

*Discussione*

## **N. Iofrida, D. Melegari, L. Paltrinieri, *Foucault***

Carocci 2017

Igor Pelgreffi

Questo libro, ospitato nella collana *Pensatori* dell'editore Carocci, può essere considerato qualcosa di più di una semplice introduzione. Oltre alla ricostruzione meticolosa, in trecento pagine, del pensiero di Foucault; oltre a una valutazione attenta e aggiornata del ruolo dei *Cours* al *Collège de France* e di altri materiali d'archivio nel delinearne l'immagine, in questo libro mi pare affiorino diversi elementi di interesse critico e di novità. Nelle pagine che seguono, qualche annotazione in questa direzione.

### **Diversi Foucault in Foucault**

Chi ritrae Foucault, inevitabilmente ritrae *anche* una *storia di modificazioni*, di cambiamenti di paradigma negli assetti stessi della sua riflessione, assetti che talvolta vengono rivisti profondamente da Foucault. Il libro si regge proprio su tale assunto di fondo: se si osserva lo sviluppo del pensiero foucaultiano nel corso del tempo, non esiste in realtà un'unica posizione filosofica. C'è un primo Foucault, quello in cui al primato criptoromantico di un fondo dionisiaco dell'esistenza si associava l'idea della letteratura come opzione trasformativa, capace di citare in giudizio il mondo borghese in quel tipico «convergere di distruttività e rivoluzione» (p. 52). C'è un secondo Foucault, quello in cui si fa via via più evidente «l'irruzione dello spazio» (p. 61), che transitando da *Nascita della clinica* e gli *Scritti letterari*, arriva sino a *Le parole e le cose*. Qui prendeva corpo la questione del linguaggio come fondamento non più nell'ordine della profondità ma della superficie, e che dunque non si riferisce più a una *dérailson* preverbale, a un'alterità cui poter attingere come forma di contestazione e rovesciamento storico-esistenziale. E, come sanno bene i lettori più giovani di Foucault, ci sarà la fase della *microfisica del potere*, quella di *Sorvegliare e punire* e della *biopolitica*, quella della *governamentalità*, per giungere a quella della *cura sui*, cioè della trasformazione di sé quale chiave di una metamorfosi intersoggettiva. Nel libro è molto evidente quest'aspetto di scansione storica. Lo testimoniano

in maniera lampante i numerosi passaggi come il seguente: «lo abbiamo visto partire, con *Storia della follia*, da una forma di esistenzialismo antiumanistico, per diventare, con *Le parole e le cose*, l'esponente di punta dello strutturalismo; ma già *L'archeologia del sapere* ha rappresentato un congedo senza ritorno da quel movimento, e gli anni Settanta hanno visto Foucault sostituire al paradigma del linguaggio quello del potere. Ma anche il modello della microfisica, sotto l'incalzare degli avvenimenti storici, ha dovuto cedere il passo a quello della biopolitica, subito dopo a quello della governamentalità, infine a quello del soggetto e della cura di sé, con un finale "antico" che non cessa di stupire i lettori del filosofo francese» (p. 305).

Queste brevi ricapitolazioni-e-rilanci determinano la ritmica del libro: la sua respirazione più profonda come metodologia. Ora, nell'indicare come il percorso di Foucault si sia articolato in *micro-epoche* (o *micro-epistemi*...) che si evolvono secondo un modello non lineare di sviluppo, implicitamente ci si appoggia, almeno in parte, all'idea che Foucault stesso ha fornito del proprio lavoro. La propria parabola intellettuale è sovente presentata nei termini di un'incessante auto-correzione di rotta, espressione di quella che il biografo Eribon aveva chiamato *attitude autocritique*. Va qui osservata allora un'altra circostanza, solo apparentemente di tipo tecnico: l'alta frequenza, in diverse parti del libro, dell'utilizzo di formulazioni tratte da interviste, interventi e dichiarazioni dai *Dits et Ecrits*. Punto importante, ma a suo modo problematico e, mi pare, non sufficientemente discusso nella letteratura secondaria. L'uso di frammenti ad alto contenuto sintetico, inerenti affermazioni auto-riferite al proprio percorso, nel complesso rinvia a problemi maggiori che toccano la questione dell'interazione tra l'intellettuale e i media, cioè del rapporto tra l'intellettuale "critico" e l'industria culturale. Se si vuole, sul piano filosofico, alla coesistenza di una tendenza critica della razionalità strumentale e del nostro esserne strumento. Occorrerebbe, probabilmente, interrogarsi sul peso specifico che queste "auto-ricostruzioni indotte" hanno poi nell'economia di una ricostruzione storico-oggettiva a posteriori. Discorso che vale per Foucault, così come per molti altri filosofi contemporanei.

Torniamo al libro, per segnalare anche altri aspetti più interni. Ad esempio, quello che rispetto ad altre ricostruzioni, e alla generale sottovalutazione nella letteratura secondaria, il libro si sofferma (con il capitolo curato da Paltrinieri) su *L'archeologia del sapere*, indicandolo come momento di snodo decisivo tra il modello del linguaggio (e delle strutture mentali/storiche che esso interdice o abilita) e il modello del *discours*. Si pensi al tema dell'enunciato: esso è il già detto, materialmente efficace, dei discorsi; ma contemporaneamente è anche l'elemento funzionale attivo nel campo discorsivo stesso. In altri termini, l'enunciato è sia "cosa" sia "evento": esso, cioè, è funzione selettiva che lascia essere alcuni enunciati e impedisce la formazione di altri enunciati. In questo senso è inscrivibile entro la fondamentale dialettica (che sta al cuore del procedimento foucaultiano) tra trascendentale ed empirico, che d'altra parte l'enunciato contribuisce a esibire. Così, volendo, l'enunciato traspare quale forma base di una geometria descrittiva

delle relazioni di potere, in cui confluisce bene anche un'altra idea centrale di Foucault, cioè quella che pensa l'uomo come un *alotropo empirico-trascendentale*: una forma vivente che sia soggetto che oggetto della conoscenza (cfr. p. 88 e ss.; p. 122).

Da questo punto di vista, insomma, *l'Archeologia*, uscita nel 1969, è letta quale microcosmo teoretico in cui si manifestano i tratti di tutto il lavoro di Foucault. Questo vale sul piano formale: quello foucaultiano è stato un laboratorio di ricerca al contempo magmatico ma anche molto analitico, capace sia di una poetica delle ampie immagini di insieme, emotivamente pregnanti, che di intarsi certosini, dalla precisione quasi positivista del segno. Ma questo vale anche sul piano dei contenuti, se è vero che *l'Archeologia* anticipa i contorni (e anche qualcosa di più) di temi futuri "forti": non solo quello del discorso e del sapere-potere, ma anche quello della sessualità e quello dello statuto della verità.

### *Esprit de finesse politico*

Ovviamente, il libro dà conto anche dei motivi di fondo che si ritrovano e si riarmonizzano (o forse si disarmonizzano, nel senso della *disconnessione* adorniana) in queste differenti fasi. Fra questi, uno che percorre da cima a fondo il libro è quello secondo il quale l'istanza teorico-pratica della riflessione di Foucault è sempre diretta verso il *dehors*, vero *l'altro* della filosofia. Lo diceva già ne *L'ordine del discorso*: si deve perseguire «una filosofia presente, inquieta, mobile lungo tutta la linea di contatto con la non-filosofia, non esistendo tuttavia che grazie ad essa e rivelando il senso che questa non-filosofia ha per noi» (*L'ordine del discorso*, tr. it., p. 39). E non mi pare che Foucault abbia mai sconfessato questa idea organizzativa generale del suo pensiero. Ma bisogna intendere, appunto, verso cosa faccia segno questa forma basale, questo vero e proprio motore immobile teoretico, rappresentato dalla tensione verso il *dehors*. Ed è qui che emerge il secondo elemento del libro che vorrei sottolineare.

Variazioni e re-interpretazioni; fasi; diversità di auto-immagini, perfino: tutto questo non segue il dettato di un capriccio biografico, ma ha la sua radice in un *milieu* anteriore. E tale milieu è definito dal rapporto profondo, direi corporeo, di Foucault col mondo storico-sociale-politico. Detto in estrema sintesi: il libro evidenzia come in Foucault il mutamento di paradigma teorico inerisca profondamente, benché non sempre in modo visibile o esplicito, alle condizioni storiche e materiali in cui quel *milieu* si viene a determinare, con particolare attenzione alle forme del capitalismo storicamente in atto.

Ciò significa che quel *dehors*, a cui facevo riferimento, va dunque in buona parte ricercato nelle *percezioni* del mondo storico-sociale e delle questioni politico-culturali che via via, nel corso della sua vita, Foucault ha sperimentato, ma anche intuito e anticipato, come gli autori mostrano con grande cura e ampiezza. Nel suo passo e nella sua scrittura, il libro antepone metodologicamente a ognuna di queste svolte foucaultiane una precisa descrizione del momento storico-economico-sociale. Così, nella ricostruzione del pensiero assumono

un loro preciso posto la precoce sfiducia nel PCF e la fuoriuscita da esso, ma anche l'entrare in risonanza con le istanze dei "movimenti" attorno al '68 o con i cambiamenti sociali annunciatesi con l'esaurimento dei cosiddetti *Trenta gloriosi*, e così via. È il tema del *da dove parlo*, di cui anche nelle prime pagine de *L'ordine del discorso*: dove mi colloco, prima ancora di *prendere la parola*, all'interno del discorso dominante, se il desiderio è quello di organizzare un discorso critico? Le condizioni precedono le tesi. Valga come esempio il capitolo dedicato allo snodo strutturalista a metà degli anni Sessanta, quello che segna anche l'ascesa di Foucault a *maître à penser* post-sartriano, intitolato significativamente «Neocapitalismo e scienze umane: *Le parole e le cose*» (p. 79).

Ma andiamo più a fondo su questo aspetto specifico della relazione tra condizione e pensiero, tra *essere storico* e *prassi riflessiva*. Esso, come ovvio, non è sempre misurabile nel cielo terso della filologia ma emerge, per così dire, da un nugolo informe di indici testuali, di mutazioni lessicali o di autoanalisi (ritorna qui, tuttavia, la questione del peso specifico dei *Dits et Ecrits*). Quel che il libro esibisce, in questo senso, è una sorta di *originaria politicità implicita* di Foucault. Essa si offre appunto nelle autocorrezioni, che assumono però anche il senso politico del rivedere la propria *posizione*, di un rimettersi totalmente in gioco, talvolta sospettamente anche *à corps perdu* (come nel caso iraniano) accettando qualche rischio, appunto, di "posizionamento". E Foucault avrebbe fatto ciò in una maniera molto più significativa rispetto ad altri due filosofi della sua generazione, come Deleuze o Derrida, che hanno viceversa mutato molto meno le loro coordinate di ricerca nel corso del tempo. Il più "politico", dunque, tra i tre grandi filosofi del poststrutturalismo francese?

Lungi da tali semplificazioni, il libro mette comunque in mostra una qualità: la *sensibilità*, intesa appunto come empatia verso il *dehors* nella sua dimensione politica. In questo suo lato, Foucault ci appare allora più che come intellettuale specifico, "archeologo" o "genealogista", come "intellettuale sentinella": radar in grado captare, come nessuno forse, i segnali di novità dell'epoca o le crepe interne all'episteme storicamente vissuto. Esiste anche in Foucault, insomma, una qualità *estetica* (nel senso dell'*aisthesis* come conoscenza sensibile prelogica) verso l'intercettazione di sofferenze nascoste, di relazioni negate, di geologie politiche instabili ma non visibili, che permette di andare oltre il *dato* storico, rivelando la *tendenza storica* per come essa si annuncia, e dunque si apre, al futuro.

Foucault ci appare, cioè, come incarnazione di una sorta di *esprit de finesse* politico: strumento sofisticatissimo che lo rende in grado, come pochi altri, di indovinare riverberi, scricchiolii, tendenze carsiche in atto. E che, proprio in quanto *esprit de finesse* politico, integra e *dà senso* alla lucidità dell'analisi teorica, inducendone persino il cambiamento rispetto alla tautologia involontaria cui essa, in quanto dispositivo di sapere-potere autoriferito, sarebbe forse destinata.

## Heidegger

Questo libro possiede, indubbiamente, la qualità dell'affresco: uno dei suoi pregi consiste nel fatto che, grazie a questo far sorgere ogni tema dal brusio di fondo delle coordinate culturali di un contesto, come effetto secondario si dipinge davanti agli occhi del lettore un quadro efficace della filosofia francese contemporanea: Sartre e Merleau-Ponty; Bataille e Blanchot; Hyppolite e Canguilhem; Deleuze e Derrida... Per un verso il lettore si trova immerso nella vicenda storica (che è sempre culturale e politica) di quel campo filosofico, comprendendone meglio la genesi. Per l'altro, il lettore si avvicina a diversi autori non francesi, ma che hanno molto contato in Francia, oltre che per la stessa formazione di Foucault. Basti pensare a Kant, decisivo sin dal lavoro giovanile sull'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, oppure a Nietzsche. Che si possa scandire il percorso di Foucault anche tramite la sua posizione relativa rispetto a Nietzsche o, meglio, tramite il chiarimento di quale Nietzsche Foucault abbia di volta in volta privilegiato (quello della dialettica apollineo/dionisiaco; quello di *Su verità e menzogna in senso extra-morale*; quello genealogico, quello "illuminista", e così via), è un fatto che diversi altri lavori, anche italiani, hanno messo in luce, tra cui quello del 2012 di Stefano Righetti, *Foucault interprete di Nietzsche. Dall'assenza d'opera all'estetica dell'esistenza*. Questa linea di indagine viene confermata, aggiungendo anche qualche elemento in più per comprendere la vicinanza Foucault-Deleuze a cavallo dei primi anni Settanta. In effetti, il rapporto con Nietzsche viene sviscerato tenendo nel dovuto conto della pubblicazione, avvenuta solo nel 2011, delle *Lezioni sulla volontà di sapere*, il primo corso al *Collège*, risalente al 1970-71. Prima della pubblicazione di questo documento, tra gli interpreti di Foucault il Nietzsche della microfisica del potere era quello legato alla conferenza, sostanzialmente coeva, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in cui la vicinanza alle posizioni di Deleuze era ipotizzabile, ma in fondo meno diretta. Nelle *Lezioni*, al contrario, si assiste a un arretramento chiaro del tema della verità (e quindi anche di una possibilità positiva della conoscenza) a favore del tema agonistico di un «primato della volontà e della negazione dell'autonomia della verità: il Nietzsche di Deleuze ha, per il momento, avuto la meglio su quello della *Nascita della tragedia*, che si articolava costantemente con una certa ripresa dell'ontologia fondamentale di Heidegger» (p. 141).

Siamo quindi giunti al "caso" Heidegger. Uno dei meriti del libro è la lucidità con cui solleva "la questione", quella che a mio avviso rappresenta una delle sfide più interessanti per la futura ricerca su Foucault: il rapporto con Heidegger. Il libro certifica l'esistenza di una relazione viva, cioè non secondaria, con la riflessione dell'autore di *Essere e tempo*. Certo: una relazione in cui Foucault talvolta, come appena visto, si smarca da un eccesso di prossimità. Una relazione, nella sostanza, giocata – se la si vuole vedere – più che in modo diretto nei testi, su un tessuto di rinvii impliciti. Un Heidegger, insomma, sempre presente e non derubricabile, benché spesso *celato* o forse, oggetto di autocensura, nelle correnti invisibili che hanno animato (beninteso: assieme ad altri riferimenti) i

fondali del pensiero foucaultiano. Già così nell'Heidegger visibile dietro il filtro di Blanchot, nel periodo di interesse al mondo a-verbale originario; in quello della ricerca giovanile sull'analitica esistenziale in campo psicologico; nel tema dell'"originario" e del linguaggio come "precedenza", a metà degli anni Sessanta, compresa forse quella inspiegabilità razionale delle rotture epistemologiche come "eventi" extra-epistemici ma che "ristrutturano", in qualche modo, gli epistemi successivi; ed ancora, con l'eccezione dell'allontanamento nella fase della microfisica, nel rimodulare, negli ultimi anni della sua vita, il tema del rapporto con l'essere, del rapporto tra pensiero e essere, nel rilanciare la questione della *storia del pensiero*, e simili (cfr. pp. 264 e ss.) E, chissà, forse – ma su questo il libro non offre risposte – anche nel sempre maggiore indugiare dello sguardo sul mondo greco.

Se pensiamo per un istante a quanto Foucault sostenne nell'intervista *Le retour de la morale*, pochi giorni prima della sua morte, circa il ruolo di Heidegger nella sua riflessione («Heidegger è sempre stato, per me, il filosofo fondamentale [...]. Tutto il mio divenire filosofico è stato dettato dalla lettura di Heidegger. Ma riconosco che l'ha spuntata Nietzsche»); e se pensiamo a quanto detto sulla centralità, per il suo percorso, del movimento di auto-interpretazione di sé, l'insistenza del libro su questo nodo, lo scavo che esso realizza su un terreno per molte ragioni assai delicato, è quantomeno opportuno. Senza poter qui soffermarmi sui dettagli di questa lettura, va detto poi che questo accostamento Foucault-Heidegger apre a ulteriori domande: quale rapporto ha avuto col pensiero di Heidegger, al di là di quanto esplicitato in modo diretto, la totalità del pensiero francese contemporaneo? E, in particolare, il pensiero più avanzato o originale sul piano critico e politico, come quello di Derrida – su cui esistono già risposte – ma anche quello di Deleuze?

## Contraddizioni

Il libro affronta anche alcune ambiguità, in termini di auto-neutralizzazione del proprio orizzonte emancipativo cui talvolta Foucault si espone. Forse quella principale, proprio in virtù di quanto sostenuto sulla sensibilità politica come motore immobile, è l'eccesso di aderenza al liberalismo che verrebbe maggiormente alla luce nel periodo della riflessione sulla governamentalità. È ovviamente un punto cruciale, non solo negli steccati del dibattito specialistico, ma anche per valutare con maggior respiro la spendibilità attuale del pensiero foucaultiano. Il problema connesso alla governamentalità risiede nel fatto che «proprio la plasticità della soggettività neoliberale rende difficile indicare forme che possano funzionare da "trasgressione", "resistenza" o "controcondotta", moltiplicando, piuttosto, le zone di vicinanza tra razionalità economica e atteggiamento critico (p. 235)». Va detto che il libro non manca di ricordare come Foucault stesso si sia fatto carico di questo problema, sostenendo che il margine sempre più sottile che separa libertà e governo rappresenti, nonostante tutto, un margine attivo, cioè un elemento che funge da leva politica ancora positiva: si tratterebbe,

per Foucault, «di dire che niente è politico, tutto è politicizzabile, tutto può diventare politico», dal momento che la politica viene fatta coincidere con «ciò che nasce con la resistenza alla governamentalità, la prima sollevazione, il primo fronteggiarsi» (*Sicurezza, territorio, popolazione*, p. 291)» (pp. 237-38). Non va dimenticato, in ogni caso, come anche questa eventuale impasse divenga, a sua volta, terreno fertile per nuove intuizioni diagnostiche, come quella che ascrive a questa fase storica il momento in cui l'*homo oeconomicus* si modifica storicamente in «imprenditore di sé stesso» (*Nascita della biopolitica*, p. 186). Per inciso, quest'ultima idea sembra anticipare problemi del nostro presente: quale segno assegnare (produttivo o neutralizzante?) al lavoro e alla mercificazione dei soggetti implicati nel fenomeno dell'autoimprenditorialità, immersi in quel nuovo prestazionalismo così cedevole alle sirene del 4.0? Come ripensare, da questo angolo visuale, la questione del *capitale umano*?

Ma, in conclusione, il libro opta per la messa a nudo di questo problema, della «contraddizione», piuttosto che cercare scorciatoie. Come de-soggettivarsi? In fondo, è «la» domanda chiave del pensiero foucaultiano, almeno di questi anni Settanta. Lo schema del «ricevere forza facendo sponda» non corre il rischio di ripristinare una posizione falsa? Da questo punto di vista (si vedano, a questo proposito, i capitoli 6, 7 e 8 scritti da Melegari) appare molto opportuna la lucida ricostruzione, con tratti anche originali sul piano critico, del rapporto in filigrana con il pensiero di Marx, con i marxismi, e con le posizioni di Althusser, nella questione della governamentalità, nel concetto di società disciplinare (e dalle combinazioni dei due). Di nuovo, il nodo teorico è: su cosa fare leva – *da dove parlo?* – per rendere concreto il processo di emancipazione, per evitare che esso sia soltanto nell'ordine di una de-soggettivazione immaginaria, una volta ammesso che il soggetto è costitutivamente «parlato» dal discorso attualmente operante, normalizzante o narcotizzante che sia? Alcune pagine del libro sembrano autorizzare a rivolgere lo sguardo, per comprendere questi snodi, anche molto lontano, suggerendo di riprendere una riflessione su quale sia l'origine di questa tensione foucaultiana verso la «dialettica» e, probabilmente, verso alcune falde del pensiero di Marx.

### **Ipotesi su Foucault**

Per concludere, un paio di ipotesi più «di ricerca» che il libro offre al lettore. Innanzitutto, troviamo l'idea che per comprendere appieno la portata del tentativo foucaultiano nel suo complesso, occorra fare riferimento anche alla sua capacità di muoversi tra riferimenti filosofici e culturali che afferiscono sia al mondo francese che al mondo tedesco. Una circostanza, a leggerla con attenzione, nient'affatto scontata nella vita intellettuale del Novecento. Le implicazioni più generali di questa istanza probabilmente scavalcano il campo dell'esegesi foucaultiana, e riguardano il piano politico-culturale: pensiamo, cioè, al futuro dell'Europa e al peso (in fondo, biopolitico) che hanno le scelte governamentali in questo campo specifico, al refrain di una crisi legata alla

mancanza di contenuti dietro una unione solo monetaria, al ruolo egemone di Francia e Germania, e così via.

In questo senso, una delle acquisizioni più rilevanti del libro è la nuova luce gettata sull'ultimo Foucault nel suo riavvicinamento – che potrà fare storcere il naso a qualche purista – alla *Scuola di Francoforte*, non tanto su temi specifici, quanto sull'impostazione complessiva della funzione critica e sul ruolo del soggetto. Esso è tracciabile, e il libro ne ricostruisce con precisione i passaggi testuali, già dalla conferenza del 1978 *Illuminismo e critica* per rendersi più manifesto in scritti successivi, sino a *Che cos'è l'Illuminismo?*, del 1984, anno della morte di Foucault. Si tratterebbe dunque di un «periodo segnato dalla crisi del modello della microfisica e della prima biopolitica manifestatasi subito dopo la composizione del primo volume della *Storia della sessualità* e che porterà, attraverso passaggi numerosi e non indolori, al modello della costruzione del sé o della soggettività» (p. 248).

Non si può comprendere pienamente l'insegnamento dell'ultimo Foucault, quello della *Storia della sessualità* e degli ultimi corsi al *Collège*, dove l'annodamento speculativo tra esistenza-vita-critica si fa sempre più deciso, senza riflettere opportunamente su questa ulteriore torsione verso un atteggiamento autocritico, cui corrisponde la ricerca di nuove forme di razionalità. Tuttavia, in tale slancio “francofortese” verso la *Selbstkritik* della razionalità, occorre comprendere come l'autocritica possa nascere – in ciò consiste il fascino e la difficoltà dell'ultimo Foucault – all'interno del *bios* stesso. «Non si tratta più di scontro fra poteri (per quanto produttori di razionalità), quanto di un esercizio critico dei soggetti nei confronti di una razionalità che si impone loro: di un disassoggettamento da quel processo di governamentalizzazione che ha nella produzione della razionalità il suo strumento principe; e questo disassoggettamento ha nell'*Aufklärung*, nel lavoro critico del soggetto, la sua arma principale – i riferimenti al v secolo greco, alle Rinascite, all'Illuminismo settecentesco sono infatti tutti a momenti storici in cui il *logos*, la razionalità hanno avuto una funzione critica» (p. 255).

È bene ribadire quale sia il senso filosofico di tale ulteriore “svolta” foucaultiana, vale a dire il fatto che «questa nuova centralità di una ragione critica e dialettica si accompagna a un ripensamento del concetto di vita» (pp. 255-56). Ne deriva, insomma, una conseguenza di rilievo, che può arricchire la riflessione intorno ai modi di approccio al tema biopolitico da parte di Foucault: «quel rapporto critico con la razionalità che abbiamo visto essere tipico dell'*Aufklärung* è già una caratteristica, che potremmo chiamare trascendentale, della vita stessa. Anche questa concezione della vita, in cui il *logos* e la razionalità hanno un ruolo così essenziale, rappresenta, rispetto al modello nicciano-deleuziano degli anni Settanta, una novità notevole» (p. 257).

La seconda ipotesi che emerge nel libro è legata a una proposta di lettura del pensiero foucaultiano che si renderebbe visibile, in particolare, nel terzo volume della *Storia della sessualità*, quello intitolato *La cura di sé*, e che – anche grazie a un forte avvicinamento al modello filosofico merleau-pontiano – si potrebbe definire “ecologica”. In che senso “ecologica”? Nel senso da un lato di una rivalutazione

dell'elemento naturale nelle dinamiche discorsive; dall'altro di un sensibile spostamento del baricentro speculativo foucaultiano sul concetto di relazione *in quanto tale*, cioè su una valorizzazione della corporeità come dimensione di intreccio tra soggetto e mondo. Qui Foucault giungerebbe a individuare un «modello generale di un'idea di conoscenza ecologica, in cui attività e passività, momento della trasformazione soggettiva e momento dell'obbedienza al corpo e alla natura sono inscindibilmente intrecciati» (p. 294).

I discorsi erano già, in fondo, la sede di un momento di intreccio tra soggetto e materia, tra produzione e limitazione. Ma qui rientra in gioco il corpo. Il corpo è la sede, intesa come matrice/materia, di una fondamentale ambiguità produttiva. Non sappiamo cosa sia il corpo: limite interno/esterno al sapere (e al potere). E tuttavia, il corpo lavora e resiste come elemento di *possibile novità storica*. Ora tutto ciò non potrà che transitare da una certa concezione del rapporto vita/sapere (ripresa esplicita di Canguilhem e recupero delle letture giovanili di von Weizsäcker con, sullo sfondo, l'insegnamento di Merleau-Ponty), la quale si articola entro «un'idea della verità né meramente oggettiva né meramente soggettiva» (p. 294). Nei termini di Iofrida, questa idea può essere intesa come «ecologica» o, se si vuole, «criptoecologica» (*ibid.*, nota 4), nel senso in cui essa «rappresenta un gioco di reciproco adeguamento sistemico fra il soggetto e il mondo» (*ibid.*).

Anche questo è un punto teoreticamente pregnante. La dimensione medica greca, la cura, ma anche il piacere e l'eros, rinvierebbero difatti al modello di un *corpo dentro la verità* (e alla *verità dentro al corpo*, per così dire). E in tale modello è il "terzo", cioè la *medietà* tra corpo e verità, il reale centro di gravità del *discours*: «dire la verità significa "incarnarla" grazie a un adeguarsi alla natura (= la verità), che non è un morto oggetto, ma qualcosa che si fa attraverso il soggetto, che si impone a lui senza passivizzarlo, perché ha bisogno, per costituirsi, della sua attiva partecipazione e costruzione; d'altra parte, avendo cura di sé, trasformandosi, il soggetto si apre alla verità, alla natura, all'oggetto» (*ibid.*).

Col corpo la si fa dunque finita con l'idea di soggetto? Nient'affatto: parlare di corpo, rimmetterlo al centro della relazione ecologica – il corpo è la trama vivente *tra le parole e le cose* – significa *parlare diversamente* di soggetto. Significa, credo, mettere correttamente l'accento sull'inquietudine e sullo sforzo più costante in Foucault, che consiste nell'inseguire un *pattern* di soggetto de-soggettivantesi (che, aggiungo, non sarebbe inverosimile imparentare con la figura del *se dépendre de soi même*). In conclusione, si tratterebbe non di un soggetto che *volens nolens* prevale sull'oggetto e neppure di un soggetto riassorbito nell'oggettività storica; bensì di «un soggetto che, nell'atto in cui si rapporta al mondo, si rapporta a sé stesso e, nell'atto in cui si rapporta a sé stesso, si rapporta al mondo. Sono pagine, queste, esemplari per la messa a fuoco di quella visione ecologica della conoscenza a cui Foucault è approdato, visione in cui è fondamentale il riferimento al modello della relazione biologica fra essere vivente e ambiente» (p. 298).

Tale ipotesi interpretativa viene poi battuta scandagliando tra le pieghe del cosiddetto ultimo Foucault, come nelle analisi, fra le altre, della figura del cinico: qui il *dire la verità* e l'idea che il lavoro su se stesso possa riformare l'intera umanità, conferma l'opzione di un cambiamento associato a una verità che si manifesta non nel soggetto, ma *nel corpo*. La consueta attenzione a quelle particolari figure, per così dire, *molto politiche in quanto a-politiche*, si arricchisce insomma di una consapevolezza "altra", più complessa. Per Foucault, difatti, «non si tratta di recidere ogni legame con quella metafisica che, in quanto dimensione dell'alterità e possibilità di un mondo altro, aveva fatto da sfondo fin dall'inizio all'esperienza intellettuale del filosofo francese: si tratta solo di ripensarla altrimenti, connettendola in modo assai più stretto al tema di una soggettività autoduplicantesi, autotrasformantesi» (p. 284).

Diciamolo diversamente: questo che appare come un definitivo congedo da un modello di alternativa opposizionale tra finito/infinito, è in fondo un ripensamento profondo del concetto di libertà e, assieme, di quello di individuo. La libertà è tale solo se è limitata, condizionata, se incontra vitalmente una resistenza (ma anche storicamente e materialmente): la libertà è un rapporto. La *libertà come rapporto* significa che essa si determina entro una limitazione non imposta dall'oggetto, ma che si matura nella *cura sui* (da cui l'attenzione alla finitezza, da non confondere con la finitudine, come si ammonisce nelle ultime pagine). *Una libertà come relazione all'oggetto limitante*, come *inerenza* che ri-forma ogni volta il soggetto limitato, all'interno del gioco tra soggetto, condizioni naturali e condizioni storiche. Dove, a questo punto, anche l'individuo non è più quello chiuso monadicamente in sé, ma che è già da sempre anche intersoggettività (i "discorsi", in ultima analisi e nella loro accezione più ampia, sono la sede di un chiasma tra soggettivazione attiva e soggettivazione passiva) e, per quanto detto, anche intercorporeità.

Sia chiaro: la relazione con l'altro, per essere tale, deve essere passibile di trasformazione, tesa verso un ideale di uguaglianza e, ancora una volta, di reciprocità. Come la reciprocità, ad esempio, tra uomo e donna: la *cura di sé* non implica, cioè, un'attenzione esclusiva e autotelica al proprio corpo, bensì «un modo nuovo di pensare se stessi nel rapporto con la donna, con gli altri, con gli avvenimenti e le attività sociali e politiche, e un modo diverso di pensarsi come soggetto dei propri piaceri» (*La cura di sé*, tr. it., p. 75).

Questo libro ci riconsegna, in definitiva, l'immagine finale di un Foucault come pensatore che sperimenta – a suo modo – una sorta di terza via teoretica, non avendo fatto altro, nel suo *Denkweg*, che questo: tentare un'uscita «dalla tradizionale contrapposizione tra soggetto individuale e soggetto collettivo [...] per guadagnare un'idea di soggettività in cui il momento individuale e quello sociale sono sostanzialmente imbricati» (p. 296). Si tratta di un'immagine che, a parere di chi scrive, merita di essere approfondita e, in qualche modo, rilanciata nell'attuale dibattito teorico e politico.