

Bruno Moroncini

La cura del sapere con il pensiero.

Il compito della filosofia morale

Abstract

Inspired by Hegel, the essay first defines moral philosophy as the taking care of knowledge by thought. According to this definition, moral philosophy is concerned with the difficulties encountered by practical knowledge, i.e. the knowledge that guides the conduct of individuals and communities, when it is no longer adapted to new needs or new forms of life that have emerged from changes in society. Hence the need to separate ethics and morality: while the latter is conformist, the former is innovative, morality tends at all costs to reintroduce the new in the wake of tradition, ethics is inventive, it prepares new and unexpected ways of human living. This is followed by the analysis of two interpretative models of our historical actuality – Lacanian psychoanalysis and the Foucauldian concept of biopolitics – which also imply two hypotheses of formalisation of the pair ethics/morality. They appear as two important contributions to articulate the questions of where moral philosophy is going today and what its task might be.

Keyword

Care, Knowledge, Enjoyment, Biopolitics, Ethics.

Come stanno i *mores*? Come se la passano i ‘costumi’ in questi nostri tempi bui? (I ‘nostri’ tempi sono sempre bui, per definizione). Vivacchiano o stanno proprio male, in stato preagonico, con un piede nella fossa? Se ho deciso di ricorrere, usando anche un tono un po’ scherzoso, ad un linguaggio medico per introdurre un discorso sullo stato e sui compiti, oggi, della filosofia morale, è perché da qualche tempo tendo a privilegiare una definizione della filosofia un po’ diversa da quella canonica, una definizione che ha comunque un *pedigree* nobile visto che proviene da Hegel. Affrontando nelle lezioni sulla storia della filosofia il pensiero della scuola pitagorica, Hegel ricorda che, nella biografia scritta da Diogene Laerzio¹, di Pitagora si dice che fu il primo «ad assumere il nome

¹ Cfr. Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi* (I, 12), ed. it. a cura di G.

di 'φιλόσοφος', anziché quello di 'σοφός'»². Il passo è stato interpretato, aggiunge Hegel, «nel senso ch'egli avesse voluto dire solo di non possedere la verità, ma di mirare ad essa come ad uno scopo irraggiungibile»³. Questa lettura è tuttavia sbagliata: se è vero che σοφός indica colui che sa, colui che è saggio, è anche vero però che intende tale sapere soprattutto in senso pratico, in base cioè all'uso che si fa di esso non tanto per sé quanto per gli altri. Insomma, il sapere del σοφός è quello che serve negli affari pubblici. Cosicché il passaggio da σοφός a φιλόσοφος serve solo ad indicare «l'opposizione alla partecipazione alla vita pratica, agli affari pubblici»⁴.

E in positivo invece? Dopo aver ribadito che «filosofia non vuol dire dunque amore (*Liebe*) della sapienza, come di qualche cosa che si cerca d'acquistare, né desiderio (*Lust*) insoddisfatto di essa», Hegel enuncia a chiare lettere che cosa il termine φιλόσοφος significa: «colui che ha una relazione (*Verhältnis*) con la saggezza come oggetto (*zur Weisheit als Gegenstand*)». E questa relazione, aggiunge, «consiste nel meditare (*Nachdenken*), non soltanto nell'essere sapienti, – ma nell'attendere alla sapienza anche col pensiero». Segue un paragone, forse un po' triviale, ma che in compenso è del tutto chiaro: «colui che ama il vino (φιλοικός) deve certamente distinguersi dal chi è pieno di vino, dall'ubriaco: ma col termine φιλοικός si vuol forse indicare soltanto una brama di vino»⁵? Il filosofo, dunque, non è un'ubriaco di sapere ma neppure è un suo spasimante acchiappanuvole.

È uno che fa del sapere, di quella sapienza che è anche saggia, vale a dire pratica, un oggetto del pensiero, che è amico, che ha cura, che si occupa e preoccupa, del sapere solamente col pensiero (*Gedanken*), sottraendolo agli ambiti pubblici e politici in cui è comunemente utilizzato⁶. È uno che tratta il sapere come oggetto della riflessione razionale. C'è da chiedersi perché in un certo momento della storia universale, in un luogo unico e determinato, sia emersa all'improvviso questa esigenza di

Reale, con la collaborazione di G. Girgenti e I. Ramelli, Bompiani, Milano 2005, p. 17.

² G. F. G. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1967, vol. I, p. 221

³ *Ibidem*.

⁴ Ivi, p. 222.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Questa tesi si oppone esplicitamente a quella di una politicITÀ intrinseca della filosofia (su cui si veda D. De Cesare, *Sulla vocazione politica della filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2018). Seguiamo piuttosto Alain Badiou per il quale la politica è una procedura di verità autonoma rispetto alla quale la filosofia ha il duplice compito di sostenere e rilanciare da un lato le verità da essa inaugurate e di comporle dall'altro con quelle derivanti dalle altre procedure di verità – la scienza, l'arte e l'amore -, costruendo così di volta in volta, in base alle coordinate storiche, un campo integrato della verità. (cfr. A. Badiou, *Manifesto per la filosofia*, tr. it. di F. Elefante, Cronopio, Napoli 2008).

sottrarre il sapere al commercio quotidiano e di passarlo a contrappelo usando un dispositivo nuovo di zecca come appunto il *Logos*, ossia un modo di legare fra di loro i termini – soggetto e verbi uniti nella forma del giudizio – da cui ogni sapere è costituito, non ricorrendo a immagini o racconti mitici, ma attraverso la creazione dei concetti e il calcolo razionale. Non si tratta – sarebbe anche ridicolo – di tentare una ennesima ricostruzione storica della nascita della filosofia prima nelle colonie greche dell'Italia meridionale e poi nella città di Atene, ma di chiedersi se la necessità di aver cura del sapere con il pensiero non dipenda dal fatto che, presto o tardi, quel sapere pratico che guida e governa le città non mostri qualche crepa, non si riveli inadatto al compito, in una parola non cada malato. Da Platone in poi, ma in verità anche prima, il coro è unanime: a un certo punto le città degenerano, i costumi si rilassano, modelli antichi di comportamento legittimati dalla forza della tradizione sono disattesi. Scontando il tasso anche molto alto di conservatorismo (l'elogio dei buoni tempi andati è sempre dietro l'angolo) di simili denunce, resta comunque il loro nucleo di verità: il sapere pratico non regge da solo i cambiamenti storici e le mutazioni dei comportamenti. Ha bisogno di cure: e la filosofia è il farmaco (filosofia e medicina sono fin dall'inizio legate a filo doppio) che deve guarirlo, ma che, contenendo come ogni farmaco anche una certa dose di veleno, interpreta la sua arte di guarire, non come un ritorno indietro, ma come un balzo in avanti, accettando da un lato l'ineluttabilità del cambiamento e appoggiando dall'altro quelle nuove forme del vivere assieme prodotte dal mutamento dei legami sociali che agli occhi dei conservatori appaiono solo come degenerazioni.

Da qui deriva almeno per me la necessità di distinguere etica e morale. Eredito tale differenza da Aldo Masullo che nel suo *Filosofia morale* riserva al termine di derivazione latina il compito di «designare il campo di un ordine sociale, storicamente costituito e relativamente stabilizzato, a cui conformisticamente aderendo e concorrendo l'individuo si assicura la protezione del potere nei limiti delle vigenti regole di costume e norme di diritto. La 'morale' non è un sapere⁷ ma, oggettivamente un corpo più o meno organico di prescrizioni, sostenute dall'autorità della tradizione o di qualche potere costituito. Soggettivamente, 'morale', è ogni condotta conforme alle prescrizioni dell'ordine sociale in cui, per nascita, per occasioni varie, o per scelta, l'agente si trova integrato», e utilizza, invece, quello di provenienza greca per indicare «l'iniziativa inaugurale, in cui la libertà si esprime, elaborando risposte a bisogni appena nascenti, a domande non ancora formulate»⁸.

⁷ Nel senso di una riflessione di secondo grado, come si dice metaetica, sul comportamento.

⁸ A. Masullo, *Filosofia morale*, Editori Riuniti, Roma 2005, pp. 47-48.

Etica e morale così intese si dispongono secondo un palinsesto di opposizioni pertinenti che ne specificano più propriamente la natura: la morale è conformistica, l'etica innovativa; la prima guarda, come dice Masullo, al passato, la seconda al futuro; e ancora Masullo, una è reattiva (qui c'è l'eco di Nietzsche), l'altra attiva. Su un solo punto convergono perlomeno all'inizio e in quel caso basta un solo termine: etica. Quest'ultima, infatti, non è la filosofia morale, ma «la forma stessa, necessaria, della vita umana. Si può vivere da uomini, senza che si debba essere artisti o scienziati, o mercanti, o guerrieri o politici o religiosi, ma non lo si può senza essere 'moralì', senza cioè trovarsi sempre ad agire al cospetto di norme e obblighi e incontrandosi e scontrandosi con altri»⁹. Che l'etica si scinda, e non possa non scindersi, fra un'etica in senso stretto e una 'morale', non toglie che essa preceda la filosofia in quanto «fatto della 'prassi' (in greco *πράγμα* vuol dire 'azione' e anche il risultato dell'azione, il 'fatto'), cioè l'intervento volontario a modifica della realtà data»¹⁰. È più che evidente che nell'etica trasformata in morale la prassi sia tenuta a bada cercando di smussarne o disattivarne gli aspetti innovativi costringendola a muoversi nel solco della tradizione.

Che cosa rientra allora per Masullo sotto l'etichetta della filosofia morale? Non certo «commenti dottrinari» o «deduzioni normative» e nemmeno elaborazioni «metaetiche»; vi rientra la cura del sapere, pratico stavolta, con il pensiero, anzi la cura della ragione stessa come unica arma contro l'infelicità, quella stessa infelicità (la si potrebbe chiamare il disagio della civiltà) che sempre si produce nei legami sociali e che la morale tenta di combattere con delle armi spuntate: o col conformismo o, altra faccia della stessa medaglia, con il ripristino coatto di una immaginata età dell'oro la cui realizzazione ha sempre un solo nome: Terrore. La filosofia morale appoggia l'etica e combatte la morale.

Torno adesso alla domanda di partenza: come stanno i *mores*? Scelgo fra le tante diagnosi possibili sullo stato di salute dei costumi nella nostra attualità storica due apparati discorsivi, veri e propri esempi di cura del sapere con il pensiero, che possono darci il polso della situazione in cui versano i modi di condursi dei contemporanei. Li scelgo sia perché sono quelli che conosco meglio, ma anche perché sono convinto che, ben più di altri, essi ci dicono qualcosa di essenziale sulla condizione in cui si trovano oggi etica e morale. Il primo proviene dall'ambito della psicoanalisi, il secondo dalla ricerca archeo-genealogica di Michel Foucault.

A partire dal 1969 Jacques Lacan, riallacciandosi alla posizione freudiana, di cui sono testimoni testi come *La morale sessuale 'civile' e il nervosismo moderno*, *Il disagio della civiltà*, *Psicologia delle masse e analisi*

⁹ Ivi, pp. 11-12.

¹⁰ Ivi, p. 12.

dell'io, sul legame stretto fra psicologia individuale e psicologia sociale, sposta l'attenzione del suo insegnamento sulla natura dei legami sociali di cui offre una lettura non sociologista ma strutturale. Chiamandoli, sulla scia di Benveniste, 'discorsi', Lacan avvicina la sfera del linguaggio, sul cui modello è come si sa per lui strutturato l'inconscio freudiano, a quella della necessaria postura civile, ossia societaria, che gli uomini sono costretti ad assumere nonostante il disagio cui li sottomette. I legami sociali sono scambi linguistici che non hanno però bisogno di 'parole' per sussistere e produrre effetti. Ciò significa che gli attori dei discorsi non sono le autocoscienze o i poli egologici come nei modelli filosofici dell'intersoggettività, ma i termini della teoria linguistica strutturalista, ossia il significante, inteso come ciò che rappresenta il soggetto presso l'insieme dell'ordine significante, e questo stesso ordine (il significato) da cui trarre un sapere su se stessi, cui si aggiungono quelli messi in luce dalla clinica e dalla teoria psicoanalitica, ossia il soggetto inconscio della pulsione e del desiderio e il suo oggetto. In base alla posizione che assumono nel discorso e delle relazioni fra di loro, si differenziano le tipologie del legame sociale. Cercando di dirlo nella forma più rapida ma anche più chiara, un legame sociale è ciò che decide, in anticipo sulla nostra coscienza, il modo con cui ognuno di noi si può rapportare all'oggetto del desiderio e al godimento che si aspetta di ricavarne in base allo stato del sapere (il discorso sociale, le sue ideologie dominanti, le sue relazioni fondamentali) che da un lato ci condiziona anche pesantemente, ma che dall'altro è anche la nostra unica fonte di legittimazione, l'unica istanza cui possiamo fare appello per essere riconosciuti come soggetti.

Non ripercorrerò qui tutta la teoria lacaniana dei discorsi¹¹; mi soffermerò invece su quello che viene considerato un quinto discorso ma che a mio avviso non è altro che la rettifica del primo elaborato da Lacan, ossia il discorso del Maître coniato sulla figura di Socrate come appare nel *Menone* platonico, modificato per render conto della modernità. Presentato nel 1972 in una conferenza a Milano, questa variante discorsiva è chiamata da Lacan il discorso del capitalista¹². Qui Lacan traccia un rapporto di tipo strutturale fra la prestazione più importante del mar-

¹¹ Il cui luogo canonico è il seminario *Il rovescio della psicoanalisi* (cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi 1969-1970*, ed. it a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2001). Sul tema mi permetto di rinviare ai miei *Il discorso e la cenere. Il compito della filosofia dopo Auschwitz*, Quodlibet, Macerata 2006, in particolare pp. 155-216, e *Struttura e storia. A proposito della teoria dei quattro discorsi di Jacques Lacan*, in B. Moroncini, F. C. Papparo, *Diffrazioni (due). La psicoanalisi fra Kultur e civilizzazione*, Federico II University Press, Napoli 2018, pp. 137-151.

¹² Cfr. J. Lacan, *Del discorso psicoanalitico*, testo francese e traduzione italiana a cura di di Lamberto Boni, In *Lacan in Italia 1953-1978 En Italie Lacan*, La Salamandra, Milano 1978, pp. 32-55, 186-201.

xismo, la teoria scientifica del capitale, e la psicoanalisi freudiana: se il capitalismo è e fa legame sociale ciò non dipende solo dal suo aspetto economico, dal suo essere un modo di produzione della ricchezza complessiva, ma anche perché decide del rapporto dei soggetti con il loro godimento. Per questo nel discorso del capitalista va in posizione agente, ossia nella posizione di chi promuove l'azione – il 'pragma' di cui parlava Masullo – il soggetto della pulsione, il quale chiede al sapere dell'Altro, al discorso sociale, gli oggetti da cui ricavare quella che è la sua unica mira – il godimento. Nel seminario *Ancora*, contemporaneo alla conferenza di Milano, Lacan traduce in termini direttamente etici questa situazione discorsiva quando definisce come «imperativo del superior»¹³ il comando 'Godi!' inteso come la forma dell'imperativo categorico nella modernità.

Questa rettifica etica si spiega col fatto che, essendo l'obiettivo del capitalismo la produzione di plus-valore, ciò avviene attraverso l'incentivazione del consumo: il comando al consumo, ossia al godimento delle merci, alla loro fruizione nel senso dell'agostiniano *frui* contrapposto all'*uti*, è consustanziale alla finalità propria del capitalismo che è appunto la produzione del plus-valore. Ciò ha però una conseguenza paradossale: dal momento che il capitalismo è costretto a rilanciare costantemente la spinta a consumare per non interrompere la produzione di plus-valore, esso non può che deludere l'aspettativa dei soggetti. Il risultato alla fine è una mancanza-a-godere diffusa e persistente, il godimento resta nonostante tutto perennemente insoddisfatto. Il ciclo capitalistico come il circuito del godimento vanno a vuoto¹⁴: e se nel capitalismo sviluppato il godimento tende a divenire sempre più autistico e solitario, un godimento 'uno', come lo chiama Lacan, vale a dire senza l'Altro, ciò è dovuto in gran parte al fatto che il discorso sociale abbia cessato di essere il luogo del riconoscimento e del patto intersoggettivo e si sia trasformato in un *outlet* in cui a prezzi ribassati si possono acquistare tutti gli oggetti prodotti dal mercato supposti soddisfare il desiderio e procurare godimento¹⁵.

È superfluo ricordare a questo punto che questo interesse per la dimensione etica da parte di Lacan non è né spurio né occasionale: per lui l'invenzione freudiana della psicoanalisi si comprende meno se la si legge principalmente come una branca della scienza psicologica o se se ne esalta il lato pragmatico, il suo essere una tecnica di cura. La psicoanalisi è propriamente un'etica, la direzione della cura consiste nell'aver cura del

¹³ J. Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora. 1972-1973*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2011, p. 5.

¹⁴ Questo discorso sul capitalismo è svolto da Lacan in particolare in *Radiofonia* (1970), tr. it di G. Contri in J. Lacan, *Radiofonia Televisione*, Einaudi, Torino 1982, pp. 36-40.

¹⁵ È ciò che Lacan ha chiamato il 'servizio dei beni' rintracciandone la matrice etica nell'utilitarismo benthamiano: la parola d'ordine del capitalismo è massimizzazione dei beni per il più gran numero.

desiderio soggettivo affinché non si disperda da un lato nella consumazione degli oggetti ma neppure si disincarni dall'altro sottomettendosi a dei modelli ideali e astratti. Se di una colpa morale ognuno di noi si può macchiare questa è 'cedere sul proprio desiderio' in cambio di un bene, qualunque esso sia e qualunque aspetto possa assumere. Pur non essendo un'imperativo – nell'etica della psicoanalisi non c'è posto per la forma del comando –, tuttavia il consiglio di non cedere sul proprio desiderio deve diventare un principio direttivo della vita di chiunque, il nucleo della φρόνησις, della saggezza pratica¹⁶.

L'abbandono della forma imperativa diviene tanto più necessario quanto più essa mostra nel proseguo della modernità di cui è d'altronde figlia un tratto feroce e disumano. Nata con Kant per assicurare l'esercizio della nostra libertà contro gli automatismi della macchina sociale e per affermare il nostro essere dei 'fini', si è trasformata ben presto, mostrando forse così il suo vero volto, nella libertà degli altri di usarci come mezzi per il loro godimento. È la tesi stravagante e azzardata sostenuta da Lacan nello scritto del 1963 *Kant con Sade* in cui la legge morale si rivela affine a quella che governa la società dei libertini, la società degli amici del crimine.

Che l'obiettivo di Kant sia la morale libertina è dimostrato dall'apologo che compare nella *Critica della ragion pratica*: «Supponete, scrive Kant, che qualcuno asserisca della sua inclinazione lussuriosa, che essa gli è affatto invincibile quando gli si presentano l'oggetto amato e l'occasione propizia; e domandate, se qualora fosse rizzata una forca davanti alla casa dove si trova quest'occasione, per impiccarvelo non appena egli avesse avuto il piacere, in tal caso non vincerebbe la sua inclinazione. Non ci vuol molto a indovinare ciò che egli risponderebbe»¹⁷. In base al buon senso, che qui sembra guidare Kant, risponderebbe: «Ci rinuncio» e scapperebbe via a gambe levate.

L'apologo prosegue: si domandi allo stesso uomo se sarebbe disposto a fare falsa testimonianza contro un uomo onesto e fosse minacciato di morte dal suo principe se non accettasse. Di sicuro affronterebbe la morte a testa alta. Per Kant il godimento non vale la morte. Purtroppo per lui qualcuno negli stessi anni dimostrava il contrario: per Sade proprio la sfida del patibolo «fa precipitare, come scrive Lacan, certi individui verso il loro scopo»¹⁸, soddisfare la loro inclinazione lussuriosa attraverso il

¹⁶ Lacan ha affrontato questi temi nel seminario del 1959-1960 dedicato esplicitamente alla questione dell'etica della psicoanalisi (Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi. 1959-1969*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008). Per un primo approccio mi permetto di rinviare a B. Moroncini R. Petrillo, *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, Cronopio, Napoli 2021².

¹⁷ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, tr. it. di F. Capra, Laterza, Bari 1963, p. 37.

¹⁸ J. Lacan, *Kant con Sade*, tr. it. in Id. *Scritti*, ed. it. a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1974, vol. II, p. 782.

possessiono dell'oggetto amato. Se la conformità alla legge, il perseguimento del bene morale (*Gut*) da non confondere col *Wohl*, il ben-essere, implica per Kant il portar danno a tutte le inclinazioni sensibili fino al punto di rischiare la vita, ciò è vero anche per il godimento che s'impone ai soggetti con la stessa coerenza della legge. Anche 'Godi!' è un imperativo categorico e implica l'abbandono dell'intera sfera patologica. Ed ha per conseguenza che il Tu cui è rivolta l'ingiunzione di godere si senta per ciò stesso autorizzato a fare degli altri i mezzi attraverso cui renderla effettuale.

Da qui allora la massima, che Lacan trae dalle opere di Sade, con cui l'uomo moderno accorda la sua volontà alla legge, a quella legge che in nome dei diritti lo rende mezzo del godimento altrui: «Ho il diritto di godere del tuo corpo, può dirmi chiunque, e questo diritto lo eserciterò, senza che nessun limite possa arrestarmi nel capriccio delle esazioni ch'io possa avere il gusto di appagare»¹⁹. La repubblica integralmente democratizzata per conseguire la quale i francesi dovrebbero fare, secondo Sade, ancora un piccolo sforzo, è, almeno a parole e nell'intenzione, la repubblica del godimento realizzato: ad essere reso democratico, ossia messo formalmente a disposizione di tutti, è il godimento per ottenere il quale ogni soggetto è chiamato a trasformarsi, almeno potenzialmente, in un amico del crimine.

Fin qui Lacan. Per quel che riguarda Michel Foucault non si andrebbe forse tanto lontani dal vero se si interpretasse tutta la ricerca condotta dal filosofo francese durante gli anni settanta del secolo scorso come una lunga glossa al concetto lacaniano del 'servizio dei beni'²⁰. Per entrambi, d'altronde, Bentham funge da autore di riferimento: la morale moderna è fondamentalmente utilitaristica con l'aggiunta dal lato di Lacan (ma forse anche da quello di Foucault²¹) di quella libertina, kant-sadiana. In fondo anche per Foucault la questione in gioco è quella degli 'erotica': scegliere di fare una genealogia della sessualità testimonia, al di là dei cambiamenti di rotta in corso d'opera, la decisione di sottrarsi ad una morale e ad una forma di governo (ma vedremo che sono la stessa cosa) che mira-

¹⁹ Ivi, p. 768.

²⁰ Una ricerca che passando attraverso lo studio delle trasformazioni del sistema penale e di quello carcerario, interrogando i nuovi intrecci fra psichiatria e diritto, analizzando nuove figure soggettive come quella dell'individuo pericoloso, elabora progressivamente il concetto della biopolitica come forma della governamentalità moderna; ricerca le cui tappe, a grandi linee, sono rappresentate dalla pubblicazione nel 1975 di *Sorvegliare e punire* e nel 1976 del primo volume della storia della sessualità, *La volontà di sapere*, e dal lavoro seminariale condotto nel 1976 in *Bisogna difendere la società* e nel 1978-1979 in *Nascita della biopolitica*.

²¹ Sebbene, nella *Volontà di sapere*, Sade venga ricondotto interamente al vecchio mondo della sovranità e non sembri avere alcun ruolo nel nuovo potere della e sulla vita.: cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1993, p. 132.

no alla normalizzazione delle pratiche sessuali sia attraverso un eccesso di sapere – la costruzione di una *scientia sexualis* cui non è estranea la stessa psicoanalisi – sia attraverso forme di autosorveglianza con cui i soggetti scrutano la propria meccanica istintuale allo scopo di prevenirla e addomesticarla. Pratiche sessuali cosiddette estreme o forme estreme dell'amore rendono gli individui pericolosi quanto l'avergli attribuito una disposizione criminale o un profilo delittuoso.

Il passaggio dalla vecchia forma della sovranità politica, della sovranità classica, a quella moderna del governo, in qualche misura post-sovrana, è caratterizzata, per Foucault, da una perdita di centralità della sfera del diritto a favore di quella del potere. Secondo la formula diventata celebre presentata nell'ultimo capitolo della *Volontà di sapere* la chiave per aprire la porta della nostra attualità storica consiste nel riconoscere, accettandone le conseguenze, che «al vecchio diritto di *far morire* o di *lasciar vivere* si è sostituito un potere di *far vivere* o di *respingere* (*rejeter*) nella morte»²². Qual è la differenza fra il diritto e il potere? Il ruolo che viene assegnato alla violenza: mentre il diritto, basti pensare a Benjamin, non ne può fare a meno, «l'esercizio del potere non è violenza»²³. La legge ha bisogno della forza, il potere no. È anche se alle volte finisce per usarla, essa non costituisce tuttavia «il principio, o la natura fondamentale del potere»²⁴.

Il potere, infatti, non agisce direttamente sui corpi come invece fa un rapporto di violenza che «forza, sottomette, tortura, distrugge, o impedisce ogni possibilità»²⁵. Al contrario il potere agisce sulle azioni, è «una azione su una azione, su azioni attuali, oppure su azioni eventuali, presenti o future»²⁶. Il potere agisce sugli individui indirettamente, non li reprime impedendo con la forza un certo comportamento né li costringe ad assumerne altri più docili e graditi al sovrano; intervenendo sulle azioni, soprattutto le eventuali e future, il potere mira ad accrescere la capacità di agire degli individui, la cui soggettivazione in senso proprio consiste nell'incremento della loro *agency* (nome postmoderno della prassi), ossia non solo del loro agire in quanto tale, ma anche dell'insieme delle dotazioni o capacità per renderlo effettuale. È per questo che a differenza del diritto che fa morire e lascia vivere, il potere fa vivere e respinge nella morte.

Come è dimostrato in *Sorvegliare e punire*, il diritto sovrano è essenzialmente quello di disporre della vita dei sudditi: sovrano è, più che chi

²² Ivi, p. 122. Va ricordato che l'«età classica», per Foucault, coincide con il secolo diciassettesimo, quella moderna con il sette-ottocento, mentre tutto il resto è «attualità».

²³ M. Foucault, *Il soggetto e il potere*, tr. it. in H. L. Dreyfus-P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, La casa Uscher, Firenze 2010, p. 292.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Ivi, p. 291.

²⁶ *Ibidem*.

decide sullo stato d'eccezione, chi può, secondo il diritto, condannare a morte o, se gli garba, concedere, qualche volta, la grazia. D'altronde dal punto di vista del diritto ogni delitto è in ultima istanza un attentato contro la persona del sovrano. Il potere invece non condanna nessuno, tantomeno a morte (la lotta contro la pena di morte è un classico della mentalità moderna); al massimo respinge nella morte quella vita che non si sia lasciata modificare nelle sue azioni e non abbia neppure manifestato un anche minimo tentativo di resistenza. A meno che non si tratti come nel caso del fascismo o dello stalinismo di vite considerate di per sé pericolose e che quindi vanno sterminate, il respingere nella morte sembra più un lasciar che muoiano come quando si stacca la spina a chi si trovi nello stato di coma irreversibile²⁷.

Potere, dunque, è la capacità di agire sulle azioni degli altri senza ricorrere alla violenza, ma anzi basandosi sulla loro libertà. Questo tema della libertà ci sempra il punto più importante della riflessione foucaultiana sul potere. Quest'ultimo può essere esercitato solo su soggetti liberi, ossia su chi ha davanti a sé «un campo di possibilità in cui parecchi modi di condotta, numerose reazioni, diversi tipi di comportamento, possono essere realizzati»²⁸. Là dove le determinazioni sono saturate non si dà rapporto di potere: «la schiavitù non è un rapporto di potere quando l'uomo è in catene»²⁹. Per quanto possa sembrare paradossale o contraddittorio, è come se il potere costringesse in qualche modo ad essere liberi, ad accrescere il tasso di libertà di ciascuno di noi. Contro il concetto della servitù volontaria, indicato espressamente da Foucault come non idoneo a comprendere il potere – «come potremmo noi desiderare di essere schiavi?» –, si chiede fra parentesi -, bisogna ribadire non solo che la schiavitù si subisce e non si sceglie, ma soprattutto che non ci sarebbe potere senza libertà. Parafrasando Kant la libertà è la *ratio essendi* della legge, il suo fondamento, e nello stesso tempo un suo effetto: rendendoci coscienti di poter essere liberi la legge opera come un moltiplicatore; con la differenza che mentre in Kant a farci conoscere la libertà che siamo è la legge, in Foucault a incrementare la nostra libertà è il potere.

A questa conclusione Foucault è pervenuto in base ad una scelta di metodo: non si tratta di comprendere cosa il potere è ma come funziona. Il potere non è una sostanza di cui bisogna distillare l'essenza rac-

²⁷ È estremamente interessante notare come in questo testo distante quasi otto anni dal seminario *Bisogna difendere la società* in cui la biopolitica è pensata a partire dallo sterminio nazista, fascismo e stalinismo siano definite come «due forme patologiche», «due malattie del potere» (ivi, p. 280), affermando implicitamente che tutt'altra è la fisiologia di quest'ultimo, il suo andamento normale. Il quale non richiede la violenza e come vedremo subito implica la libertà.

²⁸ Ivi, p. 293.

²⁹ *Ibidem*.

chiudendola in una definizione. Il potere è rapporto, è una relazione; e se è vero che essa è quasi sempre dissimetrica, ciò non vuol dire che il lato che subisce sia del tutto inerme: esso può resistere, opporsi, adottare atteggiamenti e pratiche simmetriche e inverse. La resistenza al potere fa ancora parte del potere, è potere essa stessa. Si comprende allora la tesi di Foucault che se si vuole comprendere il potere bisogna partire dalle resistenze: solo così, prendendo le mosse dall' «antagonismo delle strategie»³⁰, sarà possibile analizzare le relazioni di potere. Si comprende cioè che il potere è una relazione solo se si valorizza ciò che vi si oppone. Così per stabilire che cosa la nostra società intenda per normalità bisognerà analizzare prima ciò «che accade nel campo dell'alienazione» e per capire cos'è la legalità interrogarsi sull'illegalità.

Ora, questo potere che non ricorre alla violenza e si basa sulla libertà è molto più pervasivo ed efficace di quanto non sia mai stato il diritto del sovrano. La sua capacità di incidere sulla vita concreta dei soggetti è imparagonabile a quella di tutte le forme di dominio precedenti. Che il diritto sovrano lasciasse vivere, prendendo sul serio solo il far morire, voleva dire che esso si disinteressava della vita dei suoi sudditi, farli vivere meglio e con maggior soddisfazione non era né il suo interesse né il suo compito. Il potere moderno all'inverso si impone proprio attraverso l'attenzione che rivolge alla salvezza personale degli individui, una salvezza che pur essendo coniata su quella dell'anima che era l'oggetto della pastorale cristiana, è diventata mondana e riguarda i corpi, occupandosi infatti della loro salute, del loro benessere, della loro sicurezza. Il potere si «esercita positivamente sulla vita» incominciando a «gestirla, a potenziarla, a moltiplicarla»³¹.

E nello stesso tempo a normalizzarla. Che cosa significa normalizzare la vita? Fare in modo che la vita di ciascuno di noi, preso uno per uno, ma anche quella dei grandi insiemi come le popolazioni, sia, come si dice, a norma. Quest'ultima è la 'squadra', vale a dire lo strumento usato da tecnici e operai per tracciare misure e rapporti di linee e angoli; da qui in senso figurato 'regola'. La norma quindi presuppone un processo complesso e articolato, la costruzione di un edificio ad esempio, che non si fa tutto di un fiato ma che si snoda attraverso continui adattamenti, retromarce, capitalizzando sugli errori e riaggiustando ogni volta il tiro. Le discordanze di misura non sono errori irrimediabili, ma avvicinamenti progressivi al risultato. Esse non vanno sanzionate ma corrette. In tal modo, l'errore, l'imprecisione e l'inesattezza diventano parti integranti del processo di normalizzazione che si realizza attraverso modifiche continue e riadattamenti progressivi³².

³⁰ Ivi, p. 282.

³¹ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p.121.

³² Per quanto la norma possa essere integrata nella sfera del diritto, tuttavia non le ap-

Per Foucault un processo di soggettivazione di un individuo equivale a fare in modo che egli, in piena libertà, modifichi i suoi comportamenti affinché la sua condotta possa essere considerata a norma³³. Nel farlo, egli lascerà cadere, metterà ai margini o eliminerà del tutto, ma sempre di sua iniziativa e senza che nessuno ve lo costringa con la forza, tutti quegli aspetti eccessivi, fuori misura, bizzarri, per usare un termine alla moda *queer*, che gli si saranno presentati durante il processo di soggettivazione come possibilità iscritte nella sua natura di vivente: le infinite *nuances* con cui realizzare il suo essere desiderante e godente, comportamenti rischiosi al limite dell'illegalità, anomalie del pensiero e della volontà, follie e deliri. Se la maggior parte di questi elementi eccessivi viene scartata lungo il processo di soggettivazione, ce n'è sempre tuttavia qualcuno che resiste, che non si lascia lavorare dalla normalizzazione. Ed è quell'elemento intorno al quale si coagula la resistenza al potere che, nella misura in cui è esso stesso potere, dimostra che quest'ultimo è un rapporto, è una relazione.

Non c'è dubbio, tuttavia, che se dal punto di vista individuale sarà sempre possibile cogliere la presenza di una resistenza, da quello delle popolazioni il quadro che emerge è quello di una pacifica accettazione del governo biopolitico. In questo senso, agendo sulle azioni e modificando le condotte, il potere moderno produce direttamente una 'morale', ossia, nel senso con cui usava questo termine Aldo Masullo, "un campo di un ordine sociale, storicamente costituito e relativamente stabilizzato", a cui gli individui si conformano, in nome, una volta della sicurezza, oggi della qualità della vita.

Come è noto nei suoi ultimi anni di vita Foucault ha tentato di costruire un'etica che si opponesse frontalmente alla 'morale' biopolitica e al governo dei viventi. Attraverso la riattivazione sorprendente, consideran-

partiene originariamente: manca ad esempio della forza coercitiva della legge. Ma non è solo questo a rendere del tutto differenti norma e legge. Quest'ultima proibendo un certo tipo di azioni o imponendone altri rende immediatamente il trasgressore un fuori legge, lo esclude dal consorzio civile in cui potrà rientrare, nei tempi moderni, solo dopo aver scontato la sua pena. La norma invece è inclusiva: nessuno è abbandonato o lasciato da parte a meno che non sia tanto caparbio da isolarsi da solo. La devianza, lo scollamento, sono previsti e neutralizzati in partenza, essi sono parte integrante dei processi di normalizzazione.

³³ È molto probabile che questa teoria della normalizzazione sia da parte di Foucault un'applicazione originale della tesi sull'autonormatività della vita elaborata dal suo maestro Georges Canguilhem. Per quest'ultimo il normale e il patologico non sono due stati distinti e in opposizione ciascuno caratterizzato da un nucleo essenziale specifico. Ciò che si definisce 'normalità' non è altro che la capacità da parte della vita di darsi una norma ogni volta diversa a partire dall'elemento patologico che inevitabilmente la colpisce. Il patologico non è estraneo alla vita e normale è quella vita che si trasforma per tener conto del patologico, e finché può, farvi fronte.

do l'arco temporale in cui si erano mosse tutte le ricerche precedenti, del pensiero antico, greco, romano e protocristiano, spaziando dal Platone del *Simposio* al Seneca delle *Lettere a Lucilio*, dall'epicureismo a Tertulliano, dallo stoicismo ai cinici, nel periodo che va dal '79 all'84, anno della morte, Foucault prova ad elaborare un'etica della cura di sé (*epimèleia heautoù*) o dell'autogoverno, che sia in grado da un lato di sfuggire alla soggettivazione biopolitica, normalizzante e eterodiretta, e dall'altro alla dissoluzione soggettiva indotta da una sperimentazione selvaggia di pratiche sessuali estreme e distruttive.

C'è riuscito o è stato un fallimento? Qualunque sia il giudizio che si voglia dare su questa fase terminale del pensiero di Foucault resta il fatto che il suo sia stato un tentativo ammirevole di affrontare le questioni etiche della nostra attualità storica. Ovviamente sarebbero possibili altri resoconti e altre descrizioni dello stato di salute dei costumi in questo nostro tempo. Ma in tutti i casi non cambierebbe l'attitudine della filosofia morale che resterebbe quella di prendersi cura del sapere, pratico in questo caso, col pensiero. Finora, almeno a partire dagli ultimi due secoli, la filosofia morale ha svolto questo compito all'interno dell'università. E sarebbe un bene se continuasse a farlo: solo un'università 'incondizionata', nel senso che a questo termine ha dato Jacques Derrida³⁴, può assicurare che l'esercizio del pensiero sia messo al riparo dalle ingerenze dello stato, delle religioni, del potere mediatico e oggi del governo biopolitico. Ma, se così non dovesse essere, non verrà meno per questo la cura del sapere con il pensiero; il bisogno di filosofia non è meno acuto oggi di quanto non lo fosse ai tempi di Hegel, anzi forse è aumentato: il nostro tempo non è più solo scisso, è parcellizzato. E in fondo per scrivere l'*Etica* Spinoza non ha avuto bisogno di una cattedra.

³⁴ Cfr. J. Derrida, P.A. Rovatti, *L'università senza condizione*, tr. it. del testo di Derrida a cura di G. Berto, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.