

L'AMICIZIA AI TEMPI DEL NEOLIBERISMO. LA RELAZIONE AMICALE COME CONFIGURAZIONE POLITICA DEL GOVERNO DI SÉ E DEGLI ALTRI

LORENZO FIORI

«La libertà sarà stata un episodio»
(Byung-Chul Han)

Il presente contributo muove dall'assunzione di uno specifico orientamento filosofico nei confronti di tre dimensioni: ciò che accade nel presente; ciò che è il mondo; ciò che siamo noi. Questa particolare postura consiste in un ἦθος, *ethos*, che in greco designa un peculiare comportamento caratterizzato da una serie di atteggiamenti; purtroppo, una simile definizione dell'*ethos* risulta ancora troppo generica, soprattutto in relazione agli oggetti. Per comprendere appieno le caratteristiche di una simile postura, dobbiamo analizzare la formulazione specifica che ne fornisce Michel Foucault, nel momento in cui definisce «l'ontologia dell'attualità»:

Cos'è l'attualità? Qual è il campo attuale delle nostre esperienze? Qual è il campo attuale delle esperienze possibili? Non si tratta di un'analisi della verità, ma piuttosto di qualcosa che potremmo definire un'ontologia del presente, un'ontologia della modernità, un'ontologia di noi stessi¹.

Il filosofo francese presenta questa formulazione partendo dall'analisi del testo kantiano *Was ist Aufklärung?*, pubblicato nella *Berlinische Monatsschrift* nel dicembre del 1784: nel confronto con questo intervento di Kant, Foucault rintraccia il momento sorgivo di un nuovo atteggiamento filosofico che si rivolge al presente come problema specifico del filosofare, dal momento che il filosofo tedesco riflette in tempo reale su che cosa sia il fenomeno dell'*Aufklärung*. Se la filosofia si assume il compito di comprendere il presente nel mentre del suo darsi, allora i suoi oggetti specifici di riflessione critica diventano un'epoca, un corpo di pratiche e di discorsi che contribuiscono a determinare le possibilità storiche entro cui possiamo fare esperienza del presente, e in particolare di chi noi siamo. Del tutto peculiare è lo statuto di questo filosofare, che si condensa in un *ethos* piuttosto che in un apparato teorico, rispetto a cui Foucault ci mette in guardia:

1 M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Milano, Feltrinelli, 2015, p. 30.

Di certo, non bisogna considerare l'ontologia critica di noi stessi come una teoria o dottrina, e nemmeno come un *corpo permanente di sapere che si accumula*; bisogna concepirla come un atteggiamento, un ἦθος, una vita filosofica in cui la critica di quello che siamo è, al tempo stesso, analisi storica dei limiti che ci vengono posti e prova del loro superamento possibile².

Se dunque l'ontologia dell'attualità si pone un simile compito, risulta di conseguenza che tale *ethos* si può incentrare su due fuochi: la questione del capitalismo inteso come parte integrante dei limiti storici di esperienza nel mondo, in quanto sistema di produzione economico-culturale che si riconfigura storicamente; la questione del soggetto, in quanto plasmato dalle relazioni di potere che prendono corpo nel mondo all'interno di un peculiare tratto temporale. Vediamo allora che possiamo istituire un'analisi critica che prenda posizione rispetto al legame che può esserci, all'interno del nostro presente, tra il capitalismo nella sua conformazione neoliberista e la specifica forma di soggetto cui questo stesso sistema può dar luogo.

In tal senso, il presente lavoro sarà scandito in due momenti: la prima parte sarà dedicata alla raccolta di appunti presi da più parti allo scopo di ampliare la concezione del capitalismo oltre la dimensione economica in senso stretto, arrivando a pensare nello specifico che tipo di soggettività questo sistema spinga ad assumere; la seconda rifletterà sulle possibilità da parte dei soggetti di pensarsi altrimenti passando attraverso l'analisi della dimensione relazionale dell'essere soggetto, in particolare tentando di pensare il legame di amicizia in chiave politica come possibile modalità di soggettivazione, che possa essere in sé antagonista del sistema capitalistico nella sua forma neoliberale.

Ritengo importante sottolineare come nelle varie fasi del lavoro il pensiero di Foucault verrà modulato mediante il confronto con pensatori e pensatrici contemporanei, allo scopo di tentare di esercitare realmente un'ontologia della *nostra* attualità, un oggi diverso da quello in cui si trovava Foucault.

1. Rinvigorire un antagonismo. Appunti sparsi per una critica estesa del sistema capitalistico

Ciò che intendo presentare qui è una raccolta di spunti e di elementi relativi ad una analisi critica del capitalismo, che vuole risultare non sistematica (da qui il loro carattere sparso) ma non per questo priva di elementi di raccordo, e al tempo stesso, proprio perché pensata in questo modo, che mira ad ampliare la concezione di che cosa il capitalismo sia. Per fare ciò, ho scelto alcuni punti teorici di partenza che permettono di muoversi con questa intenzione asistematica.

In primo luogo, il capitalismo dovrebbe essere pensato non soltanto come un sistema economico di produzione più o meno complesso, ma anche attraverso una concezione dell'economia in senso lato. Perciò, «al fine di comprendere l'economia in un *senso più ampio*, dovremmo concepirla come un set di pratiche sociali, per essere più precisi di *pratiche sociali economiche*»³. Questo nodo teorico svolge una doppia funzione: da una lato, permette di sfuggire alla determinazione in ultima istanza della dimensione econo-

2 I. Kant, M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, Milano, Mimesis Edizioni, 2012, pp. 46-47 (corsivi miei).

3 R. Jaeggi, *Forme di vita e capitalismo*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2016, p. 145.

mica; dall'altro, permette di pensare l'economia come una pratica oltre che come una teoria, calata quindi in un contesto sociale e storico che contribuisce a definire, ma da cui viene allo stesso tempo ridefinita.

In secondo luogo, ancora prima di ispirare delle pratiche economiche il capitalismo neoliberale possiede una propria «razionalità politica» intesa in termini foucaultiani: «Il neoliberalismo può definirsi come l'insieme dei discorsi, delle pratiche, dei dispositivi che determinano una nuova modalità di governo degli uomini secondo il principio universale delle concorrenza»⁴.

In questa affermazione sono condensati numerosi elementi che saranno presentati negli appunti che seguiranno, ma tra tutti questi c'è un terzo e ultimo elemento che vorrei mettere in luce: il capitalismo neoliberale produce una specifica modalità di soggettivazione attraverso la quale può dispiegare strategie governamentali *omnes et singulatim*, tanto *microfisicamente* sui singoli soggetti mediante le discipline quanto *macrofisicamente* sulla popolazione mediante il biopotere.

Governare, quindi, significa condurre la condotta degli uomini, purché si tenga presente che tale condotta è sia quella che si adotta nei confronti di se stessi, sia quella che si segue nei confronti degli altri⁵.

A questo punto, possiamo tentare di presentare degli appunti sostanzialmente sparsi ma uniti dagli elementi teorici appena esposti.

Quasi vent'anni fa, Michael Hardt e Toni Negri si sono presentati sullo scenario intellettuale internazionale con una dichiarazione quanto mai dirompente: «L'Impero si sta materializzando proprio sotto i nostri occhi»⁶. Prima del concetto di «Impero» con cui la frase si apre, a mio parere colpisce il tempo verbale con cui questa nuova conformazione socio-economica prende forma: un presente che si sta svolgendo nel momento in cui gli autori prendono parola. Con questa formulazione icastica, Hardt e Negri mostrano che lo sviluppo dell'oggetto del loro discorso non si è ancora concluso: è un qualcosa di cui tentano di tratteggiare i contorni nel momento stesso in cui esso si sta sviluppando. In questo senso, penso che si possa dire che la coppia Hardt/Negri stia cercando di esercitare un'ontologia dell'attualità nei confronti dell'«Impero».

Nel corso degli ultimi decenni, con la fine dei regimi coloniali e, ancora più rapidamente, in seguito al crollo dell'Unione Sovietica e delle barriere da essa opposte al mercato mondiale capitalistico, abbiamo assistito a un'irresistibile e irreversibile globalizzazione degli scambi economici e culturali. Assieme al mercato mondiale e ai circuiti globali della produzione sono emersi un nuovo ordine globale, una nuova logica e una nuova struttura di potere: in breve, una nuova forma di sovranità. Di fatto, l'Impero è il nuovo soggetto politico che regola gli scambi mondiali, il potere sovrano che governa il mondo⁷.

Nonostante questo passo sia soltanto l'incipit della prefazione, esso risulta un estremo condensato di quanto i due autori andranno sviscerando lungo tutto il testo. Ovviamente per il presente contributo non è possibile passare in rassegna tutte le raffinate analisi

4 P. Dardot-C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, Roma, DeriveApprodi, 2013, p. 9.

5 Ivi, p. 10.

6 M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2002, p. 13.

7 *Ibidem*.

condotte; bisogna quindi operare un taglio di tipo contenutistico. Ciò che qui è importante cogliere va in direzione di ciò che foucaultianamente può essere definito come l'individuazione di una frattura, di una soglia, di una spaccatura storica; tale spaccatura costituisce un mutamento strutturale nell'ordine dell'organizzazione del potere e dei suoi elementi correlati, che si riformula seconda i due poli della nuova forma «Impero» e del fenomeno della globalizzazione: ciò che vediamo è «l'idea di un cambio di paradigma a partire da metà degli anni Settanta, con il passaggio dall'epoca moderna contraddistinta dalla logica 'centripeta' dello Stato-nazione alla logica 'centrifuga' dell'epoca globale, segnata da un processo di 'denazionalizzazione'»⁸.

Ciò che viene diagnosticato alla soglia del nuovo millennio è un una riformulazione della distribuzione del potere di fronte al fenomeno esteso della globalizzazione, che induce una perdita di centralità dello Stato-nazione in funzione di un'economia sempre meno relegata ad uno specifico territorio e sempre più indirizzata verso una formulazione in chiave finanziaria. Questo indebolimento dello Stato-nazione non deve far pensare ad una totale scomparsa della sua funzione o della sua potenza, bensì ad una sua riconfigurazione, poiché

*il declino della sovranità dello Stato-nazione non significa che la sovranità, in quanto tale, sia in declino. Nel corso di queste trasformazioni, i controlli politici, le funzioni statuali e i meccanismi della regolazione hanno continuato a governare gli ambiti della produzione e degli scambi economici e sociali. La tesi di fondo che sosteniamo [...] è che la sovranità ha assunto una forma nuova, composta da una serie di organismi nazionali e sovranazionali uniti da un'unica logica di potere. Questa nuova forma di sovranità globale è ciò che chiamiamo Impero*⁹.

Un elemento essenziale di questa ristrutturazione del potere, che implica una modalità alternativa di pensare il potere, consiste nell'assunzione degli autori del paradigma biopolitico formulato da Foucault: Hardt e Negri si rendono conto che concepire l'Impero mediante un'ottica giuridica non permette di comprenderne la nascita, nonché i meccanismi di funzionamento interno; in questo senso, la biopolitica risulta ai loro occhi un modo di concepire le relazioni di potere ad un livello macrofisico in grado di rendere conto del funzionamento reale del potere, in particolare di fronte ad una crisi di sovranità dello Stato-nazione che costringe a delocalizzare il potere stesso.

Questo aspetto del pensiero di Foucault serve nello specifico a sottolineare un punto centrale per l'intero lavoro di Hardt e Negri: il mutamento di forma della società in funzione della ristrutturazione biopolitica del potere.

Per molti aspetti, l'opera di Michel Foucault ha preparato il terreno all'analisi del funzionamento concreto del comando imperiale. In primo luogo, essa ci permette di individuare un passaggio storico fondamentali nelle forme sociali, e precisamente, il passaggio dalla *società disciplinare* alla *società del controllo*¹⁰. [...] La società del controllo può

8 E. Zaru, *La postmodernità di «Empire»*. Antonio Negri e Michael Hardt nel dibattito internazionale (2000-2018), Milano, Mimesis Edizioni, 2019, pp. 52-53.

9 M. Hardt, A. Negri, *Impero* cit., pp. 13-14.

10 Così come gli stessi autori notano in relazione a questo mutamento di paradigma societario, una simile formulazione è assente a livello esplicito nel pensiero di Foucault, ma è da attribuire piuttosto alla lettura che Deleuze dà di alcuni elementi della filosofia di quest'ultimo; per un riferimento esplicito alla «società di controllo»: vedi G. Deleuze, *Pourparler*, Macerata, Quodlibet, 2019.

quindi essere definita come una intensificazione e generalizzazione dei dispositivi normalizzatori della disciplina che agiscono all'interno delle nostre pratiche quotidiane; [...] l'opera di Foucault ci permette inoltre di riconoscere la natura *biopolitica* del nuovo paradigma di potere. Il biopotere è una forma di potere che regola il sociale dall'interno, inseguendolo, interpretandolo, assorbendolo e riarticolandolo¹¹.

Dal momento che la nascita della nuova forma «Impero» è legata alla crisi dello Stato-nazione e ad una riformulazione biopolitica della sovranità in una dimensione globale, ritengo che siamo di fronte ad un'estensione della critica del capitalismo come sistema di produzione; mi pare che proprio la prefazione tracci i confini entro cui questa nuova analisi critica del sistema capitalistico verrà svolta, dove certamente l'analisi della modificazione dei sistemi produttivi rimane centrale, ma non dominante. D'altronde, tutto ciò è espresso a chiare lettere dagli autori stessi, quando sostengono che:

Scrivendo questo libro abbiamo cercato, per quanto possibile, di utilizzare un ampio approccio interdisciplinare. Le nostre argomentazioni intendono essere, a un tempo, filosofiche e storiche, culturali ed economiche, politiche e antropologiche. Il nostro oggetto di analisi, peraltro, esige questa ampia interdisciplinarietà dato che, nell'Impero, le distinzioni che in passato potevano giustificare approcci rigidamente disciplinari stanno progressivamente venendo meno. [...] Nel mondo imperiale, l'economista ha bisogno di una conoscenza di base della produzione culturale per comprendere l'economia; analogamente, la critica culturale ha bisogno di una conoscenza di base dei processi economici per comprendere la cultura¹².

In tal senso, in base a tutti gli elementi estratti da quest'opera, penso di poter riformulare il penetrante incipit del testo, asserendo che «L'Impero sta continuando a materializzarsi sotto i nostri occhi».

Poggiando su questa solida base, vorrei ora passare al punto successivo: la formulazione neoliberale del capitalismo. In questa sede viene assunta un'analisi di matrice foucaultiana, specificamente collocata all'interno dei corsi al Collège de France che Foucault ha tenuto tra il 1976 e il 1980; inoltre, una raffinata lettura critica di questo materiale è stata fornita da Dardot e Laval con il loro testo *La nuova ragione del mondo*.

Grazie all'insieme di questi testi, è possibile individuare lo specifico mutamento che avviene con la riformulazione del capitalismo in chiave neoliberale, processo che all'incirca può essere fatto risalire all'inizio degli anni '70 del '900, che prende pienamente corpo a partire dagli anni '80 e che procede in rapida ascesa negli anni successivi. A fronte dell'apparente continuità che si potrebbe cogliere tra liberismo e neo-liberismo grazie all'inserimento di un semplice prefisso che indicherebbe un rinnovamento, quest'ultimo risulta tutt'altro che in linea di continuità con il liberismo che lo ha preceduto. Questo naturalmente non significa affermare una totale difformità tra i due sistemi, quanto piuttosto cercare di coglierne la specifica rottura che la razionalità neoliberista introduce nella sua formulazione.

Stilizzando, potremmo dire che il liberalismo classico risulta essere una dottrina che, in nome della capacità del mercato di auto-regolarsi, deduce i propri elementi di funzionamento interno: se i meccanismi di mercato si regolano autonomamente grazie ad una

11 M. Hardt, A. Negri, *Impero* cit., pp. 38-39.

12 Ivi, p. 17.

«mano invisibile» (vedi Adam Smith), allora da un punto di vista dell'esercizio del potere la questione centrale risiede nella riflessione intorno ai limiti da imporre al governo nei confronti del mercato stesso. In un tale contesto, è necessario che l'individuo venga pensato e che si pensi come soggetto giuridico e di interesse: giuridico dal momento che nella sua figura sono accentrati una serie di diritti, primo fra tutti il diritto alla proprietà; di interesse in quanto l'antropologia liberale classica postula una natura umana fondata sul movente dell'interesse privato e delle passioni. Sullo sfondo, riposa una concezione progressista della Storia.

L'interesse e la passione, che le morali e le religioni considerano debolezze, indicano ormai invece i moventi dell'azione. L'uomo è anche, e simultaneamente, colui che agisce per appagare il proprio desiderio, colui che lavora per soddisfare i propri bisogni, colui che commercia per ottenere qualcosa che non possiede in cambio di qualcosa che non utilizza. Pertanto, il caposaldo delle considerazioni economiche del liberalismo è una specifica rappresentazione dell'uomo e dei suoi rapporti con gli altri, la quale rimanda a presupposti filosofici che vanno ampiamente oltre la mera comprensione dei meccanismi economici¹³.

La razionalità del liberalismo classico riposa su una concezione normativa del mercato che fuoriesce dallo steccato dell'economico e raggiunge il rango di verità che dà forma all'economia, al singolo soggetto, al rapporto tra soggetti, alla società, e ai limiti intrinseci all'agire dello Stato. Per quanto paradossale possa sembrare, il liberalismo deve quindi dare forma alla libertà e garantirne l'esistenza per il suo stesso:

Detto con una certa approssimazione, la libertà del comportamento nel regime liberale, nell'arte liberale di governare, è suscitata e richiesta perché se ne ha bisogno, serve come elemento di regolazione, a condizione tuttavia di averla prodotta e organizzata. Dunque, nel regime del liberalismo la libertà non è un dato, un ambito già costituito che si tratterebbe semplicemente di rispettare; se lo è, lo è solo parzialmente, regionalmente, in questo o in quale caso particolare ecc. La libertà è qualcosa che si fabbrica in ogni istante. Il liberalismo, pertanto, non è di per sé accettazione della libertà, ma è ciò che si propone di fabbricare la libertà in ogni istante, suscitarla e produrla [...] ¹⁴.

Così, nel liberalismo classico troviamo un mercato che si autoregola e che svolge un ruolo fondativo rispetto alla questione dell'economico, del soggetto e dell'azione del governo. Il soggetto, nel perseguire il proprio interesse, agisce mediante la collaborazione con altri soggetti in vista dell'utile, ma è una soggettività ancora ricalcata su un modello giuridico: le azioni svolte sono considerate all'interno di una griglia legale che determina ciò che si può legittimamente o meno fare; lo Stato viene considerato a sua volta come un soggetto che interagisce nel mondo del mercato. In tal senso, «il diritto naturale, la libertà del commercio, la proprietà privata, la virtù dell'equilibrio del mercato costituiscono senz'altro altrettanti dogmi nel pensiero liberale dominante a metà del XIX secolo»¹⁵.

Se tale ideologia è stata dominante fino alla metà del '900, cosa risulta capace di generare una crisi del liberalismo in cui si produce un cambiamento di paradigma che prende

13 P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo* cit., pp. 32-33.

14 M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano, Feltrinelli, 2012, p. 67.

15 P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo* cit., p. 131.

il nome di «neoliberalismo»? Naturalmente, la stilizzazione qui tracciata del paradigma liberale non tiene conto di numerosi fattori che restituirebbero la reale complessità di questo sistema di pensiero; per il nostro intento, mi è sembrato importante mettere in luce il progressivo sviluppo, da parte dello Stato, di tutte quelle manovre di intervento economico che potremmo riassumere all'interno della dicitura «Welfare State», cioè interventi intenzionali di assistenza alla popolazione e di ingerenza da parte dello Stato entro i meccanismi del mercato. Quindi, se il sintomo della crisi del liberalismo consiste nello sviluppo di un riformismo sociale, «il neoliberalismo rappresenta allora una *risposta* a questo sintomo, oppure un tentativo di ostacolare la tendenza a riorientare l'azione dello Stato verso tutte le politiche redistributive, [...] di pianificazione, di regolazione [...]»¹⁶.

Nonostante classicamente si identifichi come atto di nascita del neoliberalismo la creazione della società del Monte Pellegrino nel 1947, Foucault mette in luce come si possa istituire un altro evento come momento fondativo della dottrina neoliberale: il convegno Walter Lippman, tenutosi a Parigi dal 26 al 30 agosto del 1938. Questa genesi alternativa riesce a rendere conto del momento in cui sono state poste le basi per il rinnovamento del liberalismo, da cui il lemma «neo-liberalismo». Uno degli elementi discussi in questa riunione è il rapporto che deve intercorrere tra i mercati, i soggetti del mercato e l'azione dello Stato: laddove nel liberalismo vigeva il principio di separazione tra Stato e mercato, viene invece istituito una modalità di intervento statale di tipo indiretto, pena il ricadere entro dinamiche interventiste; lo Stato diventa garante delle regole che strutturano il mercato. Abbiamo quindi il postulato di un governo attivo che interviene non *sul* mercato ma *attorno* al mercato, in modo tale da stabilire i confini di ciò che il mercato deve essere, nonché le regole di accesso e partecipazione allo stesso. Con le parole di Foucault:

Nel corso del colloquio [Lippman] [...] verranno definite le proposizioni specifiche e proprie del neoliberalismo. Ed è in quella occasione che uno dei relatori [...] propone di dare al neoliberalismo che si stava cercando di formulare, il nome molto significativo di 'liberalismo positivo'. Il liberalismo positivo è dunque un liberalismo che interviene [...]. In tutti i testi dei neoliberali troviamo dunque la stessa tesi, secondo cui il governo, in un regime liberale, è un governo attivo, un governo vigile, un governo che interviene¹⁷.

L'elemento cruciale della svolta neoliberista è il ruolo costruttivista dello Stato: esso agisce, ma ad un livello che potremmo definire *meta*, in quanto istituisce e sorveglia le regole che definiscono il mercato, senza inserirsi al livello delle dinamiche interne dello stesso. Quello che potremmo chiamare il «pensiero economico austro-americano» sviluppa questa nuova concezione del rapporto Stato-mercato, in cui si genera di conseguenza un nuovo ruolo del soggetto al suo interno: se il mercato diventa un «*processo soggettivo* [...], si tratta ormai [di] un processo di scoperta e di apprendimento che modifica i soggetti integrandoli gli uni con gli altri»¹⁸.

È precisamente in questo punto che il neoliberalismo si impone come una «nuova razionalità politica», dal momento che esso «si pone dunque come schema di intelligibilità dei fenomeni e della realtà sociale [...] nel senso che produce una trasformazione radicale sia rispetto al significato stesso di economia e della modalità di analisi dei mec-

16 Ivi, p. 167.

17 M. Foucault, *Nascita della biopolitica* cit., p. 116.

18 P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo* cit., p. 239.

canismi economici, sia rispetto alla produzione di soggettività»¹⁹. In questo modo, il neoliberalismo stringe in un'unica morsa la verità del mercato, la produzione di una specifica forma di soggetto, e una peculiare pratica di governo di sé e degli altri.

La nuova verità del mercato non è più la collaborazione giuridica tra soggetti depositari di diritti che interagiscono mediante patti, quanto piuttosto il meccanismo della «concorrenza» in cui gli individui agiscono egoisticamente in base ad un'analisi razionale di costi-benefici in vista del guadagno personale: l'*homo oeconomicus*, soggetto già presente nel liberalismo classico inteso come uomo dello scambio e uomo consumatore, diventa l'individuo come soggetto d'impresa che si pensa come capitale umano. L'*homo oeconomicus* diventa imprenditore di sé stesso:

La valorizzazione dell'imprenditorialità e l'idea che questa facoltà non possa formarsi altrove che in contesti di mercato, sono parte attiva della ridefinizione del soggetto di riferimento della razionalità neoliberalista. [...] Non si tratta più tanto della funzione specifica dell'imprenditore nel meccanismo economico, quanto della *facoltà* imprenditoriale di ogni soggetto, della sua capacità di diventare imprenditore nei diversi ambiti della sua vita, o perfino di diventare imprenditore della propria vita. Si tratta insomma di far sì che ognuno diventi il più possibile *entreprising*²⁰.

Questa trasformazione neoliberalista nella concezione del soggetto determina una serie di conseguenze cruciali: in primo luogo, dal momento che questa nuova verità del mercato possiede un carattere normativo, l'individuo si sente obbligato ad assumere la forma dell'imprenditore di sé stesso in quanto valorizzatore del proprio capitale umano; in secondo luogo, l'interazione tra soggetti mediante il principio di concorrenza produce il doppio effetto di una crescente disgregazione del principio di socialità e dell'intera attribuzione della responsabilità tanto della scelta quanto della riuscita nell'agire unicamente al soggetto, sovrapponendo all'*homo oeconomicus* la nuova figura dell'*homo psicologicus*; infine, la condanna del soggetto ad un infinito accrescimento del capitale umano che adesso egli è lo spinge in direzione di un'ultrasoggettivazione. La tecnologia di potere che condanna questa nuova forma di soggettività a sé stessa è il dispositivo di «prestazione-godimento»: se la dimensione che il «neo-soggetto» è normativamente spinto a ricercare è quella del successo, il principio di prestazione perenne ed esponenziale lo conduce ad un godimento strutturalmente istantaneo, dal momento che la costante intensificazione dell'impresa che *si* è non concede pausa per un godimento diverso da quello puntuale ed effimero.

La *governamentalità imprenditoriale* dipende da una razionalità complessiva che trae la propria forza dal suo particolare carattere inglobante, poiché permette di descrivere le nuove aspirazioni e le nuove condotte dei soggetti, di prescrivere le modalità di controllo e influenza che devono essere esercitate su di essi nei loro comportamenti, di ridefinire gli obiettivi e le forme dell'azione pubblica. [...] In altri termini, la razionalità neoliberalista produce il soggetto di cui ha bisogno servendosi dei mezzi per governarlo affinché si comporti davvero come un'entità in competizione che deve massimizzare i risultati esponendosi ai rischi da affrontare e assumendosi la totale responsabilità di eventuali fallimenti. Il governo di sé nell'era neoliberalista di chiama 'impresa'²¹.

19 M. Tazzioli, *Politiche della verità. Michel Foucault e il neoliberalismo*, Verona, Ombre Corte, 2011, pp. 89-90.

20 P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo* cit., p. 251.

21 Ivi, p. 421.

Tutte le presenti analisi di matrice foucaultiana non potrebbero essere formulate in questa maniera se non ponessimo alla base il mutamento paradigmatico della sovranità che Foucault chiama *biopolitica*. Proprio per il carattere problematico di questa formulazione²² nonché per l'estrema varietà di interpretazioni che ne è stata data negli anni successivi alla sua apparizione, in questa sede non si intende presentare una disamina approfondita di questo modo di intendere il funzionamento dei meccanismi del potere. Si vuole viceversa attenersi alla formulazione base della biopolitica, soprattutto in relazione alla questione del soggetto, per cui «si potrebbe dire che al vecchio diritto di *far morire* o di *lasciar vivere* si è sostituito un potere di *far vivere* o di *respingere* nella morte»²³. Foucault vuole in questo modo cercare di mostrare il lato *produttivo* delle relazioni di potere, che rimane celato all'interno di un paradigma filosofico-giuridico della sovranità mentre può emergere grazie ad uno di tipo storico-politico²⁴; in questo senso, è possibile dare una specifica forma al soggetto in maniera ancora più costrittiva dal momento che il concetto di *vita biologica* viene sussunto all'interno dei meccanismi di potere, determinando lo sviluppo di tutto un corpus di saperi che di questa vita si fanno carico per amministrarla al meglio, fino a riuscire a plasmare le soggettività.

[...] bisognerà parlare di «bio-politica» per designare quel che fa entrare la vita e i suoi meccanismi nel campo dei calcoli esplicito e fa del potere-sapere un agente di trasformazione della vita umana. [...] Per millenni, l'uomo è rimasto quel che era per Aristotele: un animale vivente e inoltre capace di un'esistenza politica; l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente²⁵.

Giunti a questo punto, mi sembra inevitabile trarre delle conclusioni temporanee, che purtroppo mi ritrovo a dipingere con tinte fosche: la raccolta di materiale eterogeneo per rin vigorire l'antagonismo contro il capitalismo mi pare abbia condotto ad una sensazione di immobilità dovuta al successo del dominio istituito dalla razionalità neoliberista. Sembra non esserci spazio per la critica, dal momento che «il neoliberalismo è molto più che un'ideologia di parte. I responsabili politici che mettono in atto le pratiche neoliberiste rifiutano del resto qualsiasi ideologia. Il neoliberalismo, dal momento che ispira politiche concrete, nega di essere ideologia perché è la *ragione* stessa»²⁶. Questo presente che si tentava di aprire mediante un'«ontologia dell'attualità capitalista» sembra essersi richiuso su sé stesso; sembra proprio di vivere quella situazione di «realismo capitalista» che Fisher descrive come «la sensazione diffusa che non solo il capitalismo sia l'unico sistema politico ed economico oggi percorribile, ma che sia impossibile anche solo immaginarne un'alternativa coerente»²⁷.

22 Problematico per due motivi: per la natura sparsa del concetto di bio-potere e biopolitica che vengono presentati a partire già da *Sorvegliare e punire* e dal corso al Collège de France del 1976; in secondo luogo, per la morte di Foucault nel momento in cui è maggiormente concentrato sulle «tecnologie del sé» e meno sullo sviluppo della biopolitica, specialmente nella sua connessione con le innovative modalità di soggettivazione indagate a partire dagli ultimi quattro corsi al Collège de France (1980-1984).

23 M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Milano, Feltrinelli Editore, 2016, p. 122.

24 Per un approfondimento su questo cambiamento di paradigma vedi: M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli Editore, 2010.

25 M. Foucault, *La volontà di sapere* cit., pp. 126-127.

26 P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo* cit., p. 340.

27 M. Fisher, *Realismo capitalista*, Roma, NERO, 2018, p. 26.

Dall'altro lato però, il ruolo della critica non può arrestarsi nella semplice presentazione di situazioni di dominio; anzi, ciò che Foucault rimarca in molti luoghi della sua produzione filosofica è la natura contingente di ciò che è storicamente determinato. Questo significa che, da un lato, tutto ciò che è contingente contiene in sé la possibilità di essere pensato altrimenti; e dall'altro, ciò che siamo storicamente non esaurisce l'interesse del nostro essere, altro motivo per cui c'è sempre spazio per la critica e per la resistenza. Con le parole di Foucault, si può dire che «una società non è un corpo unitario in cui si esercita soltanto un potere; in realtà, è una giustapposizione, un legame, una connessione, anche una gerarchia di differenti poteri, che però conservano la loro specificità. [...] Esistono dunque regioni di potere. La società è un arcipelago di poteri differenti»²⁸.

Un'altra fonte da cui poter attingere per una critica produttiva nei confronti del capitalismo proviene dalla recentissima produzione di due esponenti della teoria critica contemporanea: Nancy Fraser e Rahel Jaeggi. Le due filosofe si confrontano sul tema del sistema capitalistico con la precisa intenzione di aggiornare la Teoria Critica, proponendo una riconfigurazione del senso e del ruolo della dimensione economica. Per Fraser, la nostra è una congiuntura storica favorevole per la critica al capitalismo, dal momento che «anche se le persone non sanno esattamente cosa intendono per capitalismo, il semplice fatto che stanno usando di nuovo il termine è rincuorante»²⁹. Sullo sfondo di un simile rinnovato interesse si situa il confronto tra la concezione di Fraser del capitalismo «né come un sistema economico né come una forma reificata di vita etica, ma piuttosto come un *ordine sociale istituzionalizzato*»³⁰, e l'approccio di Jaeggi in cui «una critica del capitalismo come 'forma di vita' [...] includerebbe la dimensione etica senza limitarsi alle questioni 'culturali' del capitalismo, conciliandola a una forte dimensione strutturale. Per 'forma di vita' [si intende] formazioni sociali costituite da [...] 'insiemi' di pratiche, [che] includono pratiche economiche così come sociali e culturali»³¹. Dall'incontro di queste due visioni nasce lo spazio critico per asserire che «una visione ampliata del capitalismo ne comporta una altrettanto vasta della lotta sociale nella società capitalista»³².

È in questa estensione della lotta al capitalismo che possiamo collocare la riflessione sulla possibilità da parte del soggetto di pensarsi altrimenti, in un'ottica di opposizione specifica alla forma peculiare di potere che il capitalismo neoliberalista esercita.

2. Riconfigurare il soggetto e le sue relazioni: l'amicizia come forma di governo di sé e degli altri

A fronte di una molteplicità di punti di attacco alla normatività del capitalismo neoliberalista, si vuole qui proporre che il punto privilegiato da cui partire risiede nel soggetto, nel suo ripensamento come soggettività antagonista al sistema di pensiero che lo produce. È chiaro che qui il debito con la filosofia di Foucault, per cui «non esiste un altro punto, originario e finale, di resistenza al potere politico, che non stia nel rapporto di sé

28 M. Foucault, «Le maglie del potere», in *Estetica dell'esistenza, etica, politica. Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985*, a cura di A. Pandolfi, Milano, Feltrinelli, 2020, p. 159.

29 N. Fraser, *Capitalismo. Una conversazione con Rahel Jaeggi*, Milano, Meltemi editore, 2019, p. 15.

30 Ivi, p. 88.

31 Ivi, p. 207.

32 Ivi, p. 248.

con sé»³³. È evidente che con questa affermazione ci proiettiamo nell'ambito dell'etica, un'etica però del tutto peculiare perché intesa in un senso procedurale piuttosto che normativo: essa consiste in un lavoro del soggetto su sé stesso di natura trasformativa, che non mira ad un qualsivoglia contenuto ma ad una continua riconfigurazione del soggetto. Siamo di fronte ad un gioco a somma zero, in cui il guadagno consiste nella continua e incessante modificazione del soggetto, ricalcata sul modello della produzione artistica; in ciò consiste quanto Foucault definisce «estetica dell'esistenza».

[Così] ho cercato di ritrovare, almeno in alcuni suoi aspetti più antichi e arcaici, la storia di ciò che potremmo chiamare, in una parola, l'estetica dell'esistenza. Vale a dire non soltanto [...] le diverse forme che hanno potuto assumere le arti dell'esistenza: [...] ho voluto invece cogliere [...] in che modo nel pensiero greco [...] l'esistenza (il *bios*) è stata costituita come un oggetto estetico, come un oggetto di elaborazione e di percezione estetica: il *bios* come un'opera bella³⁴.

Quindi, se dobbiamo ripensare il soggetto a partire dal rapporto che intrattiene con sé stesso, è necessario analizzare nel dettaglio che figure specifiche di soggetto il neoliberalismo impone normativamente.

2.1 Figure del neoliberalismo: il «consumatore» e l'«imprenditore»

Il termine «figura» viene impiegato da Foucault ne *La volontà di sapere* quando delinea l'apparizione, durante il XIX sec., di nuovi personaggi sessualmente caratterizzati: la donna isterica, il bambino masturbatore, la coppia malthusiana, l'adulto perverso. Che cosa distingue la nozione di «figura» da quella weberiana di «idealtipo» a cui sembra particolarmente affine? Sostanzialmente due elementi: in primo luogo, le figure sono reali poiché traggono spunto dall'esistenza stessa di coloro che descrivono; in secondo luogo, la figura è normativamente carica e oltrepassa la mera categorizzazione, giudicando empiricamente ciò che viene descritto. Con le parole di Todd May: «We might say of these figures that they are people inasmuch as those people embody certain characteristics produced by the time in which they live»³⁵.

Grazie a questo termine, possiamo chiederci in quali figure il neo-soggetto specifico del neoliberalismo prenda corpo. May ne identifica due: il *consumer* (consumatore) e l'*entrepreneur* (imprenditore). Questi due sono distinti ma non si escludono vicendevolmente, anzi, sono interconnessi. Ciononostante, procediamo per esigenze esplicative ad un'analisi separata.

Il consumatore non è semplicemente colui che compra dei beni, perché ciò non sarebbe una caratteristica esclusiva della figura del neoliberalismo. Piuttosto egli concepisce l'attività del comprare come un elemento chiave della propria identità, di chi lui sia: «the consumer is the figure for whom buying is a central part of the sense of who one is. One identifies oneself as a consumer, and embraces that identification [...]»³⁶. In questo sen-

33 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2018, p. 222.

34 M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1983-1984)*, Milano, Feltrinelli, 2016, p. 160.

35 T. May, *Friendship in an age of economics. resisting the forces of neoliberalism*, Lanham, Lexington Books, 2014, p. 17.

36 Ivi, p. 32.

so, il consumatore oppone la produzione al consumo, abita il tratto temporale del presente, e si percepisce come individuo disgiunto dagli altri individui consumatori suoi simili.

L'imprenditore parimenti non è una figura nuova in sé: l'imprenditorialità che si intende sottolineare è quella applicata all'interno dei rapporti umani, valutati in termini di utilità/inutilità in relazione all'accrescimento del proprio capitale umano. Inoltre, questa figura pensa l'attività di fare rete (*networking*) come centrale per la propria identità. Con le parole di May: «To see others as resources to be tapped, and to form a web of relationships based on these resources, and moreover [...] to value this as part of one's identity [...] is to be in the grip of neoliberal entrepreneurship in the course of one's relationships»³⁷; la figura dell'imprenditore coincide in parte con ciò che Foucault definisce *homo oeconomicus* nella *Nascita della biopolitica*. Così come il consumatore, anche la figura qui presentata si rapporta alla produzione, al tempo e alla concezione di sé, ma in tutt'altra maniera: la produzione è pensata come azione attiva nell'investimento; il tratto temporale non può che essere quello del futuro, data la natura prospettica dell'investire; in consonanza con il consumatore l'imprenditore si pensa come un'unità sociale indipendente dalla dimensione relazionale, radicalizzando se possibile l'idea di individualismo.

Prima di proseguire oltre ed entrare nell'analisi della dimensione dell'amicizia, bisogna aprire una parentesi sul concetto di «cura di sé» a cavallo tra il pensiero di Foucault e il discorso neoliberista

2.1.1 «Decolonizzare» il pensiero di Foucault: riappropriazione della 'επιμέλεια 'εαυτού

Il concetto di *epimèleia heautoù*, cioè *cura di sé*, è centrale nella produzione intellettuale foucaultiana dell'ultimo periodo; la troviamo sparsa in diversi interventi e testi, alla quale uno è addirittura interamente dedicato³⁸. In relazione però alla focalizzazione sui processi di soggettivazione, qui si farà riferimento piuttosto a *L'ermeneutica del soggetto*, corso tenuto al Collège de France nell'anno accademico 1981-1982; questo perché al suo interno vengono identificati due precetti greci che, all'epoca della Grecia classica, guidavano un individuo nel percorso verso la soggettivazione³⁹, il noto γῶθι σεαυτόν, ovvero «conosci te stesso», e il principio meno noto dell'*επιμέλεια 'εαυτού*, cioè «cura di sé». Con un'operazione squisitamente filosofica, il corso dell'82 si snoda lungo l'analisi del principio storicamente perdente della cura di sé: «con la nozione di *epimèleia heautoù* emerge anche un intero corpus che ha la funzione di definire un modo d'essere, un atteggiamento, delle forme di riflessione, delle pratiche insomma che ne fanno una sorta di fenomeno estremamente importante non solo nella storia delle rappresentazioni, non semplicemente nella storia delle nozioni o delle teorie, ma anche nella stessa storia della soggettività [...]»⁴⁰.

Presentata in questo modo, la cura di sé ha a che fare con la modalità del soggetto di pensarsi come tale, un soggetto che non è condannato ad un'identità fissa ed etero-normata, ma che invece trova il suo centro dentro un processo di trasformazione continua volto alla padronanza di sé e degli altri. È importante sottolineare come la cura di sé non

37 Ivi, p. 43.

38 Vedi M. Foucault, *La cura di sé. Storia della sessualità* 3, Milano, Feltrinelli, 2016.

39 Anche se va notato che, nella Grecia dell'epoca classica, non si trova né lessicalmente né concettualmente il soggetto per come lo intendiamo noi moderni, almeno a partire dalla formulazione cartesiana del concetto.

40 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto* cit., p. 13.

sia legata al raggiungimento di un contenuto, quanto piuttosto alla ricerca di una messa in forma mai definitiva: siamo di fronte ad una concezione della soggettività paragonabile ad un gioco a somma zero.

In maniera del tutto perversa, ritroviamo lo stesso concetto di cura di sé all'interno della concezione neoliberista del soggetto imprenditore di sé stesso, forse addirittura al suo centro: qui l'oggetto della cura di sé diventa il capitale umano con cui ogni soggettività deve normativamente identificarsi. Diventa subito evidente la colonizzazione indebita del pensiero di Foucault: là dove l'oggetto della cura di sé era il soggetto inteso come la sua stessa trasformazione incessante, troviamo che bisogna continuamente migliorare il proprio potenziale inteso come capitale umano su cui investire incessantemente. Non siamo più all'interno di un processo, ma ci troviamo di fronte all'implementazione senza fine di un contenuto:

Foucault ha ampliato l'analisi, stabilendo che un certo governo di sé, una certa soggettivazione, erano la condizione stessa dell'esercizio di un governo politico o religioso. [...] Assimilare le pratiche antiche a quelle del management è evidentemente un procedimento fallace, volto ad attribuirvi un valore simbolico più forte sul mercato della formazione dei lavoratori. Lo dimostra già il fatto che l'ascesi dell'impresa di se stessi culmini nell'*identificazione* del soggetto con l'impresa, [...] tutto all'opposto degli esercizi della 'cultura di sé' di cui parla Foucault, che hanno lo scopo di imporre a se stessi una *distanza* etica, una distanza rispetto a qualsiasi ruolo sociale⁴¹.

Una volta denunciata l'appropriazione illecita da parte del discorso neoliberista della cura di sé, possiamo recuperarne tutto il valore critico e politico.

Portiamoci ora verso l'ultima parte del contributo che riflette sulla possibilità di interpretare il legame di amicizia come modalità politica di relazione tra soggetti, ovvero come una peculiare forma del governo di sé e degli altri eminentemente antagonista nei confronti dell'azione socialmente disgregante propria del neoliberalismo.

2.2 Elementi strutturalmente antagonisti dell'amicizia profonda: fiducia, dialogo, anti-normativismo, anti-economicismo

L'obiettivo esplicito del testo di Todd May, *Friendship in an age of economics*, consiste nell'enucleare alcuni elementi costitutivi delle diverse forme dell'amicizia che sono intrinsecamente in grado di resistere all'azione del neoliberalismo; in questo senso, si tratta di scegliere solamente alcuni tratti, dal momento che si potrà tentare di opporsi al neoliberalismo non nella sua interezza, ma nei confronti di alcuni suoi elementi soltanto. Tali elementi sono quelli che investono la totalità dei processi di soggettivazione; ciò non significa però che non esista spazio per la libertà di opposizione, dal momento che «however much we instantiate the figures of our time, there are always other aspects of us that are not reducible to those figures. There is always more to us, or at least potentially more, than any given set of forces impinging upon us might make of us»⁴². Questo *more to us* non deve essere inteso come una risorsa inesauribile interna al soggetto e precedente al potere, bensì come condizione di libertà che porta il potere ad esercitarsi proprio lì, e in base alla quale sviluppare una nuova etica intesa come pratica:

41 P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo* cit., p. 431.

42 T. May, *Friendship in an age of economics* cit., p. 20.

La libertà è la condizione ontologica dell'etica. Ma l'etica è la forma riflessa che assume la libertà. [...] Voglio dire che, nelle relazioni umane, qualunque esse siano [...] il potere è sempre presente: mi riferisco alla relazione all'interno della quale uno vuole cercare di dirigere la condotta dell'altro. [...] Le relazioni di potere sono relazioni mobili, possono cioè modificarsi e non sono date una volta per tutte. [...] Bisogna anche sottolineare che le relazioni di potere possono esistere solo nella misura in cui i soggetti sono liberi⁴³.

Con simili affermazioni che si stagliano sullo sfondo, andiamo a vedere che tipo di amicizia May analizzi e quali tratti ne estragga. Il filosofo, dopo una dettagliata analisi delle forme più disparate di amicizia delineate da Aristotele ai giorni nostri, sceglie di concentrarsi sulla *deep friendship*, interpretata in modo del tutto peculiare come *communicating friendship* grazie al pensiero di Graham Little. Oltre all'ovvia constatazione per cui una profonda amicizia necessita di un passato su cui si è costruita e un coinvolgimento emotivo reciproco da parte degli amici, May insiste sul fatto che nella *deep friendship* è in gioco in particolare la dimensione della fiducia: si crede all'amico non soltanto e soprattutto per ciò che dice, quanto piuttosto perché è quella specifica persona che lo dice; una simile fiducia può darsi solo all'interno della dimensione temporale del passato, legata «not only to the historical character of any deep friendship but to issues of trust and the irreplaceability of friends»⁴⁴.

Una volta dentro un legame di amicizia profonda, questa può prendere la forma di una amicizia comunicativa in un senso però del tutto particolare: il dialogo tra amici non è un semplice scambio di contenuti, ma è mirato al confronto tra rispettive visioni del mondo, scale di valori, metri di giudizio, prospettive, visioni del sé. In tal senso, «communicating friends offer each other (or one another – there is no need for friendships to be exclusively dyadic) self-understandings that work both to develop each friend's knowledge of herself and, partly as a consequence, to lead to the growth of each»⁴⁵.

È in questo punto preciso, all'incontro tra la fiducia e la comunicazione trasformativa, che May introduce la possibilità di sviluppare un'attitudine critica verso la dimensione normativa; per mostrarne le condizioni di emersione, viene presentata come figura contraltare la *social friendship*. In quest'ultima forma di relazione amicale ciò che il soggetto ricerca è la semplice compagnia, dove non è tanto importante il contenuto di ciò che ci si dice, ma che quanto viene detto e fatto non violi la struttura normativa dei rapporti sociali. Per contrasto, si verifica esattamente l'opposto nella *communicating friendship*: essendo un legame profondo basato sulla fiducia, ogni soggetto ricerca il confronto con l'amico su tematiche portanti sentendosi al sicuro, potendo quindi raggiungere anche la messa in discussione condivisa delle norme sociali, della normatività in sé stessa. Con le parole di May:

Communicating friendship offers challenges not only to the character of the friends – by deepening and altering their evaluative outlooks. In the same gesture, it can also challenge the social norms within which communicating friendship takes place⁴⁶.

L'ultimo elemento che il filosofo americano estrae dall'amicizia profonda è il suo carattere non-economico. Il particolare equilibrio che si instaura tra cari amici non rispet-

43 M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Estetica dell'esistenza, etica, politica* cit., pp. 276, 284.

44 T. May, *Friendship in an age of economics* cit., p. 84.

45 Ivi, p. 88.

46 Ivi, p. 90.

chia dei criteri economici, e questo è messo bene in mostra dal gesto del dono: un dono scambiato tra amici stretti non presuppone la logica della ricompensa. In altre parole, laddove prende corpo una dinamica che *apparentemente* sembra seguire una logica eminentemente economica – io ti do un bene in dono aspettandomi da te lo stesso gesto come ricompensa – in realtà essa infrange quella stessa logica cui sembra obbedire: «to give a gift in this sense is to offer without expectation of return. A gift is one-off»⁴⁷. Di fronte al carattere disinteressato e non-economico tratteggiato grazie al gesto del dono, May non può che confrontarsi con la critica che Derrida muove a questo stesso gesto, critica che in questo contesto non è possibile presentare ma a cui *Friendship in an age of economics* dedica ampio spazio⁴⁸. In base a quanto mostrato, risulta evidente che la figura del *deep friend* sfida ad un tempo tanto quella del *consumer* che quella dell'*entrepreneur*.

Vorrei qui introdurre un elemento assente nell'analisi di May che però è in grado di legare la fiducia, il dialogo trasformativo e la sfida al criterio di normatività: la *παρρησία*⁴⁹. Questa consiste nel «parlare con franchezza, dire tutto, dire il vero», che determina uno specifico posizionamento etico nei confronti del potere e nei confronti dell'amico: nei confronti del potere, la *parresia* consiste nel dichiarare la verità del potere, intesa come il suo reale funzionamento⁵⁰, e in tal senso si può anche ripensare il parresiasta come specifica figura antagonista nei confronti di una situazione di «realismo capitalista»; nei confronti dell'amico «rappresenta propriamente l'apertura del cuore, indica la necessità, per i due soggetti coinvolti, di non nascondersi l'un l'altro nulla di ciò che pensano, e pertanto di parlarsi con franchezza»⁵¹. Tramite le parole di Foucault si vede bene come l'atto di dirsi tutto all'interno di una relazione amicale produca necessariamente fiducia, nonché una continua trasformazione proprio per il fatto che niente viene taciuto; parimenti, lo specifico atto parresiastico del dire la verità del potere mi pare una sfida chiara e diretta alla dimensione normativa interna ad ogni sistema di potere.

2.3 L'amicizia «politica»: pensare il governo di sé e degli altri come relazione d'amicizia

Nonostante la proficua analisi di May, rimane da pensare se la *deep friendship* può prendere una piega eminentemente politica. Ci sono almeno due elementi dell'amicizia profonda che sembrano però contrapporsi ad una simile politicizzazione: la quantità di tempo che serve per svilupparla; il sentimento di esclusività che si sviluppa tra amici veri.

Per quanto riguarda il primo elemento, è naturale che per sviluppare una profonda amicizia, come a più riprese nota Derrida attraversando le analisi aristoteliche sulla *philia*⁵², è necessario condividere esperienze, trascorrere quanto più possibile parte della vita insieme; ciò richiede molto tempo, elemento che sembra porre in sospeso la questione della messa in campo di posture politicamente antagoniste. Cosa fare da un punto

47 Ivi, p. 109.

48 Per una trattazione specifica si veda: Ivi, cap. 6.

49 Il tema della *parresia* è presente trasversalmente negli ultimi tre corsi pronunciati da Foucault al Collège de France, tra il 1981 e il 1984.

50 Importante sottolineare come questa concezione non riposi su una sorta di *scuola del sospetto* che presuppone un vero funzionamento del potere che viene occultato; in questo caso, dire la verità del potere significa mostrare come il potere operi realmente nel suo senso materiale, cioè come operi nella pratica.

51 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto* cit., p. 122.

52 Per una trattazione esaustiva vedi: J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1995.

di vista politico mentre si aspetta di sviluppare una simile amicizia? Inoltre, con la questione della lunga temporalità si pone anche il problema dell'esiguità dei veri amici: non è possibile trascorrere quanta più vita possibile con un grande numero di persone. L'apparente impossibilità di estendere l'amicizia a più persone possibili, perlomeno un'amicizia profonda, sembra andare in direzione contraria rispetto ad un progetto politico di resistenza condivisa al neoliberalismo.

Relativamente al secondo elemento, chiunque riesca ad instaurare rapporti di vera amicizia si lega affettivamente ad una persona specifica, proprio in quanto quella persona non è interscambiabile con un'altra poiché unica. Parimenti, è possibile che su questo sentimento di profondo affetto si sviluppi un senso di esclusività relazionale: il mio migliore amico è uno ed è mio, e di nessun altro. Ancora più che in relazione al tempo, qui sembra proprio che il progetto di un'amicizia politica non possa neanche tentare di essere abbozzato: tutto rema contro l'estensione di un simile rapporto a dei soggetti che non si conoscono neanche, che non possiedono ancora un valore di singolarità e unicità.

Risulta quindi necessario uscire dalla stretta definizione della *deep friendship* per come l'ha tratteggiata Todd May, e a nostra volta estrarne degli elementi che permettono di pensare l'amicizia come una categoria politica, una categoria relazionale intesa come un particolare modo di governare sé e gli altri. Per fare ciò, vorrei appoggiarmi ai «quattro piegamenti, [alle] quattro pieghe di soggettivazione»⁵³ che Deleuze enuclea nell'analisi che compie su Foucault in relazione ai processi implicati nel divenire soggetti. Di queste quattro pieghe, ricalcate sul modello delle cause aristoteliche – materiale, formale, efficiente, finale – vorrei cercare di dare una formulazione in direzione del rapporto di un'amicizia politica.

1. La causa materiale può anche essere rinominata «sostanza etica», ovvero «quella parte di noi stessi o del nostro comportamento ad essere rilevante [...] nei differenti momenti storici»⁵⁴. Nel periodo storico in cui il sistema capitalista neoliberalista mina sistematicamente il legame sociale tra soggetti, credo che la sostanza etica possa essere individuata proprio nel pensare a come salvaguardare e promuovere legami sociali.

2. La causa formale riguarda il portato normativo della modalità di assoggettamento, cioè «la maniera in cui il soggetto è vincolato all'obbligo di conformarsi al codice [normativo]»⁵⁵. In tal senso, contro la coercizione a diventare ultrasoggetti deputati all'implementazione infinita del proprio capitale umano in quanto imprenditori di sé stessi, è necessario contrapporre il recupero della cura di sé in direzione di un'estetica dell'esistenza come modalità di soggettivazione economicamente inutile e contenutisticamente vuota.

3. La causa efficiente implica «il modo di operare sulla sostanza etica»⁵⁶: agire sul legame sociale deve comprendere il modo in cui il soggetto pensa ad un tempo di condurre sé stesso e gli altri; strutturalmente, il governo di sé implica il governo degli altri.

4. La causa finale consiste nel «*tèlos* del comportamento morale»⁵⁷, che nel nostro contesto consiste nell'opposizione alla razionalità neoliberalista intesa come un antagonismo intrinsecamente condiviso e relazionale.

53 G. Deleuze, *Foucault*, Napoli, Cronopio, 2002, pp. 138-139.

54 M. Cerrato, *La filosofia pratica di Michel Foucault. Una critica dei processi di soggettivazione*, Milano, Mimesis Edizioni, 2015, p. 127.

55 *Ibidem*.

56 *Ibidem*.

57 *Ibidem*.

Il fine specifico dell'amicizia politica può risiedere nel punto 4, ovvero nell'identificazione di un sistema di pensiero come obiettivo critico e oggetto di antagonismo politico, che deve però necessariamente attraversare la pluralità dei soggetti: l'amicizia diventa una relazione in vista di un fine politico condiviso. Il punto 4 poggia però sul punto 1, cioè nel riconoscimento che la sostanza etica specifica del nostro tempo consiste nel pensare la relazione contro un sistema capitalistico che per poter funzionare tenta di erodere il legame sociale. Una volta riformulata l'amicizia come modalità relazionalmente estesa al di fuori della coppia degli amici profondi, essa diventa il legame specifico entro cui, secondo il punto 2, tutti i soggetti possono riconfigurarsi antagonisticamente in direzione dell'estetica dell'esistenza, dove, in base al punto 3, questa pensabilità di sé stessi è già formata in chiave inter-soggettiva: non è possibile che il singolo pensi a come condurre sé stesso senza pensare a come condurre l'altro, a maggior ragione se a monte abbiamo istituito che la relazione di governo precede e informa i singoli soggetti. L'elemento chiave che permette di pensare l'amicizia in un'ottica politica è la simmetria che sussiste tra gli amici, specialmente nel momento in cui i soggetti si relazionano alla pari nei confronti di un sistema di pensiero che mira a disgregare la loro possibilità di entrare in relazione.

In conclusione, ritengo si possa affermare che l'amicizia così riconfigurata sia una modalità specifica in cui i singoli soggetti non sono un apriori della relazione, così come non sono condannati ad identificarsi in una figura del neoliberalismo: il governo di sé e degli altri, strutturalmente inter-soggettivo, può prendere così corpo nel legame che si è tentato di definire «amicizia politica».

La serietà della filosofia non consiste nel dare le leggi agli uomini [...] ma nel ricordare senza posa (almeno a coloro che vogliono ascoltare, poiché il reale della filosofia dipende dal fatto che la si ascolti) che il reale stesso della filosofia consiste nelle sue pratiche: nell'esercizio delle pratiche di sé su di sé; [...] se la prova di realtà della filosofia sta proprio qui, se è proprio qui, attraverso tale percorso, che la filosofia sfugge al pericolo di essere soltanto *logos*, se è proprio attraverso tale percorso che essa raggiunge l'*ergon*, ebbene questa stessa prova della filosofia nell'ambito della politica ci rinvia allora al seguente esito: il reale della filosofia è nel rapporto di sé a sé. Ed è in effetti proprio come *articolazione del problema del governo di sé e del governo degli altri* che la filosofia [...] formula le definizioni del suo *ergon*: al tempo stesso il suo compito e la sua realtà⁵⁸.

58 M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri* cit., p. 246 (corsivi miei).