

**L'éthos della modernità**

In un'intervista rilasciata a pochi mesi dalla sua morte, Foucault afferma di non essere sicuro di aver chiarito adeguatamente in precedenza le nozioni di potere e di dominio. Nel tentativo di delineare in maniera più precisa la loro differenza, il filosofo francese definisce le "relazioni di potere (*relations de pouvoir*)" come relazioni all'interno delle quali si cerca di dirigere la condotta dell'altro. Si tratta di rapporti mobili, che possono modificarsi e che non sono dati una volta per tutte, di giochi strategici aperti tra le libertà. Gli "stati di dominio (*états de domination*)", invece, si creano quando un individuo o un gruppo sociale riescono a bloccare delle relazioni di potere, a renderle immobili, irreversibili. Tra le due forme di rapporto vi sono poi le tecnologie di governo, ossia la maniera in cui si governa; spesso è proprio attraverso queste tecniche che vengono instaurati e consolidati gli stati di dominio. Il potere, allora, non va considerato come un male, qualcosa di cattivo in sé, da cui bisogna affrancarsi. Ad esempio, osserva Foucault, fa parte delle relazioni d'amore che si eserciti un potere sull'altro in un gioco strategico aperto, in cui cioè le posizioni possano essere continuamente ribaltate. Ciò che conta è riuscire a darsi delle regole di diritto, delle tecniche di gestione e un *ethos*, la pratica di sé<sup>1</sup>[1], capaci di evitare che i giochi aperti di potere si fissino in stati di dominio. Il potere è qui inteso come rapporto, sempre aperto e reversibile, in cui si cerca di "governare" l'altro, ossia di "strutturare" il suo "campo di azione", di guidare la sua condotta; è "un'azione su un'azione", su un'azione presente o futura. A differenza degli stati di dominio, in cui le pratiche di libertà non esistono o sono molto limitate, le relazioni di potere presuppongono sempre la libertà di coloro che vi sono coinvolti, il riconoscimento dell'"altro" come soggetto che agisce; là dove uno dei termini della relazione subisce una violenza illimitata, ed è dunque ridotto ad una condizione di totale passività, non vi è più potere. E' proprio perché la libertà è ovunque che i rapporti di potere attraversano tutto il campo sociale<sup>2</sup>[2].

Foucault rifiuta le idee - che egli considera centrali, ad esempio, nei lavori dei Francofortesi - di "liberazione" e "disalienazione", intese come recupero della nostra identità perduta, liberazione della nostra natura imprigionata. Tali obiettivi vengono determinati, a suo parere, in base ad una concezione del soggetto che è tradizionale, in quanto fondata sui concetti di natura e di essenza<sup>3</sup>[3]. Per il filosofo francese, invece, si tratta di "rifiutare quello che siamo", dando vita a "nuove forme di soggettività"<sup>4</sup>[4]. Egli prospetta la necessità che gli esseri umani si riappropriino del potere di costituire la propria soggettività. Ciò naturalmente è possibile in quanto questa non è semplicemente il risultato di processi anonimi che

---

1[1] In merito alle "pratiche di sé", attraverso le quali l'individuo cerca di trasformare se stesso e di accedere a un certo modo di essere, si veda la nota n. 20.

2[2] Cfr. M.FOUCAULT, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* (intervista pubblicata nel 1984), trad. it. *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault 3. 1978-1985*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 275, 284-285, 291-293 e *The Subject and the Power*, (1982), *Afterword* in H.L.DREYFUS - P.RABINOW, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics* (1983; 1a ed. 1982), trad. it. *Il soggetto e il potere*, in H.L.DREYFUS - P.RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, pp. 248-250. In una conversazione del 1983, alla domanda se egli accettasse o meno la distinzione, centrale nel pensiero di Hannah Arendt, tra dominio e potere, Foucault risponde: "mi chiedo se questa distinzione non sia semplicemente verbale (...) la rete formata dalle relazioni di potere non consente quasi mai delle distinzioni nette. (...) Per cui risponderei in linea di massima di sì, ma a condizione di esaminare tutti i dettagli" (*Politics and Ethics: An Interview*, [rilasciata nel 1983 e pubblicata nel 1984], trad. it. *Politica ed etica*, in *Biopolitica e liberalismo*, a cura di O.Marzocca, Medusa, Milano 2001, pp. 201-202).

3[3] Cfr. D.TROMBADORI, *Colloqui con Foucault* (intervista del 1978, pubblicata nel 1980), Castelvecchi, Roma 1999, p. 88 e M.FOUCAULT, *L'etica della cura di sé...*, cit., p. 274. A riguardo, cfr. C.TAYLOR, *Foucault on Freedom and Truth* (1984), in *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers II*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 160-163. Per quanto concerne i Francofortesi, nonostante questi ed altri riferimenti polemici, il filosofo dà una valutazione positiva della loro ricerca, soprattutto di quella horkheimeriana e adorniana, cui riconosce il merito di aver segnalato, in anticipo rispetto ad altri, la questione degli effetti di potere connessi alla razionalità occidentale così come si è andata sviluppando a partire dal XVI secolo, e di aver posto questo problema misurandosi anche con Marx (cfr. D.TROMBADORI, *Colloqui con Foucault*, cit., pp. 86-87 e M.FOUCAULT, *Structuralism and Post-Structuralism* [intervista pubblicata nel 1983], trad. it. *Strutturalismo e post-strutturalismo*, in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M.Bertani, Einaudi, Torino 2001, pp. 310-311). In merito al rapporto tra il filosofo francese e i Francofortesi, cfr., ad esempio, D.COOK, *The Subject Finds a Voice. Foucault's Turn Toward Subjectivity*, Peter Lang Publishing Inc., New York 1993, pp. 138-144 e A.HONNETH, *Kritik der Macht* (1988, 1a ed. 1986), trad. it. *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, a cura di F.Riccio e S.Vaccaro, Dedalo, Bari 2002, pp. 27-52, 159-276.

4[4] Cfr. M.FOUCAULT, *Il soggetto e il potere*, cit., p. 244.

sfuggono al controllo degli individui: "nel corso della storia, gli uomini non hanno mai cessato di costruire se stessi"<sup>5</sup>[5]. Il filosofo francese si richiama qui a Marx e alla sua idea secondo la quale l'uomo produce l'uomo. Egli precisa il senso in cui, nella sua ottica, va intesa questa produzione: si tratta "della distruzione di ciò che noi siamo, e della creazione di tutt'altra cosa, di una totale innovazione (*la création d'une chose totalement autre, d'une totale innovation*)"<sup>6</sup>[6].

Foucault afferma che tra gli autori per lui più importanti vi sono Nietzsche, Bataille e Blanchot, i quali lo hanno portato a rimettere in discussione la categoria del soggetto, il suo primato, la sua funzione fondatrice e lo hanno convinto che un'operazione del genere non avrebbe avuto alcun senso se confinata all'ambito speculativo. Si tratta, allora, di sperimentare la "distruzione reale" del soggetto, la sua dissociazione, il rovesciamento in qualcosa di "radicalmente 'altro'"<sup>7</sup>[7]. L'esperienza, secondo questi autori, "ha il compito di 'strappare' il soggetto a se stesso, facendo in modo che non sia più tale, o che sia completamente altro da sé, che giunga al suo annullamento, alla sua dissociazione (*de faire en sorte qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution*). E' questa impresa de-soggettivante (*entreprise de dé-subjectivation*), l'idea di una 'esperienza-limite', che strappa il soggetto a se stesso, la lezione fondamentale che ho appreso da questi autori: e che mi ha spinto a fare in modo che per quanto noiosi, eruditi, fossero i miei libri, io li ho sempre concepiti come esperienze dirette a 'strapparmi' a me stesso, a impedirmi di essere sempre lo stesso"<sup>8</sup>[8].

Foucault parla del proprio esercizio di "dissoluzione dell'io (*dissolution du moi*)", della ricerca di un modo di essere "altri"<sup>9</sup>[9], e definisce i propri lavori dei "libri-esperienze" della nostra modernità, il cui fine è quello di consentire che tanto l'autore quanto il lettore escano trasformati, stabilendo di conseguenza un nuovo rapporto con gli "oggetti" trattati<sup>10</sup>[10]. Naturalmente il libro-esperienza diventa possibile solo in quanto sorge in un determinato contesto: esso, dunque, si iscrive in qualcosa che è già in corso (ad esempio, un mutamento dell'uomo contemporaneo in relazione ad una certa idea che ha di sé) e contribuisce, a sua volta, a questa trasformazione<sup>11</sup>[11]. I cambiamenti di cui si parla hanno, dunque, anche una portata collettiva. Partendo dall'esperienza bisogna cercare di provocare trasformazioni che non siano semplicemente individuali, ma che siano accessibili ad altri, collegabili cioè a delle pratiche collettive. L'esperienza, nota Foucault, è certo una cosa che si fa da soli, ma che può essere compiuta pienamente solo a condizione che altri possano dividerla. E' emblematico, a suo parere, quanto è accaduto con *Sorvegliare e punire*, che è stato percepito da molti come qualcosa che trattava dei loro rapporti con il presente e che è stato scritto anche sulla base della partecipazione a gruppi di lavoro sul funzionamento delle istituzioni penali, fatto assieme a coloro che erano coinvolti in prima persona (detenuti, famiglie, magistrati, ecc.)<sup>12</sup>[12].

Il fine dell'ontologia del presente è quello di problematizzare ciò che siamo per vedere se e come sia possibile essere qualcosa di diverso, cambiare i dati del problema, sollecitando cambiamenti radicali<sup>13</sup>[13]. La filosofia è lavoro critico del pensiero su se stesso volto a sapere come, e fino a che punto, è possibile pensare ed essere in modo diverso: "la 'prova' – che va intesa come prova modificatrice di sé nel gioco

---

<sup>5</sup>[5] D.TROMBADORI, *Colloqui con Foucault*, cit., p. 90.

<sup>6</sup>[6] Cfr. *Ivi*, pp. 88-90.

<sup>7</sup>[7] *Ivi*, p. 44.

<sup>8</sup>[8] *Ivi*, pp. 34-35.

<sup>9</sup>[9] Cfr. *Ivi*, p. 48.

<sup>10</sup>[10] Cfr. *Ivi*, pp. 32-37.

<sup>11</sup>[11] Cfr. *Ivi*, pp. 40-41.

<sup>12</sup>[12] Cfr. *Ivi*, pp. 39-40.

<sup>13</sup>[13] Cfr. *Ivi*, pp. 112-114.

della verità e non come appropriazione semplificatrice di altri a scopi di comunicazione – è il corpo vivo della filosofia, se questa è ancor oggi ciò che era un tempo, vale a dire un' 'ascesi', un esercizio di sé, nel pensiero"14[14]. La molla è qui la curiosità, intesa non come tentativo di assimilare l'oggetto conosciuto, ma come capacità di "distaccarsi da sé (*se dépendre de soi-même*)"15[15]. In un'intervista Foucault chiarisce il senso di quest'ultima espressione: si tratta "di una elaborazione di sé da parte di sé, di una trasformazione che si compie attraverso il lavoro (*une transformation studieuse*), di una modificazione lenta e difficile che si realizza grazie alla cura costante per la verità"16[16]. Separazione da sé e costruzione di sé sembrano qui essere le due polarità di una paziente pratica ascetica di trasformazione di sé, allo stesso tempo, parziale e interminabile. Come cercherò di mostrare, il discorso foucaultiano, però, non è confinabile all'interno delle coordinate di un'estetica dell'esistenza intesa in questo modo, ma è anche attraversato da un'ideale di libertà in cui la separazione da sé e la creazione di sé assumono connotati ben più radicali.

Nella lotta in cui è investito ogni pensiero critico è in gioco non tanto la liberazione, quanto la libertà. La "liberazione (*libération*)" talvolta è la condizione per una "pratica di libertà (*pratique de liberté*)", essa apre il campo per dei nuovi rapporti di potere, che però vanno poi gestiti con le pratiche di libertà. Foucault fa l'esempio di un popolo che si libera da un colonizzatore: in questo caso abbiamo una liberazione, che però non è sufficiente per definire le pratiche di libertà attraverso le quali gli individui appartenenti a quel popolo potranno determinare le forme ammissibili della loro esistenza o della società politica. E' questo il motivo che lo ha portato a concentrarsi più sul problema della libertà che su quello della liberazione. Le pratiche di libertà, dunque, sono produttive, sono le pratiche attraverso le quali gli individui producono se stessi, le forme della propria esistenza e della società in cui vivono; i processi di liberazione, invece, più che produrre eliminano, ossia distruggono la fissità dei rapporti di dominio, creando così le condizioni per l'esercizio della libertà all'interno di rapporti di potere resi nuovamente mobili. Nel suo versante critico la filosofia è proprio ciò che rimette in discussione tutti i fenomeni di dominio17[17]. Dissolvendo le ipostatizzazioni su cui si basano le relazioni di dominio, mettendo in luce cioè i mutamenti e i rapporti di forza attraverso i quali essi si sono venuti costituendo, l'analisi critica fornisce un primo fondamentale strumento di libertà, poiché coglie, "nella contingenza che ci ha fatto essere quello che siamo, la possibilità di non essere più, di non fare o di non pensare più quello che siamo, facciamo o pensiamo" 18[18]. Diventa allora chiara l'importanza del costante ricorso alla storia, la quale ci mostra appunto che anche le cose che ci sembrano scaturire da processi necessari risultano, invece, da pratiche umane contingenti e che, di conseguenza, esse possono essere trasformate o disfatte19[19].

Da quanto detto è possibile comprendere l'interesse del filosofo francese per l'etica, ossia per le forme della soggettivazione morale20[20], e per le arti esistenziali (o tecniche di sé), cioè per quelle pratiche

---

14[14] M.FOUCAULT, *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs* (1984), trad. it. *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 14.

15[15] Cfr. *Ivi*, pp. 13-14. Mi allontano, in questo caso, dall'edizione italiana che rende "se dépendre de soi-même" con "smarrire le proprie certezze", una traduzione che, oltre ad allontanarsi dalla lettera del testo foucaultiano, a mio parere impedisce di coglierne le sfumature teoriche. Altrove M.Bertani traduce correttamente "distacco da se stessi", cfr. *Le souci de la vérité* (intervista pubblicata nel 1984), trad. it. *La cura della verità, in Il discorso, la storia, la verità*, cit., p. 341.

16[16] *Ivi*, p. 342.

17[17] Cfr. M. FOUCAULT, *L'etica della cura di sé...*, cit., pp. 274-276, 293.

18[18] M.FOUCAULT, *What is Enlightenment?* (1984), trad. it. *Che cos'è l'Illuminismo?*, in *Archivio Foucault 3*, cit., p. 228.

19[19] Cfr. M.FOUCAULT, *Strutturalismo e post-strutturalismo*, cit., p. 322.

20[20] Ogni azione morale, osserva Foucault, implica un rapporto non solo con il contesto all'interno del quale si compie e con il codice cui si richiama, ma anche con se stessi. In altri termini, essa si riferisce all'insieme di una condotta morale, la quale, a sua volta, richiede la costituzione di sé come soggetto morale attraverso dei "modi di soggettivazione (*modes de subjectivation*)", delle "pratiche di sé (*pratiques de soi*)", ossia un' "ascetica (*ascétique*)". L'ascetismo è, appunto, un "esercizio di sé su di sé", attraverso cui l'individuo cerca di trasformare se stesso e di accedere a un certo modo di essere. L'azione morale è sempre accompagnata da queste forme di attività su se stessi, le quali differiscono da una morale all'altra non meno dei sistemi dei valori, delle regole e dei divieti (cfr. M.FOUCAULT, *L'uso dei piaceri*, cit., p. 33 e *L'etica della cura di sé...*, cit., p. 274).

attraverso le quali gli uomini cercano di trasformarsi, di dare uno *stile* alla loro vita, di farne un'opera<sup>21</sup>[21]: "la libertà è la condizione ontologica dell'etica. Ma l'etica è la forma riflessa che assume la libertà"<sup>22</sup>[22]. Foucault sembra recuperare un concetto forte di autonomia<sup>23</sup>[23], intesa come potere di darsi da sé, contro ogni normalizzazione<sup>24</sup>[24], le regole della propria esistenza, le forme della propria soggettività. Le persone, osserva il filosofo, sono più libere di quello che pensano, libere di creare se stesse come un' "opera d'arte (*oeuvre d'art*)": è proprio in questa nozione di libertà che troviamo l'*ethos* della modernità<sup>25</sup>[25]. E' interessante notare come, a questo livello della sua ricerca, Foucault - che in passato aveva giudicato severamente l'esistenzialismo sartriano, che poneva al centro la libertà del soggetto<sup>26</sup>[26] - si avvicini all'autore de *L'esistenzialismo è un umanesimo*, proprio in relazione al rifiuto dell'idea che il sé sia qualcosa di dato<sup>27</sup>[27]. Criticando, però, il ricorso di Sartre alla nozione di autenticità, secondo la quale dobbiamo tendere al nostro "vero sé"<sup>28</sup>[28], è soprattutto a Nietzsche<sup>29</sup>[29], oltre che agli studi di Peter Brown sul mondo antico<sup>30</sup>[30], che il filosofo francese riconduce le proprie riflessioni sullo "stile" di esistenza e sulla creazione di sé. La crisi della morale intesa come codice di regole oggettive e universali, che caratterizza l'Occidente contemporaneo, appare dunque contenere un potenziale liberatorio, nella misura in cui apre lo spazio per un'etica intesa quale estetica dell'esistenza<sup>31</sup>[31].

---

21[21] Le "arti dell'esistenza (*arts de l'existence*)" - o "tecniche di sé (*techniques de soi*)", "estetiche dell'esistenza (*esthétiques de l'existence*)" - sono le "pratiche ragionate e volontarie (*pratiques réfléchies et volontaires*) attraverso le quali gli uomini non solo si fissano dei canoni di comportamento, ma cercano essi stessi di trasformarsi, di modificarsi nella loro essenza singola, di fare della loro vita un'opera (*oeuvre*) che esprima certi valori estetici e risponda a determinati criteri di stile" (M.FOUCAULT, *L'uso dei piaceri*, cit., pp. 15-16).

22[22] Cfr. M. FOUCAULT, *L'etica della cura di sé...*, cit., p. 276. "Ciò che mi interessa è più la morale che la politica o, comunque, la politica intesa come un'etica" (*Politica ed etica*, cit., p. 197).

23[23] Principio centrale dell'*Aufklärung* è quello "di una critica e di una creazione permanente di noi stessi nella nostra autonomia (*création permanente de nous-même dans notre autonomie*)" (M.FOUCAULT, *Che cos'è l'Illuminismo?*, cit., p. 227).

24[24] In merito alla norma quale strumento che oggettiva gli individui, differenziandoli sulla base di ciò che essi sono e non solo di ciò che essi fanno cfr., ad esempio, M.FOUCAULT, *Surveiller et punir: naissance de la prison* (1975), trad.it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976, pp. 194-202, 335.

25[25] Cfr. M.FOUCAULT, *On the genealogy of ethics. An overview of work in progress* (intervista del 1983), in H.DREYFUS e P.RABINOW, *Michel Foucault...*, cit., trad. it. *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress*, in H.L.DREYFUS-P.RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., pp. 264-265, 273-274, 279 e *Che cos'è l'Illuminismo?*, cit., pp. 223-225.

26[26] Cfr. I.LINDUNG, *En intervju med Michel Foucault* (intervista pubblicata nel 1968), trad. it. *Intervista a Michel Foucault*, in *Archivio Foucault 1. 1961-1970*, a cura di J.Revel, Feltrinelli, Milano 1996, p. 181.

27[27] Cfr. M.FOUCAULT, *Sulla genealogia dell'etica...*, cit., p. 265. Sul punto, cfr. B. HAN, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Millon, Grenoble 1998, pp. 273sgg..

28[28] Cfr. M.FOUCAULT, *Sulla genealogia dell'etica*, cit., p. 265. Va rilevato che Foucault apporta delle modifiche alla versione del saggio presente nell'edizione francese del 1984 del testo di Dreyfus e Rabinow. Per quel che riguarda il riferimento a Sartre, egli sopprime i passaggi in cui, nella prima versione, affermava che Sartre evita l'idea del sé come qualcosa di dato e che, dunque, pur non essendo accettabile la sua nozione di autenticità, vanno tratte fino in fondo le conseguenze di ciò che egli ha detto per approdare così ad una "pratica della creatività". Anche nella nuova versione, però, egli afferma che vi è in Sartre una tensione tra una certa idea del soggetto e la morale dell'autenticità (cfr. le due versioni in *Dits et écrits*, a cura di D.Defert e F.Ewald, Éditions Gallimard, Paris 1994, vol IV, pp. 392-393, 617). Le variazioni non sembrano, comunque, mutare sostanzialmente i termini della questione.

29[29] Cfr. M.FOUCAULT, *Sulla genealogia dell'etica*, cit., p. 265. In merito a Nietzsche, cfr., ad esempio, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* (1889), trad. it. *Crepuscolo degli idoli ovvero Come si filosofa col martello*, in *Opere*, a cura di G.Collì e M.Montinari, Adelphi, Milano, vol. VI, t. III, 1970, p. 151 e *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), trad. it. *La gaia scienza*, in *Opere*, cit., vol. V, t. II, 1965, pp. 167-168.

30[30] Cfr. M.FOUCAULT, *Le retour de la morale* (intervista pubblicata nel 1984), trad. it. *Il ritorno della morale*, in *Archivio Foucault 3*, cit., p. 264. In particolare, il riferimento è a P.BROWN, *The Making of Late Antiquity* (1978), trad. it. *Genesi della tarda antichità*, Einaudi, Torino 2001. Per quanto concerne la vicinanza tra la prospettiva di Brown e quella di Foucault si veda la *Prefazione* di Paul Veyne alla traduzione francese del testo: *Genèse de l'Antiquité tardive*, Gallimard, Paris 1983, pp. XI, XX.

31[31] Cfr. M.FOUCAULT, *Une esthétique de l'existence* (intervista pubblicata nel 1984), trad. it. *Un'estetica dell'esistenza*, in *Biopolitica e liberalismo*, a cura di O.Marzocca, Medusa, Milano 2001, p. 209 e *Sulla genealogia dell'etica*, cit., p. 259.

Il discorso foucaultiano sulla libertà sembra attraversato dall'ideale dell'autopoieticità radicale, ossia dall'aspirazione a diventare ciò che si *vuole*. Tale ideale è correlato a quello della totale plasticità dell'individuo. Sotto questo profilo sono indicativi i passaggi in cui la plasticità sembra connotare il corpo quale correlato sia delle pratiche di normalizzazione (si pensi alla "fabbricazione" disciplinare di individui, di corpi "docili"<sup>32</sup>[32]) che delle pratiche di libertà; in merito a quest'ultimo aspetto basti un cenno al tema, su cui mi soffermerò in seguito, dell'erotismo non disciplinare, in cui il corpo è "reso interamente plastico (*plastique*) dal piacere"<sup>33</sup>[33]. Inoltre, parlando di come si dovrebbe concepire l'insegnamento, Foucault afferma che bisognerebbe farlo "in modo tale da permettere all'individuo di modificarsi a suo piacimento (*à son gré*)"<sup>34</sup>[34]. Il primato della volontà connesso a tale aspirazione all'autopoieticità radicale emerge anche in un significativo passaggio in cui il filosofo parla del suicidio. Egli si chiede: perché fare della certezza della morte un caso? Subito dopo afferma della morte che "bisogna prepararla, sistemarla, fabbricarla pezzo per pezzo (*la fabriquer pièce à pièce*), calcolarla (...) lavorarla per farne un'opera (*oeuvre*) senza spettatori, che non esiste che per me solo, giusto quanto dura il più piccolo secondo della vita". Coloro che sopravvivono, continua il filosofo, vedono il suicidio come il frutto della solitudine, degli appelli senza risposta, e si pongono la questione del "perché": "questione che dovrebbe essere la sola da non porre a proposito del suicidio. 'Perché? Ma semplicemente perché l'ho voluto (*parce que je l'ai voulu*)"<sup>35</sup>[35]. L'attività creatrice della volontà sembra qui investire anche ciò che per l'individuo è, più di ogni altra cosa, il "meramente dato", ossia la morte. In merito a tale primato della volontà mi sembra indicativo il fatto che Foucault durante un dibattito, ad un intervento che gli chiedeva se la sua riflessione sulla "volontà di non essere governati" sottendesse il riferimento ad "una libertà originaria assolutamente refrattaria a ogni governamentalizzazione", risponde negativamente ma afferma, allo stesso tempo, di non escludere categoricamente il darsi di tale riferimento<sup>36</sup>[36]. Il filosofo francese comprende chiaramente che il modo in cui egli pone la questione della critica rimanda inevitabilmente al problema della volontà<sup>37</sup>[37]. Egli evita, però, di approfondire la questione<sup>38</sup>[38].

In cosa consiste dunque la libertà di creare se stessi? Si tratta di liberarsi della propria identità per sostituirla con una nuova? Foucault sembra spesso muoversi in una direzione diversa, in quanto prospetta un affrancamento dall'idea stessa di identità. Quest'ultima, infatti, "non è altro che un gioco", un procedimento per favorire le relazioni con gli altri, per cui "i rapporti che dobbiamo avere con noi stessi non sono rapporti di identità; devono essere, invece, rapporti di differenziazione, di creazione, di innovazione. E' molto fastidioso essere sempre gli stessi"<sup>39</sup>[39]. L'enfasi è posta sulla *perdita di sé*: "si può dire che il 'soggetto' sia la sola forma di esistenza possibile? Non ci possono essere esperienze in cui il soggetto, nei suoi rapporti costitutivi, in ciò che ha di identico a se stesso, non si dia più? E dunque non si darebbero esperienze in cui il soggetto possa dissociarsi, rompere il rapporto con se stesso, perdere la sua

32[32] Cfr., ad esempio, M.FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, cit., pp.147-153, 183, 186, 230, 236.

33[33] Cfr. M.FOUCAULT, *Sade, sergent du sexe*, (intervista pubblicata nel 1975), in *Dits et écrits* (éditions Quarto), vol. I, cit., p. 1687.

34[34] M.FOUCAULT, *Le philosophe masqué* (intervista pubblicata nel 1980), trad. it. *Il filosofo mascherato*, in *Archivio Foucault 3*, cit., p. 143.

35[35] M.FOUCAULT, *Un plaisir si simple* (1979), in *Dits et écrits*, cit., vol. III, p. 778. A riguardo, cfr. anche *Conversation avec Werner Schroeter* (1982), in *Dits et écrits*, cit., vol IV, p. 257.

36[36] Cfr. M.FOUCAULT, *Illuminismo e critica*, cit., p. 71.

37[37] Cfr. *Ivi*, p. 73.

38[38] Il mese prima della conferenza sulla nozione di critica, in alcuni passaggi di un'intervista rilasciata nell'aprile del 1978, Foucault afferma che il problema della volontà andrebbe posto da un punto di vista strategico, correlandolo alle nozioni di lotta e affrontamento. Dopo questi accenni, piuttosto vaghi, egli ammette di non aver chiarito il tema ed in particolare la questione del rapporto tra volontà individuale e volontà collettiva (Cfr. *Sekai-ninshiki no hôhō : marx-shugi wo dô shimatsu suruka* [intervista del 1978], trad. it. *Metodologia per la conoscenza del mondo: come sbarazzarsi del marxismo*, in *Il discorso, la storia, la verità*, cit., pp. 250-253, 264). Diversi anni dopo, ne *L'uso dei piaceri*, il filosofo definisce, come abbiamo visto, le arti dell'esistenza come delle pratiche "volontarie", riconducendo, più tradizionalmente, il concetto di volontà a quello di autonomia.

39[39] B.GALLAGHER – A.WILSON, *Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and Politics of Identity* (intervista del 1982, pubblicata nel 1984), trad. it. *Michel Foucault, un'intervista: il sesso, il potere e la politica dell'identità*, in *Archivio Foucault 3*, cit., p. 298.

identità?"40[40]. Foucault, lo abbiamo visto, parla della necessità di sperimentare la "distruzione reale" del soggetto, il suo "annullamento", la "dissoluzione dell'io"41[41]. Ciò cui egli sembra guardare è l'esperienza dell'*oblio di sé*, piuttosto che quella della *costituzione di sé*. Si delinea dunque, allo stesso tempo, una *libertà per sé* (l'autocostituzione come creazione di sé) e una *libertà da sé* (la perdita di sé). Si tratta allora di vedere quali siano le implicazioni teoriche di tale prospettiva e i nessi tra i due poli nei quali essa si articola.

### **Costituzione del soggetto e invenzione di sé**

Per Foucault si tratta, dunque, di creare se stessi come un'opera d'arte. Ma com'è possibile? L'individuo non è sempre prodotto dalle relazioni di potere-sapere nelle quali si trova inserito? L'autocreazione non richiederebbe forse una libertà incondizionata? Le analisi genealogiche, allora, starebbero lì a dimostrare che il soggetto è un mero risultato di dinamiche contingenti, che possono essere assunte dall'individuo stesso e gestite autonomamente. Ma in questo modo non verrebbe meno il carattere anonimo delle strategie di potere42[42]? La critica di Foucault alla nozione di soggetto43[43] sembra spesso sfociare in un quadro in cui gli esseri umani risultano impotenti di fronte ai sistemi che li costituiscono come soggetti. Ciò nonostante il tema della libertà, sebbene assuma configurazioni diverse nel corso delle ricerche del filosofo, rimane un costante punto di riferimento44[44]: intorno ad esso ruota la bella *Introduzione a Sogno ed esistenza* di Binswanger pubblicata nel 195445[45]; inoltre, va rilevato come già all'epoca degli studi archeologici egli sviluppi una riflessione sulla trasgressione, che prende forma soprattutto nei suoi scritti letterari46[46], e come l'analitica del potere lo porti costantemente ad evidenziare gli spazi di resistenza

---

40[40] D.TROMBADORI, *Colloqui con Foucault*, cit., pp. 46-47. A tale proposito, risultano interessanti le parole con cui il filosofo conclude l'Introduzione dell'*Archeologia del sapere*: "Più d'uno, come faccio senz'altro io, scrive per non avere più volto. Non domandatemi chi sono e non chiedetemi di restare lo stesso: è una morale da stato civile; regna sui nostri documenti. Ci lasci almeno liberi quando si tratta di scrivere" (*L'Archéologie du savoir* [1969], trad. it. *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Rizzoli, Milano 1980, p. 25).

41[41] Cfr. D.TROMBADORI, *Colloqui con Foucault*, cit., pp. 34, 44, 48. Il tema della distruzione del soggetto è presente anche in diversi scritti su argomenti letterari pubblicati nel corso degli anni '60. Cfr., in particolare, *Préface à la transgression* (1963), trad. it. *Prefazione alla trasgressione*, in *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 63-67 e *La pensée du dehors* (1966), trad. it. *Il pensiero del di fuori*, in *Scritti letterari*, cit., pp. 113-114, 116, 131. Si tratta di testi che, com'è stato giustamente rilevato, hanno un posto di primo piano nell'itinerario del filosofo francese e affrontano alcune tematiche che saranno poi al centro dei suoi ultimi lavori ed interventi (cfr. J.REVEL, *Foucault, le parole e i poteri*, Manifestolibri, Roma 1996, p. 11).

42[42] Cfr. M.FOUCAULT, *Histoire de la sexualité 1. La Volonté de savoir* (1976), trad. it. *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1991, p. 84

43[43] Sono diverse le prospettive teoriche che confluiscono nella critica foucaultiana del soggetto. Innanzi tutto gli scritti di Nietzsche, la cui lettura nei primi anni '50, come dichiara lo stesso filosofo, costituì un vero e proprio elemento di rottura, dal momento che segnalava, contro ogni metafisica del soggetto, il carattere storico e derivato di quest'ultimo. Foucault dichiara di essere arrivato a Nietzsche attraverso i testi di Heidegger, Bataille e Blanchot. La critica heideggeriana della metafisica della soggettività, la riflessione di Blanchot sul carattere anonimo del linguaggio, il tema della dissoluzione di sé in Bataille: sono soprattutto questi i motivi che ritornano a più riprese nelle ricerche foucaultiane. In ultimo, ma non certo per importanza, l'interesse per la linguistica di Saussure, per gli studi condotti da Dumézil e Lévi-Strauss sui sistemi strutturali, oltre che per quelli di Lacan sull'inconscio, inteso quale dimensione strutturata linguisticamente. Il confronto con tali linee teoriche conduce Foucault ad abbandonare quello che era stato il proprio "orizzonte originario", ossia la fenomenologia e dunque l'idea di un soggetto trascendentale donatore di senso. Cfr., ad esempio, *A verdade e as formas jurídicas* (conferenze del 1973, pubblicate nel 1974), trad. it. *La verità e le forme giuridiche*, in *Archivio Foucault 2. 1971-1977*, a cura di A.Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1997, p. 87; *Strutturalismo e post-strutturalismo*, cit., pp. 307-308, 313; *Il ritorno della morale*, cit., pp. 268-269 e D.TROMBADORI, *Colloqui con Foucault*, cit., p.51.

44[44] Cfr. J.RAJCHMAN, *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy* (1985), trad. it. *Michel Foucault. La libertà della filosofia*, Armando, Roma 1987, pp. 10-13, 135-136.

45[45] Cfr. M.FOUCAULT, *Introduction* in L.BINSWANGER, *Le rêve et l'existence* (1954), trad. it. *Introduzione a L.BINSWANGER, Sogno ed esistenza*, SE, Milano 1993, pp. 46-50.

46[46] Cfr., in particolare, M.FOUCAULT, *Prefazione alla trasgressione*, cit. e *La folie, l'absence d'oeuvre* (1964), trad. it. *La follia, l'assenza di opera*, appendice di *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1992, pp. 479-482.

che si aprono all'interno dei dispositivi di potere<sup>47</sup>[47]. Infine, nei suoi ultimi lavori ed interventi assistiamo ad uno spostamento teorico che pone decisamente l'enfasi sulla libertà dell'individuo. Probabilmente sotto questo profilo le ricerche foucaultiane sono attraversate da una tensione non del tutto risolta.

Foucault afferma di assumere come oggetto dei suoi studi determinati processi di "problematizzazione"<sup>48</sup>[48]. In alcune lezioni del 1983 egli definisce la "problematizzazione" come una "risposta originale, specifica e individuale" a una situazione concreta, data da "individui definiti" e non da qualche "inconscio collettivo"<sup>49</sup>[49]. Appaiono lontane le ricerche sui sistemi e sulle strategie anonime<sup>50</sup>[50]. Per quel che riguarda il problema dei limiti della libertà, Foucault sembra accorgersi delle difficoltà insite nella sue ultime prese di posizione, che sembrano prospettare una sorta di filosofia della libertà incondizionata. Egli precisa, infatti, che il soggetto si costituisce attraverso delle pratiche di libertà, "a partire naturalmente da un certo numero di regole, stili, convenzioni che ritroviamo nell'ambiente culturale"<sup>51</sup>[51]. Il problema del rapporto tra riconoscimento del limite e tensione al superamento del limite è esplicitamente affrontato da Foucault in *What is Enlightenment?*. Il filo che può ricollegarci all'Illuminismo, sostiene il filosofo francese, è la riattivazione di un *ethos* filosofico la cui peculiarità è la critica permanente del nostro presente storico, e dunque dei limiti all'interno dei quali costituiamo noi stessi. Torna ancora una volta il tema del limite così importante per Foucault. A differenza di quella kantiana, volta alla determinazione dei limiti che la conoscenza non può superare, la critica foucaultiana si propone dunque di individuare, all'interno di quello che ci appare universale e necessario, ciò che è contingente e dovuto a costrizioni arbitrarie; in quanto tale essa è una critica pratica esercitata nella forma del "superamento possibile". Si tratta di un'ontologia di noi stessi che, a differenza di ogni "sogno vuoto della libertà", è volta a trasformazioni circoscritte, parziali, fatte coniugando l'analisi storica e l'azione: l'obiettivo è quello di attuare "una prova storico-pratica dei limiti che possiamo superare"<sup>52</sup>[52]. Questa attività critica, conclude il filosofo, comporta sempre "un travaglio paziente che dà forma all'impazienza della libertà (*l'impatience de la liberté*)"<sup>53</sup>[53].

---

47[47] Cfr., ad esempio, M.FOUCAULT, *La volontà di sapere*, cit., pp. 84-86 e *Pouvoirs et stratégies* (intervista pubblicata nel 1977), trad. it. *Poteri e strategie*, in "aut-aut", n. 164, 1978, pp. 25, 28 [ripubblicata in *Poteri e strategie*, a cura di P.Dalla Vigna, Mimesis, Milano 1994].

48[48] La verità, a parere di Foucault, ha una "storia" che va portata alla luce. Non si tratta, però, di scrivere una storia di ciò che vi è di vero nelle conoscenze, né di limitarsi a studiare i comportamenti, le idee, le società e le loro ideologie, ma di analizzare i giochi del vero e del falso attraverso i quali l'essere si costituisce storicamente come *esperienza*, di riattivare le "problematizzazioni (*problématisations*)" attraverso le quali l'essere si dà come essere e le "pratiche (*pratiques*)" a partire dalle quali queste problematizzazioni si formano. Assumere come temi di studio le problematizzazioni e le pratiche significa cercare di capire come e perché certi determinati fenomeni diventano un problema, a partire da un'analisi dei modi concreti di agire e di pensare degli individui in relazione ad un determinato fenomeno, al fine di cogliere la "costituzione correlativa (*constitution corrélatve*)" del soggetto e dell'oggetto. In altri termini, occorre fare una storia dei modi in cui nelle società occidentali gli individui hanno compiuto delle "esperienze", sono stati cioè impegnati nella conoscenza di determinati ambiti oggettivi, costituendo al tempo stesso se stessi come soggetti. Cfr. M.FOUCAULT, *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia* (lezioni del 1983, pubblicate nel 1985), trad. it. *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996, pp. 112-113; Foucault (1984), trad. it. in *Archivio Foucault 3*, cit., pp. 251-252; *L'uso dei piaceri*, cit., pp. 12, 16; *La verità e le forme giuridiche*, cit., p. 86 e D.TROMBADORI, *Colloqui con Foucault*, cit., pp. 58-59.

49[49] Cfr. M.FOUCAULT, *Discorso e verità...*, cit., pp. 113-114.

50[50] In uno dei suoi ultimi interventi il filosofo afferma: "E' necessario non ingannarsi; se parliamo delle strutture o dei meccanismi del potere, è soltanto nella misura in cui supponiamo che alcuni lo esercitino su altri" (M.FOUCAULT, *Il soggetto e il potere*, cit., p. 246).

51[51] M.FOUCAULT, *Un'estetica dell'esistenza*, cit., pp. 210-211; cfr. anche *L'etica della cura di sé*, cit., p. 284 e BGALLAGHER – A.WILSON, *Michel Foucault, un'intervista...*, cit., p. 300.

52[52] Cfr. M.FOUCAULT, *Che cos'è l'Illuminismo?*, cit., pp. 228-229. L' "ontologia storica di noi stessi deve distogliersi da tutti quei progetti che pretendono di essere globali e radicali. In realtà, sappiamo, per esperienza, che la pretesa di sottrarsi al sistema dell'attualità per formulare dei progetti d'insieme di un'altra società, di un altro modo di pensare, di un'altra cultura, di un'altra visione del mondo non hanno fatto altro che rinnovare delle tradizioni molto pericolose" (*Ivi*, p. 229). Cfr. Anche *Sexual Choise, Sexual Act* (intervista pubblicata nel 1982) , in *Dits et écrits*, cit., vol IV, pp. 322, 327.

53[53] M.FOUCAULT, *Che cos'è l'Illuminismo?*, cit., p. 232.

Il discorso foucaultiano si articola su registri diversi, che in alcuni punti si incrociano e talvolta si scontrano, prospettando differenti paradigmi di libertà, a loro volta correlati a differenti figure del limite. La pratica della libertà, per il filosofo francese, è sempre un'esperienza del limite. Mi sembra che quest'ultimo sia concepito almeno in tre forme diverse: come *soglia*, come *tratto* configurante all'interno di un gioco di forze e come *ostacolo*. La prima figura è correlata all'esperienza della trasgressione, all'interno della quale il limite è considerato come qualcosa che va superato, ma non annullato. La libertà qui coincide con l'atto dell'oltrepassamento e, come tale, ha bisogno che il limite riemerge continuamente: "il gioco dei limiti e della trasgressione sembra essere retto da un'ostinazione semplice: la trasgressione supera e non cessa di ricominciare a superare una linea che, dietro ad essa, subito si richiude in un'ondata di poca memoria, recedendo così di nuovo fino all'orizzonte dell'insuperabile"<sup>54</sup>[54]. La trasgressione e il limite sono costitutivamente correlati, per cui la prima non va concepita come distruzione del secondo<sup>55</sup>[55]: essa è il movimento del superamento continuo del limite, in cui il riaffiorare di quest'ultimo, anche se con un volto nuovo, non costituisce un impedimento, bensì una condizione fondamentale del darsi dell'esperienza della trasgressione. La pratica della libertà, nella misura in cui coincide con tale esperienza, necessita del limite e non può dunque mirare alla sua cancellazione definitiva. Ritroviamo questo intrinseco nesso tra limite e libertà, seppure in una forma profondamente differente da quello che si dà nel movimento della trasgressione, là dove il limite viene concepito quale tratto configurante all'interno di un gioco di forze. Qui il limite rappresenta un'essenziale condizione di una libertà pensata quale pratica di stilizzazione dell'esistenza, all'interno di una rete di interazioni in cui, nietzscheanamente<sup>56</sup>[56], non si dà alcun fattore ultimo condizionante ed incondizionato, ossia alcun *sub-jectum*. Le pratiche di sé sono delle complesse relazioni che l'individuo stabilisce con se stesso e attraverso le quali trasforma se stesso; tali relazioni, però, sono a loro volta parte di un più ampio gioco di rapporti con il mondo "esterno". La specifica configurazione che assume il sé attraverso queste pratiche è il frutto di rapporti tra forze in cui possono darsi diversi tipi di forze (ad esempio, paradigmi e contenuti di verità, sensazioni, istinti e principi morali) e di rapporto (ad esempio: la padronanza di sé o la rinuncia di sé). La libertà è qui concepita come una pratica immanente al gioco di forze configuranti il sé: il limite, in quanto linea che disegna i profili delle forme viventi, e dunque principio di differenziazione tra il sé e l'altro, è un presupposto della libertà, non un impedimento.

Il discorso assume, infine, una piega diversa là dove il limite è un mero ostacolo da abbattere in relazione all'aspirazione ad una libertà incondizionata: in questo caso tra limite e libertà vi è un'opposizione radicale e non più una correlazione costitutiva. Ed è proprio su quest'ultimo registro che vorrei puntare l'attenzione, cercando, nelle pagine che seguono, di rendere la sua articolazione interna provando, inoltre, a delineare gli orizzonti teorici ai quali mi sembra che esso sia riconducibile. In Foucault troviamo, allo stesso tempo, una concezione che vede l'individuo inserito in pratiche che lo vincolano, almeno in parte, e un discorso sulla libertà all'interno del quale quest'ultima si prospetta talvolta quale incondizionata creazione di sé o perdita di sé<sup>57</sup>[57]. Quello che in questo contesto più conta è il *profilo* di tale libertà, indipendentemente dal suo grado di realizzabilità. Il filosofo francese, lo abbiamo visto, non è tanto ingenuo da ritenere possibile una libertà assoluta<sup>58</sup>[58]; sul livello della sua riflessione che proverò ad analizzare, però, i limiti

---

54[54] M.FOUCAULT, *Prefazione alla trasgressione*, cit., p. 58.

55[55] Cfr. *Ivi*, pp. 59-60. Sul legame esistente tra limite e trasgressione, cfr. J.REVEL, *Michel Foucault. Expériences de la pensée*, Bordas, Paris 2005, pp. 111-112.

56[56] In merito alla concezione nietzscheana del reale come gioco di forze configuranti cfr., ad esempio, F.NIETZSCHE, *Frammenti 9[91]*, *9[98]* (1887) e *11[73]* (1887-1888), trad. it. in *Opere*, cit., vol. VIII, t. II, 1971, pp. 41-45, 48-49, 247; *Frammenti 14[31]*, *14[79]* e *14[153]*, (1888), trad. it. in *Opere*, vol. VIII, t. III, 1974, pp. 25, 47-50, 126; *Frammento 38[12]* (1885), trad. it. in *Opere*, cit., vol. VII, t. III, 1975, pp. 292-293 e *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885), trad. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, cit., vol. VI, t. I, 1973, pp. pp. 131, 282, 392.

57[57] Charles Taylor osserva che la costruzione estetica dell'io, così come viene prospettata da Foucault, comporta una libertà priva di vincoli, incondizionata (cfr. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* [1989], trad. it. *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 592). Tale interpretazione, però, pur cogliendo un nodo teorico importante, diventa a mio parere fuorviante nel momento in cui viene assunta quale chiave di lettura esaustiva della complessa nozione di "estetica dell'esistenza". In merito alla presenza in Foucault di un ideale di libertà quale autocostruzione sovrana di sé, cfr. B.HAN, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, cit., pp. 276-282, 306, 320.

58[58] "Non esiste una sola cultura al mondo in cui sia permesso di fare tutto. E da molto tempo si sa bene che l'uomo non comincia con la libertà ma con il limite e con la linea dell'invalidabile" (M.FOUCAULT, *La follia, l'assenza di opera*, cit., p. 478). Reiner Schürmann osserva giustamente che una costante preoccupazione del filosofo francese è quella di mettere in luce le forze eteronome che



sono concepiti come dei meri ostacoli, accettati realisticamente, in relazione ad un'aspirazione alla libertà segnata dall'insofferenza nei confronti di ogni limite.

L'intera ricerca del filosofo francese è volta ad evidenziare i processi di costituzione del soggetto. Egli indica chiaramente il doppio registro di tale costituzione: "penso (...) che il soggetto si costituisca attraverso delle pratiche di assoggettamento (*des pratiques d'assujettissement*) o, in modo più autonomo (*autonome*), attraverso delle pratiche di liberazione, di libertà (*des pratiques de libération, de liberté*)"59[59]. Anche gli studi genealogici degli anni '70 avevano messo in risalto le forme di rapporto con se stessi che gli individui instaurano all'interno dei diversi contesti in cui si trovano inseriti: si pensi al meccanismo panoptico60[60] o a quello della confessione61[61]. Ma tali forme di costituzione di sé sono pensate, innanzi tutto, come indotte da determinati rapporti di potere-sapere. Nei saggi e nelle interviste degli anni '80, invece, l'enfasi è posta sul rapporto attivo e libero dell'individuo con se stesso e sulle "pratiche di sé" attraverso le quali cerca di trasformarsi. L'autocostituzione può dunque essere il semplice correlato di pratiche, la cui fonte è "esterna", di fabbricazione dell'individuo; in questo caso essa rimanda ad una più "originaria" etero-costituzione. Ma Foucault insiste molto, soprattutto nei suoi ultimi lavori, sull'autocostituzione quale pratica di libertà.

L'impresa "de-soggettivante" che strappa il soggetto a se stesso, lo abbiamo visto, è intesa come trasformazione di sé in qualcosa di totalmente diverso. La libertà cui sembra mirare Foucault è, dunque, la libertà dell'individuo di porsi quale principio creatore di sé. Eppure, per un altro verso, essa è anche pensata quale libertà *da sé*, perdita di sé, uscita da se stessi62[62]. Si profila una concezione, allo stesso tempo, *autopoietica* ed *estatica* dell'individuo63[63]. E' significativo, a tale riguardo, il fatto che in alcuni passaggi la creazione di sé venga concepita nei termini di una vera e propria *invenzione*64[64]. Risulta chiara, allora,

---

circoscrivono il campo dell'auto-costituzione autonoma dell'individuo (cfr. *On Constituting Oneself an Anarchist Subject*, in "Praxis International", n. 3, ottobre 1986, p. 303; consultabile sul sito [www.ceeol.com](http://www.ceeol.com)).

59[59] M.FOUCAULT, *Un'estetica dell'esistenza*, cit., p. 210.

60[60] Cfr. M.FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 213-247.

61[61] Cfr. M.FOUCAULT, *La volontà di sapere*, cit., pp. 54-57.

62[62] Cfr. D.TROMBADORI, *Colloqui con Foucault*, cit., p. 46.

63[63] James Bernauer ha dedicato un interessante saggio al tema dell'*estasi* nell'ultimo Foucault, che egli declina, però, in una prospettiva diversa da quella che qui si intende argomentare. Egli afferma che l'etica foucaultiana è una pratica di libertà intellettuale che può essere descritta come un "pensiero estatico (*an ecstatic thinking*)" o un "misticismo mondano (*wordly mysticism*)", e sostiene che così come la mistica religiosa ha creato un dominio per un'esperienza della rivelazione libera dalla necessità di seguire le vie teologicamente sanzionate per incontrare la realtà sovranaturale, analogamente il lavoro del filosofo francese ha aperto un dominio per la pratica di una libertà che si pone al di fuori del paradigma umanistico. Bernauer, ricordando la comparazione attuata da Foucault tra il "pensiero del di fuori" e la "teologia negativa", sostiene che egli sviluppa una critica di ogni assolutizzazione dell'uomo. La teologia negativa foucaultiana, infatti, è volta a sovvertire lo status dell'Uomo Assoluto quale creatore amondano della sua conoscenza, della sua politica e della sua etica. A tal fine, conclude l'autore, il filosofo francese ha sviluppato un "metodo ascetico (*ascetical methods*)" per realizzare un pensiero che, affrancandosi dall'antropologia, rendesse possibile un'estetica dell'esistenza capace di porre al centro del rapporto dell'individuo con se stesso l'immaginazione creativa (cfr. *Michel Foucault's Ecstatic Thinking*, in J.BERNAUER – D.RASMUSSEN [a cura di], *The Final Foucault*, The MIT Press, Cambridge [Mass.] 1988, pp. 67-68, 71, 74). A parere dell'autore, ciò che è in gioco nella riflessione di Foucault è la passione mistica volta alla trascendenza estatica di ogni paradigma di "Sé" che cerchi di sostituirsi, come una realtà naturale, all'Assoluto Assente: la spiritualità foucaultiana testimonia, dunque, la capacità di un' "estatica trascendenza (*ecstatic transcendence*) di ogni storia che rivendica la sua necessità". Quello di Foucault è un "pensiero estatico (*ecstatic thinking*)" che trasgredisce l'universale, il necessario e l'obbligatorio, in vista della creazione di una nuova relazione con gli eventi e con se stessi; il fine è quello di rendere i lettori coscienti della loro responsabilità morale. Foucault, osserva Bernauer, da un lato comprende che non è possibile una definitiva fuga dalle specifiche configurazioni che, in una data situazione, assumono le relazioni tra il sé, il potere e il sapere; dall'altro, è inflessibile nella convinzione che nessuna specifica configurazione è necessaria e immodificabile. La sua posizione, conclude l'autore, lungi dal ridursi ad un narcisistico e amondano assorbimento in se stesso, prospetta l'istanza di una creazione di sé che è sempre inserita in un contesto storico determinato (Cfr. *Ivi*, pp. 70-75). E' evidente come l'estasi sia concepita da Bernauer quale trascendenza di ogni paradigma identitario concepito in termini di universalità e necessità, ossia è intesa come correlato dell'estetica dell'esistenza quale pratica ascetica di creazione di sé. Si tratta senz'altro di un aspetto fondamentale. Mi sembra, però, che Bernauer trascuri il fatto che nel discorso foucaultiano l'estasi è anche, come cercherò di illustrare meglio in seguito, perdita di sé, superamento del *principium individuationis*, e che essa, sotto questo profilo, è connessa ad un ideale di libertà segnato dall'insofferenza nei confronti dei limiti inerenti alla realtà mondana.

64[64] Cfr. M.FOUCAULT, *Che cos'è l'Illuminismo?*, cit. p. 225. Egli parla anche della necessità di "inventare nuovi modi di vita (*inventer de nouveaux modes de vie*)" (G.BARBEDETTE, *Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault*

la precisazione in merito al significato della produzione dell'uomo da parte dell'uomo: "dobbiamo produrre qualcosa che ancora non esiste e di cui non possiamo sapere come e cosa sarà"<sup>65</sup>[65]. E' importante riflettere sulle conseguenze di quanto fin qui detto.

### **Limite, mondo e significato**

La soggettività, osserva Foucault, "è soltanto una delle possibilità di organizzare una coscienza di sé"<sup>66</sup>[66]. Ma come è possibile avere una coscienza di sé senza il permanere di un'identità? "Come esistono diversi modi di prendersi cura di sé, così esistono diverse forme di sé"<sup>67</sup>[67]. Il soggetto, infatti, "non è una sostanza (*ce n'est pas une substance*). E' una forma e, soprattutto, questa forma non è mai identica a se stessa (*C'est une forme, et cette forme n'est pas surtout ni toujours identique à elle-même*). Non abbiamo lo stesso tipo di rapporto con noi stessi quando ci costituiamo come soggetto politico che va a votare o prende la parola in un'assemblea e quando cerchiamo di realizzare il nostro desiderio in una relazione sessuale. Probabilmente esistono rapporti e interferenze tra queste differenti forme del soggetto, ma non si è in presenza dello stesso tipo di soggetto (*on n'est pas en présence du même type de sujet*). In ogni caso, si gioca, si stabiliscono differenti forme di rapporto con se stessi"<sup>68</sup>[68]. Passaggio interessante, in cui mi sembra che Foucault oscilli tra il riconoscimento e la negazione della necessità che vi sia una certa "continuità" tra le diverse forme di sé. Per evitare la frantumazione del sé, che è contraddetta dall'esperienza della continuità nel tempo, è infatti necessario postulare un'identità che si dia dentro le differenze. Ma è proprio l'identità, quale tratto che unisce i diversi tipi di rapporto con noi stessi, che Foucault, come abbiamo visto, sembra qui mettere in discussione. In questo modo, però, si prospetta una pratica di libertà, concepita quale costante cambiamento dei processi di costituzione di ciò che siamo<sup>69</sup>[69], che finisce per distruggere tutti quei fattori di stabilità e continuità, che risultano essenziali affinché l'individuo possa orientarsi all'interno di un mondo dotato di significato: d'altra parte, la genealogia mostra che "nulla nell'uomo – nemmeno il suo corpo – è abbastanza saldo per comprendere gli altri uomini e riconoscersi in essi", che "viviamo senza punti di riferimento né coordinate originarie, in miriadi d'avvenimenti perduti"<sup>70</sup>[70].

Ciò che dà significato all'esistenza di una persona è la sua appartenenza ad un mondo, il quale è un complesso di rapporti la cui struttura è appunto la significatività<sup>71</sup>[71]. Il mondo è una rete simbolica e non meramente funzionale, all'interno della quale si formano le identità sulla base del riconoscimento

---

[intervista del 1981, pubblicata nel 1982], in *Dits et écrits*, cit., vol. IV, p. 314), di "una cultura che inventa (*invente*) delle modalità di relazione, dei modi di esistenza, dei tipi di valore, delle forme di scambio tra individui, che siano realmente nuovi, che non siano né omogenei né sovrapponibili alle forme culturali generali" (*Ivi*, p. 311). Il filosofo afferma di riprendere la distinzione nietzscheana tra "invenzione" (*Erfindung*) e "origine" (*Ursprung*): la prima segna una rottura, poiché fa essere ciò che prima non esisteva, mentre la seconda è caratterizzata da una continuità, dal momento che essa contiene implicitamente l'originato; cfr. *La verità e le forme giuridiche*, cit., pp. 87-89 e *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (1971), trad. it. *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere*, a cura di A.Fontana e P.Pasquino, Einaudi, Torino 1977, pp. 30-34 [questo e gli altri testi citati da *Microfisica del potere*, escluso il dibattito dal titolo *Sulla giustizia popolare* (si veda la nota n. 141), sono stati ripubblicati in *Il discorso, la storia, la verità*, cit.].

<sup>65</sup>[65] D.TROMBADORI, *Colloqui con Foucault*, cit., p. 88.

<sup>66</sup>[66] M. FOUCAULT, *Il ritorno della morale*, cit., p. 271.

<sup>67</sup>[67] M.FOUCAULT, *Technologies of the Self* (seminario del 1982), in L.H.MARTIN-H.GUTMAN-P.H.HUTTON (a cura di), *Technologies of the Self. A seminar with Michel Foucault* (1988), trad. it. *Tecnologie del sé, in Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 17.

<sup>68</sup>[68] M.FOUCAULT, *L'etica della cura di sé*, cit., p. 283.

<sup>69</sup>[69] In merito a tale connotazione della libertà nel discorso foucaultiano, cfr. J.RAJCHMAN, *Michel Foucault*, cit., pp. 117, 137-138.

<sup>70</sup>[70] Cfr. M.FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., pp. 43-44.

<sup>71</sup>[71] Cfr. M.HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), trad. it. *Essere e tempo*, Utet, Torino 1978, pp. 164-166. In quanto tale il mondo è un tratto peculiare dell'esistenza umana; pietre, piante e animali sono egualmente senza mondo (cfr. *Einführung in die Metaphysik* [corso del 1935, pubblicato nel 1953], trad. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1979, p.55 e *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in *Holzwege* [1950], trad. it. *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1982, p. 30).

reciproco<sup>72</sup>[72]; in quanto spazio che relaziona e distingue gli uomini, esso è sempre un "mondo comune", il quale, affinché possa costituire la cornice dell'agire comunicativo degli individui, deve essere solido e durevole<sup>73</sup>[73]. Ogni innovazione, per poter essere integrata nella rete dei rapporti significanti della vita di una persona, ossia per risultare "sostenibile", non deve mai minare questa stabilità del mondo. Detto in altri termini, è necessario un equilibrio tra mutamenti e stabilità di valori, norme e comportamenti<sup>74</sup>[74]. La relativa stabilità del mondo è necessaria perché dà sicurezza agli individui e consente la costituzione narrativa delle identità<sup>75</sup>[75]. L'uomo è "un narratore di storie, vive circondato dalle storie proprie e altrui"<sup>76</sup>[76]. A differenza, però, di quel che afferma Roquentin ne *La nausea*, non si pone l'alternativa "o vivere o raccontare"<sup>77</sup>[77]: vivere è sempre anche raccontare e farsi raccontare. L'uomo è attore e coautore di storie<sup>78</sup>[78], le quali, insieme all'azione che le origina, sono le fonti da cui scaturisce "il significato che illumina l'esistenza umana"<sup>79</sup>[79]. Una continuità temporale, una relativa coerenza tra passato, presente e futuro, rappresenta dunque una condizione imprescindibile affinché il sé possa costituirsi e consolidarsi, e la vita assumere un significato.

I significati non sono mai riducibili a qualcosa di scelto o creato direttamente ed intenzionalmente dagli individui. Essi si danno sempre anche "alle spalle" di questi ultimi, all'interno di un orizzonte di pre-comprensione<sup>80</sup>[80], che fornisce i criteri di rilevanza delle nostre esperienze, ossia all'interno di un contesto di appartenenza che precede ogni possibile decisione. È importante considerare che ciò non costituisce un limite da superare, ma un'essenziale condizione del darsi del significato. Il mondo e i significati ad esso correlati sono sempre, almeno in parte, "trascendenti" rispetto alla volontà degli individui<sup>81</sup>[81]. Va qui rilevata ancora una volta l'ambivalenza della posizione di Foucault. Egli, infatti, non si stanca mai di mostrare che è soltanto nell'apertura di orizzonti anonimi<sup>82</sup>[82] che si danno i criteri di significato e le identità individuali. Ciò nonostante traspare l'aspirazione ad una libertà intesa come radicale creazione di sé, affrancamento da ogni limite identitario. La "trascendenza" del mondo, ossia del contesto di appartenenza, non è più la condizione imprescindibile del darsi del significato, bensì l'ostacolo principale che si frappone alla piena realizzazione della libertà. In ultima istanza, l'impazienza della libertà, che

---

<sup>72</sup>[72] Cfr. C.TAYLOR, *The Malaise of Modernity* (1991), trad. it. *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari 1994, pp. 56-59. "L'identità è la sola cosa che ha il potere di darci un orientamento, cioè il quadro di riferimento all'interno del quale, in virtù delle distinzioni qualitative che incorpora, le cose acquistano per noi significato" (*Radici dell'io*, cit., p. 47). In merito al nesso tra identità e significato, cfr. anche *Ivi*, p. 51.

<sup>73</sup>[73] Cfr. H.ARENDT, *The Human Condition* (1958), trad. it. *Vita attiva. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1989, pp. 39-42.

<sup>74</sup>[74] Cfr. K.LORENZ, *Der Abbau des Menschlichen* (1983), trad. it. *Il declino dell'uomo*, Milano, Mondadori 1987, p. 62 e I.EIBL-EIBESFELDT, *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriss der Humanethologie* (1984), trad. it. *Etologia umana. Le basi biologiche e culturali del comportamento*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 12.

<sup>75</sup>[75] Cfr. H.ARENDT, *Vita attiva*, cit., pp. 98, 132-137. Per quel che riguarda il carattere narrativo dell'identità, cfr. A.MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory* (1981), trad. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 244-269; C.TAYLOR, *Radici dell'io*, cit., pp. 67-73 e P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre* (1990), trad. it. *Sé come un altro*, Jaka Book, Milano 1993, pp. 75-79, 93-94, 204-214, 231-257.

<sup>76</sup>[76] J-P.SARTRE, *La nausée* (1948), trad. it. *La nausea*, Einaudi, Torino 1990, p. 58.

<sup>77</sup>[77] Cfr. *Ivi*, p. 59.

<sup>78</sup>[78] Cfr. A.MACINTYRE A., *Dopo la virtù*, cit., p. 255.

<sup>79</sup>[79] Cfr. H.ARENDT, *Vita attiva*, cit., p. 242.

<sup>80</sup>[80] Cfr. M.HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., pp. 225-268.

<sup>81</sup>[81] In merito a questa "trascendenza" del mondo, cfr. M.HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus* (scritta nel 1946 e pubblicata, in una versione rivista e ampliata, nel 1947), trad. it. *Lettera sull' "umanismo"*, in *Segnavia*, a cura di F.Volpi, Adelphi, Milano 2002, pp. 301-302.

<sup>82</sup>[82] Cfr., ad esempio, M.FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), trad. it. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1988, pp. 78-79, 409, 412-414; *Archeologia del sapere*, cit., pp. 83, 158, 164, 274; *Sorvegliare e punire*, cit., p. 31; *La volontà del sapere*, cit., p. 84.

incontriamo su questo piano della riflessione foucaultiana, è un'insofferenza nei confronti dei limiti inerenti alla realtà mondana. Quest'ultima, infatti, in quanto struttura di significatività e mondo comune, è un complesso di rapporti all'interno dei quali gli uomini si relazionano gli uni rispetto agli altri limitandosi reciprocamente, ossia distinguendosi<sup>83</sup>[83]. Il limite, in quanto principio di differenziazione (limite quale profilo della specificità) e condizione di relazionalità (limite quale ostacolo alla caduta nell'indifferenziato), è dunque un tratto costitutivo del mondo. All'interno di quest'ultimo, inteso quale spazio in cui l'esistenza degli uomini acquista un significato, azione (novità), limite e stabilità costituiscono i tre poli di un'unica costellazione. Il discorso foucaultiano, sul registro qui considerato, sembra trascurare questa dimensione del significato. Esso sottende, come abbiamo visto, l'ideale della totale plasticità dell'uomo. Ed è proprio in questo ideale che vengono ad incrociarsi le due linee della prospettiva foucaultiana, ossia quella che insiste sull' *autopoieticità* dell'individuo e quella che enfatizza invece la sua *estaticità*, la sua tendenza ad uscire da sé, ad affrancarsi dalla propria identità. L'autopoieticità, nella misura in cui non può essere vincolata da alcun "dato", presuppone una completa libertà da se stessi, da ciò che si è: soltanto perdendo se stessi è possibile creare se stessi. D'altro canto, la liberazione da sé è possibile soltanto se ogni residuo identitario è eliminabile, ossia se l'individuo è per se stesso un essere radicalmente plastico e, quindi, autopoietico. Questa reciproca implicazione emerge anche se consideriamo altri aspetti della posizione foucaultiana.

### **Morte e perdita di sé**

Foucault prospetta una libertà da sé che non sembra limitarsi al mero affrancamento dalla propria identità in vista della costruzione di una nuova identità, ma che si profila come cancellazione del limite quale profilo del sé, superamento del *principium individuationis* in quanto tale. Credo che sia in questa ottica che vada letto il suo interesse per il Buddhismo e, in particolare, per lo Zen<sup>84</sup>[84], caratterizzato – al contrario del misticismo cristiano tutto volto, a parere del filosofo francese, ad una sempre maggiore individualizzazione (la ricerca di ciò che è al fondo dell'individuo) – dalla tendenza ad "una disindividualizzazione (*désindividualisation*), ad una desoggettivazione (*désobjectivisation*), a far toccare all'individualità i propri limiti, spingendola anche al di là di tali limiti, in vista di un affrancamento rispetto al soggetto"<sup>85</sup>[85].

In merito a questo aspetto, risultano significative, oltre ad alcune considerazioni sul sogno<sup>86</sup>[86] e sulla follia<sup>87</sup>[87], soprattutto le pagine in cui Foucault contrappone il libero gioco dei piaceri all'ermeneutica e alla liberazione del desiderio, connesse alla individualizzazione normalizzante propria del dispositivo di sessualità<sup>88</sup>[88]. Tale contrapposizione appare rilevante se consideriamo quanto egli afferma in merito al nesso tra piacere e morte: "vorrei e spero di morire di un'overdose di piacere, qualunque esso sia. Perché penso che è molto difficile, e ho sempre l'impressione di non provare il vero piacere, il piacere completo e

---

83[83] Cfr. H.ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 39.

84[84] Cfr. D.ERIBON, *Michel Foucault*, Flammarion, Paris 1991, p. 330.

85[85] M.FOUCAULT, *Tetsugaku no butai* (intervista del 1978 pubblicata nello stesso anno), trad. it. *La scena della filosofia*, in *Il discorso, la storia, la verità*, cit., p. 238; cfr. anche *M.Foucault to zen: zendera taizai-ki* (conversazioni pubblicate nel 1978), trad. it. *Michel Foucault e lo zen: un soggiorno in un tempio zen*, in *Il discorso, la storia, la verità*, cit., p. 272 e *Sexuality and Solitude* (conferenza pubblicata nel 1981), trad. it. *Sessualità e solitudine*, in *Archivio Foucault 3*, cit., p. 148.

86[86] Cfr. M.FOUCAULT, *Introduzione* a L.BINSWANGER, *Sogno ed esistenza*, cit., pp. 41-42, 60, 76-77.

87[87] Cfr. M.FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, cit., pp. 19-23, 37-38, 143-144, 155 e *L'Eau et la folie* (1963), trad. it. *L'acqua e la follia*, in *Archivio Foucault 1*, cit., pp. 74-75, 449-450.

88[88] Cfr. B.GALLAGHER – A.WILSON, *Michel Foucault, un'intervista...*, cit., p. 298 e *La volontà di sapere*, cit., p. 140. Tale dispositivo fa della sessualità la sfera all'interno della quale viene cercata la "verità" degli individui, assoggetta questi ultimi fissandoli a determinate forme di identità, e dunque di rapporto con sé (cfr. *La volontà di sapere*, cit., pp. 54-62, 134-139). Ciò costituisce l'esito di un lungo processo storico, che ha il suo punto di svolta nell'etica cristiana, che pone al centro l'istanza dell'interpretazione dei desideri che si nascondono nei recessi del cuore, della decifrazione di sé attraverso la verbalizzazione continua dei propri pensieri (cfr. *L'uso dei piaceri*, cit., pp. 52-56, 96, 253; *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi* (1984), trad. it. *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 237 e *Tecnologie del sé*, cit., p. 18, 42-47).

totale; e questo piacere per me è legato alla morte<sup>89</sup>[89]. È interessante notare che è proprio per questa sua ricerca del piacere totale che egli afferma di non considerarsi né un "essere sociale" né un "essere culturale"<sup>90</sup>[90]. Ancora una volta il filosofo francese si sofferma sul tema del suicidio, sul diritto di darsi una "bella" morte: "se vincessi qualche miliardo alla lotteria, creerei un istituto in cui dare la possibilità, alle persone che desiderano morire, di venire a passare un week-end, una settimana o un mese nel piacere, forse nella droga, per poi sparire, come per annullamento"<sup>91</sup>[91]. Si tratta di "dare senso e bellezza alla morte-annullamento (*mort-effacement*)"<sup>92</sup>[92], di fare del momento della morte un "piacere smisurato, la cui paziente preparazione, senza tregua e senza fatalità, rischierà l'intera vita"<sup>93</sup>[93]. Nella conclusione dell'articolo sul suicidio diventa chiara la correlazione esistente tra piacere, libertà e perdita dell'identità: il filosofo fa riferimento a "luoghi senza geografia né calendario, dove si entrerebbe per cercarvi, tra le decorazioni più assurde, con dei partner senza nome, delle occasioni per morire liberi da ogni identità (*mourir libres de toute identité*): si avrebbe un tempo indeterminato, dei secondi, delle settimane, forse dei mesi, fino a ciò che si presenterebbe, con un'evidenza lampante, come l'occasione che si riconoscerebbe subito di non poter mancare: essa avrebbe la forma senza forma del piacere (*la forme sans forme du plaisir*), assolutamente semplice"<sup>94</sup>[94].

Riecheggia in questa descrizione di luoghi "senza geografia né calendario" quella "dimenticanza del tempo e dei suoi limiti" cui conduce *l'ars erotica*, che, intensificando il piacere, "trasfigura" coloro che vengono iniziati ai suoi segreti, al contrario di quanto avviene nella *scientia sexualis* correlata al dispositivo di sessualità, la quale, cercando la verità del sesso, "individualizza" coloro che essa investe attraverso le sue pratiche normalizzanti<sup>95</sup>[95]. Tale individualizzazione avviene, però, anche attraverso una certa "moltiplicazione analitica dei piaceri", da parte di un potere tutto volto a suscitare una sessualità concepita quale superficie di leggibilità dell'individuo e campo d'intervento su di esso: nel dispositivo di sessualità "piacere e potere non si annullano, non si ritorcono l'uno contro l'altro; s'inseguono, si accavallano e si rilanciano. Si connettono secondo meccanismi complessi e positivi di eccitazione e d'incitazione"<sup>96</sup>[96]. È questo il motivo per cui Foucault auspica un'altra "economia" dei corpi e dei piaceri, caratterizzata dalla "desessualizzazione" del piacere, dall'utilizzazione del nostro corpo come fonte di piaceri. Ciò a cui egli guarda è un erotismo "non disciplinare" - quello del corpo reso interamente "plastico" dal piacere, "disorganizzato", con i suoi "incontri casuali" e i suoi "piaceri senza calcolo" - una "anarchizzazione del corpo", dove le gerarchie, le localizzazioni e la stessa organicità si disfano<sup>97</sup>[97]. L'esperienza della morte come eclissi dei caratteri individuali, che per Foucault costituisce il nucleo più profondo del linguaggio

---

89[89] M.FOUCAULT, *Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins* (rilasciata nel 1982 e pubblicata nel 1983), in *Dits et écrits*, cit., vol. IV, p. 533.

90[90] Cfr. *Ivi*, p. 534.

91[91] M.FOUCAULT, *Un système fini face à une demande infinie* (intervista pubblicata nel 1983), trad. it. *Un sistema finito di fronte a una domanda infinita*, in *Archivio Foucault 3*, cit., p. 200.

92[92] *Ivi*, p. 201.

93[93] M.FOUCAULT, *Un plaisir si simple*, cit., p. 779.

94[94] *Ibidem*. In merito al nesso tra ricerca dell'anonimato ed esperienza del piacere, cfr. F.P.ADORNO, *Le style du philosophe. Foucault et le dire-vrai*, Éditions Kimé, Paris 1996, pp. 93-95. James Miller fa ruotare il suo saggio su Foucault (*The Passion of Michel Foucault* [1993], trad. it. *La passione di Michel Foucault*, Longanesi, Milano 1994) intorno alla tesi secondo la quale al centro della produzione teorica e della vicenda biografica del filosofo francese vi sarebbe il suo interesse per la morte, determinante anche per quel che concerne la sua attrazione, con venature suicide, per l'erotismo sadomasochista. Il testo risulta, però, inficiato da numerose semplificazioni e forzature, che finiscono per fornire un quadro che non rende ragione della complessità che caratterizza la ricerca e la personalità di Foucault. A riguardo, cfr. D.ERIBON, *Michel Foucault et ses contemporains*, Fayard, Paris 1994, pp. 22-45.

95[95] Cfr. M.FOUCAULT, *La volontà di sapere*, cit., pp. 53, 58, 63-68. In merito alle differenze esistenti tra *l'ars erotica* e la *scientia sexualis*, cfr., ad esempio, *Ivi*, pp. 58, 63-68 e *Sei to Kenryoku* (conferenza del 1978 pubblicata nello stesso anno), trad. it. *Sessualità e potere*, in *Archivio Foucault 3*, cit., pp. 118-119

96[96] M.FOUCAULT, *La volontà di sapere*, cit., p. 48; cfr. anche *Ivi*, pp. 43-47.

97[97] Cfr. *Ivi*, p. 142; *Sade, sergent du sexe*, cit., pp. 1687-1690 e B.GALLAGHER – A.WILSON, *Michel Foucault, un'intervista...*, cit., p. 298.

letterario in scrittori come Sade, Hölderlin, Mallarmé, Artaud, Bataille, Klossowski e Blanchot<sup>98</sup>[98], traspare anche in una dimensione, quella del piacere, che investe direttamente il corpo.

La figura della morte che compare nel discorso foucaultiano ha, dunque, una natura ambivalente. Essa sembra coincidere, per un verso, con la non-vita, per un altro, invece, con la perdita di sé: il suicidio, la morte fisica, ma anche lo smarrimento di ogni identità all'interno di giochi di piacere "desessualizzato". Oltre a motivi di derivazione romantica<sup>99</sup>[99], la prospettiva foucaultiana evoca, sul primo dei registri richiamati, in particolare per quel che riguarda la correlazione tra piacere e morte, la metapsicologia freudiana, almeno al livello sul quale Freud riflette sulla convergenza tra principio di piacere e pulsione di morte, intesa come tendenza a ritornare ad uno "stato privo di vita"<sup>100</sup>[100]. Sull'altro registro risulta, invece, particolarmente significativa la matrice nietzschiana e batailliana della posizione di Foucault. Riguardo a Nietzsche e Freud è interessante il fatto che egli, parlando della coscienza tragica della follia<sup>101</sup>[101] faccia riferimento ai due autori. E' tale coscienza che hanno ridestato le ultime visioni di Nietzsche, profondamente legate alle riflessioni presenti ne *La nascita della tragedia*, ed è sempre lei che Freud ha intravisto e simbolizzato con la lotta tra la pulsione di vita e la pulsione di morte<sup>102</sup>[102].

In *Al di là del principio di piacere*, nell'opera cioè in cui Freud introduce il dualismo pulsione di morte/pulsione di vita<sup>103</sup>[103], egli parla di una inclinazione del vivente, che trova espressione nel principio di piacere, a ridurre, a mantenere costante o a sopprimere la tensione interna prodotta dagli stimoli<sup>104</sup>[104]. Ma lo stato in cui le tensioni sono assenti è quello inorganico: la suddetta inclinazione segnala, dunque, l'esistenza di una pulsione di morte, che porta l'organismo verso la sua

---

98[98] Cfr. M.FOUCAULT, *Qu'est-ce qu'un auteur?* (1969), trad. it. *Che cos'è un autore?*, in *Scritti letterari*, cit., p. 4; *Prefazione alla trasgressione*, cit., pp. 65, 72; *Il pensiero del di fuori*, cit., pp. 113-114; *Entretien avec Madeleine Chapsal* (1966), trad. it. *Intervista con Madeleine Chapsal*, in *Archivio Foucault 1*, cit., p. 119; I.LINDUNG, *Intervista a Michel Foucault*, cit., p. 188 e *Sur les façons d'écrire l'histoire* (intervista pubblicata nel 1967), trad. it. *Sui modi di scrivere la storia*, in *Archivio Foucault 1*, cit., p. 165.

99[99] In merito alla correlazione fra *eros* e morte nel romanticismo, cfr., ad esempio, M.PRAZ, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica* (1930, 2<sup>a</sup> ed. accresciuta 1942), Sansoni, Firenze 1988; M.VOVELLE, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours* (1983), trad. it. *La morte e l'Occidente*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 516-524 e D.DE ROUGEMENT, *L'amour et l'occident* (1939), trad. it. *L'amore e l'occidente*, Rizzoli, Milano 1977, pp. 272-297. Per quanto riguarda la tonalità romantica del discorso foucaultiano, con particolare riferimento però al tema dell'invenzione di sé, cfr. R.RORTY, *Identité morale et autonomie privée*, in AA.VV., *Michel Foucault philosophe*, Seuil, Paris 1989, pp. 385-389.

100[100] Cfr. S.FREUD, *Die endliche und die unendliche Analyse* (1937), trad. it. *Analisi terminabile e interminabile*, in *Opere*, a cura di C. L. Musatti, Boringhieri, Torino, vol.XI, 1979, p. 529.

101[101] Si tratta dell'esperienza "cosmica" della "tragica follia del mondo", che associa la follia alle "potenze tragiche del mondo" (Cfr. M.FOUCAULT, , *Storia della follia*, cit., pp. 29, 32, 34).

102[102] Cfr. *Ivi*, pp. 35, 454. Allo stesso tempo, però, Foucault contrappone spesso Freud a Nietzsche, e agli altri testimoni dell'esperienza tragica della follia, considerandolo tra i principali artefici della oggettivazione della follia da parte del soggetto; cfr., ad esempio, *Ivi*, pp. 435-437. Sulla questione, cfr. J. Derrida, "Être juste avec Freud". *L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse* (1992), trad. it. "Essere giusti con Freud". *La storia della follia nell'età della psicoanalisi*, Introduzione di P.A.Rovatti, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994, pp. 21-96.

103[103] E' nota l'estrema cautela con cui Freud propone tale dualismo pulsionale, definendolo il frutto di una "speculazione", per quanto in parte fondato sull'osservazione empirica, in particolare dei fenomeni di "coazione a ripetere", ossia della tendenza a ripetere il materiale rimosso come un'esperienza attuale (cfr. *Jenseits des Lustprinzips* [1920], trad. it. *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, cit., vol IX, 1977, pp. 205, 211, 242-246). Freud definisce le pulsioni "l'elemento al tempo stesso più importante e più oscuro della ricerca psicoanalitica" (*Ivi*, p. 220). Ciò nonostante nel corso degli anni egli si convinse sempre di più dell'utilità teorica di tale ipotesi (cfr. *Das Unbehagen in der Kultur* [1929], trad. it. *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, cit., vol. X, 1980, pp. 606-607 e *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* [1932], trad. it. in *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, in *Opere*, vol. XI, cit., pp. 204, 215). Per un'analisi del retroterra teorico e degli sviluppi del dualismo pulsione di morte/pulsione di vita, cfr. P.Bercherie, *La construction de la métapsychologie freudienne* (raccolta di scritti), trad. it. *La metapsicologia di Freud. Storia e struttura*, Einaudi, Torino 2003, pp. 160-207.

104[104] S. FREUD, *Al di là del principio di piacere*, cit., pp. 241, 247.

“dissoluzione”<sup>105</sup>[105]. Freud ricorre all’espressione di Barbara Low “principio del Nirvana”<sup>106</sup>[106]. A sostegno di questa tesi egli porta l’esempio del piacere sessuale, che coincide con l’estinzione temporanea di un intenso eccitamento<sup>107</sup>[107]. Le pulsioni di vita “con la loro comparsa turbano la pace e producono costantemente delle tensioni la cui eliminazione viene avvertita come piacere”<sup>108</sup>[108]. Il principio di piacere, conclude Freud, sembra allora che si ponga “al servizio delle pulsioni di morte”<sup>109</sup>[109]. Nella prospettiva dell’io, tali pulsioni si manifestano come “tendenza avente come meta l’autodistruzione”<sup>110</sup>[110].

Il discorso foucaultiano sembra dunque richiamare quello freudiano riguardo al nesso tra piacere e morte; allo stesso tempo, però, va ricordato che, in *Malattia mentale e personalità* e nella sua seconda versione modificata dal titolo *Malattia mentale e psicologia*, egli critica il tentativo che, a suo parere, Freud compie di ricondurre i conflitti propri della malattia mentale alla lotta originaria e destoricizzata tra la pulsione di vita e quella di morte: sotto questo profilo egli considera la metapsicologia una sorta di mitologia, la quale non aiuta a cogliere l’a priori concreto, che ha sempre una dimensione storica, al cui interno la patologia assume le sue configurazioni<sup>111</sup>[111]. Questo rifiuto, da parte di Foucault, a ridurre l’esistenza a dinamiche universali con radici biologiche ha portato James Bernauer a contrapporre la prospettiva foucaultiana a quella freudiana, anche in considerazione del fatto che, secondo l’autore, l’estetica dell’esistenza che è al centro degli interessi dell’ultimo Foucault ruota intorno al paradigma dell’armonia e non a quello della lotta tra vita e morte<sup>112</sup>[112]. Ciò di cui, però, all’interno di tale lettura non si tiene conto è non solo il fatto che il filosofo francese talvolta afferma di non escludere la possibilità che si diano degli universali antropologici<sup>113</sup>[113], ma anche e soprattutto il fatto che al tema dell’armonia quale correlato delle arti esistenziali si affianca quello dell’autodissoluzione quale correlato del piacere e, dunque, come ho cercato di mostrare, il tema dello scontro tra l’aspirazione alla perdita di sé e i limiti inerenti alla realtà mondana; uno scontro che richiama la lotta attraverso la quale la pulsione di morte

---

<sup>105</sup>[105] *Ibidem*; cfr. anche *Il disagio della civiltà*, cit., pp. 605-606; *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., pp. 213-215 e *Analisi terminabile e interminabile*, cit., pp. 525-529. Freud definisce la pulsione come “una spinta, insita nell’organismo vivente, a ripristinare uno stato precedente al quale quest’essere vivente ha dovuto rinunciare sotto l’influsso di forze perturbatrici provenienti dall’esterno” (*Al di là del principio di piacere*, cit., p. 222). Cfr. anche *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., p. 214 e *Abriß der Psychoanalyse* (1938, pubblicato nel 1940), trad. it. *Compendio di psicoanalisi*, in *Opere*, vol. XI, cit., pp. 575-576.

<sup>106</sup>[106] Cfr. S. FREUD, *Al di là del principio di piacere*, cit., p. 241.

<sup>107</sup>[107] Cfr. *Ibidem*.

<sup>108</sup>[108] *Ivi*, p. 248.

<sup>109</sup>[109] *Ibidem*.

<sup>110</sup>[110] S.FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., p. 213. Egli fa riferimento al fatto che l’autodistruttività è più antica della distruttività rivolta verso l’esterno (*Ibidem*). Com’è noto, Freud rivedrà la sua posizione in merito al rapporto tra il principio di piacere e il principio del Nirvana, considerando errata la loro identificazione, perché “non c’è alcun dubbio che esistano tensioni piacevoli e rilassamenti spiacevoli” (*Das ökonomische Problem des Masochismus* [1924], trad. it. *Il problema del masochismo*, in *Opere*, vol. X, cit., p. 6; cfr. anche *Ivi*, p. 7). D’altra parte, già in *Al di là del principio di piacere* egli aveva accennato alla possibilità di tensioni piacevoli (p. 248). Nel *Compendio di psicoanalisi*, scritto un anno prima della sua morte, egli torna sul tema, affermando che “la considerazione che il principio di piacere esige una riduzione – e forse in definitiva l’estinzione – delle tensioni dovute ai bisogni (il Nirvana), ci rinvia alle relazioni non ancora indagate a dovere tra il principio di piacere e le due forze originarie, l’Eros e la pulsione di morte [corsivo aggiunto]” (p. 625). Riguardo alle oscillazioni di Freud a tale riguardo, cfr. J.LAPLANCHE-J.P.PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse* (1967), trad. it. *Enciclopedia della psicoanalisi*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 418-420, 489-490.

<sup>111</sup>[111] Cfr. M.FOUCAULT, *Malattia mentale e personalità*, cit., 2, p. 306; 3, pp. 307, 310 e *Malattia mentale e psicologia*, cit., pp. 94-95, 97. Foucault fa anche riferimento alla revisione, all’interno del pensiero psicoanalitico, della nozione freudiana di *Trieb*, che andrebbe intesa non come un dato naturale, ma come “un gioco complesso tra il corpo e la legge, tra il corpo e i meccanismi culturali che assicurano il controllo” (*As Malhas do poder* [conferenza del 1976 pubblicata in due parti nel 1981 e nel 1982], trad. it. *Le maglie del potere*, in *Archivio Foucault 3*, cit., p. 155).

<sup>112</sup>[112] Cfr. J.BERNAUER, *Par-delà vie et mort. Foucault et l’éthique après Auschwitz*, in AA.VV., *Michel Foucault philosophe*, cit., pp. 304-308, 313. Sull’estetica dell’esistenza come pratica di sé volta alla vita armonica, cfr. T.FLYNN, *Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France (1984)*, in J.BERNAUER – D.RASMUSSEN (a cura di), *The Final Foucault*, cit., p. 114.

<sup>113</sup>[113] Cfr. M.FOUCAULT, *Prefazione alla “Storia della sessualità”*, cit., p. 235 e *Foucault*, cit., pp. 250-252.

cerca di imporsi contro la complessa differenziazione delle forme viventi. E' in relazione a tale registro che credo ci si debba interrogare sul rapporto di Foucault con la metapsicologia freudiana. Inoltre, va considerato che i passaggi di *Malattia mentale e personalità* citati prima non costituiscono il giudizio definitivo del filosofo francese su questo livello dell'opera di Freud. In particolare, è necessario andare alle pagine di *Le parole e le cose* dedicate al padre della psicoanalisi. Quest'ultima, rispetto alle scienze umane, è considerata dal filosofo francese una contro-scienza: in quanto scienza dell'inconscio è volta a ciò che permette di sapere quello che si dà o che sfugge alla coscienza dell'uomo; non cerca di attingere la "natura umana", ma si pone nella regione che rende possibile ogni sapere sull'uomo e che si sottrae costantemente alla sua presa. In quanto tale essa sancisce la morte dell'uomo quale coscienza sovrana, soggetto-oggetto della rappresentazione<sup>114</sup>[114]. All'interno di tale contesto Foucault rivede il significato di quella che egli stesso aveva definito la "mitologia" freudiana. Adesso le figure della Morte, del Desiderio e della Legge-Linguaggio (che è, allo stesso tempo, parola e sistema della parola)<sup>115</sup>[115] appaiono sotto una luce diversa: "sappiamo come psicologi e filosofi hanno chiamato tutto ciò: mitologia freudiana. Era ben necessario che questo procedere di Freud apparisse loro tale; per un sapere che si pone entro il rappresentabile, ciò che orla e definisce, verso l'esterno, la possibilità stessa della rappresentazione, non può essere che mitologia"<sup>116</sup>[116]. Tali figure, infatti, sono le forme stesse della finitudine che è al centro del pensiero moderno: la Morte della duplicazione empirico-trascendentale che connota l'uomo, il Desiderio dell'impensato sul quale si articola il pensiero, la Legge-Linguaggio del rapporto con l'origine. Esse non possono mai darsi come oggetto di conoscenza empirica, poiché indicano le condizioni di possibilità di ogni sapere sull'uomo<sup>117</sup>[117]. Anche su questo registro emerge la complessità del rapporto che Foucault stabilisce con Freud<sup>118</sup>[118], nel quale per un verso vede colui che ha scoperto l'inconscio come una "cosa", che lo ha reificato in una serie di meccanismi, allo stesso tempo, universali e individuali; per un altro, invece, ed è questo versante della psicoanalisi freudiana che più lo interessa, il filosofo francese riconosce in Freud colui che ha pensato l'inconscio come "struttura linguistica" da interpretare<sup>119</sup>[119], e che ha dunque contribuito a decentrare l'uomo, dal momento che il linguaggio è un sistema anonimo in cui non c'è posto per il soggetto donatore di senso<sup>120</sup>[120].

Più chiare appaiono le risonanze nietzscheane e batailliane del discorso di Foucault. I richiami, già citati, al suicidio hanno tratti nietzscheani: si pensi ai passaggi che il filosofo tedesco dedica alla morte cosciente, scelta di propria volontà, al suicidio come dimostrazione della propria indipendenza e alla necessità di "imparare a morire"<sup>121</sup>[121]. Ma è soprattutto in relazione all'esperienza dello smarrimento, dell'oblio di sé, che Foucault incontra Nietzsche, mostrando che la luce della "grande ricerca nietzscheana" sul dionisiaco si stende molto al di là del suo studio sulla follia<sup>122</sup>[122]. Apollo, leggiamo ne *La nascita della tragedia*, è

---

<sup>114</sup>[114] Cfr. M.FOUCAULT, *Le parole e le cose*, cit., pp. 400-408.

<sup>115</sup>[115] L'inconscio è "portatore non solo di ciò che dice ma della chiave di quello che dice" (M.FOUCAULT, *Philosophie et psychologie* [intervista pubblicata del 1965], trad. it. *Filosofia e psicologia*, in *Archivio Foucault 1*, cit., p. 104).

<sup>116</sup>[116] M.FOUCAULT, *Le parole e le cose*, cit., p. 401.

<sup>117</sup>[117] Cfr. *Ibidem*.

<sup>118</sup>[118] Bernauer nota giustamente che il dialogo di Foucault con Freud e la psicoanalisi attraversa la sua intera produzione (cfr. *Foucault's ecstatic thinking*, cit., p. 55); sul tema cfr., ad esempio, P.H.HUTTON, *Foucault, Freud, and the Technologies of the Self*, in L.H.MARTIN-H.GUTMAN-P.H.HUTTON (a cura di), *Technologies of the Self*, cit., trad. it. *Foucault, Freud e le tecnologie del sé*, in *Tecnologie del sé*, cit., pp. 113-134 e J.-A.MILLER, *Michel Foucault et la psychanalyse*, in AA.VV., *Michel Foucault philosophe*, cit., pp. 77-82.

<sup>119</sup>[119] Cfr. M.FOUCAULT, *Filosofia e psicologia*, cit., pp. 102-103. Determinante è il fatto che tale interpretazione sia concepita come un compito infinito, cfr. *Nietzsche, Freud, Marx* (relazione ad un convegno del 1964, pubblicata nel 1967), trad. it. *Nietzsche, Freud, Marx*, in *Archivio Foucault 1*, cit., pp. 141sgg.

<sup>120</sup>[120] Cfr. I.LINDUNG, *Intervista a Michel Foucault*, cit., p. 186.

<sup>121</sup>[121] Cfr. F.NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, cit., pp. 132-133; *Frammento 11*[334] (1887-1888), trad. it. in *Opere*, vol. VIII, t. II, cit., pp. 347-348 e *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 84-87.

<sup>122</sup>[122] Nella sua *Prefazione* alla prima edizione della *Storia della follia* Foucault si propone di scrivere, "al sole della grande ricerca nietzscheana", una storia dei limiti, dei gesti con cui una cultura rifiuta ciò che per essa è l'Esterno: la follia, ma anche il sogno, il mondo felice del desiderio, l'Oriente, costituiscono delle espressioni di quell'Altro che l'occidente ha respinto, cercando di gettarlo



L' "immagine divina del *principium individuationis*", è il "dio plastico" caratterizzato da una "moderata limitazione", dalla "libertà dalle emozioni più violente" e da una "calma piena di saggezza"123[123]. Al contrario, il dionisiaco è l'impulso alla perdita di sé. Per cogliere l'essenza del dionisiaco è necessario aggiungere all'"orrore", di cui parla Schopenhauer, l'"estatico rapimento che, per la stessa violazione del *principium individuationis*, sale dall'intima profondità dell'uomo, anzi della natura"124[124]. Analogamente a quanto accade nello stato di ebbrezza, nell'esaltazione degli impulsi dionisiaci "l'elemento soggettivo svanisce in un completo oblio di sé"125[125]. L'uomo fa qui esperienza, nell' "alienazione mistica di sé", dell' "unità con l'intima essenza del mondo"126[126]. La natura estraniata celebra nuovamente la sua "festa di riconciliazione" con l'uomo, il quale, libero da ogni delimitazione, si sente tutt'uno con il prossimo, "fuso" con esso: dai brandelli del velo di Maia viene alla luce la "misteriosa unità originaria"127[127]. La natura, nel dionisiaco, cerca di "annientare l'individuo e di liberarlo con un sentimento mistico di unità [corsivi aggiunti]"128[128].

L' "annullamento" di sé è qui un'esperienza "vitale", non equivale alla fine della vita ma, per così dire, all'"immersione" nella vita. Un tema che ritroviamo anche in Bataille, seppure all'interno di un quadro teorico diverso129[129]. Basti pensare all'erotismo, inteso quale esperienza della "continuità dell'essere"130[130], di quella dimensione in cui vengono meno le differenze individuali. E' in questa prospettiva che Bataille mette in luce il legame tra l'erotismo e la morte: il significato ultimo dell'erotismo è la fusione, l'oltrepassamento del limite, ma morire e uscire dai limiti sono un'unica cosa; l'erotismo, in quanto esperienza della perdita di sé, della dissoluzione della propria individualità definita, ha dunque il senso della morte131[131]. Riflettendo sul fatto che nel gergo popolare l'orgasmo ha il nome di "piccola morte", Bataille sostiene che un elemento fondamentale dell'eccitazione è proprio il sentimento di "crollo", di "naufragio"132[132]. L'accento è qui posto non sulla morte quale fine della vita, ma sul "sentimento della morte"133[133]. Il desiderio di naufragare "si differenzia dal desiderio di morire per la sua ambiguità: è senza dubbio desiderio di morire, ma nello stesso tempo desiderio di vivere, ai limiti del possibile e dell'impossibile, con una intensità sempre maggiore. E' il desiderio di vivere cessando di vivere o di morire

---

nell'oblio (cfr. *Préface*, in *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique* [1961], trad. it. *Prefazione alla Storia della follia*, in *Archivio Foucault 1*, cit., pp. 51-52). A riguardo, cfr. H.FINK-EITEL, *Michel Foucault zur Einführung* (1990), trad. it. *Foucault*, Carocci, Roma 2002, pp. 29-31.

123[123] Cfr. F.NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie* (1872), trad. it. *La nascita della tragedia*, in *Opere*, cit., vol. III, t. I, 1972, p. 24.

124[124] *Ibidem*. Nietzsche, poco dopo, parla della "lacerazione del *principium individuationis*", dello "struggente lamento per una perdita irreparabile", del sospirare della natura per il suo "frammentarsi in individui" (*Ivi*, p. 29).

125[125] *Ivi*, p. 25.

126[126] *Ivi*, p. 27.

127[127] Cfr. *Ivi*, pp. 25-26.

128[128] *Ibidem*.

129[129] Bataille mette in risalto l'importanza per Nietzsche degli "stati estremi", delle esperienze di "rapimento", di "estasi", e la presenza degli "stati mistici" all'interno dei testi nietzscheani, cfr. *Sur Nietzsche, volonté de chance* (1945), trad. it. *Nietzsche. Il culmine e il possibile*, Introduzione di M.Blanchot, Rizzoli, Milano 1970, pp. 151-151, 179-180.

130[130] Cfr. G.BATAILLE, *L'érotisme* (1957), trad. it. *L'erotismo*, ES, Milano 1997, pp. 13-25.

131[131] Cfr. *Ivi*, pp. 18-22, 24, 31, 125, 135, 241. Foucault fa esplicito riferimento all'importanza dello studio di Bataille sull'erotismo per la sua riflessione sul tema della "scomparsa del soggetto", cfr. P.CARUSO, *Conversazione con M.Foucault* (1967), in *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Mursia, Milano 1969, p. 120.

132[132] Cfr. G.BATAILLE, *L'érotisme*, cit., pp. 222, 248-249. In *La Notion de dépense* (1933), egli afferma che gli stati di eccitazione sono assimilabili a stati di tossicità, riconducibili alla tendenza dell'uomo alla "dépense improduttiva", alla "pratica cieca della perdita personale o sociale" (trad. it. *Il dispendio*, a cura di E.Pulcini, Armando Editore, Roma 1997, pp. 57, 79).

133[133] Cfr. G.BATAILLE, *L'érotisme*, cit., p. 247.

senza cessare di vivere, il desiderio di uno stato estremo, che forse solo santa Teresa ha descritto con sufficiente forza, laddove dice: 'Muoi del mio non morire!'. Ma la morte del non morire non è esattamente la morte, è lo stato estremo della vita; se io muoi del non morire, ciò accade a patto di vivere: è morte che io provo vivendo, continuando a vivere"134[134]. Questa dimensione del venir meno del sé, e dunque del limite, non può però prendere il sopravvento, ma deve coesistere con quella della "vita discontinua", degli esseri individuali, ossia del limite: la vita umana nel suo complesso è, allo stesso tempo, desiderio e amore individuale, durata della vita e attrazione verso la morte, frenesia sessuale e preoccupazione per i figli135[135].

### **Conclusioni**

L'impazienza della libertà di cui parla Foucault è, dunque, un'insofferenza nei confronti non solo di ogni limite al potere di creare se stessi, ma anche di quel limite che segna il confine tra il sé e l'altro, ossia del limite quale profilo del sé. In questa seconda prospettiva il discorso foucaultiano contribuisce a gettare luce su una dimensione spesso trascurata. Inoltre, esso risulta interessante anche perché, come abbiamo visto, ci fornisce alcuni elementi di riflessione in merito alla correlazione esistente tra la radicale creazione di sé e la liberazione da sé. In entrambi i casi ciò che, in ultima istanza, va eliminato è proprio la linea di demarcazione tra il sé e l'altro, quella linea che, per un verso, fa dell'alterità un impedimento al pieno dispiegarsi della volontà creatrice e che, per l'altro, fa dell'identità una prigione dalla quale liberarsi.

Foucault, certo, è consapevole dei limiti con cui deve fare i conti l'aspirazione alla libertà; è fondamentale, però, riflettere sulla natura di tali limiti. Questi, infatti, costituiscono degli *ostacoli* (hanno dunque un carattere negativo) in relazione alla tendenza alla perdita di sé o alla radicale invenzione di sé. Allo stesso tempo, però, risultano *costitutivi* (hanno dunque un carattere positivo) in riferimento al bisogno di significato e di riconoscimento della propria identità, che può essere appagato solo all'interno del mondo, inteso quale complesso di rapporti la cui struttura è appunto la significatività, quale rete simbolica e non meramente funzionale in cui si costituiscono le identità sulla base del riconoscimento reciproco. Si prospetta, dunque, la compresenza di due dimensioni diverse, in rapporto alle quali cambia la configurazione stessa dei limiti in cui si imbatte l'individuo. L'aspirazione alla libertà, che si delinea sul livello del discorso foucaultiano che ho qui considerato, appare *costretta* a scontrarsi con i limiti inerenti al nostro essere nel mondo. E' indicativo il fatto che l'ontologia critica di noi stessi sia concepita come "una vita filosofica in cui la critica di quello che siamo è, al tempo stesso, analisi storica dei limiti che ci vengono posti (*des limites qui nous sont posées*) e prova del loro superamento possibile"136[136]. Qui il limite non è il profilo del volto che ci rende riconoscibili all'interno di un orizzonte di significato, ma è l'ostacolo *posto* davanti a noi, di cui bisogna prendere realisticamente atto: è ciò che dà una forma137[137] all'impazienza della libertà che, come il piacere totale, è di per sé senza forma138[138].

---

134[134] *Ivi*, pp. 222-223. In merito al rapporto tra erotismo e mistica, cfr. *Ivi*, pp. 207- 244.

135[135] Cfr. *Ivi*, pp. 19-20, 65, 136, 140, 225, 249.

136[136] M. FOUCAULT, *L'etica della cura di sé...*, cit., p. 231.

137[137] Cfr. *Ivi*, p. 232.

138[138] Massimo Cacciari, in due testi della metà degli anni '70, criticando la concezione del potere proposta da Foucault e Deleuze, sostiene che ciò che accomuna i due filosofi è proprio una amondana "metafisica della 'liberazione'" volta, come emerge chiaramente nel rizoma deleuziano, a "sradicare l'uomo dalla dominanza della forma" (cfr. "Razionalità" e "Irrazionalità" nella critica del Politico in *Deleuze e Foucault*, in "aut-aut", n.161, settembre-ottobre 1977, pp. 131-133 e *Il problema del politico in Deleuze e Foucault [sul pensiero di "autonomia" e di "gioco"]*, in F.RELLA [a cura di], *Il dispositivo Foucault*, Cluva, Venezia 1977, pp. 68-69). A mio parere, la dura critica che Cacciari muove alle posizioni di Foucault risulta, su diverse questioni, unilaterale o superata dal successivo sviluppo della ricerca del filosofo francese: in particolare, appare spuntata l'accusa di non prestare sufficiente attenzione al *come* il potere "produce" o quella di aver posto al centro della sua analitica del potere il mito del Panopticon (cfr. "Razionalità" e "Irrazionalità"..., cit., pp. 119-124. Foucault risponderà alle critiche di Cacciari in *Precisazioni sul potere*, cit.). Ciò nonostante, credo che le osservazioni di Cacciari sulla liberazione colgano un aspetto importante del discorso foucaultiano, ossia il darsi di un registro sul quale si prospetta la tendenza ad una libertà incondizionata. Tuttavia mi pare che, a differenza di quanto sostiene Cacciari, tale tendenza non sia riconducibile alla "naturalità" del Desiderio e che non sia correlata ad una mancanza di consapevolezza dei limiti in cui inevitabilmente si imbattono le pratiche di libertà (cfr. *Ivi*, pp. 126-127, 131-132 e *Il problema del politico...*, cit., pp. 66-69). L'ultima fase della ricerca foucaultiana - con la sua critica genealogica della nozione di Desiderio, la sua riflessione sulle pratiche di sé e l'elaborazione dell'idea di ontologia del presente - rende certo superate molte argomentazioni proposte da Cacciari, ma non la questione di fondo da questi

Credo che tale "impazienza" segni uno scarto rispetto al movimento della trasgressione, anche là dove questa venga concepita quale cancellazione del soggetto cosciente di sé nella sua identità<sup>139</sup>[139]. In quest'ultimo caso, infatti, la pratica della libertà resta pur sempre vincolata al darsi del limite quale correlato costitutivo del gesto trasgressivo. In quanto tale essa è un'esperienza che mantiene il proprio valore solo in quanto resta circoscritta, e che dunque non è caratterizzata dalla tendenza a rendersi incondizionata, svincolandosi da ogni forma di limite.

Foucault, lo abbiamo visto, mette in guardia contro quello che egli definisce il "sogno vuoto della libertà", affermando il carattere parziale delle trasformazioni che possiamo attuare nel mondo: sono indicativi, a tale proposito, oltre all'impegno politico del filosofo, là dove esso viene concepito come partecipazione ad iniziative "locali" volte ad obiettivi concreti<sup>140</sup>[140], le sue considerazioni sul nesso tra critica e lotta politica<sup>141</sup>[141], sull'importanza delle istituzioni<sup>142</sup>[142] o sulle già evidenziate differenze esistenti tra potere e dominio. La mia impressione però è che, sul registro che ho cercato di analizzare - al quale, è importante ribadirlo, credo che non vada in alcun modo ridotta una riflessione, come quella foucaultiana, complessa e attraversata da linee che spesso non si lasciano ricondurre ad unità -, il limite sia *subito* in nome del principio di realtà e che dunque, dietro la volontà di inventare se stessi e la ricerca del "piacere totale" si profili lo scontro tra l'aspirazione alla libertà e l'appartenenza al mondo.

---

Questo documento è soggetto a una licenza [Creative Commons](#)

---

sollevata. Anche in questo caso, però, vale quanto detto in merito alle osservazioni di Taylor sull'estetica dell'esistenza, ossia che si tratta di un'interpretazione che finisce per essere fuorviante nella misura in cui viene assunta come una chiave di lettura esaustiva dell'intero discorso foucaultiano sulla libertà.

<sup>139</sup>[139] Cfr. M.FOUCAULT, *Prefazione alla trasgressione*, cit., pp. 63-65, 72 e *Il pensiero del di fuori*, cit., pp. 113, 131-132.

<sup>140</sup>[140] Cfr., ad esempio, *Ivi*, pp. 99-100 e A.FONTANA-P.PASQUINO, *Intervista a Michel Foucault* (realizzata nel 1976), in *Microfisica del potere*, cit., pp. 20-25. In merito alla sua intensa attività militante, in particolare a partire dalla fine degli anni '60, cfr. D. ERIBON, *Michel Foucault*, cit., pp. 213sgg.

<sup>141</sup>[141] Cfr. M.FOUCAULT, *Poteri e strategie*, cit., pp. 28-30; *Les intellectuels et le pouvoir* (conversazione con G.Deleuze pubblicata nel 1972), trad. it. *Gli intellettuali e il potere*, in *Microfisica del potere*, cit., p. 109 e D.TROMBADORI, *Colloqui con Foucault*, cit., pp. 99-100, 107.

<sup>142</sup>[142] E' chiara, infatti, l'affermazione della rilevanza dello studio delle istituzioni per la messa a fuoco delle relazioni di potere. Ciò che conta, però, è la capacità di analizzare le istituzioni dal punto di vista di tali relazioni e non viceversa, attribuendo una sorta di primato alle forme istituzionalizzate (Cfr. M.FOUCAULT, *Il soggetto e il potere*, cit., pp. 250-251). In merito alla correlazione tra le istituzioni statuali e i micropoteri, cfr., ad esempio, *La volontà di sapere*, cit., pp. 79, 82, 86- 89; A.FONTANA-P.PASQUINO, *Intervista a Michel Foucault*, cit., pp. 15-16; *Poteri e strategie*, cit., p. 28. Anche quando il discorso foucaultiano si sposta sul piano della progettualità politica viene ribadita l'importanza della codificazione istituzionale dei rapporti di forza. Egli prospetta, infatti, l'edificazione di un "nuovo apparato di Stato rivoluzionario" (Cfr. *Sur la justice populaire. Débat avec les Maos* [1972], trad. it. *Sulla giustizia popolare*, in *Microfisica del potere*, cit., p. 97) e definisce la rivoluzione "un altro tipo di codificazione" delle relazioni di potere molteplici (A.FONTANA-P.PASQUINO, *Intervista a Michel Foucault*, cit., p. 17). Sempre a tale proposito, il filosofo francese sostiene che è la codificazione strategica di punti di resistenza che rende possibile una rivoluzione (cfr. *La volontà di sapere*, cit., p. 86). In merito all'importanza del riconoscimento istituzionale anche di forme di relazione affettiva che non hanno ancora uno statuto giuridico, cfr. G.BARBEDETTE, *Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault* (intervista del 1981, pubblicata nel 1982), in *Dits et écrits*, cit., vol. IV, pp. 309-310, 314.