

## L'EMANCIPAZIONE DA KANT A DELEUZE: DIVENIR MAGGIORE, DIVENIR MINORE<sup>1</sup>

Diogo Sardinha

Nella storia dell'emancipazione degli ultimi due secoli, due filosofi si trovano all'estremo opposto l'uno dall'altro: Kant e Deleuze. Il primo esorta a divenire maggiorenne, mentre il secondo pone l'accento sul divenir-minore. I due filosofi rappresenterebbero così, oltre agli estremi teorici, anche quelli temporali di un'epoca, rispettivamente il suo inizio e la sua fine? E quest'ultima coinciderebbe con il rovesciamento del principio inaugurale di tale epoca? Non lasciamoci trascinare troppo velocemente da questo paragone, per quanto possa sembrare accattivante.

In *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?*, Kant dà la definizione, divenuta ormai classica, secondo la quale «l'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso»<sup>2</sup>. Poi aggiunge: «minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro». In tale contesto, la minorità sembra legata, fin dall'inizio, all'esercizio di una tutela da parte di una potente esteriorità, rispetto alla quale il minore resta incapace. Il motto dell'illuminismo si esprime allora come invito a divenire adulto: «*Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della *tua propria* intelligenza!».

Queste parole trasmettono un'idea così comunemente ammessa della filosofia come pratica emancipatrice, a tal punto che ci si chiede persino se qualcuno che affermasse il contrario meriterebbe ancora il nome di filosofo. In realtà, è esattamente ciò che fa Deleuze, solo o con Guattari. Non insiste egli, infatti, proprio su un divenire-bambino, quando il bambino è il minore per eccellenza? Non indica ai suoi lettori la possibilità di un divenir-minore che è un divenir-forza, insieme ad un divenir-animale o ad un divenir-impercettibile? E per giunta, non presenta queste possibilità come occasioni da cogliere? Basti pensare al capitolo 10 di *Mille piani*, che ha il titolo significativo: «Divenire-intenso, divenire-animale, divenire-impercettibile».

Ciò nonostante, questa contrapposizione immediata di Kant e Deleuze tralascia tutto ciò che ha portato dall'uno all'altro. Per questo è opportuno riprendere il filo che li lega. Appaiono allora figure al primo sguardo insospettabili: quelle di Baudelaire, Sartre, Bataille, Fou-

<sup>1</sup> Traduzione di Sabina Tortorella

<sup>2</sup> I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, AK VIII, p. 35; trad. it. di G. Solari e G. Vidari, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in *Scritti politici*, Utet, Torino 1998, p. 141.

cault. Attraverso di essi si svolge una certa storia dell'emancipazione che è anche la storia dell'eredità del dandismo, nella misura in cui essa si intreccia con quella di Baudelaire, rispetto al quale gli altri tre filosofi-scrittori (Sartre, Bataille, Foucault) hanno sentito il bisogno di prendere posizione. Per quanto a volte appena visibile, la tela di fondo di questa storia resta il programma kantiano di un ingresso nella maggiore età. Se si vuole allora comprendere, in tutta la sua portata, il ribaltamento deleuziano del principio di Kant, diventa necessario ricostruire questo percorso.

## 1. Il dandismo secondo Baudelaire

Leggendo alcuni scritti di Baudelaire, si scopre l'eccentricità di un modo di vita. *Il pittore della vita moderna, Il mio cuore messo a nudo, Razzi, Igiene* delineano la figura di un dandy che è contemporaneamente un individuo ricco e indebitato, uno sfaticato e un fervido lavoratore, un asceta e un trasgressore. Pubblicato per la prima volta nel 1863 su ispirazione di Contantin Guys, *Il pittore della vita moderna* descrive il dandy come «l'uomo ricco, ozioso, persino disincantato, il quale non ha altra occupazione che dar la caccia al piacere, colui infine che ha come sola professione l'eleganza»<sup>3</sup>. Al tempo stesso i dandy «possiedono così, a loro piacimento e in larga misura, tempo e denaro, senza i quali la fantasia, ridotta a fugace fantasticheria, non può tradursi in azione»<sup>4</sup>. Non stupisce affatto che il dandy si senta parte di un'élite: «...queste cose [la toilette e l'eleganza materiale] sono solo un simbolo della superiorità aristocratica del suo spirito»<sup>5</sup>. Da questo punto di vista, egli è vicino all'uomo libero, in particolare nel senso che questa parola assume nell'antichità. D'altronde Baudelaire è il primo a riconoscere nel dandismo un'istituzione «molto antica, dal momento che Cesare, Catilina e Alcibiade ce ne offrono esempi luminosi»<sup>6</sup>.

Non si creda però che l'aristocrazia dello spirito si confonda con la *flânerie* e ancor meno con la moda. Per quanto il denaro sia per lui indispensabile, tuttavia (Baudelaire aggiunge immediatamente dopo) «il dandy non aspira al denaro come a una cosa essenziale; [...] Lascia questa passione volgare ai comuni mortali»<sup>7</sup>. Altrettanto può dirsi della *parure*: «così ai suoi occhi, desiderosi soprattutto di *distinzione*, la per-

<sup>3</sup> C. Baudelaire, *Le Peintre de la vie moderne (1863-1868)*, in *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1976, t. II, p. 709; trad. it. di G. Violato, *Il pittore della vita moderna*, Marsilio, Venezia 1994, p. 113.

<sup>4</sup> Ivi, p. 710; trad. it. cit., p. 115.

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Ivi, p. 709; trad. it. cit., p. 113.

<sup>7</sup> Ivi, p. 710; trad. it. cit., p. 115.

fezione della *toilette* consiste nella semplicità assoluta, che è in effetti il miglior modo per distinguersi»<sup>8</sup>. Estremizzando queste idee, Baudelaire può pretendere che «per certi aspetti il dandismo» confini «con lo spiritualismo e lo stoicismo»<sup>9</sup>. È dunque legittimo reinserire questo atteggiamento all'interno della lunga storia dell'etica ed è lo stesso poeta a confermarlo a chiare lettere quando presenta il dandismo come «una specie di culto di sé, che può sopravvivere alla ricerca del piacere da trovarsi nell'altro, nella donna per esempio; o, persino, a ciò che chiamiamo illusione»<sup>10</sup>. Il culto di sé irrobustisce l'individuo stesso laddove le sue illusioni sono già morte. Ci si potrebbe senza dubbio domandare in quale misura questo culto di se stessi non sia, a sua volta, un'ulteriore e ultima illusione, di cui il risultato finale potrebbe essere la solitudine. Impossibile, d'altronde, non pensare, in questo contesto, a Paul Veyne e alla sua allusione a Medea, la maga che, abbandonata dal marito Giasone, si vendicò uccidendo i suoi figli: «l'io – afferma Veyne – considerando se stesso come un'opera da compiere, potrebbe sostenere una morale che né la tradizione né la ragione sostengono più; artista di se stesso, godrebbe di questa autonomia, di cui la modernità non può più fare a meno. “Tutto è scomparso”, diceva Medea, “ma una cosa mi resta: me stessa”»<sup>11</sup>. Tuttavia, finché questo atteggiamento esiste ancora dopo la morte delle illusioni e assicura in tal modo la sopravvivenza dell'individuo disilluso, essa diviene una necessità *vitale* in senso stretto.

Se abbiamo a che fare con lo stoicismo e lo spiritualismo, non si tratta di una costrizione venuta dall'esterno, come una pressione sociale, ma al contrario di un atteggiamento voluto, una scelta libera, che Baudelaire riassume così bene in una richiesta estratta da alcuni appunti privati, oggi raccolti sotto il titolo di *Igiene*: «Il piacere ci consuma. Il lavoro ci fortifica. Scegliamo»<sup>12</sup>. È ancora la libertà nel e attraverso il soggiogamento, che conduce il poeta a stabilire per se stesso la regola del lavoro continuo e intensivo come mezzo di fecondità: «per guarire da tutto, dalla miseria, dalla malattia e dalla malinconia non manca assolutamente nulla che *Il Gusto del lavoro*»<sup>13</sup>. Si potrebbe, in effetti, riassumere il punto in cui s'incontrano il dandy moderno e l'uomo dell'etica antica nel seguente modo: entrambi

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> P. Veyne, *Le dernier Foucault et sa morale*, in «Critique», 469-470, 1986, pp. 933-941, p. 939.

<sup>12</sup> C. Baudelaire, *Hygiène*, in *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1975, t. I, p. 669; trad. it. di F. Rella, *Ultimi scritti*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 59.

<sup>13</sup> Ibidem.

prolungano, limitano e convertono la loro libertà e la loro aristocrazia, la loro pigrizia e il loro lusso in un auto-asservimento senza tregua, un assoggettamento non all'esterno, agli altri, ma all'interno, a loro stessi.

A partire da ciò si può comprendere l'importanza di due lettori di Baudelaire che hanno al centro del loro contrasto nient'altro che la *possibilità stessa* e la *forma* della scelta. Mi riferisco alla lettura di Sartre nell'opera che egli ha consacrato al poeta e alla risposta a tale testo di Bataille ne *La letteratura e il male*<sup>14</sup>. Per capire meglio la questione del loro disaccordo, torniamo indietro nel tempo fino al 1947, anno della pubblicazione del *Baudelaire* di Sartre.

## 2. Baudelaire letto da Sartre

Questo libro trova origine in un momento preciso della vita del poeta, ovvero lo choc rappresentato, all'età di sette anni, dal matrimonio di sua madre nel novembre del 1828. Sartre riporta le frasi in cui Baudelaire ricorderà questo periodo della sua vita: «sentimento di *solitudine*, fin dall'infanzia. Nonostante la famiglia – e soprattutto in mezzo ai compagni – sentimento di un destino eternamente solitario»<sup>15</sup>. Sartre sottolinea che Baudelaire «pensa tale isolamento come un *destino*», ribattendo subito dopo che non si tratta affatto di una fatalità che gli è capitata, ma al contrario di una scelta volontaria. Emerge così il principio che costituisce il filo conduttore di tutto il libro di Sartre: «ci troviamo qui di fronte alla scelta originaria che Baudelaire ha fatto di sé, a quell'impegno assoluto con cui ognuno di noi decide, in una determinata situazione, di ciò che sarà e di ciò che è»<sup>16</sup>. Ecco, nella sua espressione più pura, la tesi che scatenerà l'exasperazione di Bataille.

Anticipando un po' i punti di disaccordo che quest'ultimo evidenzierà, si potrebbe riassumere la scelta di cui parla Sartre in tre punti principali. In primo luogo, nel suo oggetto: per Sartre, Baudelaire sceglie il Male. «Fare il Male per il Male è – spiega – fare apposta il contrario di ciò che si continua a proclamare come Bene. È volere quello che non si vuole – poiché si continua ad aborrire le potenze malvagie – e non volere quello che si vuole – poiché il bene si definisce sempre

<sup>14</sup> J-P. Sartre, *Baudelaire*, Gallimard, Paris 1963; trad. it. di J. Darca, *Baudelaire*, Arnoldo Mondadori, Milano-Verona 1947; G. Bataille, *Baudelaire*, in *La Littérature et le mal* (1957), in *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1979, t. IX; trad. it. di A. Zanzotto, *Baudelaire*, in *La letteratura e il male*, SE, Milano 2006, pp. 31-55.

<sup>15</sup> J-P. Sartre, *Baudelaire*, cit., p. 20; trad. it. cit., p. 18. Sartre cita Baudelaire, *Mon cœur mis à nu*, VII, in *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1975, t. I, p. 680.

<sup>16</sup> Ivi, p. 21; trad. it. cit., p. 18-19.

come l'oggetto e il fine della volontà profonda»<sup>17</sup>. È, in effetti, l'idea che traduce così bene questa celebre strofa de *L'esame di mezzanotte*:

oggi noi bestemmiamo Gesù,  
tra gli Dei il più incontestabile!  
Come un parassita alla tavola  
di qualche mostruoso Crespo,  
per compiacere un vero bruto,  
ch'è degno vassallo dei Dèmoni,  
insultammo quel che c'è caro  
e adulammo quel che ci repugna<sup>18</sup>.

Sartre ne deduce che Baudelaire avrebbe deciso, sin dalla sua gioventù, di negarsi intimamente, egli avrebbe scelto di negare la sua volontà. Operazione tanto più singolare e difficile da continuare, in quanto getta il soggetto in una tensione terribile, se non in una contraddizione, in quanto la scelta del Male presuppone la totale accettazione e il pieno riconoscimento del Bene. Ciò comporta che questa scelta non fa che conservare l'ordine stabilito, ordine che egli «afferma più che mai». Ed è in funzione di quest'ordine che egli si definisce come un niente, perché da questo punto di vista solo il Bene e l'ordine *sono*: «poiché tutto ciò che è serve il Bene, il Male non è», riassume Sartre<sup>19</sup>.

In secondo luogo, la decisione di Baudelaire si definisce attraverso il rapporto che stabilisce con il tempo. Il poeta ha scelto «di procedere a ritroso, rivolto verso il passato, accoccolato in fondo alla vettura che lo trasporta e fissando lo sguardo sulla strada che fugge»<sup>20</sup>. Il suo presente è definito dal suo passato e, ciò che più conta, tutto è in decadenza: se il mondo cambia, è perché si corrompe. Da ciò deriva il sentimento costante del tempo perduto, che diventa oltretutto una fonte di preoccupazioni. Il tempo del «già vissuto» e del «già fatto» dà il senso a un presente «dei mille giuramenti che si fanno a noi stessi e che non si mantengono»<sup>21</sup>, un presente dell'inazione e dell'indolenza. Intraprendendo questo cammino, Baudelaire non solamente tenta di «sfuggire la libertà»<sup>22</sup> e la responsabilità del poter diventare un'altra

<sup>17</sup> Ivi, p. 87; trad. it. cit., p. 51.

<sup>18</sup> C. Baudelaire, *Les Fleurs du mal*, in *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1975, t. I, p. 144; trad. it. di C. Muscetta, *I fiori del male*, Leo Olschki, Firenze 2005, p. 321 (corsivo mio).

<sup>19</sup> J-P. Sartre, *Baudelaire*, cit., p. 90; trad. it. cit., p. 52.

<sup>20</sup> Ivi, p. 206; trad. it. cit., p. 108.

<sup>21</sup> Ivi, p. 214; trad. it. cit., p. 112.

<sup>22</sup> Ibidem.

cosa rispetto alla vittima di un destino già segnato, ma si condanna ancora al rimpianto e al rimorso<sup>23</sup>.

In terzo luogo, infine, conseguenza inevitabile di ciò che è stato affermato, la scelta baudelariana è quella «dell'individualista esasperato»<sup>24</sup>. Preferenza ancora più biasimevole agli occhi di Sartre giacché il XIX secolo aveva scoperto il futuro come la dimensione della temporalità in grado di dar senso al presente: per Marx e Flora Tristan, Michele, Proudhon e George Sand «l'epoca attuale è transitoria, non la si comprende davvero se non riferita all'era di giustizia sociale che vien preparando»<sup>25</sup>. Al contrario Baudelaire «contro tutti coloro che hanno aspirato a liberare gli uomini, contro Georg Sand, contro Hugo, si è schierato dalla parte dei suoi aguzzini, gli Ancelle, gli Aupick, i poliziotti del secondo Impero, gli accademici»<sup>26</sup>. Sartre riassume tutto ciò in un'opposizione che gli è cara: quella del dandy indignato che conserva intatta la causa delle ingiustizie che subisce («non vuole né distruggere né oltrepassare l'ordine stabilito»<sup>27</sup>) e del rivoluzionario che, per cambiare il mondo, supera il mondo presente «verso l'avvenire»<sup>28</sup>.

### 3. La replica di Bataille

Bataille ha letto questo libro al momento della sua pubblicazione e si è messo subito dopo a scrivere la prima versione di un testo, che prenderà la sua forma definitiva solamente dieci anni più tardi, quale capitolo de *La letteratura e il male*, edito nel 1957. Al cuore della sua trattazione si trova la critica delle tre idee che ho riassunto a proposito della scelta baudelariana. Le riprendo nello stesso ordine.

Innanzitutto, all'idea che la scelta del Male sarebbe, in pratica, un assenso dato al Bene, Bataille obietta che «il Male – di cui il poeta subisce il fascino, anziché farlo – è proprio il Male, in quanto la volontà, che può volere soltanto il Bene, non ha in esso la più piccola parte»<sup>29</sup>. Si resta dunque sempre in accordo con il principio aristotelico, secondo cui il bene è «ciò a cui ogni cosa tende»<sup>30</sup>: se il Bene è ciò a cui tende la volontà, allora il male non può essere realmente voluto; tut-

<sup>23</sup> Ivi, p. 218; trad. it. cit., p. 115.

<sup>24</sup> Ivi, p. 181; trad. it. cit., p. 96.

<sup>25</sup> Ivi, p. 209; trad. it. cit., p. 110.

<sup>26</sup> Ivi, p. 58; trad. it. cit., p. 37.

<sup>27</sup> Ivi, p. 62; trad. it. cit., p. 39.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> G. Bataille, *Baudelaire*, cit., p. 207; trad. it. p. 52.

<sup>30</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 1, 1094a 3, trad. it. di A. Plebe, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 3. Vedi anche I, 1, 1094a 18-21 e I, 5, 1097a 18. Un principio simile era stato già sottolineato da Platone in *Gorgia* 499e, *Simposio* 205a e *Filebo* 20d.

tavia, poiché c'è di fatto un rapporto al Male, deve esserci anche un'altra spiegazione di tale rapporto che non passi per la volontà. Da ciò deriva l'affermazione secondo cui «il contrario della volontà è il fascino»<sup>31</sup>. Bataille ribalta così il problema: egli concentra l'essenziale della sua lettura sulla «morte della volontà», presagendo che «condannare moralmente una condotta che subisca il fascino» (come ha fatto Sartre) «è forse, per un momento, il solo modo per liberarla pienamente dalla volontà»<sup>32</sup>.

In secondo luogo, alla concezione di un Baudelaire rivolto verso il passato, Bataille contrappone l'idea di «un possibile illimitato» che «apre l'attrazione che gli è propria, l'attrazione della libertà, del rifiuto dei limiti»<sup>33</sup>. Certo il poeta nega in modo radicale il primato del domani quando nega il Bene, contrariamente a una società capitalista in forte espansione, che canalizza tutte le sue risorse verso un accrescimento della produzione. Tuttavia, facendo ciò, partecipa a ciò che resta di una parte maledetta che la società abbandona al presente e che dà a Baudelaire la possibilità di creare. Questa creazione è contemporaneamente tragica e divina come nella citazione di Nietzsche che Bataille riprende: «Veder affondare le nature tragiche e *poterne ridere*, nonostante la profonda comprensione, l'emozione e la simpatia che si provano, è divino»<sup>34</sup>. Eppure, di conseguenza, tale creazione è ben poco umana e, in un senso, inaccessibile. Essa conduce al possibile illimitato, ovvero senza limiti, in uno slancio che va sempre più lontano, verso un di fuori che essa non conquista, in quanto creazione, se non attraverso una violenza ontologica, quella che rompe e trasgredisce le determinazioni presenti dell'essere.

In terzo luogo, è a causa di tutto ciò che Bataille non può accettare che si rimproveri al dandy di non essere politicamente rivoluzionario. Come scrive in *Letteratura e il male*, «quando l'orrore per una libertà impotente impegna virilmente il poeta nell'azione politica, egli abbandona la poesia»<sup>35</sup>. È ciò che Bataille chiama atteggiamento maggiore, secondo cui l'attore politico rivendica la direzione dell'attività e assume la responsabilità dell'ordine futuro. In compenso, quando il poeta resta nella poesia e, di conseguenza, rinuncia a un altro tipo di azione, assume un atteggiamento minore, quello autenticamente sovrano, perché il solo interamente libero. Bataille si colloca in un'opposizione estrema rispetto a Sartre, di modo che la sua posizione sul nocciolo della questione si potrebbe così sintetizzare: per Bataille, Baudelaire

<sup>31</sup> G. Bataille, *Baudelaire*, cit., p. 207; trad. it. cit., p. 52.

<sup>32</sup> Ivi, pp. 207-208; trad. it. cit., p. 52.

<sup>33</sup> Ivi, pp. 201-202; trad. it. cit., p. 46.

<sup>34</sup> Ivi, p. 202; trad. it. cit., p. 46. Bataille cita Nietzsche, *Nachlass*, 1882-1884.

<sup>35</sup> Ivi, p. 191; trad. it. cit., p. 35.

non ha scelto, né poteva scegliere e si è limitato a dare voce a questa forza dell'essere che lo spingeva alla trasgressione. Invece di scegliere, Baudelaire ha rifiutato con «il rifiuto più profondo, poiché non è affatto l'affermazione di un principio opposto»<sup>36</sup>. Non essendo l'affermazione di un principio opposto, questo rifiuto non può dunque essere considerato come una scelta, in quanto quest'ultima è sempre una decisione tra differenti possibilità riconoscibili. Non stupisce, alla fine, che l'articolo di Bataille termini con l'invocazione di un «perfetto silenzio della volontà»<sup>37</sup>.

#### 4. L'associazione di Kant a Baudelaire: l'originalità di Foucault

L'interpretazione foucaultiana di Baudelaire apre una via radicalmente differente rispetto a quelle percorse da questi due predecessori, distinguendosi per la forza espressiva con la quale mette in primo piano la *libera scelta* di Baudelaire, nient'affatto per biasimarlo come fa Sartre, ma per considerare la *possibilità reale* e la forma che quello prende di un *assoggettamento di sé attraverso sé*. Se è vero che Foucault resta rigorosamente fedele a Bataille nel rifiuto «di una verità morale che Sartre sembra forse a torto aver raggiunto»<sup>38</sup>, è meno sicuro che egli non faccia propria in fondo l'idea sartriana della libertà come capacità intrinseca e eminente di scegliere.

In un'intervista del 1983 con Hubert Dreyfus e Paul Rabinow dal titolo *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress*, Foucault sposta – discretamente, ma in maniera definitiva – il problema:

Da un punto di vista teorico credo che Sartre scarti l'idea del sé come qualcosa di dato, ma, a causa della nozione di morale dell'autenticità, si ripiega sull'idea che bisogna essere se stessi, ed essere veramente se stessi. Secondo me, la sola conseguenza pratica ed accettabile di ciò che Sartre ha detto consiste nel legare la sua scoperta teorica alla pratica creatrice e non più all'idea di autenticità. Credo che ci sia un solo sbocco pratico per questa idea del sé che non è dato anticipatamente: dobbiamo fare di noi stessi un'opera d'arte. Nelle sue analisi di Baudelaire, di Flaubert, ecc. è interessante osservare come Sartre riconduca il lavoro di creazione a una certa relazione che l'autore ha con se stesso e che può avere la forma dell'autenticità o dell'inautenticità. Io vorrei sostenere esattamente il contrario: piuttosto che attribuire l'attività creatrice al genere di rela-

<sup>36</sup> Ivi, p. 207; trad. it. cit., p. 52.

<sup>37</sup> Ivi, p. 209; trad. it. cit., p. 54.

<sup>38</sup> Ivi, p. 191; trad. it. cit., p. 35.

zione che un individuo ha con se stesso, dovremmo ricondurre a un'attività creatrice il genere di relazione che ha con se stesso<sup>39</sup>.

Così il rapporto di Foucault con Baudelaire è pensato attraverso ciò che Sartre ha potuto scriverne. Solo che, agli occhi di Foucault, l'interpretazione di Sartre è rovesciata: l'atteggiamento estetico di Baudelaire, che Sartre valuta in modo negativo, egli lo considera positivamente.

Per riassumere questo primo passaggio dell'analisi, possiamo dire che, secondo Sartre, Baudelaire ha scelto il Male e ha scelto male; secondo Bataille, Baudelaire non ha affatto scelto e ha piuttosto subito una fascinazione che, da sola, gli ha permesso di aprire una nuova strada nella poesia; infine, per Foucault, il poeta ha scelto bene, o meglio, *si è ben* scelto. Da ciò si vede come Foucault si allontani dalla trasgressione di Bataille, che aveva condiviso una ventina d'anni prima, senza aderire però ai principi della morale sartriana.

Se in questa costellazione Foucault gioca ai nostri occhi un ruolo cruciale, è perché ha osato fare un parallelo, a un primo sguardo poco verosimile, tra Baudelaire e Kant. Nel suo testo, *Che cos'è l'illuminismo?*, egli ricorda che per Kant la libertà è una condizione necessaria all'emancipazione. Tuttavia, secondo la sua interpretazione, non è una condizione sufficiente. È vero che nella *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, Kant ritiene che per accedere all'età adulta «non occorre altro che la *libertà*»<sup>40</sup>. Ciononostante, Foucault aggiunge (certamente senza tradire lo spirito di Kant) che una libertà accordata dal sovrano non basta: è necessario inoltre, in vista dell'emancipazione, che ciascuno *compia degli sforzi* per affrancarsi da una natura che gli è stata imposta dall'esterno. Il lavoro combinato della libertà comune e dello sforzo individuale è dunque indispensabile per «uscire dalla minorità, che è divenuta per lui una seconda natura»<sup>41</sup>, proprio come asserisce la *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*. E non è diverso in Foucault, per il quale la libertà politica e lo sforzo etico sono entrambi necessari all'obiettivo di separarsi dall'individualizzazione, che ci è stata imposta come nostro modo di essere e che ci plasma<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> M. Foucault, *A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours* (1983), in *Dits et Ecrits* IV, n. 326, pp. 392-393; trad. it. di Aa. Vv., *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress*, in H.L. Dreyfus 1, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, La Casa Usher, Firenze 2010, p. 310.

<sup>40</sup> I. Kant, *Beantwortung*, cit., p. 36; trad. it. cit., p. 143.

<sup>41</sup> *Ibidem*; trad. it. cit., p. 142.

<sup>42</sup> M. Foucault, *The subject and Power*, in H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault*, University of Chicago, 1983, p. 216; trad. it. *Il soggetto e il potere*, in H.L. Dreyfus 1, P. Rainbow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., p. 237.

Facendo allusione all'uomo, Kant sembra collocare il suo discorso sull'emancipazione nell'orizzonte della specie, che sarebbe soggetta ad accedere interamente alla maggiore età. Malgrado ciò, non si possono eludere le sue riserve per quanto riguarda la realizzazione pratica dell'*Aufklärung*, riserve che egli esprime per esempio nella *Critica del giudizio*. Kant definisce in tale opera l'illuminismo come «da liberazione dalla superstizione», ma aggiunge nella nota la seguente osservazione: «Si vede subito che l'illuminismo è cosa facile *in thesi*, ma assai difficile e lunga da realizzare *in hypothesis*»<sup>43</sup>.

Nel suo testo, *Che cos'è l'illuminismo?*, Foucault esamina l'equivocità del termine *Menschheit* utilizzato da Kant: questo termine – egli si interroga – designa «l'insieme della specie umana» oppure «ciò che costituisce l'umanità dell'essere umano»<sup>44</sup>? Il seguito del testo mostra che egli opta per la seconda alternativa e questa preferenza spiega l'accento messo, da una parte, sulla caratteristica etica dominante implicata nel divenir-maggiore e, dall'altra parte, sul carattere ristretto del numero di coloro che sceglieranno di reinventare il loro modo di essere, personale e collettivo. Si pone dunque la questione di sapere chi esattamente proseguirà sul cammino della maggiore età e potrà in seguito raggiungere l'età dell'emancipazione.

La definizione dell'*ethos* moderno che dà Foucault nello stesso testo è perentoria: l'atteggiamento della modernità, egli afferma, è «una scelta deliberata compiuta da alcuni»<sup>45</sup>. È opportuno sottolineare quest'ultima parola – *alcuni* – perché essa indica che il passaggio alla maggiore età è una tappa che non sarà raggiunta da tutti, neanche dalla maggior parte, ma piuttosto da una minoranza. In questa nuova prospettiva, il divenir-maggiore è meno una trasformazione che riguarda l'uomo in generale o «l'insieme della specie umana» che un cambiamento effettuato in ciò che forma «l'umanità dell'essere umano» o, più esattamente, il modo di essere di alcuni esseri umani. Anche per questo motivo, il passaggio all'età adulta è il privilegio di un piccolo numero. Ciò significa che divenir maggiore è un compito che non può essere realizzato, se non in quanto si appartiene a una minoranza, a un gruppo ristretto, anche se non chiuso. Questo gruppo sa che resta distante dalla maggior parte, che è fuori dal comune. Foucault l'ha fatto notare tanto in Baudelaire che negli antichi, per i quali l'atteggiamento etico è raramente separato dall'appartenenza a un

<sup>43</sup> I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, § 40, p. 294 e n.; trad. it. di E. Garroni, H. Hohenegger, *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino 1999, p. 131.

<sup>44</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, in *Dits et Ecrits*, cit., n. 339, p. 565; trad. it. di A. Pandolfi, *Che cos'è l'illuminismo?*, in *Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 222.

<sup>45</sup> Ivi, p. 568; trad. it. cit., p. 223.

gruppo, oppure è un privilegio dell'asceta, se non dell'anacoreta. D'altronde, il principio di minorità richiede di essere seguito con un rigore teorico talmente grande, che coloro che lo sceglieranno dovranno rinunciare a tutti «quei progetti che pretendono di essere globali e radicali» e che hanno «la pretesa di sottrarsi al sistema dell'attualità per formulare dei progetti di insieme di un'altra società, di un altro modo di pensare, di un'altra cultura, di un'altra visione del mondo»<sup>46</sup>. Così, i pochi che opereranno tale scelta si asterranno di conseguenza da ogni ambizione universale nei loro progetti. In questo, il rifiuto dell'universalità oppone Foucault a Kant.

##### 5. Dalla minorità come dipendenza alla minorità come piccolo numero

C'è in ogni caso un secondo aspetto della minorità contro cui si scontra il piccolo numero di coloro che tentano di divenire maggiori. In questo caso, la minorità non indica più un rapporto numerico tra coloro che scelgono di reinventarsi attraverso la critica permanente dei loro limiti attuali e gli altri. Essa riguarda piuttosto, in un movimento di reazione, lo statuto che la maggior parte assegnerà alla minoranza: uno statuto di minore, se non di bambino. Questo è evidente in Baudelaire, che Foucault presenta come il simbolo di un'etica aperta a coloro che desiderano farla propria, ma che Sartre, invece, descrive come un indolente e un codardo.

Ecco cosa è condensato in modo molto rigoroso nel primo paragrafo di *Baudelaire*. Si tratta di «questo solitario [che] ha una paura spaventosa della solitudine», di «questo apologista dello sforzo [che] è un “abulico” incapace di costringersi ad un lavoro regolare», dell'uomo che «ha lanciato degli inviti al viaggio, anelato a spatriarsi, sognato paesi sconosciuti, ma esitava sei mesi prima di partire per Honfleur»; infine, di colui che «ostenta disprezzo e fin odio per i gravi personaggi incaricati della sua tutela [e che] eppure non ha mai cercato di liberarsene né mancato una sola occasione di subire i loro ammonimenti paterni»<sup>47</sup>. L'intento di Sartre sembra parafrasare quello di Kant: «La pigrizia e la viltà sono le cause per cui tanta parte degli uomini, dopo che la natura li ha da lungo tempo fatti liberi da direzione estranea (*naturaliter maiorennes*), rimangono ciò nondimeno volentieri per l'intera vita minorenni, per cui riesce facile agli altri erigersi a loro tutori»<sup>48</sup>. In tutto il testo, Sartre porrà l'accento sul carattere minore di Baudelaire,

<sup>46</sup> Ivi, p. 575; trad. it. cit., p. 229.

<sup>47</sup> J-P. Sartre, *Baudelaire*, cit., pp. 17-18; trad. it. cit., p. 17.

<sup>48</sup> I. Kant, *Beantwortung*, cit., p. 35; trad. it. cit., p. 141.

«bambino che gioca sotto l'occhio di adulti»<sup>49</sup> e di cui «le famose risoluzioni che prende verso il 1862 consegnandole sotto il titolo Igiene, Morale, Condotta, sono d'una puerilità accorante»<sup>50</sup>. Ancor più, la minorità di Baudelaire è anch'essa, *selbstverschuldet*, una sua colpa: «...invano vi cercheremmo – cioè nella sua vita – una circostanza di cui egli non sia pienamente e lucidamente responsabile»<sup>51</sup>. Un doppio divenir-minore si ricollega così allo sforzo per divenir maggiore: il primo divenir-minore concerne il piccolo numero di persone coinvolte e il secondo si riferisce al verdetto pronunciato dalla maggioranza nei confronti di questo gruppo.

Dicendo ciò, noi tocchiamo il punto capitale di tutta la riflessione contemporanea, tanto filosofica e letteraria che politica, la quale riguarda il fatto di essere minore. Un punto di riferimento importante in questo dibattito, forse proprio il suo momento fondatore, è ancora il discorso di Bataille su Baudelaire in *La letteratura e il male*.

In tale testo Bataille rivendica apertamente un diritto alla minorità, cosa che per Sartre era meno un diritto che un motivo di vergogna.

Sartre – dichiara Bataille – soltanto designa col nome della libertà questo stato possibile, in cui l'uomo non ha più l'appoggio del Bene tradizionale – o dell'ordine stabilito. Paragonata a questa posizione *maggiore*, egli definisce come *minore* la posizione del poeta. Baudelaire “non ha mai oltre passato lo stadio dell'infanzia”. Egli ha definito il genio come “l'infanzia ritrovata a proprio talento”<sup>52</sup>. L'infanzia si nutre di fede. Ma se “il bambino cresce, se oltrepassa della testa i genitori, e guarda al di sopra delle loro spalle”, gli è possibile vedere che “dietro a loro non c'è niente”<sup>53</sup>. [...] “I doveri, i riti, gli obblighi precisi e limitati non scomparsi in un colpo solo. Ingiustificato, ingiustificabile, egli fa bruscamente l'esperienza della sua terribile libertà. Tutto è da ricominciare: egli emerge all'improvviso nella solitudine e nel nulla. Ed è quello che Baudelaire non vuole a nessun costo”<sup>54</sup>.

Eccoci al cuore del problema del passaggio alla maggiore età. Sartre e Bataille trattano a livello individuale ciò che, attraverso una metafora, Kant proietta sul piano dell'umanità. Si comprende, tuttavia, che ciò che Sartre afferma non è concepibile per lui se non in un orizzonte più ampio, poiché noi siamo tutti chiamati a diventare adulti. Al tempo stesso l'intento di Kant comunica direttamente con la singola-

<sup>49</sup> J-P. Sartre, *Baudelaire*, cit., p. 27; trad. it. cit., p. 22.

<sup>50</sup> Ivi, p. 55; trad. it. cit., p. 35.

<sup>51</sup> Ivi, p. 244; trad. it. cit., p. 127.

<sup>52</sup> Ivi, p. 59; trad. it. cit., p. 38 (nota di Bataille).

<sup>53</sup> Ivi, p. 60; trad. it. cit., p. 39 (nota di Bataille).

<sup>54</sup> Ibidem. Cfr. anche G. Bataille, *Baudelaire*, cit., p. 190; trad. it. cit., p. 34.

rità, perché, se l'*Aufklärung* è un movimento di insieme, ciò non toglie che il suo motto si presenta come un'esortazione rivolta ad ognuno: «Abbi il coraggio di servirti della *tua propria* intelligenza!»<sup>55</sup>. In realtà, al movimento naturale di divenir maggiore, Baudelaire opporrebbe una ferrea resistenza che appare, agli occhi di Sartre, come un rifiuto della libertà. Il maggiore è libero, mentre il minore è prigioniero: egli resta prigioniero della fede nella quale vive l'infanzia, così come la maggior parte degli uomini e delle donne, direbbe Kant, vive tutta la sua vita nella superstizione. In entrambi i casi, restare minore significa dare il proprio assenso ai tutori, gesto che, ricordiamolo, non testimonia che codardia e pigrizia.

## 6. Bataille e l'elogio dell'atteggiamento minore a discapito di quello maggiore

È allora che Bataille, una volta di più, rigira il problema. Egli mira, attraverso la sua argomentazione, alla possibilità di un'infanzia vissuta fuori della sua età normale, ben sapendo che la libertà non evolve necessariamente in proporzione diretta alle responsabilità che il passaggio verso l'età adulta comporta. La densità e la bellezza delle sue parole giustificano che le si citi per intero:

la poesia può con le parole calpestare l'ordine stabilito, ma non può sostituirsi ad esso. Quando l'orrore per una libertà impotente impegna virilmente il poeta nell'azione politica, egli abbandona la poesia. Ma a partire da quel momento, egli assume la responsabilità dell'ordine futuro, rivendica la *direzione* dell'attività, *l'atteggiamento maggiore*; e noi, di fronte a tutto ciò, non possiamo non capire che l'esistenza poetica, in cui scorgevamo la possibilità di un *atteggiamento sovrano*, è veramente *l'atteggiamento minore*, che essa è soltanto un atteggiamento infantile, un gioco gratuito. A rigore, la libertà sarebbe un potere del bambino: per l'adulto impegnato nell'ordinamento obbligatorio dell'azione essa non sarebbe più che un sogno, un desiderio, un'ossessione. (La libertà non è forse il potere che manca a Dio, o che egli ha soltanto verbalmente, non potendo disobbedire all'ordine che *egli è*, di cui è garante? La profonda libertà di Dio scompare dal punto di vista dell'uomo, per il quale Satana solo è libero). “Ma” dice Sartre<sup>56</sup> “che cos'è in fondo Satana, se non il simbolo dei bambini disobbedienti e imbronciati, che domandano allo sguardo paterno di pietrificarli nella loro essenza singolare, che fanno il Male nel quadro del Bene per affermare la loro singolarità e per farla consacrare?” Evidentemente la libertà del bambino (o del diavolo) è limitata dall'adulto (o da Dio) che ne fa qualcosa di visibile (la sminuisce): il

<sup>55</sup> I. Kant, *Beantwortung*, cit., p. 35; trad. it. cit., p. 141.

<sup>56</sup> J-P. Sartre, *Baudelaire*, cit., p. 114; trad. it. cit., p. 69 (nota di Bataille).

bambino, in queste condizioni, nutre sentimenti di odio e di rivolta, che sono limitati dall'ammirazione e dall'invidia. Per il fatto di lasciarsi andare alla rivolta, il bambino assume la responsabilità dell'adulto<sup>57</sup>.

Si vede che, se la minorità è una forma di prigionia, non è solamente perché il bambino vive nella fede, ma perché egli è costantemente sorvegliato e condotto dall'adulto. Come Dio sminuisce la libertà di Satana, così l'adulto sminuisce quella del bambino. Ciò nonostante, attraverso un'inversione di prospettiva, sono però il bambino e il diavolo che appaiono d'ora in poi come liberi, perché tanto Dio che l'adulto diventato maggiore sono i simboli di un ordine che essi non possono fuggire. Inoltre, l'adulto ha una facoltà di cui Dio non dispone, quella della colpa o della caduta. È precisamente la via percorsa dal poeta. Bataille può così concludere che «Baudelaire [...] deliberatamente rifiuta d'agire da uomo compiuto, ovvero da uomo prosaico. Sartre ha ragione: Baudelaire ha scelto di essere in errore, come un bambino»<sup>58</sup>.

Questa scelta e questo rifiuto sono poetici. Ammettendo questo principio, Bataille proietta allora sull'opposizione tra la maggiore età e quella minore la differenza tra due forme di vita, artistica e politica. Egli radicalizza così la situazione ereditata da Kant e rilanciata da Sartre nei termini che abbiamo appena visto, rendendo i contrasti ancora più netti. Ormai la vita maggiore è quella dell'impegno politico, del riordino delle cose pubbliche, della responsabilità, ma ugualmente quella degli obblighi che divorano un'indipendenza falsamente acquisita, in un mondo che scivola troppo facilmente verso la banalità quotidiana. In compenso, la vita minore, sebbene non sia sovrana socialmente, lo è tuttavia spiritualmente nella possibilità che assicura di un «gioco gratuito». Ecco così separate, senza mezzi termini, la vita politica e maggiore e la vita artistica e minore, escludendosi l'una con l'altra.

Rispetto a questa posizione, sostenuta solidamente dalla dimensione poetica di Baudelaire, Foucault sposta il problema verso la storia dell'etica e delle tecniche di sé. L'etica deve essere pensata come compatibile con la politica, come afferma Foucault in una conversazione con degli universitari americani nel 1983: «...ciò che mi interessa è [...] pensare la politica come un'etica»<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> G. Bataille, *Baudelaire*, cit., pp. 191-192; trad. it. cit., pp. 35-36.

<sup>58</sup> Ivi, p. 192; trad. it. cit., p. 37.

<sup>59</sup> M. Foucault, *Politique et éthique: une interview* (1983), in *Dits et Ecrits*, cit., n. 341, p. 586; trad. it. di O. Marzocca, *Politica ed etica*, in *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, Medusa, Milano 2001, p. 197.

Allo stesso tempo, l'etica dovrebbe agire all'interno delle reti che uniscono il sé agli altri ed esercitare l'influenza sulla vita in comune, prendendo la forma di un governo di sé che irrori il governo degli altri e i rapporti con questi ultimi. I legami tra se stesso e gli altri, più precisamente tra la costituzione etica di sé e l'esercizio di un potere equilibrato sugli altri, sono al centro della lettura che Foucault fa degli antichi, «nella misura in cui la cura di sé rende capaci di occupare, nella città, nella comunità o nelle relazioni interindividuali, il posto appropriato»<sup>60</sup>. Il segreto dell'ultimo Foucault, il suo grande sforzo così come il suo mistero, è di tenere insieme, e fino in fondo, questi due versanti dell'esperienza, quando si potrebbe invece credere o che alla fine l'uno prevalga sull'altro oppure che essi appaiano come alternativa. In quest'ultima ipotesi si dovrebbe scegliere tra l'impegno politico che Foucault, a suo modo, non ha mai rinnegato, e il raccoglimento etico, il lavoro su sé e la cura di sé. Di fatto, etica e politica sono da pensare invece nella loro esistenza congiunta.

## 7. Deleuze e la radicalizzazione dell'invito a divenir-minore

Si può infine ricostruire brevemente la storia dell'emancipazione concepita come ingresso nell'età adulta. Secondo *Che cos'è l'illuminismo?*, questa storia comincia con Kant. E si vede che essa passa per Sartre, Bataille, Foucault fino a prolungarsi a Deleuze. È in effetti quest'ultimo che, in *Critica e clinica*, porta al suo parossismo la rivendicazione di Bataille dell'atteggiamento minore. In tale testo egli sottolinea i «processi di “miniaturizzazione”, di “minorazione”» nei quali sono coinvolti i quattro autori, che gli servono da ispirazione per definire ciò che egli chiama un «*sistema della crudeltà*»: «Nietzsche che pensa il gioco, o il bambino giocatore; Lawrence o “il piccolo Pan”; Artaud *le mômo*, “un io da bambino, una coscienza da bambino piccolo”, Kafka “il gran vergognoso che si fa piccolo piccolo”»<sup>61</sup>. Il divenir-minore deleuziano si caratterizza per il suo disincantamento davanti alla possibilità dell'esistenza di uno spazio pubblico di vera libertà accordata dal potere, almeno dal potere così com'è stato teorizzato in Occidente. Per Deleuze, divenir maggiore significa sempre conformarsi alle regole e al modo di vivere imposto dall'esterno, dunque alle maniere di pensare, di giudicare e di occupare il proprio posto nello spazio, tanto pubblico che privato. Da questo punto di vista, il

<sup>60</sup> Id., *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* (1984), in *Dits et Ecrits*, cit., n. 356, pp. 714-715; trad. it. di A. Pandolfi, «L'etica della cura di sé come pratica della libertà», in *Archivio Foucault 3*, cit., p. 279.

<sup>61</sup> G. Deleuze, *Critique et clinique*, op. cit., p. 167; trad. it. di A. Panaro, *Critica e clinica*, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 174.

divenir-maggiore kantiano non ci libera, al contrario ci fa precipitare ancora di più nel mondo dell'organizzazione. In compenso, ogni individuo ha, alla sua portata, la strada di un divenir-minore, o animale o donna<sup>62</sup>. Con Guattari, Deleuze insiste, da una parte, su un divenir-bambino, il minore per antonomasia, l'incapace, che è un divenir-forza e, dall'altra, sulla sostituzione dello spazio pubblico – dove solo il divenir-maggiore dell'Illuminismo era possibile – con altri spazi da attraversare in modo nomade. Lo spazio pubblico resta quello dove non si potrà imparare a servirsi del proprio intelletto, se non conformandosi a un ordine produttore di discorsi regolati, il quale si perpetua attraverso la loro intermediazione. Anche il divenir-minore deleuziano si oppone esplicitamente al divenir-maggiore kantiano, ribaltandolo anche nel suo carattere di esortazione. Qui Kant e Deleuze si oppongono radicalmente.

Che posto occupa allora Foucault in questa storia? Ovviamente è meno radicale di Deleuze e non rivendica il divenir-bambino con la stessa vitalità: Deleuze si pronuncia per un divenir-minore qualitativo, mentre Foucault insiste su un divenir-minore quantitativo o numerico attraverso l'appartenenza al piccolo numero di coloro che, come i dandy, stabiliscono un rapporto etico con sé. In realtà, non per questo è tuttavia meno originale. Contro Sartre, egli vede nei testi di Baudelaire un esempio di questo sforzo etico e della lotta verso se stesso, che indubbiamente sono il contrario di ogni puerilità (nella misura in cui essi implicano certo un rapporto maturo con se stesso), ma che non sono il contrario di ogni *minorità*. In effetti, se il divenir-maggiore, così com'è compreso da Foucault, non si compie che nella minorità numerica di un sé (come nella cura di sé) o di un noi (per esempio in una scuola etica antica o nel dandysmo moderno), la scelta di un'estetica dell'esistenza resta certamente, per altri, sempre biasimabile. Se questo è vero, allora il prezzo da pagare per l'emancipazione sarà di vedersi condannato agli occhi del pubblico a un altro tipo di minorità, che non è più numerica, ma morale: la preferenza data all'appartenenza ad un gruppo ristretto rischia di apparire allo sguardo altrui come una «l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro»<sup>63</sup>. In ogni caso, è essenziale considerare che lo sforzo per divenir maggiore, tale che è definito da Foucault, non può darsi senza essere costantemente confrontato a queste due dimensioni della minorità: quella del piccolo numero di persone, che intraprende

<sup>62</sup> Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*, in *Mille plateaux*, Minuit, Paris 1980, cap. X, «devenir intense, devenir animal, devenir imperceptible»; trad. it. di G. Passerone, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma, 2003, cap. X, «divenir-intenso, divenir-animale, divenir-impercettibile...».

<sup>63</sup> I. Kant, *Beantwortung*, cit., p. 35; trad. it. cit., p. 141.

la via dell'emancipazione attraverso un rapporto a sé, e quella dell'accusa di comportamento puerile, sia che esso assuma la forma della pigrizia, della codardia o della testardaggine, ovvero di ciò che Foucault chiama in altri contesti «le categorie elementari della moralità»<sup>64</sup>.

In questa prospettiva, se Baudelaire è minore, non è perché è un poeta (del male) – a differenza di ciò che pretendeva Bataille e si sa che non è ai suoi poemi che s'ispira Foucault – ma al contrario perché, in quanto dandy, predispone un'etica che conviene ad *alcuni* e non a tutti, neanche alla maggior parte. Baudelaire conduce fino alla fine una vita d'artista perché è un esteta della *propria* esistenza.

\*

Per concludere, diremo che esiste un aspetto sul quale Deleuze e Kant sono d'accordo: noi abbiamo continuamente bisogno di liberarci di tutele, di quelle istanze che vogliono pensare al nostro posto e decidere per noi ciò che dobbiamo fare e come dobbiamo farlo. Ciò che separa questi due filosofi non è tanto il loro scopo – l'emancipazione – quanto piuttosto il modo di arrivarci. Tuttavia, le loro concezioni dell'emancipazione sono esse stesse differenti e, fino ad un certo punto, opposte. Bisogna sceglierne una e abbandonare definitivamente l'altra? No. Su questo punto Bataille ha verosimilmente la posizione più equilibrata: l'atteggiamento minore e l'atteggiamento maggiore sono certamente contrari l'uno all'altro sul piano dell'emancipazione, perché la prima opera in uno spazio di «gioco gratuito», infantile, che la seconda non autorizza; tuttavia esse non si oppongono sul piano della libertà, che rappresenta per entrambe un valore comune. Bataille lo dice a chiare lettere: «quando l'orrore per una libertà impotente impegna virilmente il poeta nell'azione politica, egli abbandona la poesia». È necessario a volte abbandonare la poesia quando la libertà stessa è in gioco: bisogna impegnarsi e «correre il rischio» di diventare adulto. È anche ciò che vuole dire Foucault quando riconosce che «la liberazione sia talvolta la condizione politica o storica per una pratica di libertà»<sup>65</sup>, come per la sessualità, dove «vi è stato certamente bisogno di alcune liberazioni rispetto al potere del maschio»<sup>66</sup>, affinché possano sorgere nuove

<sup>64</sup> M. Foucault, *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*, Le Seuil/Gallimard, Paris 1999, p. 32; trad. it. di V. Marchetti e A. Salomoni, *Gli Anormali*, Feltrinelli, Milano, 2000, p. 40.

<sup>65</sup> Id., *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, cit., p. 711; trad. it. cit., p. 275.

<sup>66</sup> Ibidem.

questioni e pratiche. Così egli può riassumere che «la libertà è la condizione ontologica dell'etica. Ma l'etica è la forma riflessa della libertà»<sup>67</sup>. Si resterebbe fedeli a quest'idea dichiarando che la libertà è la condizione ontologica dell'emancipazione e l'emancipazione l'espressione riflessa della libertà.

<sup>67</sup> Ivi, p. 712; trad. it. cit., p. 276.

## Abstract

L'articolo elabora una lettura che contrappone Kant e Deleuze. Attraverso il suo incitamento a divenir-minore, Deleuze rappresenterebbe il ribaltamento del programma kantiano improntato invece all'uscita dell'uomo dallo «stato di minorità», segnando così la fine di un'epoca. Alla luce di questa ipotesi, il saggio presenta una storia dell'emancipazione dall'Illuminismo al secolo scorso, ritracciando un percorso che include Sartre, Foucault e Bataille. Tale storia dell'emancipazione s'intreccia con l'eredità del dandismo e con l'interpretazione che i tre pensatori francesi hanno offerto della figura Baudelaire, favorendo così un confronto fra questi autori. Soffermandosi in particolare sulla dicotomia maggiore-minore, l'articolo ne svela le differenti accezioni, s'interroga su cosa s'intenda per emancipazione nell'epoca contemporanea o su chi ne sia il soggetto protagonista e riflette infine sulla possibilità per la stessa filosofia di esercitare ancora oggi un ruolo emancipatore.

*Parole chiave:* Emancipazione, divenir-minore, Kant, Baudelaire, Foucault

*The article elaborates a reading that opposes Kant to Deleuze. By means of his exhortation to becoming-minor, Deleuze seems to accomplish the reversal of the Kantian program aimed at the emergence of man from «his self-incurred minority», thus marking the end of an era. Following this hypothesis, the essay develops a history of emancipation from the Enlightenment to the Twentieth century, retracing a path that includes Sartre, Foucault and Bataille. Such a history of emancipation intersects the legacy of dandyism and the interpretations that three French thinkers offered of the figure of Baudelaire; by so doing it allows a confrontation among these authors. Focusing in particular on the minor-major dichotomy, the article reveals its different connotations and raises a question about the meaning of emancipation in the contemporary age as well as about its possible subject. Lastly, it reflects upon the capacity that philosophy still maintains to exert an emancipatory role.*

*Keywords:* Emancipation, becoming-minor, Kant, Baudelaire, Foucault