

Ermenegildo Conti
 UOMO, IDENTITÀ E SOGGETTO
 Discutendo con Foucault

SOMMARIO: I. LA FOLLIA: LA DETERMINAZIONE DELL'UOMO «PER ESCLUSIONE»: 1. *Il grande internamento*; 2. *Il trascendentale e lo storico* – II. ANTROPOLOGIA, MORTE DELL'UOMO E SCIENZE UMANE: 1. *L'episteme moderna: la comparsa dell'uomo*; 2. *L'episteme e l'uomo* – III. L'ESERCIZIO DEL POTERE E LA COSTITUZIONE DEL SOGGETTO: 1. *Le forme del potere*; 2. *Il soggetto e il dispositivo* – IV. LA CURA DI SÉ E LA SOGGETTIVAZIONE: 1. *Le tecniche del sé*; 2. *La libertà e il privato* – V. SPUNTI CONCLUSIVI

La produzione di Michel Foucault (1926-1984) si presenta tanto magmatica da risultare difficilmente componibile in un disegno organico. Le sue molte ricerche variano vistosamente sia nel loro oggetto sia nelle prospettive d'indagine; spesso mutano anche le impostazioni metodologiche e di conseguenza le opzioni teoriche esposte, accennate o implicate; il tenore degli scritti aumenta la difficoltà: molti sono ricerche storiche, altri appaiono indagini sociologiche o considerazioni psicologiche, ma non mancano qua e là vere e proprie osservazioni filosofiche. Il rinvenimento della coerenza interna della produzione appare dunque pressoché impraticabile¹.

Anche per questo motivo, limitiamo la presentazione di Foucault ad una prospettiva filosofica. Senza la pretesa di tracciare un quadro unitario, ricerchiamo gli spunti antropologici più interessanti, ben consapevoli della sua personale resistenza a qualificarsi come filosofo²: non ci sembra in-

¹ La dispersione aumenta quando si prende in considerazione la recezione: per i dibattiti del tempo, cf L. BERNINI, *Le pecore e il pastore. Critica, politica, etica nel pensiero di Michel Foucault* (= Teorie e oggetti della filosofia 65), Liguori, Napoli 2008, 15-34; per la situazione attuale, cf A. FONTANA, «Leggere Foucault, oggi», in M. GALZIGNA (ed.), *Foucault, oggi* (= Campi del sapere), Feltrinelli, Milano 2008, 29-44.

² Cf D. TROMBADORI, *Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maitre-à-penser* (= Contatti. Nuova serie 25), Castelveccchi, Roma 1999², 31. Sullo sfondo c'è una visione utilitarista del compito intellettuale, espressa nell'immagine della «cassetta degli attrezzi», formulata da Deleuze (cf M. FOUCAULT – G. DELEUZE,

fatti corretto sottacere o sminuire la portata speculativa di molti brani, dal momento che invitano a pensare in profondità le questioni sollevate³ – cui oltretutto va riconosciuta l'indubbia rilevanza epocale, tanto pratica quanto teorica –.

Tra tutti, selezioniamo gli spunti riguardanti l'identità personale⁴. Ad un tale restringimento di campo siamo indotti innanzitutto dalle indicazioni dello stesso autore, il quale, a più riprese, ha rivendicato la persistenza dell'interrogativo sul soggetto come tratto unificante del proprio lavoro intellettuale⁵. L'affermazione non può certo essere intesa come indicazione di un'unità materiale rintracciabile nelle pubblicazioni, anche perché sono frequenti le dichiarazioni circa la «scomparsa del soggetto»⁶; essa andrà piuttosto accolta come la segnalazione di un interesse persistente, affrontato in modi diversi, se non addirittura operando una vera e propria inversione di rotta.

L'incoerenza sul tema non ci pare comunque motivo sufficiente per rinunciare all'«impresa»: prendendo avvio dall'autorevole riconoscimento di uno dei suoi critici più agguerriti, secondo cui egli ha prodotto «con-

«Gl'intellettuali e il potere», in *Microfisica del potere. Interventi politici* [= Nuovo politecnico 90], Einaudi, Torino 1977, 109-110) e ripresa altrove dal nostro autore: cf ad es. M. FOUCAULT, «Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir», in *Dits et écrits. 1954-1988*, éd. établie sous la dir. de D. DEFERT – F. EWALD (= Bibliothèque des sciences humaines), Gallimard, Paris 1994, vol. II, 523.

³ Marco Russo esprime un giudizio che, pur limitato ad un problema particolare, crediamo si possa estendere a molti temi della produzione di Foucault: «È da un lato segno di qualcosa di irrisolto sul piano teorico, e dall'altro segno del suo genio inquieto, che va oltre gli schemi che produce e, soprattutto, induce» (M. RUSSO, «La zona grigia. Foucault e l'antropologia», in E. DE CONCILIIS [ed.], *Dopo Foucault. Genealogie del post-moderno* [= Eterotopie], Mimesis, Milano 2008, 302, nota 9).

⁴ Sotto questo profilo il presente articolo può essere considerato un ampliamento delle poche note riguardanti Foucault esposte in E. CONTI, «L'identità personale. Indice per un ripensamento del tema», *La Scuola Cattolica* 135 (2007) 597-624.

⁵ Cf in particolare M. FOUCAULT, «L'etica della cura di sé come pratica della libertà», in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste* (= Campi del sapere. Filosofia), Feltrinelli, Milano 1998, vol. III, 273-274 (d'ora in poi i tre volumi dell'*Archivio Foucault* saranno abbreviati con la sigla *AF* seguita dal numero romano); «Il soggetto e il potere», in H.L. DREYFUS – P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente* (= Riferimenti. Filosofia 6), Ponte alle Grazie, Firenze 1989, 237.

⁶ Cf ad es. P. CARUSO (ed.), *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan* (= Il cammino. Pensiero e civiltà 4), Mursia, Milano 1969, 120.

tradizioni produttive» e «istruttive»⁷, raccogliamo la molteplicità delle risposte al quesito come spunto per formulare una ripresa critica in dialogo con l'autore.

I. LA FOLLIA: LA DETERMINAZIONE DELL'UOMO «PER ESCLUSIONE»

Il primo studio rilevante di Foucault è *Storia della follia* (1961)⁸. L'argomento, in apparenza marginale, è affrontato per il suo rilievo antropologico: il centro della ricerca si colloca nella risonanza sociale del fenomeno, diventata percezione comune a partire dal XVII secolo. La variazione del giudizio pubblico⁹ non riguarda solo una consolidata prassi sociale, ma è indicativa di un nuovo approccio alla problematica, di una diversa conoscenza della realtà e quindi di una nuova definizione di uomo: quest'ultima appare sempre più centrata sulla ragione e costruita escludendo ciò che ne è la smentita più clamorosa e socialmente rilevante, la follia, intesa come sragione.

1. *Il grande internamento*

Isolando quello che progressivamente verrà trattato come malanno psichico, non lo si considera più come una dimensione dell'umano, un'eventualità con cui fare i conti o una condizione che può rivelare la verità dell'uomo (perché il folle può risultare più saggio del sapiente, secondo la visione antica), ma un fenomeno distruttivo, potenzialmente pericoloso per l'intera società: sorge così il manicomio, il «grande internamento», il

⁷ Cf J. HABERMAS, «Una freccia scagliata al cuore del presente. A proposito della lezione di Michel Foucault su "Was ist Aufklärung?"», *Il Centauro* 4 (1984) 241.

⁸ L'originale, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris 1961, vede una versione ridotta con il titolo *Histoire de la folie* (1964) e una seconda edizione con due appendici e il titolo nuovamente variato: *Histoire de la folie à l'âge classique. Suivi de Mon corps, ce papier, ce feu et La folie, l'absence d'oeuvre*, Plon, Paris 1972. Solitamente ci si riferisce a quest'ultima versione, tradotta in italiano in *Storia della follia nell'età classica* (= BUR Saggi), Rizzoli, Milano 2001⁴.

⁹ Secondo Foucault la ricostruzione della storia delle culture deve concentrarsi su ambiti d'indagine circoscritti e ricercare perlopiù salti e discontinuità. L'idea è mutuata da Bachelard e Canguilhem: cf M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere* (= BUR Saggi), Rizzoli, Milano 2006⁴, 6-9. La motivazione è trovata nella contestazione dello sguardo mitologico sulla storia: cf M. FOUCAULT, «Foucault risponde a Sartre», 195-196.

modo non solo per gestire ma anche per definire la follia nell'*âge classique*, il periodo storico genericamente indicato con il secolo XVII¹⁰. L'esito di questo processo, durato diversi secoli, conduce ad un approccio scientifico al fenomeno: la medicalizzazione della follia (avvenuta con la psichiatria) è la conseguenza di un modo particolare di affrontare il problema venuto consolidandosi con il tempo; si può pertanto concludere che la follia di fatto nasce a partire da queste condizioni sociali – teoriche e pratiche nel contempo – che ne determinano la modalità di approccio.

In questo passaggio culturale assume un ruolo di primo piano la filosofia di Descartes, la cui presentazione all'interno dell'opera, per quanto limitata¹¹, è certamente di grande rilievo sotto il profilo speculativo che a noi interessa: nell'itinerario cartesiano, infatti, secondo Foucault, non c'è spazio perché le manifestazioni della follia possano essere oggetto del dubbio sistematico; si crea così una netta separazione da tutte le altre esperienze di non piena corrispondenza con la realtà (immaginazione, sogno...), su cui invece è lecito e doveroso dubitare. Secondo Descartes, a differenza perfino dello scettico Montaigne, non c'è motivo di dubitare della e nella follia! La preclusione, data per scontata e non discussa, è indice, agli occhi di Foucault, di un nuovo modo di pensare: si è di fronte ad un passaggio significativo, soprattutto se si considera che il dubbio radicale investe ogni altra forma dell'esperienza umana; sarebbe dunque del tutto legittimo concludere che l'assoluto dell'uomo non è il *cogito* quanto l'esclusione della follia. In altri termini ancora, l'identificazione tra uomo e ragione interviene implicitamente molto prima di quando Descartes la affermi a chiare lettere (al termine cioè del processo dubitativo), essendo assunta come pacifica l'impossibilità della follia.

Su questa lettura di Descartes si appuntano le critiche di Derrida¹², non disposto a ridurre il significato del dubbio metodico alla semplice considerazione di un cambio di paradigma culturale: ai suoi occhi, la novità introdotta

¹⁰ L'identificazione della classicità è in Francia differente dall'uso corrente italiano: più precisamente si indica in questo modo il periodo che va dal 1660 al 1760 circa. Per evitare possibili confusioni, in conformità con la scelta dei volumi dell'*Archivio Foucault*, abbiamo preferito la dizione francese (cf M. FOUCAULT, «Prefazione alla *Storia della follia*», in *AFI* 196).

¹¹ Cf M. FOUCAULT, *Storia della follia*, 51-53.

¹² Cf J. DERRIDA, «Cogito e storia della follia», in *La scrittura e la differenza* (= *Paperbacks* 205), Einaudi, Torino 1990², 39-80. L'originale è del 1963.

ta dall'iniziatore della filosofia moderna è di tipo trascendentale; la ragione infatti non può prevedere alcun ambito a lei estraneo, perché anche quest'eventualità è assicurata e affermata dalla ragione stessa: l'apoditticità del *cogito* non è dunque nient'altro che la sua trascendentalità.

A distanza di qualche anno, il nostro autore risponde¹³ ribadendo la propria lettura e polemizzando apertamente con Derrida, secondo lui ancora più razionalista di Descartes. In particolare Foucault ribadisce che la nascita della follia è stata possibile solo grazie ad un processo culturale di grandi dimensioni: la caratterizzazione di un aspetto dell'umano – ed è questo uno dei punti fermi del pensiero di Foucault – dipende da un clima generale che permette di ritrovare in specifiche costanti gli aspetti propri di un'esperienza e quindi dell'umano in quanto tale: in particolare è una determinata strutturazione linguistico-culturale a far emergere una condizione dell'esistenza. Quali siano le spinte propulsive al cambiamento, le sue giustificazioni ultime non sono al momento adeguatamente indagate.

2. *Il trascendentale e lo storico*

L'interesse teorico del dibattito tra Foucault e Derrida ci pare rintracciabile, in prima battuta, nella diversa comprensione della natura e del ruolo della ragione: mentre il secondo la intende come realtà preesistente al suo darsi storico, il primo si sforza di descriverne i tratti fondamentali come frutto di un continuo differenziarsi da ciò che emerge via via come il suo opposto inconciliabile, la sragione. Più in profondità la distinzione può essere individuata nel diverso rapporto stabilito tra le due. Per Derrida infatti è la ragione a differenziarsi dalla follia nel momento stesso in cui ne dichiara iperbolicamente l'inafferrabilità, obbligando così al silenzio in cui deve essere racchiusa e confinata la follia – per natura sua inafferrabile, essendo esprimibile solo come impossibile alternativa alla ragione –¹⁴. Per Foucault invece è il lento affermarsi della mutazione culturale a determinare la nuova concezione di ragione: la sua descrizione emerge da consi-

¹³ Cf M. FOUCAULT, «Réponse à Derrida», *Paideia* 11 (1972) 131-147 (tr. it.: «Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco», in *Storia della follia*, 485-509).

¹⁴ Sorge qui la *différance*, quella «differenza» indicibile, che avviene nel silenzio della parola e nell'evidenza dello scritto (dal momento che la pronuncia del neologismo coniato da Derrida non permette di cogliere la diversità rispetto al termine corretto, *différence*). Cf J. DERRIDA, «Cogito e storia della follia», 78.

derazioni sociologiche, in grado di integrare il trascendentale nella misura in cui lo assumono all'interno di una dimensione culturale e storica.

Se da un lato entrambi concordano nel ritenere che la ragione si affermi per differenza e separazione e che ciò avvenga per processo paradossale, dall'altro i punti di distanza rimangono notevoli: in Foucault si è di fronte ad una positiva esclusione di un'esperienza concreta, per nulla «irreale», essendo la follia una condizione di forte impatto sociale; è in gioco la separazione e la negazione di un'entità ben individuata, in grado di determinare la costituzione di due gruppi distinti e quindi di condizionare fortemente anche lo stile di vita di quanti – a partire dall'esclusione stessa – si definiscono «normali» e pertanto «semplicemente» uomini.

L'obiezione di Derrida non appare decisiva agli occhi del nostro autore: pur mostrandosi consapevole della contraddizione derivante dalla pretesa di spiegare le mutazioni culturali a partire dal linguaggio, difende l'impostazione della propria ricerca, nella convinzione che il linguaggio – fortemente connotato dalle coordinate culturali di cui è espressione compiuta – è evento che pone la distinzione, indispensabile per l'autocomprensione dell'uomo (non per l'autoaffermazione del *cogito*); in ultima analisi, per Foucault ciò che è veramente trascendentale è il linguaggio, non il soggetto individuale: ad esso va ascritta la possibilità di determinare concretamente la figura storica della coscienza.

I problemi teorici sollevati dalla *querelle* sono notevoli: dal rapporto tra trascendentale e storia, alla definizione di follia ragione e linguaggio, alla descrizione della loro distinzione e insieme del loro reciproco rimanendo... Per il nostro discorso preme annotare l'articolata separazione tra ragione e follia, nel contempo profonda e mutevole: ponendosi sul versante antropologico e non gnoseologico (come invece Derrida), Foucault fissa limiti invalicabili a ciò che dell'uomo è ritenuto accettabile, pur vincolando però tale definizione a condizioni storiche inevitabilmente transenti.

II. ANTROPOLOGIA, MORTE DELL'UOMO E SCIENZE UMANE

La *Storia della follia* lascia aperta una domanda riguardante il motivo ultimo di cambi così profondi nell'organizzazione delle società e conseguentemente nella lettura dell'umano: se appaiono documentate le variazioni che pian piano inducono ad una modificazione dello sguardo sulla

realtà, non è rintracciata – né in fondo indagata – la causa di tale mutamento. A questo interrogativo risponde indirettamente lo scritto teoreticamente più rilevante in ambito antropologico, l'opera che può essere considerata il capolavoro di Foucault, *Le parole e le cose* (1966)¹⁵: la motivazione è trovata nella cesura del «campo epistemologico» (*episteme*), cioè di quel luogo intermedio tra gli ordini empirici e le teorie scientifiche elaborate in una determinata cultura (cf *PC* 10-12), l'insieme delle condizioni storiche di possibilità, gli «a priori storici» (*PC* 11)¹⁶ del sapere e della sua strutturazione complessiva. Foucault infatti arriva a sostenere che l'intera cultura risponde in definitiva ad un impianto teorico omogeneo¹⁷, la cui natura può essere ben evidenziata tenendo conto della definizione e del ruolo assegnato in particolare al linguaggio (benché ad esso vengano sempre associate le analisi sui fenomeni della vita e del lavoro). A seguito di ciò, Foucault individua tre epoche storiche, il Rinascimento, l'*âge classique* e l'età moderna, nelle quali l'uso del linguaggio si precisa secondo linee direttive, determinate rispettivamente dalla somiglianza, dalla rappresentazione e dalla frammentazione.

1. *L'episteme moderna: la comparsa dell'uomo*

Il passaggio che interessa la nostra indagine riguarda l'ingresso nella modernità, caratterizzato dalla scomposizione dell'obiettivo della *mathesis* universale perseguito precedentemente nell'*âge classique*: l'ordine complessivo del mondo, traguardo cui tende ogni *episteme*, è sdoppiato ora in riferimento al soggetto e all'oggetto della conoscenza, di cui si ricercano le condizioni di possibilità; tali trascendentali sono individuati rispettivamente nell'io penso kantiano e nei tre ambiti della vita, del lavoro e del linguaggio, i «quasi-trascendentali» (*PC* 271), gli inconoscibili orizzonti di conoscibilità dell'oggetto dell'esperienza umana. La separazione produce come effetto tanto il sorgere delle metafisiche precritiche quanto

¹⁵ Cf M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (= Bibliothèque des sciences humaines), Gallimard, Paris 1966; tr. it.: *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (= BUR Supersaggi 184), Rizzoli, Milano 1996 (d'ora in poi indicata nel testo con la sigla *PC*).

¹⁶ Cf anche *PC* 185. La nozione intreccia l'impostazione trascendentale kantiana e la metodologia strutturalista.

¹⁷ Posizione poi sfumata perché ritenuta olistica.

l'affermarsi del positivismo, ponendo uno iato incolmabile tra il sapere sintetico della filosofia e le analisi delle scienze empiriche (cf *PC* 263-269), emblematicamente codificate negli studi di biologia, economia politica e filologia.

La duplice separazione tra soggetto e oggetto e tra analisi e sintesi si ripresenta, secondo Foucault, in tutte le forme del sapere dell'epoca, incapaci di compiere una vera riunificazione della conoscenza umana¹⁸. Le filosofie che via via si succedono nella modernità cadono nella sovrapposizione di piani inconciliabili, fino a giungere ad una pratica identificazione tra il presupposto (formale e sintetico) della gnoseologia (individuato nell'io penso) e il contenuto (empirico ed analitico) dell'antropologia (fornito dalle nuove scienze umane).

«Probabilmente non è possibile conferire valore trascendentale ai contenuti empirici, o spostarli verso una soggettività costituente, senza dar luogo, almeno silenziosamente, a un'antropologia, cioè a un modo di pensiero in cui i limiti di diritto della conoscenza (e quindi di ogni sapere empirico) sono al tempo stesso le forme concrete dell'esistenza, così come vengono offerte proprio in questo sapere empirico medesimo» (*PC* 268-269).

Detto altrimenti, l'intento di dare forma trascendentale ai dati empirici conosciuti attraverso le scienze attribuendoli all'io penso porta inevitabilmente a riconoscere l'equivalenza tra le conclusioni cui perviene la riflessione gnoseologica e l'analitica antropologica. Il passo rievoca in modo inequivocabile la riflessione kantiana, in cui trova rigorosa espressione la gnoseologia della modernità e dove per la prima volta l'antropologia assurge a sapere autonomo e sufficientemente consistente¹⁹. I vaghi discorsi di sapore umanistico presenti in precedenza²⁰ prendono qui fisionomia chiara, sullo sfondo di un quadro teorico generale, caratterizzato dalla fine della metafisica dell'identità (cf *PC* 272-273), dapprima ricer-

¹⁸ La lettura nella sua sommarietà lascia aperti molti interrogativi e dubbi; per questo la ricostruzione storica non risulta del tutto convincente.

¹⁹ L'interesse di Foucault per Kant è di lunga data: la sua *Thèse complémentaire* per il dottorato (1961) era costituita dalla traduzione e da un'ampia introduzione all'*Antropologia da un punto di vista pragmatico*. È stata solo di recente pubblicata: I. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique* – M. FOUCAULT, *Introduction à l'Anthropologie* (= Bibliothèque des textes philosophiques), Vrin, Paris 2008.

²⁰ Nell'*âge classique* è impensabile la configurazione di quanto indicato come scienze umane: cf *PC* 334-335.

cata nella somiglianza (prima *episteme*) e poi nella rappresentazione (seconda *episteme*).

L'abbandono della metafisica favorisce la «comparsa» dell'uomo²¹, caratterizzato dalla compresenza di «quattro segmenti teorici» (PC 361)²²: la finitudine, l'essere contemporaneamente oggetto della conoscenza empirica e soggetto trascendentale, la costante relazione con l'impensato e il rapporto con l'origine²³.

Forniamo una breve presentazione di questi aspetti.

1. La finitudine non è più la risultante del confronto (per negazione) con l'infinito divino o della «comparazione» tra natura e natura umana effettuata dalla rappresentazione²⁴; è piuttosto il luogo ricavato dalle analisi positive svolte negli ambiti della biologia, dell'economia politica e della filologia: le definizioni di vita, scambio e linguaggio offrono infatti il contesto entro il quale l'uomo (colui che vive, lavora e parla) è necessariamente chiamato a collocarsi. La considerazione positivista dell'uomo è dunque luogo del rinvenimento della sua finitudine, scoperta grazie alla ripetizione dell'identità e della differenza tra il dato positivo stesso e il suo fondamento.

2. Inoltre, la descrizione dell'uomo è ricavata dall'applicazione alla soggettività inconoscibile dei dati recuperati dall'indagine empirica con metodologia positivista²⁵. «L'uomo nell'analitica della finitudine è uno

²¹ Benché riconosca che l'introduzione nel proprio discorso sia «un colpo di scena artificiale» (PC 332), la comparsa dell'uomo, le cui avvisaglie si notano anche nell'*episteme* dell'*âge classique*, è segnata dall'abbandono della metafisica (cf PC 342).

²² L'analisi è svolta in PC 336-353.

²³ L'elenco è ripetuto in più punti del testo: in PC 340 la finitudine umana è vista come radice degli altri tre elementi. Più oltre (PC 367) ricorre il sintagma «“quadrilatero” antropologico».

²⁴ Per questo la rappresentazione garantisce la continuità tra epistemologia ed ontologia: «Il linguaggio classico in quanto *discorso comune* della rappresentazione e delle cose, in quanto luogo all'interno del quale natura e natura umana si intrecciano, esclude categoricamente qualcosa come una “scienza dell'uomo”. Finché tale linguaggio parlò nella cultura occidentale, non fu possibile che l'esistenza umana fosse problematizzata per se stessa, dal momento che ciò che in esso si saldava, era la rappresentazione e l'essere» (PC 336).

²⁵ Chiaro il riferimento a Kant, ritenuto uno spartiacque (al pari di Descartes per l'*âge classique*). La sua figura è ambivalente: da un lato permette alla cultura del tempo di scoprire il tratto metafisico del proprio sapere; dall'altro si espone al rischio di elaborare ancora una filosofia di stampo metafisico (cf PC 262-263).

strano allotropo empirico-trascendentale, dal momento che è un essere tale che in esso verrà acquistata conoscenza di ciò che rende possibile ogni conoscenza» (PC 343). Così il profilo trascendentale dell'uomo non è che la ripetizione ad altro livello del dato empirico: la vita, il linguaggio e il lavoro sono considerati le condizioni perché l'uomo possa accedere all'io penso trascendentale; tuttavia, essendo il soggetto il fondamento irrapresentabile della rappresentazione, l'operazione è inaccettabile (essendo manifestamente contraddittoria).

La tensione tra empirico e trascendentale si fonda su due tipi di analisi, determinate rispettivamente dalla natura/corpo e dalla storia/cultura. Sottesa a questa divisione sta l'oscillazione – tipica di ogni discorso che fa valere l'empirico come trascendentale – emblematicamente espressa nell'alternativa tra l'escatologia marxista e la disamina scientifica del positivismo (cf PC 345); l'ambiguità e l'inconciliabilità tra le due prospettive – persistente nonostante i numerosi tentativi operati in senso contrario – non può essere sciolta: l'unica via d'uscita è «chiedersi se veramente l'uomo esiste» (PC 346). Per attenuare lo scandalo e dare sostegno ad un'ipotesi «strana»²⁶, Foucault ricorda che quel «costrutto teorico», che è l'uomo, è recente e che già in Nietzsche c'è traccia dell'oracolo/minaccia della sua scomparsa (cf PC 347).

3. In terzo luogo, l'uomo è determinato dall'impossibilità di una totale trasparenza: egli non solo non può pensarsi come *cogito*, è costretto addirittura a descriversi a partire da ciò che non pensa. Si tratta di una conseguenza dello spostamento dall'epistemologia centrata sulla scienza naturale (come è ancora in Kant) alla nuova forma di sapere, elaborata grazie alle scienze umane²⁷: tale mutazione rimette inevitabilmente in questione il soggetto e la sua assolutezza. Occorre però distinguere tra la nozione cartesiana di *cogito* e quella moderna: mentre la prima è forma generale di ogni pensiero (cui vengono ricondotti, come si è visto, anche l'errore o l'illusione), la seconda è distinzione e unificazione del pensiero riflesso con l'impensato dell'uomo, cioè il corpo, il lavoro e il linguaggio. Ne consegue in particolare che l'impensato sia analizzato scientificamente come

²⁶ Foucault parla di «una domanda che indubbiamente sembra aberrante» (PC 346).

²⁷ Si è di fronte ad un quadruplice spostamento dell'impostazione kantiana: dalla verità all'essere, dalla natura all'uomo, dalla possibilità della conoscenza al disconoscimento, dall'infondatezza della filosofia di fronte alla scienza alla consapevolezza delle molte esperienze infondate (cf PC 348).

inconscio, realtà contigua e compresente, alterità indispensabile, duplicato – estraneo eppure necessario – al costituirsi dell'uomo. È affermata, in altri termini, la paradossale necessità di escludere ciò che, proprio a motivo dell'emarginazione effettuata, consente di identificare lo specifico dell'uomo.

4. Infine, il rapporto con il principio non è più pensato, come in passato, al di fuori della storia, quanto piuttosto come interno alle realtà della vita, del lavoro e del linguaggio. Per questo «l'uomo [...] non si scopre se non legato ad una storicità già formata» (PC 355), dal momento che «è sempre sullo sfondo d'un già iniziato che l'uomo può pensare ciò che vale per lui come origine» (PC 355) – a sua volta intesa come «ciò che fin dall'inizio lo [l'uomo] articola su qualcosa di diverso da se stesso» (PC 356), un'alterità dunque che disperde il soggetto oltre se stesso e la propria medesimezza –. L'autentico ritorno all'origine è possibile solo nella forma della ripetizione con cui il pensiero si riappropria delle cose e della loro temporalità (PC 357-358). Ne consegue che l'uomo «è preso all'interno d'un potere che lo disperde, lo trae lontano dalla propria origine, pur promettendogliela entro un'imminenza destinata forse ad essere costantemente sottratta» (PC 360).

Una volta descritti i tratti che caratterizzano l'uomo, Foucault conclude affermando che la riflessione contemporanea è segnata da un sonno antropologico (cf PC 366-369)²⁸ da cui la filosofia fa fatica a risvegliarsi, ma da cui può uscire grazie alla distruzione del «quadrilatero antropologico». In questo Nietzsche è stato precursore, perché con lucidità ha colto la correlazione tra Dio e l'uomo: la morte del primo non poteva che annunciare la fine del secondo, in vista dell'avvento dell'oltreuomo. Ma come la scomparsa di Dio – almeno in alcuni testi nietzschiani – non è causa di angoscia o imbarazzo, così «il vuoto dell'uomo scomparso [...] non costituisce una mancanza; non prescrive una lacuna da colmare. Non è né più né meno che l'apertura di uno spazio in cui finalmente è di nuovo possibile pensare» (PC 368). La morte dell'uomo è, in altri termini, l'annuncio di una nuova *episteme*, il cui tratto distintivo sarà la scomparsa di quelle scienze che proprio dell'uomo volevano essere la descrizione empi-

²⁸ Evidente l'allusione al sonno dogmatico kantiano: implicitamente Foucault si presenta come un nuovo Hume per un futuro Kant (cf G. CANGUILHEM, «Morte dell'uomo o estinzione del cogito?», in M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, 417-436).

rica. Del resto, il loro statuto, debole per le contraddizioni e incoerenze teoriche sopra evidenziate, è già chiaro indice di una fragilità costitutiva dell'essere umano così pensato.

2. *L'episteme e l'uomo*

La breve ricostruzione del nucleo teorico de *Le parole e le cose* necessita ora una ripresa critica puntuale. Due ci sembrano gli elementi rilevanti: la nozione di *episteme* e il suo ruolo all'interno dell'argomentazione svolta; la definizione di uomo emergente in filigrana dall'opera.

Per il primo aspetto, merita di essere considerata l'assenza di individualità che la nozione inevitabilmente comporta. Su questo un testo di qualche anno più tardi è quanto mai eloquente:

«L'episteme non è una forma di conoscenza o un tipo di razionalità che, passando attraverso le scienze più diverse, manifesti la sovrana unità di un soggetto, di una mente o di un'epoca; è l'insieme delle relazioni che per una data epoca si possono scoprire tra le scienze quando le si analizzano al livello delle regolarità discorsive»²⁹.

L'evoluzione storica è pensata secondo coordinate socio-culturali che in ultima istanza fanno capo a fattori interni al sistema stesso, a variazioni tollerate, che successivamente diventano motivi di trasformazione (e di abbandono della precedente configurazione), non invece a nuove determinazioni che potrebbero dipendere in ultima istanza anche dalla decisione del singolo:

«L'«io» è esploso [...]: c'è la scoperta del «c'è». C'è un *si* impersonale. In un certo senso, torniamo al punto di vista del XVII secolo, con questa differenza: non mettere l'uomo al posto di Dio, ma un pensiero anonimo, sapere senza soggetto, teoria senza identità»³⁰.

Si può notare, sullo sfondo, la persistenza del modello teorico dello strutturalismo³¹: per quanto fortemente integrato con l'assunzione della

²⁹ M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, 251. L'originale è del 1969.

³⁰ M. FOUCAULT, «Intervista con Madeleine Chapsal», in *AFI* 119.

³¹ La questione dello strutturalismo in Foucault è complessa ed ampiamente dibattuta. Ci pare particolarmente indicativa la finale di M. FOUCAULT, «Prefazione all'edizione inglese di *The Order of Things*», in *AFI* 246-247. In essa, da un lato, precisando la pro-

dimensione storica – così da restringersi sulle varianti della cultura e della prassi – l'obiettivo perseguito mira alla ricerca di relazioni di regolarità discorsive che potrebbero a buon diritto essere indicate come strutture³². A riprova della nostra osservazione, si può ricordare come la morte dell'uomo è introdotta più come una previsione che non come una proposta da valutare, cui si potrebbe accedere per decisione, grazie a consapevolezza e responsabilità intellettuale: si tratta infatti di un destino pressoché inevitabile.

«L'uomo è un'invenzione di cui l'archeologia del nostro pensiero mostra agevolmente la data recente. E forse la fine prossima. Se tali disposizioni dovessero sparire come sono apparse, se, a seguito di qualche evento di cui possiamo tutt'al più presentare la possibilità ma di cui non conosciamo per ora né la forma né la promessa, precipitassero, come al volgersi del XVIII secolo accadde per il suolo del pensiero classico, possiamo senz'altro scommettere che l'uomo sarebbe cancellato, come sull'orlo del mare un volto di sabbia» (PC 414).

Per quanto riguarda il rilievo teorico della presentazione, Foucault non si distanzia dall'*amor fati* di Nietzsche, cui chiaramente il tema si rifà (PC 367-368); si può anzi riscontrare nel suo pensiero una maggiore coerenza rispetto al filosofo tedesco: la rassegnata considerazione del tratto destinale della vita umana lo induce a non rivolgere appelli alla volontà, dal momento che il futuro è segnato dalle variazioni strutturali insite negli approcci culturali cui inevitabilmente sottostà.

Da qui si può prendere spunto per riflettere anche sul secondo aspetto, la definizione di uomo. L'intera riflessione porta infatti a concludere che la dichiarazione della morte dell'uomo è conseguenza dell'impossibilità di comporre in sintesi la soggettività umana e i dati empirici. Bisogna dare atto a Foucault di aver centrato uno dei nodi della modernità: con il sintagma «allotropo empirico-trascendentale» egli denuncia, in modo forse spietato ma inoppugnabile, l'insufficienza delle antropologie, che si rifanno in modo più o meno diretto alla lezione kantiana. Se non si può che

pria ricerca come indagine compiuta dal punto di vista delle condizioni che rendono possibile un discorso scientifico, ne afferma la relatività rispetto ad altre possibili ricerche, dall'altro (e forse proprio in nome di questo riconoscimento) contesta l'etichetta di strutturalista che troppo spesso gli viene attribuita.

³² Cf M. FOUCAULT, «Intervista a Michel Foucault», in *AFI* 181.

concordare sulla necessità di dover andare oltre l'alternativa tra un'antropologia empirica e la prospettiva trascendentale (secondo quanto tentato peraltro dallo stesso Kant³³), come anche sull'inaccettabilità della loro confusa commistione, è altrettanto vero che la soluzione non può essere l'annullamento della soggettività e libertà umane³⁴. In altri termini, quanto prospettato da Foucault sembra più una negazione del problema che non un contributo alla riconfigurazione della soggettività; essa non può venire elusa in nome di una sorta di «positivismo felice»³⁵, un'analisi oggettiva dell'essere umano, che decreti la fine del suo essere problematico riducendolo ai soli dati empirici.

Per una ripresa della questione val forse la pena riflettere se non sia più opportuno rileggere l'esistenza umana facendo emergere la complessità e la ricchezza di una condizione che non può essere rinchiusa in un'effettività, senza che si apra ad una domanda di senso che solo la filosofia può raccogliere, prendendo avvio proprio dalla capacità dell'uomo di conoscere e interpretare se stesso e l'intero³⁶.

III. L'ESERCIZIO DEL POTERE E LA COSTITUZIONE DEL SOGGETTO

Foucault concentra successivamente gran parte della propria ricerca sul tema del potere: assume di nuovo dunque una prospettiva marcatamente sociologica (come per l'analisi della follia), integrandola però con la di-

³³ Ci sia consentito rinviare a E. CONTI, «Kant e l'antropologia filosofica. Sullo statuto della materia», *La Scuola Cattolica* 133 (2005) 631-660.

³⁴ Questa in fondo pare essere la conclusione teoretica del saggio: cf la celebre interpretazione di G. CANGUILHEM, «Morte dell'uomo o estinzione del cogito?», 417-436. Che il discorso, lungi dal condurre al soggetto, ne constati la dispersione è affermato esplicitamente in M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, 73-74.

³⁵ Questa è l'espressione usata nella lezione inaugurale al Collège de France del 2 dicembre 1970 a proposito del metodo genealogico: cf M. FOUCAULT, *L'ordine del discorso* (= Nuovo Politecnico 51), Einaudi, Torino 1973², 53.

³⁶ Il vissuto antropologico, interpretato secondo una prospettiva ermeneutica, potrebbe consentire una rivisitazione radicale del tema. Le considerazioni svolte dall'autore al riguardo (cf PC 345-346) paiono non solo ingenerose nei confronti della fenomenologia (giudicata vittima anch'essa dell'alternativa tra escatologia marxista e positivismo), ma anche incapaci di cogliere lo specifico di una realtà in grado di evidenziare il punto da chiarire, la condizione umana. Il fatto che una tale circostanza sia stata colta come occasione per rafforzare l'idea che l'uomo sia un allotropo empirico-trascendentale non comporta la sua irrilevanza per la riflessione antropologica.

menzione linguistica, la cui presenza ha connotato in modo rilevante le riflessioni de *Le parole e le cose*. Le analisi effettuate e i testi prodotti sono molteplici e dispersi su vari aspetti; senza pretesa di una sintesi esaustiva, riteniamo possibile individuare le osservazioni più rilevanti per il nostro tema nei seguenti elementi.

1. *Le forme del potere*

Secondo Foucault, il potere non ha una sola fisionomia, si estende piuttosto in modo capillare, riguardando e condizionando ogni attività e relazione dell'uomo. Il potere non è perciò questione circoscritta agli ambiti tradizionali dell'esercizio dell'autorità (politica, amministrativa, ecclesiastica, poliziesca, giuridica...), ma è fenomeno presente in ogni azione che coinvolga singoli e istituzioni, nella misura in cui si esercita pressione e s'intende condizionare il comportamento altrui³⁷.

Tale esercizio di forza (anche nella forma dell'influsso inconscio) ingenera sempre una sorta di fisiologica reazione, una risposta uguale e contraria, per molti aspetti assimilabile alle contropinte osservabili nel campo della fisica degli elementi³⁸. Ne consegue che l'imposizione non sia mai definitiva: la reazione può ribaltare i rapporti, aprendo ad un esito diverso dallo *status quo* attuale o da quello solo preventivato (sfugge a questa condizione solo il «dominio», nel quale il rovesciamento radicale è difficile o pressoché impossibile)³⁹.

La configurazione concreta dei rapporti di potere definisce le realtà che entrano in contatto tra loro, determinandone le (parziali) caratteristiche e dunque l'identità degli attori in gioco. L'osservazione solo vagamente può essere paragonata alla dialettica hegeliana servo-padrone: benché introduca il tema delle identità, la configurazione dei protagonisti appare condizionata storicamente dalle dinamiche del potere in atto in quel preciso momento; nel caso più frequente (e ultimamente di natura politica), verranno a configurarsi e ad assumere una specifica fisionomia i gruppi che, in riferimento all'imposizione esterna, si costituiscono nella (e a motivo

³⁷ Cf M. FOUCAULT, «Il soggetto e il potere», 251-252.

³⁸ Cf la formulazione icastica «Là dove c'è potere c'è resistenza» in M. FOUCAULT, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1* (= Universale Economica Feltrinelli 1051), Feltrinelli, Milano 1996, 84.

³⁹ Cf M. FOUCAULT, «L'etica della cura di sé come pratica della libertà», 273-294.

della) contrapposizione (tanto che, una volta finito il contrasto, anche l'identità del gruppo inevitabilmente cambia o addirittura svanisce). È dunque l'elemento strutturale della relazione a porre in essere gli individui: l'uno assoggettato all'altro, entrambi sottomessi alla relazione, non sono entità autonome costituite in precedenza, perché solo all'interno del rapporto diventano soggetti, «nel duplice senso della parola (soggetti e sudditi)»⁴⁰. Siamo agli antipodi della visione politica di Hobbes, ben presente all'autore, per esempio, nel riassunto programmatico del corso al *Collège de France* del 1975-1976:

«Occorrerebbe cercare di studiare il potere cominciando non dai termini primitivi della relazione, ma dalla relazione stessa, in quanto è questa relazione che determina gli elementi sui quali essa verte. Invece di chiedere a soggetti ideali ciò che hanno potuto cedere di loro stessi o dei loro poteri per lasciarsi assoggettare, occorre rendersi conto del modo con cui le relazioni di assoggettamento possono fabbricare dei soggetti»⁴¹.

È la teorizzazione dell'assoggettamento, cui il potere conduce: le relazioni (mai innocue o prive di volontà di trasformazione degli altri) comportano una consapevolezza di sé; perfino il rapporto con le masse, nonostante tutto, può dar vita ad un processo di identificazione e di individualizzazione.

L'esemplificazione più perspicua in merito è senz'altro quella offerta dal *Panopticon*, la costruzione carceraria ideata da Jeremy Bentham⁴² e ripresa da Foucault in *Sorvegliare e punire* (1975)⁴³: il custode, posto nella torre centrale, è in grado di controllare ogni prigioniero, senza essere visto e senza che i condannati possano vedersi tra loro. Nelle intenzioni dell'ideatore, la particolare disposizione doveva indurre automaticamente ad una disciplina rigorosa; agli occhi di Foucault esso diventa il simbolo delle strategie di controllo, dal momento che permette all'osservatore l'accumulo di informazioni e produce nell'indagato, a motivo del sospetto di

⁴⁰ M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, 56.

⁴¹ M. FOUCAULT, «“Bisogna difendere la società”», in *I corsi al Collège de France. I Résumés*, a cura di A. PANDOLFI (= Campi del sapere. Filosofia), Feltrinelli, Milano 1999, 67.

⁴² Cf. J. BENTHAM, *Panopticon, ovvero la casa d'ispezione*, a cura di M. FOUCAULT – M. PERROT (= Biblioteca), Marsilio, Venezia 2002. L'originale è del 1791.

⁴³ Cf. M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (= Einaudi tascabili. Saggi 146), Einaudi, Torino 1993, 218-223.

poter essere scrutato in ogni istante, un'attenta vigilanza sulle proprie azioni, una sottomissione a quanto richiesto, un controllo accurato del proprio comportamento, una disciplina rigorosa, fedele alle norme inculcate⁴⁴.

Una variante di tale processo di controllo si può rinvenire in quella che Foucault chiama la governamentalità, cioè quell'insieme di strumenti che permettono di gestire la popolazione di un territorio trattandola come insieme di singoli individui, amministrando il potere senza fare ricorso alla forza, grazie ad una conoscenza dettagliata, resa possibile dall'economia politica, e avendo come scopo il governo del comportamento altrui e la salvaguardia della vita fisica⁴⁵. Pur esercitandosi su vasta scala, una simile forma di potere tratta chi è sottomesso come un individuo, isolato dalle relazioni sociali abituali e in diretto rapporto con l'autorità: in questo senso si può parlare propriamente di un potere politico che, sottomettendo, fa nascere il soggetto.

Tali analisi trovano un'ulteriore e interessante riconfigurazione nell'esercizio ecclesiastico dell'azione pastorale, caratterizzata dalla cura dell'individuo, cui si chiede di descriversi raccontando il proprio passato nella confessione dei peccati⁴⁶. A differenza di altre forme più generalizzanti del potere, la relazione stabilita dalla Chiesa appare in grado di ingenerare un'identità che sia pienamente consapevole di sé: pur non distanziandosi vistosamente da un approccio strutturale al tema, Foucault è indotto a descrivere l'individualità come conseguenza diretta delle relazioni di potere. Ne viene la convinzione che l'individuo «sorga» quando è trattato in modo singolare, cioè quando la relazione di potere è individualizzante.

L'accostamento alle modalità con cui la Chiesa esercita la propria autorità è utile all'indagine del nostro autore anche per riflettere sul legame tra

⁴⁴ «Il *Panopticon* non deve essere inteso solamente come un edificio onirico: è il diagramma di un meccanismo di potere ricondotto alla sua forma ideale» (M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, 224).

⁴⁵ Cf M. FOUCAULT, «La governamentalità», *Aut aut* 167-168 (1978) 12-29.

⁴⁶ Cf M. FOUCAULT, «*Omnes et singulatim*. Verso una critica della ragion politica», in *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, a cura di O. MARZOCCA (= La zattera), Medusa, Milano 2001, 107-146. Un processo analogo a quello attuato dalla Chiesa con l'istituzione pastorale è ravvisabile in quella che Foucault chiama la nascita della popolazione, la dinamica con cui il potere politico si è costituito in riferimento diretto ed esclusivo all'individuo, esercitando in particolare la propria autorità sulla vita dei singoli (la cosiddetta «biopolitica»).

potere e verità e sulla forma verbale che il potere ecclesiastico predilige in modo pressoché esclusivo. L'obbligo di dire la verità non è per Foucault equivalente ad un esercizio di libertà da parte del penitente (quasi una sorta di svuotamento dall'oppressione del peccato), piuttosto un'occasione per il confessore di acquisire un sapere che aumenta ulteriormente il suo potere: la verità di sé, lungi dall'essere fonte di libertà (secondo le risonanze di Gv 8,32), è un sapere che incrementa il potere sull'individuo, lo assoggetta vincolandolo definitivamente alla condizione di sottomesso. Inoltre l'esposizione verbale di sé, reiterata nel tempo, induce chi si accosta al sacramento ad assumere una visione del reale che condiziona in profondità le modalità della descrizione e valutazione di sé (motivo ultimo dell'obbligo della confessione).

In questo contesto si colloca la riflessione sulla sessualità svolta nel primo volume della storia del tema (*La volontà di sapere*, 1976). La sessualità (particolare autocomprensione dell'uomo in riferimento al proprio sesso) si configura non per moti repressivi, ma a seguito di un'evoluzione delle richieste da parte ecclesiastica nell'esercizio della confessione dei peccati; assume dunque la sua forma attuale da quando è fatto obbligo agli individui di verbalizzare il proprio comportamento: non è l'imposizione del silenzio, ma al contrario il comando di raccontare in modo dettagliato atti, intenzioni e fantasie a determinare la considerazione del sesso e del suo ruolo, fino a «provocare» un modo di pensare e di agire che ha ripercussioni anche nella sfera pubblica.

Ciò comporta la costituzione di un «dispositivo»⁴⁷: con tale nozione Foucault indica le modalità abituali con cui si induce a pensare e ad agire in un determinato modo, riprovando chi si comporta diversamente, fino ad influenzare la prassi sociale e l'opinione pubblica. A proposito del nostro tema, si intrecciano un dispositivo di sessualità e uno di alleanza, la cui compresenza determina il modo in cui è intesa e vissuta la relazione tra i sessi: mentre il primo, indicando le perversioni, determina l'ambito della legittimità d'esercizio, il dispositivo di alleanza stabilisce le modalità per vivere l'unione tra i partner. Ne viene una visione culturalmente connotata: la sessualità, non avendo secondo Foucault una fisionomia precisa (in quanto non può essere fissata sulla base di dati naturali)⁴⁸, assume il pro-

⁴⁷ Cf M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, 69-117.

⁴⁸ Sulla ritrosia di Foucault a trattare in termini «essenzialistici» gli aspetti antropolo-

prio contorno grazie al modo con cui viene approcciata. Il dispositivo è in altri termini strumento strategico in vista di un orientamento secondo una visione che si ritiene più conveniente: come può essere utilizzato da chi esercita un influsso coercitivo sulla società, così può essere funzionale ad azioni di resistenza allo stesso potere da parte degli oppositori⁴⁹.

2. *Il soggetto e il dispositivo*

Dopo aver raccolto i dati fondamentali, è possibile individuare alcuni elementi utili per la nostra ricerca. Innanzi tutto, notiamo il venir meno della preventiva preclusione del termine (e della nozione di) «soggetto», unito ad una rfigurazione delle sue caratteristiche tradizionali, così come fissate dalla filosofia moderna. Il distacco da Descartes è netto: il soggetto non è un ente razionale collocato all'interno di rapporti gnoseologici, costituito prima e a prescindere dalla realtà esterna, come signore incontrastato di un mondo evanescente e ipotetico; è piuttosto condizionato e determinato dalle relazioni sociali con altri, anzi conseguenza di rapporti segnati dalla dinamica del potere. Su questo punto specifico, non si può che concordare con Foucault: l'apporto della sua riflessione permette di pensare il soggetto in termini più concreti, perché attenti alla prassi sociale.

Non mancano però aspetti problematici: è infatti esclusivamente la relazione – senza che i protagonisti in essa implicati possano intervenire con relativa autonomia – a configurare la fisionomia specifica del soggetto, facendo sì che la sua determinazione complessiva assuma un volto molteplice e mutevole, a seconda delle relazioni vissute; inoltre appare predominante una valutazione negativa dei rapporti, derivante dall'enfasi posta sulla sudditanza al potere presente nell'assoggettamento. Ne consegue che il vantaggio di una descrizione realistica delle relazioni e delle loro conseguenze su quanti vi sono implicati comporta in negativo una sopravvalutazione quasi esclusiva della dipendenza. Non mancano, tuttavia, segni di possibile apertura ad una considerazione più rispettosa dell'individuo e della sua libertà, a cominciare dalle relazioni individualizzanti: il fatto che

gici più salienti, cf J. REVEL, «Identità, natura, vita: tre decostruzioni biopolitiche», in *Foucault, oggi*, 134-149.

⁴⁹ Affiora così la possibilità di una scelta, certo non ancora lasciata al singolo (in quanto la configurazione ha un risvolto sociale che perdura in una *forma mentis*). Da qui deriva l'impegno di Foucault in favore del riconoscimento sociale dell'omosessualità.

si avverta la necessità di un ricorso ad esse per mutuare una comprensione del reale (che probabilmente non potrebbe avvenire in altro modo)⁵⁰ appare indice dell'insufficienza dell'*episteme* a veicolare i propri modelli attraverso mediazioni generalizzanti. È inoltre implicitamente affermato uno spazio di libertà quando si riconosce che il dispositivo è uno strumento gestito tanto da chi detiene il potere quanto da chi si oppone ad esso.

Nel caso specifico della sessualità, lo sguardo – teorico e pratico – sul fenomeno si attua per l'adozione di modelli culturali che lentamente diventano normativi fino a stabilire patologia (perversione) e normalità. In questo contesto la descrizione del processo culturale appare più pertinente rispetto all'alternativa tra ragione e follia: mentre per la ragione le osservazioni proposte non risultano del tutto convincenti perché essa ha un tratto trascendentale, senza del quale non risulta comprensibile nemmeno ciò che da essa è escluso (come osservava Derrida), il dispositivo riguardante il sesso determina il volto concreto dell'uomo storico.

Resta in ogni caso non giustificata l'assenza di riferimenti a dati di cui il dispositivo dovrebbe essere l'illustrazione o su cui dovrebbe esercitare la sua selezione (per cui è espresso anche il nome, il «sesso»): ci pare infatti plausibile intendere il dispositivo (come più in generale ogni manifestazione culturale) come un'interpretazione dell'esperienza antropologica; l'affermata autonomia del dispositivo da ogni elemento esterno cui riferirsi è segno dell'inadeguatezza del modello teorico proposto; detto altrimenti, la completa «disponibilità» del sesso ad essere detto secondo qualsiasi modello di comprensione non permette di spiegare né il suo essere referente del dispositivo, né la natura interpretativa della cultura⁵¹.

Tale dialettica esclusivista di fatto fa leva su valutazioni morali che stabiliscono la dignità di un determinato comportamento e non di un altro. Fa così capolino la dimensione etica, anche se limitata alle considerazioni sul potere: la riprovazione (ed eventualmente la sanzione di un atteggiamento

⁵⁰ Per riprendere l'analisi delle relazioni ecclesiastiche: la necessità della confessione individuale potrebbe essere il riconoscimento dell'insufficienza delle altre modalità pubbliche di incontro (catechesi, predicazione...) per veicolare la «dottrina» cristiana. Ciò è sufficiente per misurare la diversa considerazione del problema del soggetto.

⁵¹ Una simile impostazione sembra dipendere dal noto aforisma «proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni» (F. NIETZSCHE, *Opere*, vol. VIII. *Frammenti postumi 1885-1887*, t. I, a cura di G. COLLI – M. MONTINARI [= *Classici* 32], Milano, Adelphi 1975, 299).

mento) trovano la loro giustificazione nella consapevolezza del diritto/dovere a compiere una specifica azione. A conferma delle aperture al riguardo, la contestazione portata al dispositivo vigente non assume la forma di un rifiuto radicale della possibilità dell'etica, ma della costruzione di un'alternativa, in grado di configurare, almeno inizialmente, una nuova etica e quindi una nuova antropologia.

Nonostante ciò, rimangono aspetti lacunosi nel discorso proposto. In particolare ci pare rilevante l'assenza di ogni considerazione dell'ambito emotivo: benché sia a tema la sfera dell'impulso sessuale, la dinamica appare descritta semplicemente dalle energie pulsionali ridotte all'alternativa netta del potere (prevaricazione o sudditanza), senza che vi sia considerazione alcuna della complessità dei fattori in campo. Lo stesso si può ripetere per le dinamiche del potere: manca del tutto una considerazione delle motivazioni psichiche che spingono ad esercitare un influsso sugli altri. Probabilmente è il segno più evidente che una vera e propria «teoria del soggetto» (in qualunque modo venga poi precisato) non è ancora presente in Foucault.

Resta in ogni caso indubitabile che gli elementi ora ricordati innovano profondamente la riflessione precedente: mentre finora sono stati pressoché inesistenti gli accenni all'indirizzamento dei fenomeni sociali in atto, adesso ritroviamo espressa a chiare lettere la possibilità di esercitare un influsso sulla condizione sociale attuale in vista di una variazione dei costumi. Indipendentemente dal risvolto concreto, la riflessione, determinando una profonda variazione, apre a nuovi sbocchi, per molti versi innovativi.

IV. LA CURA DI SÉ E LA SOGGETTIVAZIONE

Un effettivo passo in avanti è compiuto con l'ultima produzione, concentrata sulla cura di sé⁵². Il tema, evocato ma implicito nel primo volume della *Storia della sessualità*, prende progressivamente consistenza fino a far variare le linee interpretative del progetto iniziale. Anche in questa circostanza la trattazione si fonda su approfondimenti storici, benché nello specifico l'attenzione si sposti sulla filosofia antica, in particolare greco-

⁵² Una presentazione in S. BONGIOVANNI, «Michel Foucault: una spiritualità del soggetto possibile», *Fenomenologia e società* 28/2 (2005) 59-93.

ellenistica: è una novità, all'interno del percorso intellettuale di Foucault. Il tema infatti non può che trovare la sua impostazione in Socrate e nell'interpretazione dell'oracolo di Delfi, per lui tanto decisivo da essere il perno del proprio filosofare.

1. *Le tecniche del sé*

Il nostro autore distingue tra due versioni dell'imperativo, contrappo-
nendo la cura alla conoscenza di sé: benché nella storia dell'Occidente si
sia preferita la seconda versione, più «gnoseologica» (svilupata poi nella
definizione di uomo come anima), il comando della cura appare più com-
prendivo e capace di indicare modi pratici per dare forma alla soggettività
umana.

Da qui l'interesse per le molteplici forme con cui l'uomo si occupa di
sé: la premura del maestro e la conduzione del discepolo⁵³, la coltivazione
della *parresia*⁵⁴, la meditazione, l'esame di coscienza, la scrittura di sé nella
forma del diario o della lettera⁵⁵... Simili attività, dette «tecniche del
sé»⁵⁶, essendo in definitiva un appello all'individuo, risultano decisive per
comprendere come l'uomo diventi soggetto.

Affiora in queste riflessioni in modo prepotente la dimensione etica
dell'esistenza: la possibilità, finalmente riconosciuta, per il soggetto di
comprendersi in autonomia e di dare forma compiuta al proprio ideale di
uomo nella prassi quotidiana apre la riflessione allo specifico dell'etica,
benché non secondo i canoni della tradizione. Lo spazio logico per una
simile considerazione viene ricavato da uno dei momenti critici della storia
del pensiero e della comprensione della soggettività: la possibilità di ripen-
sare il rapporto tra soggetto e morale dipende infatti dall'interpretazione
di Descartes e della sua filosofia.

Nonostante egli si sia collocato nella tradizione socratica, il contenuto
che propone è alternativo alla logica delle pratiche di sé: il soggetto in
quanto tale (dunque assunto nella sua universalità) può accedere semplice-

⁵³ Cf M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, a cura di F. GROS (= Campi del sapere), Feltrinelli, Milano 2003.

⁵⁴ Cf M. FOUCAULT, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996.

⁵⁵ Su questi aspetti cf M. FOUCAULT, «La scrittura di sé», in *AF* III 202-216.

⁵⁶ Cf in particolare M. FOUCAULT, *Tecnologie del sé*, a cura di L.H. MARTIN – H. GUTMAN – P.H. HUTTON (= Temi 27), Bollati Boringhieri, Torino 2000.

mente alla verità, senza che si debba predisporre ad essa, attraverso una modifica di sé⁵⁷.

La possibilità di una diversa relazione tra soggetto ed etica si fonda secondo Foucault sul duplice possibile approccio alla verità, filosofico e spirituale⁵⁸. Mentre il primo ritiene il soggetto in grado di accedere comunque alla verità⁵⁹, il secondo ne riconosce l'impossibilità iniziale: all'uomo è chiesto uno sforzo ascetico in grado di purificarlo per metterlo nelle condizioni propizie per conoscere; secondo quest'ultima prospettiva, la verità, per poter essere accolta, richiede una trasformazione delle disposizioni interiori (non solo intellettuali) dell'individuo.

La filosofia ellenistica opta fundamentalmente per la seconda accezione proponendo una declinazione ascetico-spirituale del proprio sapere, senza però pretendere l'univocità o l'universalità. Sta qui il motivo dell'apprezzamento di Foucault: il suo disegno di etica è infatti tratteggiato con il formalismo di certo stoicismo (o più in generale delle filosofie ellenistiche) secondo cui la norma etica è frutto di deliberazione interiore motivata dal traguardo proposto, ultimamente la possibilità per l'individuo di essere se stesso. L'obiettivo formale della costituzione di sé, secondo le modalità pratiche delle tecniche sopra elencate, è il perno attorno al quale si raccolgono le indicazioni morali, inevitabilmente frutto dell'elaborazione di un determinato gruppo sociale o di una deliberazione individuale, in vista del raggiungimento di ciò che si è proposto come traguardo, a partire dalla predisposizione personale: la figura dell'eroe diventa così la cifra sintetica attorno alla quale convergono le disposizioni individuali; detto altrimenti, l'esercizio personale conduce alla costituzione di sé secondo quel progetto riassuntivo che il gruppo

⁵⁷ L'impostazione cartesiana è confermata da Kant: cf M. FOUCAULT, «Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress», in H.L. DREYFUS – P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault*, 280-281.

⁵⁸ Cf M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto*, 17-18; «L'etica della cura di sé come pratica della libertà», 286-287. La distinzione è affermata in linea teorica; di fatto per il nostro autore nell'antichità le due posizioni coincidevano: «Prima di Descartes, non era possibile essere impuri, immorali e conoscere ugualmente la verità» («Sulla genealogia dell'etica», 280-281).

⁵⁹ Che cosa si debba intendere con verità non è mai chiarito in modo esauriente dal nostro autore... Nei passaggi più significativi in cui è descritta come indispensabile alla costituzione del soggetto, equivale alla comprensione approfondita di sé, all'acquisizione di una trasparenza di sé, che si esplicita nella sincerità e nella *parresia*.

e/o il singolo si propongono nella ricerca della gloria o della permanenza della fama.

In ciò sta il tratto estetico del progetto perseguito da Foucault: l'etica non è scelta per la vita buona o a causa di valori trascendenti il soggetto o la società, ma per una rispondenza a criteri che risultano configurare l'individuo in una modalità a lui consona, valutata come l'inveramento di sé e delle proprie predisposizioni. L'estetica, in altri termini, plasma e ordina il quadro valoriale dell'individuo, rendendolo plausibile (e quindi apprezzabile come contenuto dell'etica propria o del gruppo sociale di appartenenza) e assicura coerenza all'insieme di precetti e norme. È perciò l'estetica il criterio ultimo per una soggettivazione che dipende in modo quasi meccanico dalle tecniche adottate.

Da qui il privilegio accordato alla filosofia antica, indagata come sempre con acribia. Non si tratta evidentemente di interesse puramente storico-erudito: l'attualità rimane il termine verso cui si dirige la riflessione del nostro autore⁶⁰. Il suo è in fondo il desiderio di svincolarsi da una tradizione morale preminente come quella cristiana, contestandone da un lato la rigidità a scapito della dimensione estetica, dall'altro i contenuti ormai pacificamente assunti nel vivere sociale come dati universali (si vedano in particolare le definizioni delle perversioni in ambito sessuale e più in generale la separazione tra desiderio e piacere in vista di un privilegio del primo e di un conseguente abbandono del secondo). Elemento poi decisivo, che impone il rifiuto della connotazione cristiana della lettura di sé (fortemente segnata dal monachesimo), è la costante ricerca di elementi giudicati spuri nel soggetto: l'approccio religioso all'uomo è ricerca di deviazioni, illusioni e misconoscimenti ritenuti sempre possibili e interpretati come vere e proprie intrusioni del tentatore⁶¹. Foucault non condivide una simile scissione dell'umano, giudicandola all'origine dell'alleggerimento della responsabilità individuale, che comporta l'impossibilità di una vera padronanza di sé – al contrario delle filosofie ellenistiche⁶² –. È dunque la pluralizzazione delle forme dell'etica e la loro configurazione in termini spirituali a motivare la preferenza per il mondo greco-romano⁶³: solo in

⁶⁰ Non suggerisce infatti di trasporre la mentalità greca nel nostro tempo: cf M. FOUCAULT, «Sulla genealogia dell'etica», 259.

⁶¹ Cf M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto*, 226.

⁶² M. FOUCAULT, «Il ritorno della morale», 262-272.

⁶³ L'apprezzamento per gli stili di vita cristiani deriva dalla capacità di far emergere una

tale contesto è possibile un possesso che permette all'individuo di vivere a proprio agio nell'interazione con il mondo circostante.

2. *La libertà e il privato*

La nuova configurazione della riflessione di Foucault sposta la problematica dalla relazione con altri (vissuta nella logica del potere) all'ascesi individuale, dall'assoggettamento alla soggettivazione⁶⁴: l'individuo non emerge più attraverso l'oggettivazione compiuta da un potere a lui esterno, ma dalla pratica di sé, che con l'esercizio e la ripetizione lo conduce a diventare soggetto; così l'inserimento nel mondo, nonostante le ripetute insistenze mosse dal desiderio di negare validità alla prospettiva monastica, appare «accessorio» e successivo rispetto alla costituzione del soggetto (su cui di fatto non sembra esercitare alcun influsso). La variazione intercorsa fa affiorare in modo netto e quasi prepotente la libertà, permettendo una riconsiderazione anche delle dinamiche di sopraffazione precedentemente affrontate: ora, a differenza del passato, l'esercizio del potere evidenzia kantianamente l'imprescindibilità della libertà⁶⁵.

L'approccio al tema appare comunque condizionato da una sorta di «contraccollo», ben visibile a partire dal confronto con le riflessioni precedenti: svanisce infatti la dimensione sociale. Sembra quasi che il recupero della libertà (e dell'interiorità) dell'individuo vada a scapito dell'inserimento nelle dinamiche pubbliche o addirittura più semplicemente nelle relazioni con altri: se la cura di sé è proposta da Socrate/Platone a chi aspira a governare la *polis*, tutto ciò scompare nelle filosofie ellenistiche, in sintonia con il contesto socio-culturale segnato dal riflusso nel privato. Le fin troppo facili analogie con le dinamiche di globalizzazione e localizzazione consentono di comprendere come in fondo una tale sintonia sia più profonda del semplice tema affrontato.

piena coscienza di sé, a patto però che tali tecniche siano riproducibili anche in altro contesto (senza dunque che si miri a vivere la dipendenza da Dio).

⁶⁴ «Chiamerei soggettivazione il processo attraverso cui si ottiene la costituzione di un soggetto, più esattamente di una soggettività, la quale, com'è evidente, è soltanto una delle possibilità di organizzazione di una coscienza di sé» (M. FOUCAULT, «Il ritorno della morale», 271).

⁶⁵ Cf M. FOUCAULT, «Il soggetto e il potere», 249.

Per quanto riguarda la nostra riflessione, crediamo si possa partire da quest'ultima osservazione per far emergere la tensione esistente tra la comprensione della libertà e la lettura delle strutture socio-culturali entro cui l'individuo trascorre la propria esistenza. Di fatto la riflessione di Foucault appare separata in settori di cui egli fatica a mostrare la possibile armonizzazione. O l'approccio è di natura sociologica o l'attenzione è riservata all'individuo; o l'analisi appare fondamentalmente strutturalista o l'attenzione alla cura di sé esonera dal considerare le dinamiche sociali in favore dell'estetismo di una vita che non ha più da confrontarsi con il quotidiano esercizio del potere. Anche la relazione discepolo-maestro (e a maggior ragione quella monaco-abate, per le ragioni sopra ricordate) è subordinata (se non addirittura trascurata) rispetto alle altre tecniche, in cui è in gioco fondamentalmente il rapporto dell'individuo con se stesso. Da qui il rischio di una deriva intimistica, ancor più insidiosa se si tiene conto che l'assenza di considerazioni psicologiche espone la riflessione ad esiti potenzialmente narcisistici.

V. SPUNTI CONCLUSIVI

Il vincolo con la storia, che il nostro autore costantemente pone come presupposto del proprio argomentare, è certamente il punto di forza degli spunti che possono essere fruttuosamente accolti per una ripresa in sede di antropologia filosofica. L'osservazione appare più convincente quando si prende in considerazione il ruolo del soggetto: il costituirsi storico dell'identità personale, nell'intreccio delle relazioni sociali e nei condizionamenti culturali in cui abitualmente vive, è il rilievo teorico che, senza indugio, deve essere adeguatamente considerato e apprezzato.

Non mancano tuttavia aspetti problematici. A livello metodologico, non appare convincente l'idea di una ricerca dello specifico umano che si configuri come una determinazione per esclusione radicale; è più corretto che ciò avvenga per precisazione ed integrazione: la definizione di uomo infatti non può essere frutto di un'eliminazione di situazioni ed esperienze che pure appartengono a ciò che è compiuto e vissuto dall'uomo (tra le quali le forme patologiche – in particolare quelle connesse alla ragione).

Sempre sotto un profilo metodologico, la ricerca di Foucault sembra bisognosa di una ricalibratura circa l'intreccio tra cultura ed esperienza: se è vero (come giustamente rimarca l'autore) che la pretesa fenomenologica di arrivare alla purezza della datità può risultare ingenua quando pretende

di trascurare le precomprensioni culturali, è altrettanto vero che la riduzione del sapere alla sola *episteme* o la riconduzione della prassi alle operazioni messe in atto dal dispositivo appare discutibile e pretestuosa, dal momento che non necessariamente la percezione individuale coincide con quanto codificato dalla tradizione⁶⁶.

In particolare, si può certo considerare giustificata la critica di Foucault alla sovrapposizione tra deduzione trascendentale e contenuto empirico ricavato dall'indagine scientifica (da lui condensata nella descrizione dell'uomo come «allotropo empirico-trascendentale»): che sia necessario un modo diverso di descrivere il soggetto, in grado di sfuggire alle strettoie di Descartes e agli irrigidimenti kantiani, è indubitabile; tuttavia la soluzione prospettata di una fine dell'uomo non è certo l'unica ipotizzabile. Per quanto riusciamo ad intuire, ci pare più proficua la «via lunga» cui ricorre Ricoeur per indicare l'itinerario che il soggetto può e deve compiere per giungere all'esperienza e alla comprensione di sé: la distinzione tra sé ed io (che la differenziazione foucaultiana tra dato empirico e deduzione trascendentale giustamente impone come insuperabile) non impedisce un'autentica esperienza di sé, resa possibile dall'oggettivazione/mediazione di volta in volta attuata dall'individuo nelle relazioni con altri.

Su questo aspetto (certo più contenutistico che metodologico), Foucault avrebbe buoni motivi per convenire ed anche per dare concretezza allo spunto di Ricoeur. Egli, infatti, sulla base della convinzione secondo cui il soggetto si costituisce all'interno dell'agire storico, offre interessanti analisi dei condizionamenti sociali, pesantemente segnati da forze di potere e pressioni massificanti, capaci nonostante tutto di far acquisire all'individuo una pur minimale consapevolezza ed autonomia: pur rimanendo segnate da un persistente strutturalismo, le sue ricostruzioni mostrano con acutezza l'inevitabilità del processo che porta al costituirsi del soggetto, anche entro condizioni non favorevoli o decisamente ostili.

L'apporto di Foucault, senz'altro pertinente, avrebbe forse favorito una comprensione più incisiva ed esauriente, se fosse stato supportato da una considerazione del rilievo psichico delle relazioni. Inoltre, l'emersione del soggetto da uno stato preminentemente pratico e passivo si configura come autentico affrancamento dalle condizioni che l'hanno favorita solo

⁶⁶ L'osservazione risulta più convincente se si tiene conto che Foucault ammette la possibilità di un uso del dispositivo opposto a quello più diffuso.

nella misura in cui l'individuo non rimane determinato esclusivamente dalle relazioni in atto. La loro molteplicità (e varietà nel tempo) può certo ingenerare la plurivocità delle forme soggettive, ma soltanto se si confina il soggetto entro l'ambito della reazione immediata e automatica all'azione altrui. Infatti, nell'analisi proposta da Foucault sembra mancare un distacco effettivo dalla troppo vincolante dinamica azione-risposta, che sia in grado di rendere l'assoggettamento non un atto puntuale e circoscritto alle condizioni del presente (e dunque delle momentanee relazioni vissute dall'individuo). Perché sia evitato un simile determinismo, occorre esplicitare che la possibilità di una vera e propria acquisizione di libertà è dischiusa solo quando il rapporto è vissuto anche nella forma dell'assimilazione o dell'interiorizzazione⁶⁷.

Del resto è proprio su questo fondamento che trova la sua giusta collocazione (e valorizzazione) la cura di sé: solo così infatti il tema non risulta svincolato dalle riflessioni sul potere ed evita una dubbia deriva intimistica.

ERMENEGILDO CONTI

Via S. Carlo 2

Seminario Arcivescovile di Milano

20300 Seveso (MI)

Seveso san Pietro, 28 maggio 2009

SUMMARY

In this essay the Author, through the main steps of Foucault's anthropological production, focuses on the points where the problem of the subject stands out, enhancing how it searches a more balanced consideration of individual freedom. In the main time, he seeks for possible answers to objections and provocations which diminish its importance, reducing in this way a man to its mere social components.

⁶⁷ Sul tema cf E. CONTI, «L'identità personale», 619-620.