel, « [i]l n'y a de monde qu'au point de vue de la connexion dynamique, non de la simple inclusion spatiale ou de l'agrégat de parties sans liaison »³².

La logique de l'attribution est tout autre. Elle suppose que les propriétés de certaines représentations peuvent être données à d'autres représentations. Dans l'*Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, cette circulation des qualités propres à certaines configurations du monde est manifeste, notamment, pour ce qui concerne les notions de force et de matière. Entre les deux, ce sont bien des rapports d'attribution qui sont

²⁸ E. Kant, *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, *op. cit.*, p. 129.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, p. 129-141.

³¹ *Ivi*, p. 173.

³² P. Clavier, *Kant. Les idéologies cosmologiques*, *op. cit.*, p. 45

établis.

La mise en ordre du monde et les logiques d'agrégation des éléments le plus infimes le composant repose, chez Kant, sur une stylisation des principes de la gravitation newtonienne. Le philosophe allemand assure ainsi que

les éléments ont des forces essentielles pour se mettre en mouvement les uns les autres, et ils sont à eux-mêmes leur propre source de vie. La matière a aussitôt tendance à se former. Les éléments dispersés d'une espèce plus denses rassemblent, au moyen de l'attraction, toute la matière de poids spécifique moindre provenant de la sphère située tout autour de ces éléments ; cependant, eux-mêmes, avec la matière qu'ils ont unie à eux, se rassemblent dans les points où se trouvent les particules d'espèce encore plus dense ; celles-ci pareillement vont vers des particules encore plus denses et ainsi de suite. Si donc on suit par la pensée, cette nature en formation à travers l'espace du chaos, on verra facilement que toutes les conséquences de cette action consisteraient finalement dans la composition de masses différentes qui, au terme de leur formation, seraient, du fait de l'égalité de l'attraction, en repos et pour toujours immobiles³³.

Les forces et la matière jouent d'une conjugaison de leurs effets. C'est la combinaison des deux et la réciprocité de leurs propriétés qui met en branle le monde. En effet, si l'univers n'est pas dans l'état stationnaire que décrit Kant en épuisant, logiquement, la logique d'agrégation des éléments élémentaires, c'est parce que

la nature a encore d'autres forces en réserve qui se manifestent tout particulièrement lorsque la matière est décomposée en fines particules, car par ces forces ces particules se repoussent les unes les autres, et elles produisent par leur lutte ce mouvement qui est comme une vie constante de la nature³⁴.

Dans la représentation kantienne de la matière et des forces, l'attribution correspond notamment à cette capacité qu'à la matière à réalimenter le mouvement. Comme le remarque Pierre Kerszberg, la conséquence du rapport singulier entre les forces et les matières est la

³³ E. Kant, *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, op. cit., p. 105.

³⁴ Ivi, p. 105-106.

spécification de « deux “régions” dans l’univers infini : un “centre” de matière “façonnée” dont le volume n’a de cesse de grandir, plongé dans une étendue toujours infinie de matière qui attend d’être condensée, c’est-à-dire d’être façonnée sous l’influence de la force dominante »³⁵. Mais ces deux régions ne sont pas distinctes du point de vue des forces qui s’y exercent, ni des propriétés de la matière qui les composent. Remarquons, à la suite de Paul Clavier que le « caractère essentiel des forces de gravitation contrevient expressément aux indications de Newton »³⁶.

Chez Kant, les forces et la matière ont donc des attributions en miroir, ce qui participe à l’unification du système cosmologique ainsi qu’à la cohérence de sa représentation.

On retrouve donc dans l’*Histoire générale de la nature et théorie du ciel* les quatre composantes de l’*épistémè* classique : la désignation met en équivalence le temps et l’espace, la dérivation rend possible un déploiement de l’univers par répétition des structures du système solaire de proche en proche, l’articulation renvoie à la nécessité mécanique et logique de toutes les composantes du monde, enfin, l’attribution fait jouer les propriétés réciproques des forces et de la matière. Cette cohérence épistémique inscrit donc bien le texte de Kant dans l’*épistémè* classique – celle-là même qui fait de la représentation un opérateur régulier entre les signes et l’image du monde. La cosmologie de Kant est effectivement un ensemble structuré de « rapports possibles en le signe et la représentation »³⁷. De la cohérence d’un système localement observable aux dynamiques entre le temps et l’espace, d’une part, et les forces et la matière d’autre part, la logique d’une représentation capable de saisir la composition de l’univers et sa capacité de déploiement par un système d’articulation permettant de passer sans heurts du discours aux objets

³⁵ P. Kerszberg, « La création en mouvement. Essai sur le sens philosophique d’une interrogation cosmologique fondamentale dans la Théorie du ciel », in E. Kant, *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, op. cit., p. 217. Voir également, P. Kerszberg, « Le problème cosmologique dans la “Théorie du Ciel” de Kant », in *Annales de l’Institut de Philosophie*, 1978, p. 51 et M. Massimi, « Kant’s dynamical theory of matter in 1755, and its debt to speculative Newtonian experimentalism », in *Studies in History and Philosophy of Science*, Part A, vol. 42, 2011, n° 4, p. 525-543.

³⁶ P. Clavier, *Kant. Les idéologies cosmologiques*, op. cit., p. 64.

³⁷ Ph. Sabot, *Le Même et l’Ordre. Michel Foucault et le savoir à l’âge classique*, op. cit., p. 155.

organise complètement les propositions de Kant. Cependant, un élément du texte dissonne. Ou, plus exactement, ne se centre plus complètement sur l'équivalence du signe et de la représentation. Il s'agit de la troisième partie de l'*Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, proposant « un essai de comparaison, fondée sur les analogies de la nature, entre les habitants des différentes planètes »³⁸. Cette partie de la théorie cosmologique kantienne est rarement étudiée pour elle-même. Elle recèle pourtant des éléments qui annoncent l'approche critique que systématisera Kant dans les années 1780.

Vers la césure transcendantale ? Kant et les « créatures des différentes planètes »

Foucault expose les transformations qui s'opèrent dans l'ordre d'intelligibilité du monde lorsque l'*épistémè* moderne succède à l'*épistémè* classique : « la théorie de la représentation disparaît comme fondement général de tous les ordres possibles ; le langage comme tableau spontané et quadrillage premier des choses, comme relais indispensable entre la représentation et les êtres, s'efface à son tour ; une historicité profonde pénètre au cœur des choses, les isole et les définit dans leur cohérence propre, leur impose des formes d'ordre qui sont impliquées par la continuité du temps [...]. Mais à mesure que les choses s'enroulent sur elles-mêmes, ne demandant qu'à leur devenir le principe de leur intelligibilité et abandonnant l'espace de la représentation, l'homme à son tour entre, et pour la première fois, dans le champ du savoir occidental »³⁹. Précisément, pour Foucault, la philosophie critique de Kant participe au « basculement des positivités hors de l'espace de la représentation »⁴⁰. Comme le note Philippe Sabot, avec l'épuisement de l'articulation entre les signes et les objets du monde, c'est « le mouvement général de l'analytique de la finitude »⁴¹ qui émerge. Ce qui s'impose alors, c'est l'idée d'un « être fini, qui est surplombé par des choses [...] ayant désormais leur

³⁸ E. Kant, *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, *op. cit.*, p. 187.

³⁹ M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, *op. cit.*, p. 14-15.

⁴⁰ Ph. Sabot, *Lire Les Mots et les Choses*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 54.

⁴¹ Ivi, p. 66.

propre histoire [...], mais qui cherche à recueillir dans sa propre représentation d'être fini [...] le savoir des choses. Le découplage de l'être de la représentation fournit ainsi la clef de la forme anthropologique du savoir moderne, fondé sur l'enveloppement réciproque du sujet et de l'objet de la connaissance »⁴². Inscrit à la fois dans le temps de l'histoire et marqué par sa propre finitude, l'être humain objective donc sa position dans le monde ; il observe, étudie et explore non plus sous l'empire d'une série d'équivalences à trouver entre les choses et les signes, mais sur le principe d'une connaissance médiée par des compétences humaines dont il faut tenir compte pour construire des savoirs robustes.

Dans cette scansion entre l'*épistémè* classique et l'*épistémè* moderne, Michel Foucault fait jouer un rôle crucial au Kant de la *Critique de la raison pure*. L'auteur des *Mots et les Choses* pointe également la place des Idéologues (et notamment Antoine Testutt de Tracy) dans ce basculement épistémique. Toutefois, il retient du philosophe de Königsberg sa propension critique à dépasser le stade de la représentation pour tendre vers des formes objectives et abstraites : « Au lieu de fonder le lien entre les représentations par une sorte de creusement interne qui l'évide peu à peu jusqu'à la pure impression, [Kant] l'établit sur les conditions qui définissent la forme universellement valable »⁴³. Ce n'est donc pas que la représentation n'existe plus, c'est qu'elle n'est plus pertinente pour entamer le rapport au monde. Foucault ajoute donc :

Ce ne sont donc pas les représentations elles-mêmes, selon les lois d'un jeu leur appartenant en propre, qui pourraient se déployer à partir de soi et d'un seul mouvement se décomposer (par l'analyse) et se recomposer (par la synthèse) : seuls des jugements d'expérience ou des constatations empiriques peuvent se fonder sur les contenus de la représentation. Toute autre liaison, si elle doit être universelle, doit se fonder au-delà de toute expérience, dans l'a priori qui la rend possible. Non qu'il s'agisse d'un autre monde, mais des conditions sous lesquelles peut exister toute représentation du monde en général⁴⁴.

Bien avant *Les Mots et les Choses*, Foucault avait approché la position

⁴² Ibidem.

⁴³ M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, *op. cit.*, p. 254.

⁴⁴ Ivi, p. 255.

kantienne sur ce qu'il appelle « l'anthropologie comme analytique de l'homme »⁴⁵. Dans sa thèse complémentaire, tout d'abord, pour laquelle il avait présenté l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*⁴⁶ ; pour une série de cours, ensuite, qu'il avait donnés dans les années 1950 autour de *La question anthropologique*⁴⁷. Ce dernier exposé est l'occasion pour Foucault de préciser la différence entre la perception kantienne du monde dans les écrits pré-critiques et celle portée par la *Critique de la raison pure*. Dans la première partie du travail de Kant, le monde correspond à un type particulier de totalité : « l'ensemble absolu des parties en relation mutuelle »⁴⁸. On retrouve ici la correspondance épistémique classique de l'articulation permettant de décrire adéquatement un monde machine. Mais, poursuit Foucault, « [d]ans la *Critique*, le monde est distingué de l'univers » ; désormais, pour Kant, « [c]omme totalité des déterminations, l'univers est une notion transcendantale » et « [c]ette totalité ne peut être atteinte que par un "*progressus indefinitum*" (totalisation des phénomènes dans un univers) »⁴⁹.

Cette intuition de Foucault, fondant une distance entre la perspective pré-critique du monde et la définition de l'univers comme totalité révèle ce qui distingue l'épistémè classique de l'épistémè moderne au cœur même de l'œuvre kantienne.

La dernière partie de l'*Histoire générale de la nature et théorie du ciel* nous semble révélatrice de cet écart que Kant semble opérer avec son propre système de référencement de la représentation dans les deux premières parties de son ouvrage. Ici, le jeu des rapports entre signes et objets n'est plus de mise. Plus exactement, certains glissements sont opérés par Kant qui permettent de formuler une série d'hypothèses cosmologiques sur le peuplement de l'univers en déplaçant le point de vue des représentations vers la place des êtres humains dans l'ordre des connaissances.

⁴⁵ Ivi, p. 351.

⁴⁶ E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Introduction de M. Foucault, Paris, Vrin, 2008.

⁴⁷ M. Foucault, *La question anthropologique. Cours. 1954-1955*, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, 2022.

⁴⁸ Ivi, p. 57.

⁴⁹ Ivi, p. 58. Sur ce point, voir R. Eisler, *Kant-Lexikon II*, Paris, Gallimard, 1994, p. 705-707.

En amont de sa spéculation sur la vie extra-terrestre, le philosophe de Königsberg propose une expérience de pensée pour que son lectorat se représente la surface du Soleil. Il multiplie alors les rapprochements entre le monde solaire et les paysages terrestres :

[...] représentons-nous de près par l'imagination un objet aussi merveilleux qu'un soleil enflammé. On voit en un coup d'œil de vastes mers de feu qui élèvent leurs flammes vers le ciel, des tempêtes rageuses dont la fureur redouble la violence de ces mers ; celles-ci, en se gonflant par-dessus leur rive, tantôt recouvrent les régions élevées de ce corps céleste, tantôt les laissent sombrer à nouveau dans leurs limites, on voit des rochers calcinés dressant leurs pics terribles hors des gouffres flambants, et dont l'inondation ou la mise à découvert par l'ondoyant élément de feu produit alternativement l'apparition et la disparition des taches solaires ; d'épaisses vapeurs qui étouffent le feu et qui, soulevées par la force des vents, forment de sombres nuages retombant en averses ardentes et se répandant en torrents brûlants depuis les hauteurs de la surface du Soleil dans les vallées enflammées ; le fracas des éléments, les décombres de matières consumées et, luttant contre la destruction, la nature qui, même dans cet état effroyable de ses bouleversement produit encore la beauté du monde et ce qui est utile aux créatures⁵⁰.

Le lexique employé renvoie à la géologie et à la météorologie de la Terre. Le monde solaire est descriptible avec le lexique employé pour évoquer la sphère terrestre. La commensurabilité des manifestations physiques repérables sur les deux astres est au principe de cette description. Nous sommes encore ici dans les logiques de l'*épistémè* classique. On sait, grâce à Simon Schaffer, que le feu est, dans l'*Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, permet, « agent conservateur et transformateur »⁵¹. Il existe une continuité des manifestations physiques dans tous l'univers. Si les manifestations du feu sont spectaculaires et démesurées à la surface du Soleil, elles procèdent cependant des mêmes principes que l'ignition que l'on retrouve ailleurs – même sous des formes moins virulentes.

Kant affirme donc l'idée d'un continuum des logiques physiques dans

⁵⁰ E. Kant, *Histoire générale de la nature et théorie critique du ciel*, op. cit., 167-168.

⁵¹ S. Schaffer, « The Phoenix of Nature: Fire and Evolutionary Cosmology in Wright and Kant », in *Journal for the History of Astronomy*, vol. 9, 1978, n° 3, p. 180.

tous les points de l'univers. Et ce qui est valable pour les phénomènes naturels l'est également pour la vie biologique. Le philosophe de Königsberg prend donc au sérieux la possibilité qu'il existe une forme de vie comparable à celle connue sur Terre. Kant se montre prudent dans ses spéculations : « Je suis d'avis qu'il n'est pas nécessaire d'affirmer que toutes les planètes doivent être habitées, quoique ce soit une absurdité de nier ceci pour toutes ou même seulement pour la plupart »⁵². Le philosophe replace les êtres humains dans l'ensemble foisonnant du vivant voulu par Dieu. Il assure que l'

infinité de la création comprend en elle avec la même nécessité toutes les natures que produit sa richesse débordante. Depuis la classe la plus sublime d'entre les êtres pensants jusqu'à l'insecte le plus méprisable, aucun membre ne lui est indifférent ; et il ne peut en manquer un seul sans que la beauté du tout, qui consiste dans les connexions d'ensemble [...] ne soit par là interrompue. Cependant, tout est déterminé par des lois générales que la nature produit par la liaison de ses forces, implantés originairement en elle⁵³.

Kant instaure ici une première hiérarchie – qu'il ne spécifie pas précisément – entre les « la classe la plus sublime d'entre les êtres pensants » et ce qui s'approche de « l'insecte le plus méprisable ». Il y a certes un principe de continuité ontologique, mais l'unité du vivant est compatible avec des gradations de valeurs (*i.e.* « sublime », « méprisable »).

Le philosophe de Königsberg a la certitude que « la plupart des planètes sont certes habitées, et celles qui ne le sont pas le seront un jour »⁵⁴. Il se pose alors la question de leur possibilité d'existence concrète :

Quelles conditions occasionnera donc pour les différentes sortes de ces habitants la relation de leur lieu dans l'univers au centre à partir duquel se répand la chaleur qui anime tout ? Car il est certain que cette relation engendre certaines conditions déterminant les matières de ces corps célestes en raison de leur distance⁵⁵.

Lorsqu'il s'agit des êtres vivants, le principe de dérivation conservant

⁵² E. Kant, *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, *op. cit.*, p. 188.

⁵³ *Ivi*, p. 189-190.

⁵⁴ *Ivi*, p. 190.

⁵⁵ *Ibidem*.

la structure de la matière cesse d'être efficace. Kant suggère que l'environnement de chaque astre détermine une certaine forme vivante qui n'est pas comparable à d'autres milieux composés différemment. Et pour consommer cette rupture dans la logique dérivative, le philosophe prend l'être humain pour repère :

L'homme, qui parmi tous les êtres raisonnables est celui que nous connaissons le plus distinctement, quoique sa constitution intérieure soit encore pour nous un problème non résolu, doit servir dans cette comparaison de base de point référence. Nous ne le considérons pas ici d'après ses propriétés morales ni d'après l'organisation physique de sa structure : nous allons seulement chercher quelles limitations subissent la faculté de penser raisonnablement et le mouvement du corps qui obéit à cette faculté, du fait de la constitution de la matière à laquelle il est attaché, constitution proportionnée à la distance au Soleil⁵⁶.

Le corps humain est le produit de la constitution matérielle qui l'environne. Et Kant considère que l'être humain est empêché dans son développement par sa composition élémentaire frustrante. Il soutient ainsi « que les forces de l'âme humaines sont limitées et entravées par les obstacles d'une matière grossière à laquelle elles sont liées le plus intimement »⁵⁷. La composition matérielle des individus n'est pas, ici, seule en cause. Il faut également compter, dit Kant, avec le fait que la « constitution spécifique de la substance est en relation essentielle avec le degré de propagation avec lequel le Soleil, à mesure de sa distance, l'anime et la rend apte aux fonctions de l'économie animale »⁵⁸. Kant conserve bien le principe classique de l'attribution, puisqu'il met en relation la force ignée du Soleil et le degré de grossièreté de la matière à animer. La comparaison entre les êtres résidants sur Terre et ceux peuplant Vénus est de ce point de vue éclairante :

Les habitants de la Terre et de Vénus ne pourraient échanger leurs lieux d'habitation sans qu'il y ait corruption de part et d'autre. Le premier dont la substance constitutive [...] est proportionnelle au degré de la chaleur correspondant à sa distance, et est par là trop légère et trop fluide pour un

⁵⁶ *Ivi*, p. 190-191.

⁵⁷ *Ivi*, p. 193.

⁵⁸ *Ibidem*.

degré de chaleur encore plus grand, subirait dans une sphère plus chauffée des mouvements violents et une désorganisation de sa nature qui résulterait de la dispersion et de la dessiccation des humeurs et d'une tension violente de ses fibres élastiques ; le second, dont la structure plus grossière et l'inertie des éléments dont il est formé ont besoin d'une action plus grande du Soleil, se figerait, dans une région du ciel plus froide, et périrait dans une absence de vie⁵⁹.

Un rapport s'établit donc entre la distance au soleil et la constitution des plantes et des animaux : il faut notamment que « *leur structure [soit] [...] d'autant plus parfaite que [leurs] planètes sont plus éloignés du Soleil* »⁶⁰.

La désignation – qui pointe des formes d'équivalence dans la représentation – est conservée par Kant dans sa prospective extraterrestre. En particulier, le philosophe établit une relation de concordance entre la matière et les fonctions cognitives, il soutient que

[m]algré la distance infinie existant entre le pouvoir de penser et le mouvement de la matière, entre l'esprit raisonnable et le corps, il est cependant certain que l'homme qui reçoit tous ses concepts et représentations des impressions que l'univers éveille en son âme au moyen de son corps, dépend complètement, tant pour ce qui concerne la clarté de ceux-ci que l'habileté à les lier et à les comparer que l'on nomme la faculté de penser, de la constitution de cette matière à laquelle le Créateur l'a lié⁶¹.

La longue chaîne d'identification permet de passer de l'état de la matière aux compétences cognitives ; ces jeux d'équivalence participent toujours d'une mise en cohérence du monde, saisissable par ces jeux de désignation.

Le principe d'articulation – qui tenait un grand rôle dans les deux premières parties de *l'Histoire générale de la nature et théorie du ciel* – est mis à mal par la démonstration kantienne de la vie extra-terrestre, même si le philosophe tente de maintenir l'illusion d'un mécanisme global de l'univers cohérent pour toutes ses parties.

Kant remarque que les observations de Jupiter indiquent une

⁵⁹ Ivi, p. 193-194.

⁶⁰ Ivi, p. 194.

⁶¹ Ivi, p. 191.

« alternance du jour et de la nuit (...) en dix heures »⁶². Ce qui suppose des habitants capables de se reposer en un délai plus court que les êtres humains – tout cela dénote « des créatures plus parfaites » sur Jupiter, « avec une formation plus fine », ainsi que « des forces plus élastiques » et « une agilité plus grande dans l'exercice »⁶³. En conclusion de sa démonstration, Kant soutient que « [l]a nature a, de toute évidence, répandu le plus généreusement ses ressources sur les parties les plus éloignées du monde »⁶⁴. Encore faut-il que la granularité de la matière qui compose tous les êtres soit adaptée à la puissance ignée reçue du Soleil. Et Kant d'ajouter que « l'excellence des natures dans ces régions supérieures du ciel semble être lié par une connexion physique à une durabilité dont elle est digne »⁶⁵. Le principe d'articulation est ici rompu, au moins en apparence, puisque ce ne sont pas les mêmes logiques mécaniques qui régiraient les régions lointaines du Soleil et celles qui sont les plus proches. Kant admet que sa démonstration peut faire « surgir un doute » si on la confronte à ses « propositions précédentes »⁶⁶. Finalement, le philosophe de Königsberg s'interroge : « [l]a mécanique de tous mouvements naturels ne doit-elle pas tendre essentiellement à n'avoir pour conséquences que celles qui s'accordent avec le projet de la Raison Suprême dans l'étendue des relations ? »⁶⁷. Alors que Kant avait, jusque-là, cantonné le divin à une sorte de dessein générale⁶⁸, détaché des conditions mécaniques, il le réintroduit ici pour tenter de résoudre une contradiction logique entre la défense d'une articulation logique de toutes les composantes de l'univers et cette soudaine distinction des régions selon qu'elles sont proches ou éloignées d'un astre.

Dans sa troisième partie de l'*Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, Kant opère une série de ruptures (partielles) avec l'épistémè classique dont il assumait intégralement la logique dans les deux premières parties de son livre. Si les principes de désignation (la matière et la pensée se trouvant

⁶² Ivi, p. 196.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Ivi, p. 197.

⁶⁵ Ivi, p. 198.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Ivi, p. 199.

⁶⁸ P. Kerszberg, « Kant ou la cosmologie comme philosophie première », *art. cit.*, p. 98.

ainsi reliées) et l'attribution (donnant des logiques processuelles semblables au feu du Soleil et à la matière) sont conservées dans l'exploration des conséquences extra-terrestres du modèle cosmologique, en revanche, la dérivation (qui supposait une reproduction à l'identique de l'univers partout) et l'articulation (décrivant un mécanisme général cohérent entre des éléments se structurant ensemble et selon des mouvements coordonnées) sont ici abandonnées. Les régions proches et lointaines des étoiles sont résolument différentes – et seule la tentative d'un enveloppement par le dessein divin permet de sauver les apparences. La position spécifique de l'être humain – point de repère de la fiction extra-terrestre de Kant – participe également de cette rupture épistémique en cours.

Conclusion

Il convient de ne pas céder à la téléologie qui ferait des points d'inflexion de l'*épistémè* classique présents dans l'*Histoire générale de la nature et théorie du ciel* une sorte de nécessité critique avant l'heure. Toutefois, il importe de noter, avec Foucault⁶⁹, que le Kant pré-critique, qui fait du monde une totalité pour elle-même, se distingue bien d'un Kant critique qui fait primer les déterminations comme totalité capable de constituer un univers transcendantal. L'auteur des *Mots et les Choses*, en indiquant que la « question anthropologique » allait emporter avec elle le jeu des représentations de l'*épistémè* classique pointait clairement les zones d'érosion potentielle pour un basculement épistémique. On aura tenté ici de soutenir que ce renversement du socle fondamental d'une culture organisée autour de la représentation n'a pas été aussi brutal ni radical que le laissait supposer Foucault. En retrouvant dans l'*Histoire générale de la nature et théorie du ciel* d'abord les éléments caractéristiques de l'*épistémè* classique (la désignation, la dérivation, l'articulation et l'attribution) mis au service d'une représentation cohérente du monde, puis, dans la troisième partie de l'ouvrage, la centralité du point de vue humain et le déliement des principes de dérivation et de l'articulation, nous avons tenté de mettre au jour le mécanisme d'effacement et de renouvellement épistémique.

⁶⁹ M. Foucault, *La question anthropologique*, op. cit., p. 57-58.

Entraîné par sa propre logique de différenciation des êtres selon la distance au Soleil et la composition de la matière, Kant est contraint d'aménager son schéma cosmologique global. C'est effectivement la centralité anthropologique qui impose une révision profonde du programme kantien. Mais dans un premier temps, cette évolution n'est que partielle (les points d'attache de l'attribution et de la désignation sont encore solides). Il est cependant incontestable que la prise en compte de la position des êtres humains dans le monde (observés et observateurs simultanément) change assez radicalement la façon pour Kant d'envisager un ordre cosmologique cohérent.

Jérôme Lamy

CNRS – CESSP – EHESS

jerome.lamy@laposte.net