

*Contributi/1*

***Pensare e vivere il 'fuori'.  
Etopolitica, ontologia e scrittura nella  
riflessione di Michel Foucault***

*di Rosanna Castorina*

---

Articolo sottoposto a *blind-review* Ricevuto il 10/12/2012. Accettato il 15/01/2013

*Abstract:* This article aims to analyze the thought of Michel Foucault with respect to the technologies of self, the analysis of the processes of subjectification/objectification and the relationship between philosophy and writing. All this is articulated through a key to understanding based on the reflection of Gilles Deleuze: the theory of 'bending'. The explicit purpose is to show how the biographical experience of the French philosopher, marked by political and civil involvement, is closely related to the theoretical conception that makes philosophy and, more generally, writing an important instrument of liberation and of 'resistance'.

\*\*\*

**Introduzione**

Il rapporto tra biografia e scrittura costituisce un aspetto particolarmente interessante e poco esplorato nel percorso intellettuale di Michel Foucault. Chi abbia letto interviste, seminari o appunti avrà forse notato una lieve ritrosia che emerge nelle parole del filosofo francese nel riportare l'esperienza intellettuale e teorica a vicende biografiche e personali. Ma ciò solo in apparenza. Un duplice ordine di motivazioni, strettamente connesse tra loro, contraddice infatti questo punto di vista. In primo luogo, si può sostenere che l'attività intellettuale e l'impegno politico e sociale degli anni Sessanta e Settanta fecero di Foucault un personaggio molto noto anche al grande pubblico non accademico. In secondo luogo, è necessario sottolineare che tale esperienza biografica ed intellettuale sottende un'ulteriore ed importante riflessione che questo contributo intende prioritariamente affrontare: la concezione del pensiero e della scrittura come tecniche politiche, estetiche ed etiche di 'liberazione' e di 'resistenza'. Questo discorso critico che dona una coerenza circolare ed unitaria alle opere ed al pensiero di Foucault fu rivolto, non solo a quanti cercarono invano di inquadrarlo in un contesto teorico o in una corrente ideologica ma, più generalmente, contro tutto ciò che impedisce al pensiero di oltrepassare se stesso per aprirsi al proprio

‘fuori’. Tale esperienza biografica e tale tentativo critico sono presenti in una innovativa teoria della soggettivazione nella quale etica, estetica e politica si intrecciano nel delineare un’esigenza intellettuale ed esistenziale di ‘liberazione’.

### **Soggettivazione e tecnologie del sé**

A partire dalla seconda metà degli anni Settanta, Foucault sviluppa un interessante percorso teorico/filosofico che lo conduce dall’analisi degli apparati di sapere e dei dispositivi di potere alla tematica della soggettivazione e del sé.

Nell’introduzione al volume *L’uso dei piaceri* il filosofo francese sottolinea che non si tratta di un passaggio teorico che segna una discontinuità tra ‘fasi’ del pensiero: i dispositivi di sapere, le microfisiche relazioni di potere e i processi di soggettivazione/oggettivazione che investono il sé sono strettamente connesse tra loro ed unificate dall’analisi dei regimi di verità.

Dopo lo studio dei giochi di verità gli uni rispetto agli altri (...) e dopo quello dei giochi di verità rispetto ai rapporti di potere, sull’esempio delle pratiche punitive, un altro lavoro sembra imporsi: studiare i giochi di verità nel rapporto di sé con se stesso e la costruzione di sé come soggetto (...)¹.

Si tratta di una ‘ricerca’ condotta sin dalla seconda metà degli anni Cinquanta con l’intento di porre in primo piano il rapporto tra spiritualità e filosofia. Ne *L’ermeneutica del soggetto* (Corso al Collège de France 1981 -1982) Foucault definì la filosofia come quella forma di pensiero che si interroga non tanto su ciò che è vero o falso ma sulle condizioni che consentono o ostacolano la formazione di specifici regimi di verità. La filosofia pone in primo piano la problematizzazione delle condizioni che consentono al soggetto di avere accesso alla verità. La spiritualità, invece, indica la pratica, la ricerca e l’esperienza per mezzo delle quali il soggetto opera su se stesso quelle trasformazioni che sono indispensabili per accedere alla verità. In questo caso, dunque, per spiritualità si deve intendere il particolare rapporto che si istituisce tra soggetto e verità, cioè il processo che consente al soggetto di costruire se stesso attraverso i molteplici regimi discorsivi. Ogni periodo storico, infatti, vede lo scontro di differenti regimi di verità ed il predominare di specifici rapporti tra soggettività e veridizione.

Ora, a parere di Foucault l’epoca moderna ha introdotto una specifica configurazione del rapporto filosofia/spiritualità che si è incentrata su quello che può essere paradigmaticamente definito come ‘momento cartesiano’. Il procedimento cartesiano ha posto all’origine dell’interesse filosofico ciò che nell’uomo diviene elemento auto-evidente: la conoscenza di sé come ‘coscienza’ e come prova dell’indubitabilità esistenziale del soggetto. Con Cartesio e, successivamente, con Kant si stabilisce che

---

¹ M. Foucault, *L’uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, trad. it. di L. Guarino, Milano, 2002, p. 12.

soltanto la conoscenza consente l'accesso alla verità, fissando le condizioni fondamentali affinché il soggetto possa pervenire ad essa. Per questo motivo al soggetto razionale non sarà richiesta alcuna 'ricerca', alcuna uscita fuori di sé per poter accedere alla verità. Il soggetto di conoscenza non costruisce se stesso spiritualmente in quanto non concepisce il percorso di veridizione come uno stimolo alla trasformazione per mezzo di pratiche filosofiche che lo plasmano. Il presupposto della teoria del soggetto razionale risiede nell'originarietà e nell'integrità della coscienza soggettiva che destruttura il rapporto sfaccettato tra spiritualità e verità.

Detto ciò bisogna sottolineare che Foucault pone 'il momento cartesiano' alla base di una vera e propria frattura tra differenti regimi di verità: quello che fa riferimento all'*epimeleia heautou* e quello dello *gnothi seauton*. Naturalmente il principio delfico del 'conosci te stesso' (*gnothi seauton*) è diventato centrale già nella cultura greca classica. Esso tuttavia non era il solo precetto esistente essendosi progressivamente sovrapposto al principio che imponeva la cura di sé (*epimeleia heautou*). Quest'ultima faceva riferimento ad uno specifico regime di verità che implicava un rapporto tra spiritualità e filosofia tale per cui il soggetto appariva inserito all'interno di una molteplicità di rapporti di potere e sapere che ne definivano continuamente l'orizzonte d'azione.

I processi di soggettivazione che ne derivavano erano indirizzati e strutturati intorno al possesso di specifiche 'tecnologie del sé' che consentivano agli individui di trasformare se stessi attraverso un movimento al contempo etico, estetico e politico. Tali tecnologie erano considerate come degli strumenti pratici ed intellettuali, degli esercizi e delle prassi volte a modificare l'esistente per consentire al soggetto di accedere alla verità. Per questo tali tecnologie furono definite anche *technai tou biou*, tecniche del *bios* inteso come 'orizzonte di vita qualificato'.

Con riferimento al vasto campo delle pratiche sessuali, le tecniche della cura di sé dovevano, ad esempio, guidare i processi di soggettivazione verso quella forma di controllo e di governo delle proprie passioni e del proprio corpo che consentivano di stabilire la 'giusta misura'. Ma Foucault sottolinea che gli *aphrodisia* nell'antichità classica non erano inseriti in un sistema di proibizioni che implicava la semantica del peccato e della corruzione della carne. Al contrario, le tecnologie del sé attraverso le quali gli antichi greci plasmavano il loro approccio alla sessualità erano volte alla creazione di un 'regime amoroso' che non cadesse al di fuori di un certo limite considerato 'naturale'.

Questa tecnica non presuppone che si tolga agli atti la loro peculiare naturalità, né si propone di enfatizzare i loro effetti voluttuosi; cerca invece di distribuirli nel modo più vicino alle esigenze naturali. Ciò che essa cerca di elaborare (...) non è lo svolgimento dell'atto, e non sono neppure le condizioni della sua legittimazione istituzionale, come sarà il caso nel cristianesimo; è piuttosto il rapporto di sé con questa attività 'presa in blocco', la capacità di dominarla, limitarla e distribuirla

come si deve. Si tratta in questa *téchnē*, della possibilità di costruirsi come soggetto padrone della propria condotta (...)².

La sessualità diviene il campo privilegiato per la formazione etica del soggetto. Questo deve, infatti, caratterizzarsi attraverso la capacità di governare i propri istinti ed i propri desideri, visti come 'forze' che si scatenano in lui e che mettono continuamente in discussione il limite dell'umano, il confine che separa l'animalità dall'umanità. Naturalmente questo discorso non implica una scissione interna tra la dimensione corporea e passionale e quella razionale ed intellettuale. Tale punto di vista non può in alcun modo richiamare il dualismo delle sostanze introdotto dalla filosofia cartesiana. Il soggetto che si forma attraverso le *technai tou biou* non è un essere scisso che subordina la concupiscenza corporea alla razionalità.

La ricerca della giusta misura nell'ordine delle tecnologie della cura di sé implicava una precaria relazione tra l'umano e l'animale tale per cui doveva essere individuato e mantenuto il limite che separava/confondeva tra loro la vita qualificata rispetto alla semplice esistenza. Le *technai tou biou*, dunque, avevano la funzione fondamentale di mantenere distinto e distinguibile tale 'confine', di evitare che la vita qualificata dell'uomo (*bios*) potesse trasformarsi in mera esistenza biologica (*zoé*). E ciò naturalmente attraverso una serie di attività pratiche ed intellettuali che consentivano al soggetto di trasformare se stesso, il proprio corpo e la propria mente, nella loro unitarietà³.

Per comprendere come tale concezione della soggettività unificasse la sfera *estetica, etica e politica* bisogna approfondire ulteriori aspetti relativi alla tematica della cura di sé, accennando brevemente alla ricostruzione che Foucault effettua di alcune pratiche diffuse sia nella cultura greco-ellenistica che in quella romana. La cura di sé implicava una concezione della 'verità', intesa come *logos*, come 'parola vera' che consentisse al soggetto di assicurarsi la salvezza. Quest'ultima non aveva un'accezione escatologica; indicava l'obiettivo etico a cui le pratiche di cura di sé miravano: dare al soggetto gli strumenti teorici e pratici che gli consentissero di modellare ed indirizzare la propria vita verso ciò che è 'conveniente' in termini sia individuali che collettivi. Si possono indicare alcuni esempi per comprendere questo aspetto.

*Paraskeuē* (equipaggiamento, dotazione). Si tratta di un insieme di pratiche e di tecnologie utilizzate nel mondo greco per prepararsi a fronteggiare degli eventi e coltivare interessi ed abilità. Il sapere, in questo caso, non era inteso come ciò che consentiva di conoscere bene se stessi ma come ciò che permetteva di agire rettamente in differenti circostanze. Si trattava, dunque, di tecniche che rendevano disponibile un sapere concepito

² M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, cit., p.142.

³ La necessità di difendere l'unitarietà dell' 'in-dividuo' si porrà solo nel momento in cui la teoria razionale del soggetto presupporrà la necessità della separazione. Nei processi di soggettivazione antica la separazione non passava all'interno del corpo del singolo ma distingueva, al proprio esterno, tra gradi differenti di umanità. Infatti, non bisogna dimenticare che le tecnologie del sé erano accessibili solamente a coloro che potevano a tutti gli effetti essere considerati uomini (ne rimanevano esclusi schiavi e donne, ad esempio).

come 'preparazione alla vita', un sapere che attualizzava l'azione retta piuttosto che definire i perimetri della conoscenza della propria soggettività.

*Esame di coscienza.* Facendo riferimento ai testi di Seneca Foucault attribuisce a questa *tèchnē* un significato molto diverso da quello che assumerà nel contesto della moralità cristiano-cattolica. Nell'esperienza classica, infatti, non si tratta di scoprire la verità su se stessi quanto sapere di quali principi veri il soggetto possa disporre ed in che modo o a quali condizioni poterli impiegare. Foucault sostiene, allora, che il soggetto della cura deve diventare 'soggetto di verità' senza essere necessariamente 'soggetto che dice la verità su se stesso'. A differenza dell'esame di coscienza che è al centro dell'esperienza monastica o, in maniera differente, della pratica della confessione, la cura di sé non mira a dissepellire delle verità segrete o latenti ma struttura il processo di appropriazione della verità indirizzando i comportamenti e le azioni.

*Hupomnēmata.* Questo termine fa riferimento a raccolte di citazioni e scritti tratti da opere differenti che davano all'individuo la possibilità di accedere ad una dimensione esemplare che indirizzasse l'azione.

*Parrēsia.* Nel 1984 Foucault studia anche la *parrēsia*, definita sia come 'parola vera' che come 'parola destrutturante e rischiosa'. Dire il vero significa assumersi il *Coraggio della verità* (titolo del Corso al *Collège de France* del 1984)<sup>4</sup>, ricercare la verità attraverso la parola che spezza, che disarticola, che destruttura, smascherando i rapporti di forza e denunciando gli abusi di potere. Ma ciò comporta un rischio per chi parla, quello di mettere in gioco la propria esistenza, trovarsi investiti dai contro-effetti di un discorso critico che mina le certezze acquisite, che capovolge ironicamente i ruoli prestabiliti. Nell'ultimo ciclo di lezioni tenute nel 1984, tutta questa riflessione sfociò nell'analisi dei testi cinici e di esperienze di vita che diedero scandalo, cioè che rappresentarono sulla scena pubblica il paradosso del ribaltamento che certi discorsi di verità possono operare.

Con questi esempi si può comprendere, dunque, come la verità venisse intesa nelle tecnologie della cura di sé come una 'ragione di vivere', come una 'forma di attualizzazione dell'esistenza' che, in senso anche strettamente fisiologico, costituiva l'orizzonte di verifica, intensificazione, re-iscrizione dell'individualità nella sfera delle relazioni di potere/sapere. Queste pratiche strutturavano un 'discorso di verità' di stampo 'etopoietico', una verità che non discendeva dalla decifrazione del segreto individuale riposto nella coscienza ma dallo studio e dalla conoscenza che si trasformava in atto ed in disposizione corporea.

La costruzione del soggetto nell'antichità classica, dunque, era incentrata su un compito etico che era, allo stesso tempo, un'estetica dell'esistenza. Foucault non sottovaluta il lato estetico dei processi di soggettivazione legati alla cura di sé e ne riconosce le potenzialità nelle dinamiche di soggettivazione moderna. Il filosofo sottolinea, infatti, che anche nella società contemporanea lo spazio strategico di liberazione

<sup>4</sup> Cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1984)*, a cura di F. Gros e M. Galzigna, Milano, 2011.

dell'uomo consiste nel trasformare la vita in un'opera d'arte. Ma egli non concepisce questa sfera come dimensione puramente artistica. Trasformare l'esistenza in un'opera d'arte implica un'attenzione, una cura ed una attività che in maniera più pertinente potrebbe essere riferita al lavoro artigiano. Il soggetto, infatti, deve far sì che la propria vita venga continuamente sottoposta ad un lavoro di formazione, di creazione, di trasformazione.

Si comprende immediatamente che tale accezione estetica è incentrata sull'azione, sulla capacità umana di agire, e si esplica essenzialmente nella dimensione immanente delle pratiche attraverso cui il soggetto dà un ordine alla propria vita. Le *technai tou biou* davano, infatti, luogo ad un tipo di azione che consentiva al soggetto di plasmare se stesso in direzione del 'mondo esterno' attraverso un intervento che Foucault definisce 'ascetico', non nel senso tradizionale del termine. Non si trattava di una rinuncia o di una privazione di sé, semmai di una serie di attività e di tecniche di governo del proprio corpo e della propria mente che non rappresentavano né una strada per avvicinarsi ad una verità trascendente né un movimento di conoscenza dell'interiorità e del sé. Come detto, la cura di sé e le tecniche ad essa associata non hanno nulla in comune con lo scavo nell'interiorità o con l'azione di auto-riflessione con cui il soggetto razionale assume sovranità su se stesso. Il movimento ascetico e spirituale reso possibile da tali tecniche contribuiva alla costituzione di un rapporto tra soggettività e verità tale per cui il 'farsi' del soggetto, il controllo delle emozioni e del corpo, erano i fattori che gli consentivano di indirizzarsi verso degli specifici 'modi di esistenza'. La verità coincideva con questo 'lavorio' etico, estetico e politico che può essere definito come un lavoro di riappropriazione costante del 'dentro' a partire dal 'fuori'.

Dunque, la componente ascetica connessa alle *technai tou biou* deve essere interpretata soprattutto come capacità di distanziarsi da se stessi, attuando il governo delle passioni, del corpo e della mente. Questo aspetto è definito da F. Gros «governamentalità della distanza etica»<sup>5</sup>. Distanziarsi eticamente da se stessi significa isolare nell'umano ciò che è orizzonte di libertà e ciò che appartiene, invece, al regno della necessità animale. Tutto questo implicava, inoltre, un'ascesi nel senso di 'emergenza'; la condizione umana emergeva grazie all'apertura di uno spazio etico nel quale l'uomo poteva costruire e plasmare gli strumenti che gli consentivano di essere libero.

Naturalmente il filosofo francese non vuole sottacere l'aspetto elitario che si cela dietro tali tecniche: esse erano appannaggio di una ristretta cerchia di individui liberi. Come si sa nel mondo greco e romano, infatti, vi era una distinzione netta tra liberi e schiavi. I primi erano coloro che attraverso le *technai* potevano elevarsi al di sopra degli istinti e del regno della necessità; gli schiavi o in generale i non-uomini erano coloro che non avevano questa possibilità. Parlando di *technai tou biou*, tuttavia, Foucault non ha mai cercato di esaltare la 'bella eticità' greca proponendola come

<sup>5</sup> Cfr. F. Gros, *Nota del curatore*, in M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981 - 1982)*, trad. it. a cura di M. Bertani, Milano 2004, p. 486.

modello per il presente. I Corsi al Collège de France degli anni Ottanta non devono essere considerati come una ripresa inattuale di tematiche classiche che oppongano al punto di vista oppressivo della morale borghese del XVIII e del XIX secolo il ritorno ad un'etica dell'esistenza di tipo individualista o narcisista. L'autore, infatti, non guarda all'antichità classica al fine di trovare un comodo modello etico da applicare alla contemporaneità. Ciò è vero a maggior ragione se si considera che la riflessione foucaultiana non ha in nessun caso operato una trasposizione utopica o falsamente edificante delle caratteristiche distintive delle *technai* greche, ellenistiche e romane. Foucault, al contrario, sottolinea a più riprese che l'estetica dell'esistenza classica, pur valorizzando la 'scelta' individuale, era anche fondata su una visione classista, giustificata in termini di superiorità statutaria. La cura di sé, dunque, era considerata come uno stile di vita degno solo di coloro che potevano dirsi uomini liberi ed, addirittura, era concepibile come l'insieme di tecniche che miravano a garantire le classi sociali più elevate dal rischio di cadere in schiavitù.

Ma già nel pensiero stoico si registra una modificazione delle tecnologie e delle pratiche di soggettivazione che, se da una parte spazza via tale visione classista, dall'altra introduce un'universalizzazione etica. Nei testi stoici fu espressa per la prima volta una contestazione etico-politica rispetto alle condizioni sociali che fondavano la superiorità statutaria di alcune classi o la dicotomia netta tra liberi e schiavi. Ciò avvenne attraverso una 'generalizzazione delle *technai*', che trasformò l'etica in una norma universale comune a tutti gli individui in quanto appartenenti al genere umano. Nell'ultimo stoicismo si registra, dunque, un cambiamento prospettico proprio a partire dall'affermazione di una comune dimensione di razionalità che obbligava tutti gli uomini a tenere determinati comportamenti e stili di vita. Non si trattava più di un problema di scelta ma di una condizione permanente che obbligava tutti a comportarsi in modo 'conveniente' in quanto esseri razionali. L'etica si tradusse, così, in una morale obbligatoria, in una legge con intento universale.

### **Il pensiero e la storia**

Le tecniche di soggettivazione analizzate negli ultimi anni al Collège de France mostrano la strada da percorrere per un ripensamento radicale della soggettività che si presenti al contempo come una genealogia del soggetto ed una filosofia del divenire. Ripercorrere le tecnologie di sé e le pratiche di cura che nel passato classico hanno spinto gli uomini a pensarsi come soggetti etici, estetici, politici può servire a rischiarare la storia di dispositivi caduti nell'oblio. Ma l'importanza di tale riscoperta risiede anche nella volontà foucaultiana di riallacciare i legami con il progetto più radicale che ha segnato la sua vita intellettuale: l'idea di trovare nel 'fuori' del pensiero il risvolto della medaglia della critica all'umanesimo, mirabilmente proposta ne *Le parole e le cose*.

Il 1966 è l'anno di pubblicazione sia di quest'opera che del saggio intitolato *Il pensiero del fuori*, dedicato a M. Blanchot. Naturalmente la coincidenza cronologica non può essere considerata puramente casuale: *Il pensiero del fuori* rappresentò, rispetto all'opera maggiore, il tentativo di aprire un percorso di riflessione che prendesse in carico fino in fondo il problema della centralità dell'uomo, rimasto orfano della 'tramontata' cultura umanistica e razionalistica. Che forme assume la soggettività umana dopo la 'morte dell'uomo'?

È intorno a questa domanda che il percorso critico/decostruttivo avviato ne *Le parole e le cose* si apre ad un nuovo punto di vista e ad un'innovativa teoria della soggettivazione che revoca, problematizzandoli, i tre presupposti fondamentali che avevano comportato la nascita di una vera e propria 'analitica della finitudine': la condizione antropologica che fa dell'uomo un 'allotropo empirico-trascendentale', il raddoppiamento del *cogito* nell'impensato e l'arretramento dell'origine. Foucault sostiene che, nel momento in cui l'*episteme* moderna pone le basi per la definizione dello statuto antropologico 'infinitamente finito' dell'uomo, il tema del *cogito*, su cui si fonda la 'verità' ontologica ed esistenziale del soggetto razionale, viene raddoppiato dal tema dell'impensato, così come la rappresentazione antropologica dell'uomo si scinde tra una 'quasi-estetica' e una 'quasi-dialettica' e l'origine diviene una temporalità storica sempre antecedente o sopravvanzante rispetto alla temporalità biologico – vitale dell'uomo. Vorrei soffermare per un attimo l'attenzione sulla tematica del raddoppiamento del *cogito* nell'impensato poiché dalla proposizione di questa problematica Foucault trae degli spunti importanti per poter 'aprire' il pensiero al 'fuori'. Foucault sostiene che, rispetto al *cogito* cartesiano, nel *cogito* moderno:

si tratta di lasciar valere nella sua dimensione massima la distanza che, ad un tempo, separa ed unisce il pensiero riflesso e ciò che, del pensiero si radica nel non – pensiero; il cogito moderno (...) deve percorrere, duplicare e riattivare in una forma esplicita l'articolazione del pensiero su ciò che in esso, intorno ad esso, al di sotto di esso, non viene pensato e che tuttavia non è, per questo fatto, estraneo al pensiero nei modi di un'esteriorità irriducibile e insuperabile. In tale forma il cogito non sarà, pertanto, l'improvvisa scoperta illuminante che ogni pensiero è pensato ma l'interrogazione continuamente ripresa al fine di sapere come il pensiero possa abitare al di fuori di sé e sia tuttavia vicinissimo a se medesimo, come esso possa essere sotto la specie del non-pensante<sup>6</sup>.

Il cogito moderno, dunque, non si basa sulla corrispondenza diretta ed immediata tra 'Io penso' ed 'Io sono'. Esso si sostanzia, invece, nella differenza tra pensiero auto-riflessivo e non-pensiero, cioè su ciò che distanzia la facoltà di pensare e l'impensato. In questo caso il pensiero non è diretta espressione dell'essere ma conduce ad una problematizzazione costante della facoltà di pensare, intesa come capacità auto-riflessiva del sé.

---

<sup>6</sup> M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad. it. di E. Panaitescu, Milano, 1999, p. 349.

Negli stessi termini si è creato un fraintendimento volontario anche rispetto al concetto di impensato. L'ontologia dell'impensato solleva nel sapere moderno la tematica fondamentale dell'inconscio. Questo, infatti, rappresenta la forma con cui il pensiero pensa l'impensato, relegandolo in uno spazio radicalmente 'altro' e, ciò nonostante, assimilabile e riconducibile interamente all'identità del medesimo. Rispetto alla sfera del *cogito*, che configura l'auto-riflessività del Medesimo, l'inconscio è la dimensione in cui ha sede l'Alterità. La conoscenza dell'Alterità è possibile solo in un contesto nel quale l'Altro si rapporta all'Io nella dimensione dell'impensato, nella sospensione del pensiero al di fuori di se stesso. Dunque, la conoscenza moderna è riconduzione dell'impensato al pensato, dell'Altro al Medesimo.

L'etica dell'autonomia dell'uomo moderno rappresenta il contraltare dell'*enkrateia* diffusa nella cultura classica. Nell'orizzonte di autonomia dell'uomo moderno la vita assume uno statuto allo stesso tempo empirico e trascendentale. Ciò significa che nelle forme di sapere positive e trascendentali che pongono l'uomo come indicatore epistemologico della modernità, l'etica dell'autonomia può realizzarsi soltanto con il supporto di una politica di riduzione dell'alterità all'identità. Non importa che tale etica assuma le caratteristiche positiviste della natura o escatologiche della storia. Il trionfo dell'uomo libero, autonomo, padrone di se stesso può realizzarsi solo postulando un'epistemologia che tenda alla riduzione dell'alterità ed all'assorbimento dell'impensato nel pensato. A tale obiettivo mirano, infatti, i saperi positivisticco-sociali, psicologici, medici che, a partire dalla seconda metà del XVIII secolo, inchiodano l'uomo alla politica del Medesimo, tramite la neutralizzazione del conflitto e la riduzione dell'alterità minacciosa all'identità ordinata.

Ma nell'apertura di un percorso di problematizzazione critica del pensiero è necessario rivolgere l'attenzione anche alla tematica dell'arretramento dell'origine. Nell'*episteme* moderna non è più l'origine che fonda la storia ma la storia che crea l'origine e la pone escatologicamente al termine di un percorso di auto-realizzazione del pensiero. Le differenze molteplici presenti nel discorso storico sono ricondotte ad un'origine comune, anch'essa figura del Medesimo. L'uomo non è mai contemporaneo all'origine: essa si forma sempre prima ed indipendentemente rispetto al vivente, all'azione e alla parola. È sullo sfondo di una storia già iniziata che l'uomo può porre la propria origine. Di conseguenza, l'origine della storia e quella del vivente non vengono mai a coincidere. Il punto d'inizio della singola storia vitale si pone in ciò che l'articola su qualcosa di diverso da se stessa. Ma si parla di 'arretramento' in quanto l'origine è ciò verso cui il pensiero umano deve costantemente ritornare. Il tempo lineare si curva su se stesso. L'arretramento dell'origine equivale, dunque, alla costante condizione di apertura, di ricerca, di approssimazione del tempo umano a quello naturale e storico.

Oggi possiamo pensare solo entro il vuoto dell'uomo scomparso. Questo vuoto, infatti, 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<sup>7</sup>.

### Teoria del piegamento

Per chiarire alcuni aspetti precedentemente introdotti vorrei servirmi del contributo di G. Deleuze il quale, in un volume dedicato a Foucault<sup>8</sup>, approfondisce le varie fasi della riflessione dell'autore fino a giungere all'analisi dei processi di soggettivazione. La chiave di lettura utilizzata può essere definita come *teoria del piegamento*. Utilizzando alcuni concetti tratti da *Le parole e le cose* Deleuze sottolinea che enunciabile e visibile, parole e cose, pur essendo nell'*episteme* moderna invisibili l'uno all'altro, si articolano tra loro su molteplici piani di immanenza<sup>9</sup> che strutturano, infine, una teoria della soggettivazione capace di riunificarli nella dimensione del 'fuori'.

L'enunciabile struttura le forme, il visibile le forze. La forma definisce un composto di rapporti di forza che entrano costantemente in relazione con delle forze del fuori e danno luogo a delle forme derivate. Nel vivente le forze non presuppongono necessariamente la 'forma uomo'. Ciò significa che il concetto di natura umana, ad esempio, non deve essere considerato come un presupposto ma come un 'posto', ossia come uno spazio, un punto d'applicazione, una regione dell'esistente. Ma nemmeno nell'animale esistono delle forme predeterminate. Sia nell'uomo che nell'animale, dunque, si tratta di comprendere quali forze entrano in rapporto tra loro e con le forme derivate in una determinata configurazione epistemica. L'avvicendamento delle forme nelle epoche storiche, quindi, produce differenti strutturazioni diagrammatiche di potere/sapere che articolano tra loro, secondo particolari configurazioni, l'enunciabile ed il visibile.

Tutto questo processo mosso dalle forze dà vita nietzschianamente a molteplici relazioni di potere che producono in ogni epoca una 'piega', generata dall'attrito delle forze sulle forme consolidate. Tale piega, nell'*episteme* classica, ha dato vita ad una forma prevalente: Dio. Ma nell'epoca moderna la morte di Dio ha generato la nascita dell'uomo e della configurazione di sapere che ad esso si associa. Infine, la contemporaneità, dopo aver 'tagliato la testa al re' decreta anche la sparizione dell'uomo nel moneto in cui le forze del 'fuori' divengono forme e saperi empirici esponenzialmente estesi. Si tratta di un'empiricità che si fonda su forze infinitamente moltiplicabili. In tal modo la 'piega' si trasforma, secondo Deleuze, in una 'superpiega' e lo statuto antropologico infinitamente finito dell'uomo in una condizione illimitata di apertura ad un 'fuori' non più 'perimetrato' dall'esistenza di Dio. L'uomo diviene un essere illimitato, onnipotente ma ricade nella finitezza che lo costituisce, a partire dal quale si pensa come essere razionale.

---

<sup>7</sup> M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, cit., p. 368.

<sup>8</sup> Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, trad. it. di P. A. Rovatti, Milano, 1987.

<sup>9</sup> Per approfondimenti si veda M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, cit.

Il percorso delineato da Deleuze può essere sinteticamente schematizzato facendo riferimento alle tre configurazioni assunte dalla 'piega' nelle varie epoche storiche. Esse sono:

*Dispiegamento.* Foucault sostiene che il pensiero classico si distingue dal pensiero moderno per il suo modo di pensare l'infinito. Nell'aderenza diretta dei segni alle cose si dispiegava nell'età classica lo spazio della rappresentazione. In essa la forma si presenta nei termini di un 'infinito dispiegamento'. Se, infatti, i segni dispiegano una serie di rapporti gerarchici ed ordinati tra modelli e copie, si può anche dire, in una prospettiva deleuziana, che in una forma ogni realtà (singolo elemento-copia) è uguale a perfezione (modello) ed è, di conseguenza, elevabile all'infinito. Tutto il resto, al contrario, è limitazione (cioè non appartiene al modello/appartiene ad un modello differente). Esistono ordini di infinità diversi ma solo perché esistono diverse figure che li limitano. Le forze dell'uomo, dunque, entrano in rapporto con forze di elevazione all'infinito. Ma queste non sono altro che 'forze del fuori' in quanto l'uomo è limitato. Si ha l'incontro tra le forze dell'uomo che sono finite e le forze di elevazione all'infinito che appartengono al 'fuori', cioè alla sfera del divino. Così nel sapere classico le forze dell'uomo entrano in rapporto con le forze del fuori in modo tale che la forma che ne risulta è la 'forma-Dio', non la 'forma-Uomo'. Si tratta per Deleuze del mondo della rappresentazione che restituisce in negativo la stabilità e l'ordine di un microcosmo umano.

*Piegamento.* Il cambiamento sostanziale che si determina a partire dalla seconda metà del XVIII secolo consiste nel fatto che le forze dell'uomo entrano in rapporto con nuove forze del fuori, con forze caratterizzate dalla limitatezza. Deleuze ricorda, in linea con l'approfondimento proposto da Foucault sull'*Antropologia pragmatica* di Kant<sup>10</sup>, come il filosofo illuminista sia stato considerato il precursore di tale cambiamento di paradigma. In Kant, infatti, la 'finitezza costituente' prende il posto dell'"infinito originario'. A questo pensiero Foucault aggiunge degli elementi nuovi. Egli, infatti, non soltanto ci dice che l'uomo prende coscienza della propria finitezza in base a cause storicamente determinabili ma analizza separatamente i momenti che conducono all'interiorizzazione delle forze esterne della finitudine. In una prima fase, infatti, l'uomo deve catturare le forze della finitezza come forze del 'fuori'; in un secondo momento, invece, trasforma la finitezza esterna in una interna, prende coscienza del proprio essere finito. Dall'insieme di queste forze e dall'interiorizzazione della loro finitezza nasce la 'forma-Uomo'. Nell'*episteme* moderna caratterizzata dall' 'analitica della finitudine' qualcosa sembra intervenire dall'esterno a spezzare le serie, a rompere il *continuum*: si tratta dell'organizzazione funzionale (biologia), della flessione (linguistica), del lavoro (economia politica), le tre empiricità che si impongono negli apparati di sapere. Nella linguistica, nella biologia, nell'economia politica le cose, gli esseri viventi e le parole si piegano su se stesse, si incardinano nella profondità di questa finitezza. L'uomo stesso si

<sup>10</sup> Cfr. I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico. Introduzione e note di M. Foucault*, trad. it. di M. Bertani e G. Garelli, Torino, 2010.

‘ripiega’ e percepisce ciò, allo stesso tempo, come una condizione di apertura ed un limite. La ‘piega’ di cui parla Deleuze, infatti, è per l’uomo moderno sia uno spessore che un vuoto.

*Superpiega.* È nell’alveo del pensiero di F. Nietzsche che va ricercata la tensione tra il finito e l’infinito nella strutturazione della forma. La teoria nietzschiana del potere come rapporto di forza è centrale in questa dimensione e costituisce il ‘motore’ delle formazioni discorsive e delle disposizioni di sapere dell’*episteme* moderna. Secondo Deleuze non è Nietzsche ma Feuerbach l’ultimo pensatore della ‘morte di Dio’; ciò che interessa Nietzsche è, invece, la ‘morte dell’uomo’. In tal senso, il percorso condotto da Foucault ne *Le parole e le cose*, che si conclude con l’annuncio della morte dell’uomo, può essere direttamente collegato all’intera esperienza filosofica del pensatore tedesco. Ma ciò significa anche, come mette in evidenza Deleuze, che la riflessione archeologica foucaultiana deve essere espressamente riferita al pensiero di Nietzsche, che rappresenta, allo stesso tempo, il culmine ed il punto di inversione della moderna epistemologia dell’umano. Deleuze sostiene, dunque, che nel pensiero nietzschiano la morte di Dio e l’annuncio del superuomo coincidono. Nel momento in cui la ‘forma-Uomo’ sostituisce la ‘forma-Dio’ la ‘morte dell’uomo’ (e la propria finitudine) diviene la condizione paradossale di una nuova disposizione antropologica. Nell’*episteme* contemporanea, caratterizzata dal prevalere dei saperi tecnoscientifici ed economici, l’uomo è definibile solamente nella sfera della sua finitudine costitutiva che diviene sempre più infinita man mano che le forze del ‘fuori’ si moltiplicano ed assumono delle dimensioni e delle caratteristiche che sfuggono alla mano umana. Il problema antropofilosofico che ci si deve porre con più urgenza oggi è, dunque, questo: se le forze dell’uomo compongono una ‘forma’ solo in rapporto con le forze del ‘fuori’, quali sono le nuove forze con cui l’uomo entra in relazione nel momento in cui la ‘forma-Dio’ e la ‘forma-Uomo’ sembrano declinare?

Secondo Deleuze, la risposta alle domande precedenti è stata assicurata dall’avvento di una nuova dimensione epistemologica che fa della finitudine umana un ‘finito illimitato’:

È stato necessario il salto dalla biologia alla biologia molecolare, oppure che la vita dispersa si raccogliesse nel codice genetico. È stato necessario che il lavoro disperso si raccogliesse o si raggruppasse nelle macchine della terza generazione, cibernetiche ed informatiche<sup>11</sup>.

Con il termine ‘finito illimitato’ Deleuze intende ogni situazione di forza in cui un numero finito di componenti offre una varietà di combinazioni praticamente illimitata. A costituire, allora, il nuovo meccanismo operativo non sarebbero più né il ‘dispiegamento’ (età classica) né la ‘piega’ (età moderna) ma quella che l’autore definisce:

---

<sup>11</sup> G. Deleuze, *Sulla morte dell’uomo ed il superuomo*, in Id., *Foucault*, cit., p. 132.

una superpiega, di cui ci testimoniano i piegamenti propri delle catene del codice genetico, le potenzialità del silicio nelle macchine della terza generazione, così come i contorni della frase nella letteratura moderna allorché il linguaggio può solo ricurvarsi in un perpetuo ritorno su di sé<sup>12</sup>.

La 'superpiega' indica la condizione antropologica che corrisponde alle forme di sapere del 'finito illimitato'. Deleuze, parlando di 'superpiega', ha lasciato intravedere l'importanza antropologica di un pensiero che si riappropri del 'fuori', o meglio, che faccia del 'fuori' un 'dentro' e del 'dentro' un 'fuori'. La 'superpiega' è, infatti, un potenziale pericolo per l'uomo di oggi ma è anche una condizione di mutamento, di apertura, di creazione di forme nuove. E l'autore sottolinea che Foucault ricerca proprio nel mondo classico la 'prima piega' che consente di aprire il 'dentro' al 'fuori'

I Greci non hanno rivelato l'Essere o dispiegato l'Aperto con un gesto storico-mondiale. Hanno fatto molto meno, o molto più, direbbe Foucault. Hanno piegato il fuori con esercizi pratici. I Greci rappresentano il primo ripiegamento. La forza appartiene al fuori perché è essenzialmente rapporto con altre forze: è inseparabile in se stessa dal potere di affezione su altre forze (spontaneità) e di subire affezioni da altre forze (ricettività). Ne deriva un rapporto della forza con sé, un potere di autoaffezione, un'affezione di sé attraverso sé<sup>13</sup>.

Nelle tecnologie del sé impiegate presso i Greci, infatti, le dinamiche di potere si trasformano in una 'piega interna', in ciò che fa del rapporto con l'alterità e con il 'fuori' l'elemento di forza che conduce al dominio di se stessi. Come detto Foucault definisce questa condizione 'autocratismo' o *enkrateia* per distinguendola dall'autonomia. Le *technai tou biou* e le pratiche della cura di sé indicano la possibilità di realizzare l'affezione di sé attraverso sé come 'piegamento' costante dell'esteriorità nell'interiorità. Deleuze sottolinea, tuttavia, che tale piegamento non deve essere inteso né come una forma di interiorizzazione apparentabile alla coscienza né come un moto egoistico che parte dal 'dentro' per inglobare o assorbire il 'fuori'. Si tratta, al contrario, di un movimento che fa del 'fuori' la condizione di possibilità per un piegamento interiore.

Ciò significa che il rapporto a sé assume una propria indipendenza, diventando principio di autoregolazione pur non esprimendo in alcun modo un rapporto 'primo' o 'originario' con quella che, con linguaggio moderno, potremmo definire interiorità. Questo aspetto sarà chiarito nel proseguo di questo articolo quando specificherò qual è il significato innovativo che l'orizzonte del 'fuori' proietta sulla rappresentazione dell'atto del pensiero e sul soggetto pensante. Per ora basti osservare che la 'spazialità' che secondo Deleuze scaturisce dal rapporto tra 'dentro' e 'fuori' deve essere essenzialmente interpretata come un 'luogo' di interrelazione e di scambio, nel quale le forze si scontrano con le forme, dando vita a delle nuove configurazioni di potere/sapere. Il 'fuori' è un'esteriorità assoluta dalla quale il soggetto appare come 'principio' ed allo stesso tempo come 'risultato' dei

---

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ivi, p. 102.

rapporti di forza che lo uniscono/oppongono alle altre forme e forze nello spazio diagrammatico. Solo tenendo presente questa dimensione che fa del 'fuori' una spazialità inafferrabile, irrapresentabile ed in continuo divenire si possono comprendere i processi di soggettivazione anche con riferimento all'*episteme* classica.

I Greci riuscirono a trasformare questa spazialità in un orizzonte esistenziale nel quale, attraverso esercizi pratici, il 'piegamento' potesse divenire un principio di autoregolazione e di libertà da perseguire attraverso il governo di sé e degli altri. Infatti, solo chi riesce a governare se stesso può pensare di governare bene gli altri. L'attitudine etica ed estetica che dispiega il 'fuori' nel 'dentro' ed il 'dentro' nel 'fuori' è, pertanto, necessariamente, politica nel significato più profondo, 'radicale' del termine, quello che fa riferimento al potere come rapporto di forza. Nel rapporto tra identità ed alterità la forza si trasforma in potere.

Questa concezione del potere che Foucault deriva dalla filosofia nietzschiana rappresenta un aspetto molto importante per comprendere cosa si intende per processo di soggettivazione. Infatti i Greci:

Hanno piegato la forza, hanno scoperto la forza come qualcosa che poteva essere piegato, e hanno potuto farlo solo grazie alla strategia perché hanno inventato un rapporto di forze che passa attraverso la rivalità degli uomini liberi. Ma, forza tra le forze, l'uomo non piega le forze senza che il fuori stesso si pieghi, scavando così un Sé nell'uomo<sup>14</sup>.

Le tecnologie del sé sono delle tecnologie politiche prima di tutto perché trasformano le forze del 'fuori' in forme ordinate di potere, in una relazione politica stabile anche se continuamente mutabile. Non bisogna dimenticare, infatti, che i processi di soggettivazione sono un tutt'uno con i microfisici rapporti di potere e sapere che Foucault pone alla base delle dinamiche di dominazione ma anche dei conseguenti processi di 'ribellione' con i quali il soggetto si riappropria di spazi di libertà e di azione. Soggettivazione ed oggettivazione sono inscindibili tra loro e la teoria foucaultiana del soggetto ne rappresenta la sintesi più chiara.

Dire che gli antichi Greci avevano piegato il 'fuori' nel 'dentro' attraverso delle *technai* che consentivano loro di sviluppare un'*enkrateia* ed una forma molto importante di autocontrollo non significa dimenticare l'aspetto assoggettante del potere, ma, al contrario, significa prendere atto dell'esistenza di tecnologie storiche che hanno consentito di formulare determinate risposte etiche, politiche ed estetiche alla forza dirompente del 'fuori'. Naturalmente da quanto detto si comprende che la teoria del piegamento può essere interpretata solo tramite la filosofia nietzschiana.

Era necessario trovare la forza, nel senso nietzschiano, il potere, nel senso particolare di "volontà di potenza", per scoprire questo fuori come limite, orizzonte ultimo a partire dal quale l'essere si piega<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Ivi, p. 115.

<sup>15</sup> Ivi, p. 114.

Questa dimensione introduce un altro aspetto fondamentale, conseguente a quanto detto riguardo alla profonda influenza delle tesi nietzschiane sull'intero percorso intellettuale di Foucault. I processi di soggettivazione devono essere inquadrati nell'impianto più generale di una 'filosofia del divenire' che pone il mutamento e la variazione come preconditione fondamentale di qualsiasi interrelazione tra forme e forze.

Ed è questa stessa concezione del mutamento che spinge il filosofo francese a sviluppare non una storia delle mentalità, delle istituzioni, della vita privata ma una storia delle condizioni in cui si manifesta tutto ciò che ha un'esistenza mentale, linguistica, istituzionale, privata, ecc. Si potrebbe dire: una storia del pensiero in luogo di una storia delle idee. Si comprende come per Foucault pensare significhi soprattutto 'problematizzare', aprire la riflessione ad una triplice indagine sul potere, sul sapere e sul sé. Ciò in un duplice senso. Pensare significa, da una parte, far arrivare l'enunciabile ed il visibile, il sapere ed il potere, ai loro 'limiti', rapportandoli a partire da quello spazio interstiziale che li separa. Ma significa anche, in seconda istanza, produrre delle soggettività, 'lanciare i dadi'. In questo caso Deleuze chiarisce che il 'fuori' deve essere inteso come «ciò che re – incatena incessantemente i colpi tirati a caso, in un misto di aleatorietà e dipendenza»<sup>16</sup> che, tuttavia, si trasformano in un'immensa possibilità di auto-afezione e di creatività per il soggetto. Lo spazio del 'dentro' diventa immediatamente compresente allo spazio del 'fuori' e consente di trasformarlo, generando nuovi modi di soggettivazione ed inedite forme di 'resistenza'.

Le forze provengono sempre dal fuori, da un fuori più lontano di ogni forma di exteriorità. Dunque, non ci sono solo singolarità prese nei rapporti di forze, ma singolarità di resistenza in grado di modificare questi rapporti, di rovesciarli, di modificare il diagramma instabile. E ci sono anche singolarità selvagge, non ancora legate, anch'esse sulla linea del fuori e che ribollono proprio al di sotto dell'incrinatura<sup>17</sup>.

### **Ontologia critica di noi stessi**

Le tecnologie e le prassi di autoformazione aprono degli spazi inediti di libertà per il soggetto. Ma, secondo Foucault, le 'pratiche di liberazione' devono essere distinte dalla 'pratica della libertà'. Le prime precedono e fondano l'autonomia in quanto danno vita all'atto mediante cui si ottiene la liberazione (una pratica di liberazione si ha, ad esempio, quando un popolo colonizzato si ribella contro chi lo assoggetta); le seconde, invece, presuppongono un agire etico che consenta alla libertà di consolidarsi come spazio relazionale e politico. Naturalmente, al centro degli interessi foucaultiani si pone questa seconda dimensione che spinge il filosofo

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 118.

<sup>17</sup> Ivi, p. 122.

francese a considerare l'etica come la «pratica riflessa della libertà»<sup>18</sup> e la libertà come la «condizione ontologica dell'etica»<sup>19</sup>.

Nel mondo greco e latino la libertà si traduceva in un *ethos* che si rispecchiava prima di tutto in un modo di essere ed in secondo luogo in un modo di relazionarsi con l'alterità. Ma questo *ethos* nelle condizioni di vita contemporanea potrebbe coerentemente tradursi in un 'atteggiamento limite' che fa della libertà l'altra faccia della medaglia del potere. Il processo attraverso cui il soggetto si forma (soggettivazione) pone il sé come limite immanente, come 'luogo' di una formulazione continua di discorsi assoggettanti ma anche oppositivi e liberatori. La libertà rappresenta lo spazio che nasce da tale scarto continuamente variabile che si scava a partire dall'agire umano.

La libertà si riflette nelle pratiche di soggettivazione attraverso cui l'individuo si costruisce, agisce, si relaziona con il 'fuori'. Ovunque vi sia potere esiste libertà. Foucault sottolinea, addirittura, che anche gli individui folli, i malati, gli anormali sono in fondo soggetti liberi nel momento in cui la loro passività stride con l'eloquenza del potere, laddove la forma minima di resistenza, pur nella dimensione del silenzio, rappresenta una barriera o una forma di rivolta. L'individuo pericoloso in attesa della sentenza – che giudica gli atti e definisce il valore delle singole esistenze – costituisce il grado zero della soggettivazione, ma rappresenta una condizione vitale che, pur nella passività, produce un effetto di distanziamento.

È vero, per esempio, che la costruzione del soggetto folle può essere effettivamente considerata come la conseguenza di un sistema di coercizione – è il soggetto passivo – ma voi sapete benissimo che il soggetto folle non è un soggetto non libero e che il malato mentale si costruisce come soggetto folle proprio nei confronti e di fronte a colui che lo dichiara folle<sup>20</sup>.

Ma a tale analisi Foucault aggiunge un ulteriore tassello. Dire che la 'libertà è la condizione ontologica dell'etica' significa guardare ai processi di soggettivazione/oggettivazione come a delle pratiche che istituiscono uno spazio nel quale è possibile la creazione di una nuova ontologia, un'ontologia dell'etica, che si costruisce nell'azione e nell'orizzonte immanente delle relazioni strategiche. Tale ontologia presuppone un 'atteggiamento limite' in quanto è sul limite che prende forma, definendosi e ridefinendosi incessantemente. Tale limite rappresenta la linea, al contempo de-localizzante e spazializzante, in cui avviene la più compiuta forma di resistenza nei confronti di un determinato assetto di rapporti di potere (strategia) o di dominazione. Infatti, come afferma Foucault in un saggio dedicato a G. Bataille contenuto nella raccolta *Scritti letterari*:

---

<sup>18</sup> M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault 3 (1978 – 1985). Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, trad. it. di S. Loriga Milano, 1998, p. 276.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ivi, p. 283.

La contestazione non è lo sforzo del pensiero per negare delle esistenze o dei valori, è il gesto che riconduce ognuna di queste esistenze ed ognuno di questi valori ai propri limiti, e quindi al limite in cui si compie la decisione ontologica: contestare è andare fino al cuore vuoto dove l'essere raggiunge il suo limite e dove il limite definisce l'essere<sup>21</sup>.

Ciò che in questo caso è 'vuoto' rappresenta l'altra faccia della medaglia della 'piega'. Come detto, Deleuze ha definito il piegamento dell'essere come un 'invaginamento' che crea un 'escrescenza interna', risultato di una trasformazione del 'fuori' nel 'dentro'. In effetti Foucault pose la questione ontologica in questi stessi termini (basti pensare al già citato scritto su M. Blanchot, *Il pensiero del fuori*<sup>22</sup>). Se il 'fuori' del pensiero ha costituito, a partire dall'Umanesimo, l'impensato del soggetto occidentale ciò significa che tale atteggiamento limite è stato respinto verso una 'regione' oscura ed inaccessibile. L'impensato, non inteso come ciò che si oppone al pensiero ma come ciò che lo precede e lo segue, è stato scisso dalla propria prorompente attitudine critica. Ed è per questa ragione che l'ontologia è stata sostituita da una metafisica che postula la priorità del medesimo e che respinge l'alterità ed il fuori verso la regione dell'impensato. Facendo riferimento all'opera *Le parole e le cose* abbiamo visto che nell'*episteme* moderna l'essere è il risultato di uno sforzo di autoconoscenza. Ciò significa che tutto quello che rimane al di fuori del pensiero non deve e non può costituire il soggetto/oggetto della conoscenza, non può e non deve 'essere'.

Riappropriarsi di un'ontologia che ponga la libertà come condizione etica significa, dunque, in primo luogo spezzare l'autoreferenzialità identitaria, aprirsi a ciò che sfugge al pensiero, a ciò che oppone resistenza. Ciò si traduce in uno sforzo del soggetto nel pensare diversamente. Si tratta di un pensiero agito nella molteplicità delle relazioni di potere che ci legano ma che possono anche liberarci. Naturalmente ciò potrebbe non apparire rassicurante o consolatorio; l'intangibilità identitaria dell'*homo cogitans* viene sostituita da una molteplicità di processi di soggettivazione/oggettivazione e da quello che Foucault definisce 'quasi-soggetto' per indicare il fatto che non si parla di una 'sostanza' ma di un essere in continuo divenire.

La radicalità della proposta foucaultiana consiste nel sostituire l'analisi critica ed analitica dei processi di soggettivazione alla riflessione sul soggetto di conoscenza, traducendo la dicotomia tra pensiero ed impensato in un'ontologia di noi stessi che si articoli sul 'fuori' e cioè che riconosca gli infiniti piegamenti e spiegamenti dell'essere. Tale ontologia ha un duplice intento: analitico e critico. L'atteggiamento che guarda al presente in termini critico-analitici, infatti, è uno degli aspetti che maggiormente consentono ad una simile ontologia di 'aprire le pieghe'. Dunque, l'ontologia

---

<sup>21</sup> M. Foucault, *Prefazione alla trasgressione*, in Id., *Scritti letterari*, trad. it. di C. Milanese, Milano, 2004, p. 60.

<sup>22</sup> Cfr. M. Foucault, *Il pensiero del fuori*, trad. it. di V. Del Ninno, Milano, 1998.

di noi stessi si presenta anche come un'«ontologia critica del presente»<sup>23</sup>, cioè un atteggiamento critico che ponga delle domande sempre più radicali al presente e che faccia dell'interrogazione sull'attualità la base di una problematizzazione radicale dell'essere. Tutto ciò è connesso, ancora una volta, con l'importanza della dimensione etopolitica dei processi di soggettivazione.

Per comprendere questo aspetto vorrei fare riferimento alle parole di A. Pandolfi, curatore della raccolta di articoli, interviste ed interventi *Archivio Foucault 3*:

L'etica è un movimento che, aprendosi all'attuale, divide da ciò che è dato nel presente - le trasformazioni del potere e del sapere hanno condotto fino agli estremi dei loro assetti precedenti - per dare spazio ad una costruzione di se stessi non più necessariamente reattiva, non più costretta nell'infinita replica della resistenza, ma che si incarica positivamente della propria autonomia (...) <sup>24</sup>.

L'ontologia critica del presente mette in movimento le identità, i dispositivi di potere/sapere, i rapporti di forza. Il presente non è un'epoca di de-soggettivazione e di irrimediabile crisi identitaria, è il momento in cui è possibile riattivare l'*ethos* della filosofia. Si può dire, allora, che la modernità più che un'epoca storica rappresenta «una disposizione etica che può essere attualizzata»<sup>25</sup>. L'attuale non è una categoria temporale ma è ciò che 'divide il presente', ciò che modifica determinati assetti di potere/sapere ed i rapporti di forza emergenti in ogni epoca. È ciò che spinge i processi di soggettivazione/oggettivazione verso il limite, è ciò che – parlando in termini di individualizzazione – consente al 'fuori' di essere problematizzato come risvolto del 'dentro'. In ottica foucaultiana la filosofia assume proprio la funzione di portare alle estreme conseguenze critico-decostruttive il presente per aprirlo all'attuale. Quest'ultimo indica ciò che fa del presente uno spazio ed un tempo non coincidente con se stesso, caratterizzato dalla continua problematizzazione degli avvenimenti, delle relazioni, dei vissuti. L'attuale è il solco scavato nel presente, così come il 'fuori' costituisce il piegamento dell'essere.

La filosofia deve, dunque, configurarsi come forma di riflessione sul limite, sulla non coincidenza dell'attuale nel presente e del 'fuori' nei processi di soggettivazione/oggettivazione. In questo senso, mira a sollevare e risolvere problemi non in una forma banalmente strumentale. Al contrario essa è problematizzazione dell'attuale e dell'essere, è continua interrogazione critica sul presente e sui processi di costruzione identitaria. È, in definitiva, ciò che consente al presente di aprirsi al flusso storico ed all'individuo di spiegare la 'piega' dell'essere.

---

<sup>23</sup> Cfr. M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in Id., *Archivio Foucault 3 (1978 – 1985)*, cit., pp. 253-261.

<sup>24</sup> A. Pandolfi, *L'etica come pratica riflessa della libertà. L'ultima filosofia di Foucault*, in M. Foucault, *Archivio Foucault 3 (1978 – 1985)*, cit., p. 10.

<sup>25</sup> Ivi, p. 9.

Si comprende, a questo punto, quale sia il legame tra l'analisi delle tecnologie di sé, i processi di soggettivazione e la riflessione ontologica su noi stessi ed il nostro 'presente'. È lo stesso Foucault a chiarire tale interrelazione in molti interventi e scritti degli anni Ottanta, tra cui emerge un'interessante bozza redatta in occasione di una conferenza tenuta a New York nel 1981:

Penso che sia possibile (...) tracciare una storia di ciò che abbiamo fatto che risulti, al contempo, anche un'analisi di ciò che noi siamo; un'analisi teorica cioè che abbia anche un significato politico – intendo dire un'analisi che abbia un significato in relazione a ciò che vogliamo accettare, rifiutare o cambiare di noi stessi all'interno della nostra attualità. Si tratta insomma di partire per andare alla ricerca di un'altra filosofia critica: una filosofia non più interessata a determinare le condizioni ed i limiti di una conoscenza dell'oggetto, bensì interessata a riconoscere le condizioni e le possibilità indefinite di trasformazione del soggetto<sup>26</sup>.

Ciò significa che è l'apertura della filosofia al non filosofico, a ciò che sta fuori, che rappresenta la base di tale ontologia critica di noi stessi. Per questo bisogna attribuire enorme importanza alla conoscenza di tutte quelle vite, quegli eventi, quelle circostanze, quelle storie che mettono in crisi la nostra identità, che ci spingono a comprenderne l'irrimediabile fragilità. Foucault ha dimostrato di volersi avvicinare a tale *ethos* filosofico indirizzando la propria ricerca verso lo studio della follia, della malattia, dell'anormalità concepite come campi discorsivi e dispositivi di potere che contribuiscono in maniera decisiva alla 'problematizzazione' di ciò che si intende in ogni epoca storica per razionalità, salute e normalità. Dunque, il primo passo da compiere per trasformare la filosofia in una riflessione sempre rinnovata sul presente consiste nel dar voce all'alterità, nel consentire alla parola ed alla scrittura di illuminare ciò che è stato avvolto dalle tenebre. Dare la parola a chi non ha mai avuto parola: è nella forza del racconto che Foucault ha scelto di tradurre la propria interrogazione filosofica, creando le condizioni di una problematizzazione eto-critica del presente.

### **La parola della parola: letteratura e filosofia**

L'incontro tra Foucault e Blanchot si manifesta nel contesto del legame tra filosofia e letteratura. La tematica del 'fuori' del pensiero ci ha mostrato come la filosofia sia da intendere prima di tutto come un *ethos* filosofico e come un atteggiamento che spinge il soggetto a problematizzare se stesso ed il proprio agire. La filosofia è, dunque, un atteggiamento limite che struttura/destruttura continuamente i processi di soggettivazione aprendo le relazioni di potere ad inedite possibilità creative ed auto-formative.

Questi aspetti apparentano l'etica filosofica e la pratica della scrittura, in quanto è proprio in essa che il soggetto sperimenta in maniera diretta e drammatica la vertigine del limite, l'apertura a quello che Foucault definisce

---

<sup>26</sup> M. Foucault, *Sessualità e solitudine*, in Id., *Archivio Foucault 3 (1978 – 1985)*, cit., p. 147.

il 'fuori del fuori'. La scrittura è al contempo vertigine creativa e preparazione alla morte. Come detto, Foucault ritrova questa tematica fondamentale nei testi di Blanchot ma anche di altri autori come Sade, Bataille e Nietzsche. Al centro della problematica della scrittura si pone una consapevolezza che la letteratura moderna ha contribuito a fare emergere soprattutto attraverso la lenta decostruzione della teoria del soggetto razionale e dei concetti di interiorità o coscienza: il paradosso dell'umano non può essere sciolto, non può essere eliminato ma può, al contrario, essere vissuto. Ciò significa che ci si può, in qualche modo, approssimare ad esso, soprattutto attraverso la più complessa e 'radicale' delle esperienze: la scrittura.

Nella letteratura moderna il linguaggio si ripiega su se stesso. Ma, come detto, il linguaggio letterario moderno pur avendo abbandonato la finzione del soggetto di conoscenza e, con esso, il primato dell'autore, non riesce e non riuscirà mai a superare e sciogliere il paradosso. Ciò significa che il 'dentro' ed il 'fuori' non saranno mai completamente trasparenti l'uno all'altro ma si continueranno a rapportare tra di loro a partire dalla distanza che li separa, che li distingue. È nell'interstizio, nello spazio vuoto della relazione, che si pone il volto anonimo ed impersonale dello scrittore. La scrittura, infatti, è immensa capacità creativa, forza di attrazione, ma è anche, come sottolinea Blanchot, l'istante in cui tutto il 'dentro' si scioglie nel 'fuori', il momento liminare nel quale le parole si piegano su se stesse o fluiscono nella loro stessa incomunicabilità. Per questo motivo Foucault sostiene che chi scrive compie un duplice movimento paradossale che, nel momento stesso in cui dispiega la soggettività verso un 'fuori' creativo e vitale, ne annuncia, dall'altro lato, la morte. Le parole nella letteratura moderna hanno un limite in ciò che è incomunicabile ma l'attrazione spinge chi scrive ad aprirsi alla "vertigine" ed al paradosso, mostrando che la forza del linguaggio risiede nel rischiarare, anche se solo per un attimo, lo spazio del non detto, dell'assenza di parola. Nella liminarietà e nell'incomunicabilità delle parole, così come nel vortice creativo che consente di fare emergere nuove voci, storie, significati, risiede la profonda attrazione della scrittura, ciò che la rende, più di ogni altra manifestazione, una soggettività che si svincola da una logica identitaria.

La letteratura di Blanchot si sofferma sul 'tra', dando voce ad un mondo nel quale le immagini spesso si confondono, si intrecciano, si incontrano e scontrano tra loro nella fugacità di un contatto, di un'apparizione o nella spazialità liminare della relazione.

Le finzioni in Blanchot non saranno immagini, ma la trasformazione, la rimozione, l'intermediario neutro, l'interstizio delle immagini. Esse sono precise, hanno figure disegnate solo nel grigiore del quotidiano e dell'anonimo; e quando suscitano meraviglia, non è mai in loro stesse, ma nel vuoto che le circonda, nello spazio in cui esse sono posate senza radici e senza basi. L'oggetto della finzione non è mai nelle cose e neppure negli

uomini, ma nell'impossibile verosimiglianza di ciò che c'è tra loro: incontri, vicinanza del più lontano, assoluta dissimulazione là dove noi siamo<sup>27</sup>.

Questa dimensione liminare nella quale Blanchot colloca i personaggi e le cose può essere espressa in una parola con il termine 'neutro', introdotto nell'opera filosofica più importante di Blanchot: *L'infinito intrattenimento*<sup>28</sup>. In essa l'autore parla del 'neutro' proprio facendo riferimento allo scrittore ed immaginando una figura che lo sdoppia, ponendolo di fronte ad un altro da sé che vive lo spazio del 'fuori'. Bisogna, tuttavia, sottolineare che lo spazio del 'neutro' non rappresenta semplicemente l'estremizzazione di uno stile impersonale. Rappresenta quella polarità attrattiva che fa della scrittura il luogo senza luogo e lo spazio interstiziale tra infinito e nulla, tra creazione e morte. Il 'neutro' è l'alterità senza identità né fisionomia con la quale si confronta ed entra in dialogo lo scrittore nel momento in cui si trova 'attratto' dalla 'forza' dirompente del 'fuori'. Sia per Blanchot che per Foucault, infatti, lo scrittore è colui che 'muore in ogni momento', colui che deve rapportarsi alla propria ed all'altrui morte, intesa soprattutto come scomparsa di colui che scrive ma anche come inevitabile dissolvimento di ciò che viene scritto. Infatti, anche se l'opera sopravvive certamente allo scrittore essa è pur sempre immersa nel flusso costante del 'fuori' che la scompone, delle parole che raggiungono il proprio limite per smettere di significare, non potendo esprimere ciò che non ha parola. Ed è proprio nell'istante in cui l'autore si trova dinnanzi a questo limite che sperimenta l'immortalità del sopravvissuto ma contemporaneamente il silenzio del morente.

Non si tratta di una 'morte' ma di un 'morire' costante che si manifesta in ogni parola e nel limite che essa annuncia e fa intravedere. Lo scrittore è colui che come Ulisse si incatena per sopravvivere al richiamo delle sirene, alla morte ammaliante. Egli, tuttavia, non si tappa le orecchie come i suoi compagni di viaggio, egli vuole sentire il richiamo della morte escogitando l'unico modo possibile per poter resistere, per fermarsi appena un passo prima del limite. Da questo punto di vista, come osserva a più riprese anche Foucault, la sopravvivenza dello scrittore deve essere intesa in un senso differente da ciò che ci suggerisce la tradizione epica e letteraria. La letteratura moderna non è ciò che consegna l'autore alla memoria né ciò che sottrae gli eventi al silenzio ed all'oblio. Essa non moltiplica le storie per poter allontanare la morte come fa Sharāzād, protagonista de *Le mille e una notte*<sup>29</sup>.

La sopravvivenza dello scrittore nella letteratura moderna è necessariamente connessa alla sua sparizione. Egli sopravvive perché è l'unico che è in grado di guardare in faccia la morte, spingendosi fino al limite in cui la parola, significando se stessa o l'impossibilità della propria

---

<sup>27</sup> M. Foucault, *Il pensiero del fuori*, cit., p. 25.

<sup>28</sup> M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento: scritti sull'insensato gioco di scrivere*, trad. it di R. Ferrara, Torino, 1977.

<sup>29</sup> A tal proposito si veda l'interessante libro di R. Escobar, *Il silenzio dei persecutori, ovvero il Coraggio di Shahrāzād*, Bologna, 2001.

significazione, si apre all'infinito o al vuoto. Ciò non vuol dire naturalmente che la parentela della scrittura con il 'neutro' indichi semplicemente un'impossibilità. Essa deve essere interpretata, invece, come ciò che sfida continuamente l'impossibilità stessa. Foucault sottolinea la forza dirompente e trasgressiva della parola; se la scrittura si rapporta sempre con i propri limiti ciò significa che essa è portata continuamente a trasgredire la regola, passando all'esterno di se stessa.

La trasgressione non sta dunque al limite come il nero sta al bianco, il proibito al permesso, l'esteriore all'interiore, l'escluso allo spazio protetto della dimora. Essa è legata al limite, piuttosto, secondo un rapporto di avvolgimento di cui nessuna effrazione da sola potrà venire a capo. Forse qualcosa di simile al lampo nella notte, che dal fondo del tempo conferisce un essere denso e nero a ciò che nega, la illumina dall'interno e da cima a fondo, le deve pertanto la sua viva luminosità, la sua singolarità lacerante ed eretta, si perde in questo spazio che si designa come la sua sovranità, e infine tace dopo aver dato un nome a ciò che è oscuro<sup>30</sup>.

Il problema principale che ha innanzi la letteratura moderna è, dunque, l'esperienza del superamento del limite. E ciò al fine di avvicinarsi ad una forma di linguaggio non dialettico che faccia della trasgressione la condizione di apertura creativa del soggetto verso il 'fuori'. Con queste premesse Foucault annuncia che un pensiero in tal modo 'liberato' dovrebbe divenire un'ontologia della letteratura che, a mio parere, potrebbe essere anche chiamata 'ontologia critica di noi stessi'.

### **Foucault: il filosofo e l'uomo**

L'esperienza biografica di Michel Foucault conferma pienamente l'esigenza critico/creativa che contrassegnò la sua opera. Infatti, la 'ricerca' del filosofo francese, come sottolineano P. Rabinow e H. L. Dreyfus<sup>31</sup>, potrebbe riassumersi nella profonda volontà di aprire la filosofia ma, in generale, il pensiero critico ad un'interrogazione costante e rinnovata capace di fornire al soggetto le tecniche esistenziali e gli 'strumenti' teorico/pratici per trasformare se stesso in un'opera d'arte. «*Perché*», si chiede Foucault in un'importante intervista rilasciata proprio ai due professori di Barkley, «*la vita di tutti gli individui non potrebbe diventare un'opera d'arte?*»<sup>32</sup> ed egli conferma in molte occasioni che ciò che ricercava nel travaglio critico del pensiero era esattamente un principio trasformativo che lo accompagnasse nella vita. Travaglio critico/creativo, dunque, ma anche forma estrema di resistenza e di trasgressione.

Ciò è evidente se si fa riferimento alla complessa e sfaccettata vicenda biografica dell'autore nella quale l'impegno intellettuale e l'attivismo politico

---

<sup>30</sup> M. Foucault, *Prefazione alla trasgressione* in *Scritti letterari*, cit., p. 59.

<sup>31</sup> Cfr. H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, trad. it. di D. Benati, M. Bertani, F. Gori, I. Levrini, Firenze, 2010.

<sup>32</sup> Ivi, p. 309.

lo portarono ad essere pienamente coinvolto nella maggior parte degli eventi d'attualità nazionali o internazionali che si verificarono tra la metà degli anni Sessanta ed i primi anni Ottanta. Tale forma di coinvolgimento attivo lo condusse – come nell'istituzione dei Gip (Gruppi di Informazione sulle Prigioni) o nel caso dell'esperienza giornalistica come inviato del *Corriere della Sera* a Teheran in occasione della rivoluzione iraniana – con alterne vicende ad opporsi o ad essere oggetto di opposizione rispetto a coloro che, da diverse angolature politiche, rivendicavano l'adesione ad una qualsiasi ortodossia politico-ideologica (dai marxisti come dai gollisti, dalla sinistra radicale come dalla destra conservatrice). L'inquietudine del pensiero e della vita rappresentano, da questo punto di vista, la modalità personale di resistenza che il filosofo seppe opporre all'omologazione del pensiero ed a qualsiasi tipo di atteggiamento o pratica 'totalitaria'; ciò conferma, inoltre, il profondo valore di libertà che egli attribuiva alla pratica ed alla ricerca intellettuale ma anche alla scrittura, come forma radicale di messa in discussione dei luoghi comuni.

Se «*la libertà è la condizione ontologica dell'etica*»<sup>33</sup> e l'etica è «*la pratica riflessa della libertà*»<sup>34</sup> è proprio l'impegno etopolitico ed artistico-estetico che può generare gli spazi di libertà che consentono ad ognuno di noi di allentare, anche solo per un attimo, le 'maglie del potere' trasformando i processi di oggettivazione che ci rendono pedine passive dei rapporti di potere in complessi e sfaccettati spunti per infinite modalità di soggettivazione. Il pensiero foucaultiano, spesso e volentieri accusato di nichilismo o di avere uno sguardo sbilanciato sui processi oggettivanti ed oppressivi, ci mostra la strada per poter pensare e vivere in maniera 'radicale' (cioè che va alla radice) la libertà ed il ruolo soggettivo nei processi trasformativi. Non esiste potere, per quanto oppressivo, che non consenta al soggetto di trovare degli spazi di libertà possibili e ciò anche nei casi più estremi nei quali la libertà coincide con la morte.

Attraverso il confronto con la scrittura di Blanchot la tematica della morte è affrontata in maniera certamente poetica, con riferimento alla figura dello scrittore, ma il messaggio che tale dibattito ci pone dinnanzi nella sua estrema e radicale attualità riguarda proprio il rapporto tra la morte e la parola. La 'parola che libera' scioglie il legame necessario con la vita, mostra che l'infinito della libertà può anche trasformarsi nel suo estremo, nella morte. La liminarità alla quale la scrittura fornisce una sorta di trasfigurazione estetica ed artistica mostra proprio tale drammatico paradosso. In ogni caso, Foucault vuole mostrare che fin quando si parla e si pensa diversamente il limite estremo della morte può essere allontanato, differito, trasfigurato. La resistenza del pensiero e della parola abita nel proprio 'fuori', nella trasformazione, nel divenire altro da se stessa e, dunque, nel volgere in "problema" tutto ciò che è saldamente rassicurante.

---

<sup>33</sup> M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà* in *Archivio Foucault 3 (1978 – 1985)*, cit. p. 276.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

Fin quando si parla e si scrive esistono degli spazi anche minimi di libertà e di resistenza.

Parlando de *La vita degli uomini infami* il filosofo francese fa riferimento a delle esistenze misere, drammatiche, contrassegnate dal marchio dell'infamia, della pazzia, della violenza<sup>35</sup>; delle esistenze destinate al silenzio ma che paradossalmente emergono alla cronaca attraverso i discorsi di potere che concorrono a renderli vittime e ad opprimerle. Ciò significa che è proprio nell' 'eloquenza del potere' – anche e soprattutto del potere che incatena, che sottomette che asserve e che uccide – che possono aprirsi degli spazi di libertà. Come detto, Foucault sottolinea che, per quanto oppressi, i folli, i criminali, gli anormali non sono, tuttavia, degli uomini non liberi. Lo stesso raggio di luce del discorso di potere che li illumina per condannarli gli attribuisce anche la possibilità di parlare. Difficilmente tale parola giunge poi al mondo esterno, difficilmente può trasformarsi in atti effettivi di liberazione ma ciò non significa che non ne contenga in sé la possibilità. La trasgressione è un 'rischioso' attraversamento del confine, è un'impresa che spezza il silenzio semplicemente mostrando che esistono dei volti e delle parole che si oppongono con la 'presenza', con il loro puro esistere, all'eloquenza della parola reiterata o ripetuta serialmente.

Perché qualcosa [di queste esistenze, *ndc*] giungesse fino a noi è stato (...) necessario che un fascio di luce le illuminasse anche solo per un istante. Una luce che viene da un altro luogo. Quel che le strappa alla notte in cui avrebbero potuto, e forse dovuto rimanere, è l'essersi scontrate con il potere: se ciò non fosse avvenuto, nessuna parola verrebbe probabilmente a ricordarci il loro fugace percorso <sup>36</sup>.

Ecco allora l'importanza dell'impegno teorico ma anche politico, etico ed estetico che Foucault perseguì per tutta la vita, un impegno non soltanto rivolto verso gli altri, gli ultimi, gli esclusi, le popolazioni in rivolta contro il potere colonizzatore (come nel caso delle rivolte del popolo tunisino, polacco o iraniano che il filosofo conobbe per esperienza diretta) ma anche nei confronti di se stesso. E si comprende altresì lo sforzo che il filosofo francese fece per attribuire una 'continuità' ed una 'coerenza' a queste tre direttrici esistenziali (impegno politico, esperienza biografica e attività intellettuale), continuità e coerenza che emergono sia quando, parlando di microfisica dei poteri, conduceva delle vere e proprie battaglie d'attualità sia quando, negli ultimi anni di vita, ricercò nelle tecnologie della cura di sé un complemento ed un supporto all'impegno civile e politico. D'altronde, in una delle ultime interviste rilasciate<sup>37</sup>, Foucault fa riferimento a tali tecniche nel mondo contemporaneo in relazione alla battaglia per l'emancipazione che il movimento omosessuale cominciava a portare avanti, soprattutto negli Stati Uniti, nei primi anni Ottanta. La concezione estetica studiata con riferimento alle *technai* classiche può trasformarsi, oggi, in una molteplicità

<sup>35</sup> Cfr. M. Foucault, *La vita degli uomini infami*, trad. it. di G. Zattoni Nesi, Bologna, 2009.

<sup>36</sup> M. Foucault, *La vita degli uomini infami*, cit., p. 21.

<sup>37</sup> Cfr. M. Foucault, *Michel Foucault, un'intervista: il sesso, il potere e la politica dell'identità* in *Archivio Foucault 3 (1978 – 1985). Estetica dell'esistenza, etica, politica*, cit.

di strumenti pratici e teorici, politici e culturali per affermare con forza il prevalere di una concezione dell'esistenza che rompa i formalismi ed i sostanzialismi identitari e morali e restituisca una concezione dinamica, trasformativa dell'esistente. Ciò significa che al posto del termine 'vita' si dovrà utilizzare il termine 'modi di vita', facendo riferimento ad una pluralità di modalità, di condizioni, di strumenti per trasformare e condurre la propria esistenza. E ciò si porrà come fondamentale compito etico dell'uomo contemporaneo impegnato in una vera e propria battaglia per restituire al pensiero ed all'azione la capacità di evocare e di creare un mondo in cui è possibile pensare ed agire diversamente. Penso che il più importante lascito dell'opera foucaultiana debba confrontarsi proprio con la necessità di vivere tale co-implicazione essenziale tra pensiero critico ed etopolitica.

La mattina del 26 giugno 1984, prima di dare l'ultimo saluto all'amico scomparso, G. Deleuze, prendendo la parola in mezzo ad una folla di persone silenziose e commosse, scelse di leggere il seguente brano, contenuto nella *Prefazione a L'uso dei piaceri*, per ricordare a tutti l'esigenza fondamentale che aveva accompagnato la vicenda biografica, la scrittura ed il pensiero di Foucault:

Il motivo che mi ha spinto era molto semplice. Spero anzi che, agli occhi di qualcuno, possa apparire sufficiente di per sé. È la curiosità; la sola specie di curiosità, comunque, che meriti di esser praticata con una certa ostinazione: non già quella che cerca di assimilare ciò che conviene conoscere, ma quella che consente di smarrire le proprie certezze. A che varrebbe tanto accanimento nel sapere se non dovesse assicurare che l'acquisizione di conoscenze, e non, in un certo modo e quanto è possibile, la messa in crisi di colui che conosce? Vi sono momenti nella vita in cui la questione di sapere se si può pensare e vedere in modo diverso da quello che si pensa e si vede, è indispensabile per continuare a guardare o a riflettere. [...] Ma che cosa è dunque la filosofia, oggi – voglio dire l'attività filosofica – se non è un lavoro critico del pensiero su se stesso? Se non consiste, invece di legittimare ciò che già si sa, nel cominciare a sapere come e fino a qual punto sarebbe possibile pensare in modo diverso?<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> D. Eribon, *Michel Foucault*, trad. it. di A. Buzzi, Milano, 1989, p. 394.