

Prove di "spiritualità politica"

Premessa	3
Pierangelo Di Vittorio L'avventura "faustiana" del sapere. Costi e benefici della perdita di sé	6
Sandro Ricci Io, l'altro, lo psichiatra. Breve storia di un mestiere impossibile	27
Mario Colucci Tra asceti e desiderio: esperienze di spiritualità politica in psichiatria e in psicoanalisi	46
Jean Allouch, Massimo Prearo Identità, sessualità, spiritualità. Una conversazione	67
Lorenzo Gasparrini Un'altra verità è possibile? I paradossi dell'uomo eterosessuale	88
Isabelle Stengers Un altro volto dell'America? A proposito di streghe neopagane	97
Alessandro Manna Un esperimento con la spiritualità: la lezione di Raffaele	113
Philippe Artières Che cosa vuol dire essere uno storico foucaultiano?	145
Fabienne Brion I giovani jihadisti europei. Un effetto delle nostre contraddizioni?	152
Andrea Muni Una genealogia della spiritualità politica neoliberale	165
Giovanni Leghissa Strategie per uscire dalla caverna	185
Carla Troilo La spiritualità come atteggiamento filosofico negli ultimi scritti di Foucault	206



Strategie per uscire dalla caverna

GIOVANNI LEGHISSA

Verso la fine del saggio che Derrida dedica alla *Storia della follia* di Foucault si leggono delle pagine che definirei folgoranti sulle caratteristiche liminari dell'attività filosofica, la quale in tal modo viene ad assumere i tratti di un esercizio pericoloso, rischioso, quasi folle. Il gesto teorico derridiano ci permetterà, innanzi tutto, di cogliere in che senso confrontarsi con la radicalità del pensare sia un'operazione diversa rispetto a quella che consiste nel pretendere che la costruzione di una teoria volta a criticare un determinato assetto storico-culturale coincida con la parziale messa in opera dello stesso processo di trasformazione. Tuttavia, vi è un nesso tra la pratica filosofica intesa come esercizio che trasforma il soggetto della filosofia e le pratiche tendenti a trasformare la società a partire da una concezione del mondo radicalmente diversa da quella condivisa dai più. In entrambi i casi, infatti, si è di fronte ad atteggiamenti e stili di vita, di cui la costruzione teorica è in qualche modo il riflesso, intrisi di ciò che potremmo chiamare "spiritualità" (un termine, questo, che per ora preferisco mantenere tra virgolette). Lo scopo delle considerazioni seguenti consiste sia nell'articolare in modo più preciso tale nesso, sia nel chiarire quale sia la posta in gioco – antropologica e politica assieme – di ogni discorso che miri a spiegare perché ci sia bisogno di una specifica declinazione della teoria se si vuole cambiare la vita degli individui e dei collettivi che li ospitano.

1. Ridare voce agli esclusi, ovvero la teoria come redenzione

Nella sua *Storia della follia* Foucault, con piglio archeologico, mostra come si sia giunti a strutturare un discorso sull'esclusione che ha un valore paradigmatico: studiando come una serie ordinata e ricostruibile

di discorsi – disciplinari e non – sulla follia, sulla differenza tra il folle e il sano, abbia trasformato la vita dei malati di mente nel corso della modernità, si ha la possibilità di acquisire una chiara visione – una problematizzazione, per usare il termine di Foucault – del modo in cui funzionano gli intrecci tra le pratiche e i discorsi. Soprattutto, ci viene offerta in tal modo una percezione inedita della portata che hanno i discorsi in quanto tali, rispetto ai quali si tratta di avvicinarsi muniti di ciò che, nell’inaugurare la sua attività al Collège de France, Foucault chiamerà poi “materialismo dell’incorporeo”.¹ Quest’ultimo è ciò che permette di rendere visibile la performatività che ogni forma di sapere ha nei confronti dei processi di soggettivazione. Si diventa soggetti, infatti, in quanto si viene esposti a un insieme di discorsi, il più delle volte istituzionalizzati, i quali, in virtù della presa che hanno non solo sulla coscienza, ma sulla stessa corporeità degli individui, possono far scaturire tanto l’assoggettamento quanto forme di presa di coscienza che conducono all’emancipazione.

La via tracciata dalle analisi condotte nella *Storia della follia* si è rivelata assai influente, ben al di là del tema specifico trattato in quest’opera. Ciò ci viene indicato dalla proliferazione di analisi dei più svariati fenomeni storico-culturali che, quasi sempre con un riferimento diretto al pensiero di Foucault, intendono mostrare come costruzioni discorsive di vario tipo siano sempre coinvolte nella delimitazione e nel mantenimento di pratiche sociali in cui dispositivi di potere disciplinari, legali, normativi, architettonici e spaziali sono chiamati a gestire i meccanismi di inclusione e di esclusione.² Il fecondo confronto con l’eredità foucaultiana non ha mai subito interruzioni e si è intrecciato variamente con le sorti della teoria critica – ma meglio si dovrebbe dire: tale confronto ha contribuito a far funzionare istituzionalmente le retoriche della *theory*, che per definizione deve essere “critica”. Si pensi solo all’accoglienza più che entusiastica riservata alla nozione di biopolitica (vero e proprio *scibboleth* di ogni discorso che si rispetti, oggi, nei salotti buoni dell’accademia), la

1. M. Foucault, “L’ordine del discorso” (1971), in *Il discorso, la verità, la storia. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, p. 32.

2. È noto il fatto che ambiti di ricerca come gli studi culturali e postcoloniali hanno accolto nel proprio arsenale teorico l’impostazione foucaultiana sin dai loro esordi. Cfr., per esempio, S. Hall, “Chi ha bisogno dell’identità?” (1996), in *Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune*, trad. di E. Greblo, a cura di G. Leghissa, il Saggiatore, Milano 2006, pp. 313-331; E.W. Said, *Orientalismo* (1978), trad. di S. Galli, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

quale ha indotto a sfumare certe prese di posizione sul potere espresse da Foucault nei primi scritti.

Ma su un punto si nota il persistere di un atteggiamento che precisamente nella prima produzione filosofica foucaultiana aveva trovato un'espressione chiara e inequivocabile. Si tratta dell'atteggiamento teorico secondo cui studiare le pratiche di esclusione significa ridare voce a ciò che viene escluso – allo stesso modo in cui lo studio della storia della follia condotto da Foucault aveva l'obiettivo di ridare voce alla follia, che la forma di razionalità instauratasi a partire da Cartesio avrebbe relegato in quello spazio marginale in cui opera l'anomico, l'anormale, il pericoloso, l'estraneo. Le conseguenze di tale impostazione possono essere assai nefaste, in quanto si rischia così di far passare per positivo tutto ciò che subisce una qualche forma di esclusione o di assoggettamento – si tratti di forme di vita, di gruppi minoritari, di pratiche eccentriche, e simili – per il solo fatto di essere stato sottoposto, appunto, a esclusione e assoggettamento.

Ora, il punto che mi preme sottolineare è che la costruzione di una retorica volta ad articolare la redenzione dell'esclusione, ovvero la salvezza di ciò che è stato escluso e posto in una condizione di subalternità dalla modernità occidentale, o dal capitalismo, o dalla società patriarcale basata sull'eterosessualità normativa, o da tutte queste cose assieme, abbia, in realtà, come scopo principale il posizionamento del soggetto del discorso entro un piano sia simbolico che istituzionale il quale è supposto essere estraneo – anzi, radicalmente estraneo – rispetto alla sfera culturale, politica e sociale entro cui l'esclusione o la subordinazione hanno luogo.

In relazione a ciò, va rilevato innanzi tutto come qui ci si presentino dinanzi problemi di natura epistemologica assai rilevanti. Una teoria critica metodologicamente consapevole dei propri strumenti operativi e del proprio statuto epistemico presenta al proprio interno la consapevolezza del fatto che il soggetto del discorso è interno alla sfera di realtà descritta e sottoposta ad analisi critica. Ciò non significa affermare – banalmente – che le descrizioni del mondo offerte dalle scienze umane sono *biased*, cioè intrise di pregiudizi di ogni sorta, che vanno o accettati e messi in gioco secondo i dettami dell'ermeneutica di matrice gadameriana, oppure allontanati o almeno opportunamente isolati secondo quanto suggerirebbe la tradizione legata alla critica delle ideologie di derivazione francofortese. Significa affermare, piuttosto, che il potenziale epistemico – e quindi il guadagno teorico che ne deriva – di una disciplina che interroghi un qualsivoglia fenomeno storico-culturale è correlato al

fatto che essa si colloca a un determinato livello di riflessività rispetto al contesto sistemico in cui operano i soggetti che ne sono i produttori e gestori. In altre parole: non conta quanto questi ultimi siano animati dalla buona volontà di comprendere il mondo storico-sociale, o quanto grande sia il ventaglio di gusti, tendenze e interessi che questi ultimi condividono con i propri simili e contemporanei, conta invece quante differenze significative possano venir generate dalla disciplina da loro gestita in virtù della diffusione e circolazione dei risultati delle ricerche condotte entro il campo di visibilità da essa dischiuso.

Ciò spiega come mai proprio alle scienze umane venga istituzionalmente attribuito il compito di esercitare il lavoro critico, la cui funzione, a sua volta, è quella di aumentare la riflessività che la modernità esercita nei propri confronti.³ Esse, infatti, sono state costruite e legittimate a partire dalla retorica della *Bildung*, che si prefigge di plasmare gli individui (o almeno buona parte di quelli che appartengono al ceto medio) in modo tale da farli aderire il più possibile alla tipologia del cittadino informato grazie alla pervasività e all'incidenza di opportuni dispositivi pedagogici. Sul cittadino così formato (munito cioè degli *skills* necessari per sapere cosa significa agire razionalmente in una società democratica) graveranno poi i costi relativi all'acquisizione di quelle conoscenze che servono a tenere in piedi un'opinione pubblica in grado di avere una qualche incidenza nella costruzione del consenso.⁴

Tale lavoro pedagogico, che si vuole non disgiunto dalla critica del presente, ha come obiettivo la messa in questione di un determinato insieme di convinzioni, di credenze condivise, di mentalità, insomma di quelle strutture del sentire che Williams ci suggerisce di vedere come il collante dell'ideologia,⁵ laddove questo insieme venga percepito come in contrasto rispetto a determinati valori progressivi che sono supposti stare a fondamento di una società democratica. Se concepite in tal modo, le scienze umane sono allora tutte parte di un progetto rubricabile sotto

3. Su questo, cfr. N. Luhmann, *Osservazioni sul moderno* (1992), trad. di F. Pistolato, Franco Angeli, Roma 2006.

4. Mi permetto qui di rimandare a G. Leghissa, *Incorporare l'antico. Filologia classica e invenzione della modernità*, Mimesis, Milano-Udine 2008, testo in cui viene analizzata soprattutto la storia della filologia classica quale disciplina epistemicamente centrale nell'ambito delle scienze umane per mostrare, a partire da lì, quale valore fondativo abbia avuto la nozione di *Bildung* in vista della fissazione istituzionale delle scienze storico-culturali.

5. Cfr. R. Williams, *Marxismo e letteratura* (1977), trad. di M. Stetrema, Laterza, Roma-Bari 1979.

l'etichetta di “critica delle ideologie”. E in questa situazione è opportuno allargare lo sguardo teorico rispetto alla nozione di ideologia, in modo da integrare la definizione proposta da Williams, appena richiamata, con quella di questo termine ambiguo quant'altri mai⁶ che ci viene proposta da Luhmann. Secondo quest'ultimo, le ideologie altro non sono che strumenti discorsivi atti a orientare forme specifiche di prassi all'interno di contesti organizzativi e istituzionali specifici; in tal modo le ideologie vengono equiparate a collettori di modelli di comportamento collettivi i quali sono soggetti a negoziazione e cambiamento a seconda delle esigenze gestionali di volta in volta emergenti.⁷

Del resto, non ad altro pensava lo stesso Foucault – erede in ciò di tutta la tradizione che pone il modello della *Bildung* quale motore di trasformazione delle forme di interazione tra individui – quando, in quei luoghi della sua opera in cui intendeva riappropriarsi della nozione kantiana di Illuminismo, affermava che il suo pensiero andava letto come un'ontologia del presente, ovvero come un tentativo di mostrare la contingenza di determinate pratiche ritenute ovvie e immutabili al fine di metterne in crisi il senso – necessaria premessa, questa, per una loro eventuale trasformazione. La critica di matrice illuminista, che secondo Foucault si tratta di riprendere e di far valere quale problematizzazione del presente, agisce non come “ricerca delle strutture formali che hanno valore universale, ma come indagine storica attraverso gli eventi che ci hanno condotto a costituirci e a riconoscerci come soggetti di ciò che facciamo, pensiamo e diciamo”. Tale critica, di conseguenza, “coglierà, nella contingenza che ci ha fatto essere quello che siamo, la possibilità di non essere più, di non fare o di non pensare più quello che siamo facciamo o pensiamo”.⁸

Un lettore acuto di Foucault come Ian Hacking, a sua volta, identifica nelle scienze umane quell'insieme di saperi che, chiedendosi come mai *x* (laddove *x* è un'istituzione, un uso, una norma, un complesso di credenze, uno stile di vita) sia giunto a configurarsi nella forma che conosciamo e riteniamo ovvia, afferma che *x* è frutto del processo storico-culturale *y*;

6. Sulle difficoltà che da sempre si incontrano nel chiarire in modo univoco il senso del termine ideologia, resta ancora imprescindibile F. Rossi-Landi, *Ideologia* (1978), Meltemi, Roma 2005.

7. Cfr. N. Luhmann, *Illuminismo sociologico* (1970), trad. di R. Schmidt, il Saggiatore, Milano 1983, pp. 57-71.

8. M. Foucault, “Che cos'è l'Illuminismo?” (1984), in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985*, trad. di S. Loriga, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, p. 228.

ma siccome le cose avrebbero potuto andare diversamente, x è sottoposto alla radicale contingenza che accomuna tra loro tutti i fenomeni storico-culturali. Ne viene che “spiegare”, nel campo delle scienze umane, in fondo non significa altro che esporre questa contingenza, renderla produttiva, amplificarla al fine di far percepire le interazioni tra fenomeni storico-culturali al di là della distanza temporale che li separa.⁹

Ne deriva che le scienze umane sono semplici amministratrici di uno “spirito critico” che rasenta il buon senso, che coincide cioè con quell’atteggiamento *politically correct* che anima le strutture del sentire più profonde del cittadino globale che popola le società neoliberali contemporanee. Tuttavia, non di questo esito del discorso critico contemporaneo mi preme parlare qui. L’aspetto che vorrei sottolineare in relazione a tale nesso tra critica e conformismo consiste invece nel fatto che quasi sempre una componente fortemente messianica e redentrice caratterizzi la gestione della critica – una componente che, *forse*, risulterebbe assente se, come detto poco sopra, la critica venisse intesa, più prosaicamente ma più correttamente, quale aumento di riflessività in seno al sistema attraverso la produzione di discorsi atti a contrastare resistenze al pluralismo, chiusure identitarie, incomprensioni reciproche in relazione alla differenza culturale.

Lungi dal riconoscersi come conformista, la volontà di dare voce al rimosso e di capovolgere il dominio maschile-bianco-imperialista che tiene in trappola la società globale, insomma la volontà di redimere l’escluso esonera i soggetti che ne sono produttori e diffusori dall’ammettere la funzione che essi svolgono all’interno di quelle istituzioni – *in primis* le università – ove l’esercizio della critica ha luogo. Si potrebbe anche dire, utilizzando le categorie di Bourdieu,¹⁰ che l’*habitus* di chi

9. Cfr. I. Hacking, *La natura della scienza. Riflessioni sul costruzionismo* (1999), trad. di S. Levi, McGraw-Hill, Milano 2000. Ma Weber, nel riflettere sulla pertinenza del concetto di causa applicato alle scienze storico-culturali, non giungeva in fondo a conclusioni assai simili? Cfr. M. Weber, “Studi critici introno alla logica delle scienze della cultura” (1906), in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, introduzione e trad. di P. Rossi, Einaudi, Torino 1981, pp. 143-237.

10. In P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane* (1997), trad. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 17-98, si mostra bene come l’appartenenza alla casta degli intellettuali di professione sia fondata su un atteggiamento che porta a occultare il carattere niente affatto ovvio della separatezza che caratterizza la pratica intellettuale stessa. Le presenti considerazioni sul carattere messianico del compito che gli intellettuali di professione (i *Brotgelehrten* di cui parlava Schiller, per intenderci) si sono assunti al fine di redimere gli esclusi vanno lette sullo sfondo delle considerazioni di Bourdieu qui richiamate.

lavora in accademia ha integrato all'interno della propria vocazione alla secessione, alla distinzione dal volgo, alla missione di educare l'umanità, anche la forza che viene dal radicalismo assunto come cifra di purezza ideologica.¹¹ Quest'ultima non solo garantisce la bontà del cammino spirituale intrapreso da chi esercita la funzione critica, ma è pure chiamata a giustificare sul piano epistemico la bontà del lavoro teorico svolto – con ciò compromettendo però il rigore metodologico che dovrebbe caratterizzare l'impresa teorica delle scienze umane.¹²

2. La filosofia come follia, ovvero l'estasi della ragione

Derrida non ha mai nascosto il fatto che la decostruzione possieda una vocazione alla trasformazione. Tutto si può decostruire, ma non il desiderio di giustizia di cui la stessa decostruzione “è folle”.¹³ Il che equivale a investire la pratica decostruttiva di un significato se non immediatamente, almeno mediamente etico-politico – e che, forse, ha senso qualificare come “spirituale”. Una volta messo in moto il lavoro della decostruzione, questo porta a interrogare le coppie oppostive che governano il discorso metafisico nel suo insieme, a inscrivere in contesti che permettano di farle funzionare altrimenti,¹⁴ affinché sia possibile poi mettere in mora lo stesso gesto fondativo della filosofia in quanto discorso che, indipendentemente dalla buona o cattiva volontà di coloro che ne sono stati gli autori, ha intrattenuto, a volte,

11. Pur senza poter dar conto qui della genealogia che propongo, suggerisco che tra le fonti di tale atteggiamento vada identificata innanzi tutto la convinzione espressa dai rivoluzionari francesi di aver agito sempre nel nome della virtù – una virtù che si sarebbe trattato, se necessario, di imporre alle masse anche con la forza. Su ciò si veda l'ultimo discorso di Robespierre tenuto l'8 termidoro dell'anno II (26 luglio 1794), in E.-J. Siyès, M. de Robespierre, J. De Maistre, *Pro e contro la Rivoluzione*, cura e trad. di A.M. Rao, C. Calderisi, E. Rufi, Salerno, Roma 1989, pp. 227-275, e le riflessioni sull'educazione del popolo svolte dal suo sodale Saint-Just, in L. de Saint-Just, *Frammenti sulle Istituzioni repubblicane, seguito da testi inediti*, trad. di G. Procacci, a cura di A. Soboul, Einaudi, Torino 1975, *passim*.

12. In M. Storper, *The Poverty of Radical Theory Today: From the False Promises of Marxism to the Mirage of the Cultural Turn*, “International Journal of Urban and Regional Research”, 25, 2001, pp. 155-179, si evidenziano bene i limiti esplicativi e descrittivi delle teorie radicali rispetto ai cambiamenti occorsi in campo economico e politico negli ultimi decenni. Storper, inoltre, non si limita a un'analisi delle deficienze epistemologiche della *radical critical theory*, ma connette queste deficienze a uno specifico atteggiamento nei confronti della realtà in cui slancio utopico e rigido dogmatismo appaiono indissolubilmente legati.

13. J. Derrida, *Forza di legge. Il “fondamento mistico dell'autorità”* (1994), trad. di A. Di Natale, a cura di F. Garritano, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 79.

14. Id., *Posizioni. Scene, atti, figure della decostruzione* (1972), trad. di M. Chiappini e G. Sertoli, a cura di G. Sertoli, ombre corte, Verona 1999, p. 73 sgg.

una specifica forma di complicità con quelle forme di dominio che determinano l'esclusione dell'alterità. La decostruzione derridiana, in questo senso, è atta sia a svelare la differenza che a produrla. Si tratta, infatti, in primo luogo di mostrare come il fissarsi di qualsivoglia struttura identitaria si produca e riproduca in virtù dell'esclusione di uno o più elementi che tengono il posto di un'alterità inassimilabile ma senza la quale ciò che si concepisce come identico non potrebbe sussistere. In secondo luogo, si tratta di permettere alla differenza di dispiegarsi, di visibilizzarsi in quanto matrice tanto di ciò che si afferma come polo positivo, quanto di ciò che subisce quel che, in psicoanalisi, si chiamerebbe *Verdrängung*.¹⁵

Tra i tanti esempi possibili, ne nomino uno che riguarda l'ultima fase della produzione filosofica derridiana, ovvero l'esempio dell'animalità. Se lo scelgo, è perché la riflessione sull'animale condotta da Derrida è stata variamente ripresa nell'ambito del dibattito contemporaneo sul postumanesimo.¹⁶ Riportare al centro della scena filosofica l'animale, ovvero l'animalità dell'animale, è un gesto che si rivela necessario, in termini decostruttivi, in quanto è in relazione a una differenza, ritenuta ovvia e pacifica, tra l'uomo e l'animale che si è costituita una catena di concetti – come libertà, coscienza, autodeterminazione, capacità di fare esperienza del mondo, fino alla stessa nozione di mortalità –, i quali hanno svolto un ruolo decisivo nel definire che cos'è – e che cosa deve essere – un soggetto. La stessa soggettività che definisce i contorni di quest'ultimo si è sempre definita, in fondo, in rapporto a un'animalità a cui si è attribuito il ruolo di incarnare esemplarmente ciò che non potrà mai accedere alla soggettività.

Da quanto appena detto, dovrebbe emergere quanto notevole sia la

15. Non affronto qui l'immenso problema del rapporto tra decostruzione e psicoanalisi, che condurrebbe a mostrare non certo le "influenze" di Freud e Lacan su Derrida, quanto il fatto che la decostruzione è, per molti versi, ripetizione e "trasfigurazione" del lavoro psicoanalitico. Rimando solo a un paio di testi, che mi sembrano fondamentali: J. Derrida, *Essere giusti con Freud. La storia della follia nell'età della psicoanalisi* (1992), trad. di G. Scibilia, Raffaello Cortina, Milano 1994; Id., *Resistenze* (1992), trad. di A. Busetto e M. Di Bartolo, Orthotes, Napoli-Salerno 2014; Id., *Stati d'animo della psicoanalisi. L'impossibile aldilà di una sovrana crudeltà* (2000), cura e trad. di C. Furlanetto, Ets, Pisa 2013.

16. Cfr. J. Derrida, *L'animale che dunque sono* (2006), trad. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006; Id., *Il faut bien manger* o *il calcolo del soggetto*, cura e trad. di S. Maruzzella e F. Viri, Mimesis, Milano-Udine 2011; sulla centralità che assume il pensiero di Derrida nell'ambito delle discussioni sul postumanesimo, si veda C. Wolfe, *What Is Posthumanism?*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2010.

prossimità del pensiero di Derrida rispetto a quello di Foucault. Anche per Derrida, infatti, l'impresa filosofica si configura quale intervento critico nei confronti dei testi della tradizione volto a smarcare la filosofia dal suo essere (o essere stata) responsabile dell'articolazione di giochi linguistici in cui dinamiche di inclusione e di esclusione dell'alterità si intrecciano a pratiche di potere che incidono sulla vita dei soggetti. E anche per Derrida l'impresa filosofica non può sottrarsi, pena il venir meno della propria vocazione più intima, dal mettere a tema ciò che si presenta nelle forme di un'alterità esclusa. Anzi, Derrida evoca esplicitamente la necessità, per la filosofia, di annunciare la venuta del tutt'altro, ovvero di farsi latrice di un messianismo quasi-trascendentale. Quando Derrida introduce il tema della messianicità del gesto filosofico, non si riferisce a quest'ultimo quasi fosse un segreto che va coltivato al di fuori del perimetro della razionalità, o che deve essere custodito nelle pieghe della testualità filosofica. Parimenti, coloro che comprendono la portata della decostruzione in quanto annuncio di ciò che non si è ancora dato in nessuna teoria della giustizia non sono in alcun modo chiamati a far parte di una sorta di comunità inconfessabile alla quale appartenerebbero, di fatto e di diritto, i sostenitori della decostruzione.¹⁷ Al contrario, è in piena coerenza con la vocazione più profonda dell'Illuminismo – quindi con l'idea che la razionalità trovi nell'agorà il luogo in cui esprimersi – che il filosofo annuncia un mondo a venire diverso da quello attuale,¹⁸ un mondo in cui si possano rendere visibili e operanti un'altra democrazia, un altro diritto, un'altra idea di giustizia, capace, si potrebbe dire con Benjamin, di “riconnettere i frantumi (*das Zerschlagene zusammenfügen*)”¹⁹ di una storia dominata dalla violenza. La promessa emancipatrice, in altre parole, ha la struttura di una messianicità trascendentale in quanto, essendo svincolata da ogni riferimento

17. Sul fatto che l'adesione al gesto filosofico derridiano non implichi l'ingresso in una fantasmatica comunità di “decostruttori” (magari postmoderni), si vedano le riflessioni svolte in J. Derrida, “Come non parlare. Denegazioni” (1986), in *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. II, trad. di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano 2009, pp. 171-236.

18. Cfr. Id., “Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia” (1980), in G. Dalmasso (a cura di), *Di-segno. La giustizia nel discorso*, trad. di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1984, pp. 107-143. Sugli aspetti storiografici del nesso tra Illuminismo e illuminazione, vale la pena ricordare almeno R. De Felice, *Note e ricerche sugli “illuminati” e il misticismo rivoluzionario (1789-1800)*, Storia e Letteratura, Roma 1960; M. Jacob, *L'Illuminismo radicale. Panteisti, massoni, repubblicani* (1981), trad. di R. Falcioni, il Mulino, Bologna 1983.

19. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cura e trad. di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, p. 37.

a qualsivoglia messianismo storicamente dato, inerisce alla legge che governa l'istanza filosofica: la critica della violenza diventa affare della filosofia – in questo caso della decostruzione – in quanto ciò a partire da cui questa critica si esercita rimanda a qualcosa che si sottrae alla critica – e alla decostruzione – ovvero rimanda a ciò che non è articolabile in termini filosofici perché sta a fondamento dello stesso atto del filosofare.²⁰

Tuttavia, non si può non mettere in evidenza anche quanto il gesto derridiano sia, al tempo stesso, assai distante rispetto a quello compiuto da Foucault. La decostruzione infatti non mira a restituire voce a chi non ha voce, non aspira a sovvertire l'ordine che un certo modello di razionalità avrebbe imposto per instaurare uno nuovo.²¹ Se mai la decostruzione avrà degli effetti, questi saranno indiretti, avranno il carattere spurio di ciò che si espone sempre al rischio del fraintendimento e della perdita di senso. Tanto più che la decostruzione non andrebbe esercitata al di fuori del confine imposto dall'istituzione che garantisce l'esercizio della pratica filosofica, ovvero l'università.²² Ma quel che più conta, nel presente contesto, è il fatto che per Derrida la decostruzione del modello di razionalità che la tradizione metafisica ha instaurato non comporta un'uscita da tale modello, ma consiste in un lavoro ai suoi margini – consiste, meglio, in una radicalizzazione del carattere eccessivo che a quello stesso modello può essere ascritto.

Nel saggio *Cogito e storia della follia* – un vero e proprio corpo a corpo con la *Storia della follia* di Foucault – Derrida non propone una presa di congedo dalla razionalità inaugurata da Cartesio al fine di compiere una sorta di salto in direzione di quelle dimensioni del senso che verrebbero additate dal discorso muto del folle. Anzi, ci invita a cogliere nello stesso gesto che istituisce la ragione quale fonte di senso una follia che non coincide certo con quella degli internati nei manicomi, ma che rimanda comunque a un eccesso non dominabile entro il

20. Cfr. J. Derrida, *Spettri di Marx* (1993), trad. di G. Chiurazzi, Raffaello Cortina, Milano 1994, p. 79.

21. Mi pare sintomatico – e dunque degno di nota – il fatto che il discorso femminista e postcoloniale di Spivak, nel momento in cui mette a frutto le risorse teoriche della decostruzione, sottolinei che la posta in gioco teorica – e politica – del sovvertimento della ragione coloniale non possa sfociare in una conoscenza piena e senza residui dell'alterità esclusa. Cfr. G.C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale* (1999), trad. di A. D'Ottavio, Meltemi, Roma 2004, p. 295.

22. Cfr. J. Derrida, *Del diritto alla filosofia* (1990), trad. di E. Sergio, a cura di F. Garritano, Abramo, Catanzaro 1999.

perimetro del senso gestito dalla concettualità. Tale eccesso, tuttavia, non è esterno alla concettualità, in quanto ne costituisce il *telos*: fare filosofia significa infatti interrogare la differenza tra il *de facto* e il *de iure*, tra ciò che fonda e ciò che viene fondato, significa spingersi fino a dove il fondamento non può dare conto di se stesso.

Il gesto del filosofo, secondo Derrida, è una messa in questione radicale non solo delle strutture di senso sedimentate, ovvero di ciò che permette a uno specifico modello di razionalità di dare conto di come un ente dotato di ragione possa articolare il proprio rapporto con il mondo esterno; esso è anche una messa in questione delle proprie condizioni di possibilità, del proprio porsi quale matrice del pensabile. Non sorprende allora che in tal modo il filosofo non può vedere quella luce della ragione che illumina la scena in cui la filosofia istituisce il proprio teatro discorsivo: una simile retrocessione dell'interrogazione fino al punto in cui la pensabilità di tutto ciò che c'è si mostra emergere da un nulla abissale, infatti, costringe la filosofia a ospitare un paradosso inemendabile.²³

Tale paradosso, nel momento in cui la filosofia è chiamata a guardarsi dal di fuori sapendo di non poterlo fare davvero e a interrogare quel che essa ha dovuto escludere per porre se stessa, per generare da se stessa la propria pretesa di essere la custode del lume della ragione, viene articolato da Derrida collocando entro la medesima cornice tanto la luce nera del fondamento, quanto la luminosità del *lumen* cartesiano. Quest'ultimo è per Foucault la sorgente di quella volontà di dominio che porta la ragione a escludere la follia: entro il procedimento argomentativo volto ad assicurare al *cogito* la propria posizione di fondamento ultimo, Cartesio opporrebbe la luce della ragione all'insensatezza della sragione. Per Derrida, invece, "quella 'luce nera' e così poco naturale"²⁴ che avvolge il *cogito* quando quest'ultimo coglie il limite spingendosi oltre il quale esso incontra la sragione attesta non il compiersi di un'esclusione, ma l'avvenuto incontro del *cogito* con la propria stessa follia.

Nelle pagine conclusive di *Cogito e storia della follia* leggiamo:

23. Che l'operazione di auto-osservazione compiuta da un sistema sia di natura paradosale – e ciò necessariamente – lo mostra bene la teoria dei sistemi di Luhmann. Vale la pena ricordare che Luhmann non a caso abbia notato una stretta vicinanza tra le proprie posizioni e quelle di Derrida. Cfr. N. Luhmann, "Dekonstruktion als Beobachtung zweiter Ordnung", in *Aufsätze und Reden*, a cura di O. Jahraus, Reclam, Stuttgart 2001, pp. 262-296.

24. J. Derrida, "Cogito e storia della follia" (1963), in *La scrittura e la differenza*, trad. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1982, p. 77.

Definire la filosofia come voler-dire-l'iperbole, significa confessare [...] che, nel dettato storico in cui la filosofia si rasserena ed esclude la follia, essa si tradisce da sé [...] essa entra in una crisi e in una dimenticanza di sé che sono un periodo essenziale e necessario del suo movimento. Io non filosofo se non nel *terrore*, ma nel terrore *confessato* di essere folle. La confessione è nello stesso tempo, nel suo presente, dimenticanza e disvelamento, protezione ed esposizione: economia. Ma in questa crisi in cui la ragione è più folle della follia [...] e dove la follia è più razionale della ragione perché è più vicina alla sorgente viva anche se silenziosa o appena sussurrante del senso, questa crisi è già sempre cominciata ed è interminabile.

Questo passo, che in apertura ho definito folgorante per la sua ardittezza, richiama ed esemplifica un modo di argomentare che è tipico della decostruzione, in quanto espone (e parlando qui di “esposizione” mi riferisco al senso che ha l'espressione tedesca *Darstellung*) il gioco della differenza: la differenza tra la ragione e la follia si dà entro un'economia, si mostra attraverso i tentativi che la ragione compie – e deve compiere – per tenere lontane da sé le potenze dell'insensatezza; tuttavia questa stessa differenza, essendo ciò senza di cui non si darebbero né la filosofia né la pensabilità di tutto ciò che c'è, non permette che quest'economia giunga a chiudere nel cerchio di una totalità le forme possibili della razionalità. Si tratta di una differenza che mantiene viva la crisi permanente della filosofia la quale, ogniqualvolta istituisce se stessa in quanto discorso che vigila sulle prestazioni di cui è capace la ragione, si accosta anche, inevitabilmente, alla luce nera da cui scaturisce il lume stesso della ragione.²⁵

3. Esercizi di secessione

Giunti a questo punto, si potrebbe avere la tentazione di delineare lo scenario seguente. Coloro che praticano la teoria, sia nel campo della

25. Qui meriterebbe mostrare – ma non possiamo farlo in questa sede – in che senso il gesto derridiano sia profondamente fenomenologico, posto che la fenomenologia sia anche una forma di esercizio di sospensione della pretesa di dominare il reale – un dominio che la razionalità eserciterebbe in virtù della sola forza del concetto. Su questo modo di intendere la fenomenologia, rimando a P.A. Rovatti, *L'esercizio del silenzio*, Raffaello Cortina, Milano 1992, *passim*. Inoltre, in Id., *Il declino della luce. Saggi su filosofia e metafora*, Marietti, Genova 1988, pp. 77-92, si trova un illuminante commento alla metafora della “luce nera” derridiana evocata in queste pagine.

filosofia che delle scienze umane, costruiscono argomentazioni che, al di là del loro valore euristico, possiedono la caratteristica di garantire una specifica forma di immunità al campo in cui la teoria viene esercitata. Se la teoria ha il compito di redimere gli esclusi, attraverso la restituzione di una “voce” che verrebbe loro negata, allora l’immunità assume la forma della purezza “ideologica” del gesto che porta a descrivere la società vuoi come un immenso apparato di controllo (*à la* Stiegler per intenderci), vuoi come un meccanismo che si autoriproduce a partire dalla stessa esclusione di quei soggetti che di volta in volta incarnano l’alterità esclusa (la produzione di ciò che viene escluso genererebbe infatti un plusvalore, che consiste nel rafforzamento dei confini che racchiudono il sistema sociale nel suo complesso).

Nel caso della decostruzione la situazione è più complessa, in quanto l’opera di Derrida è disseminata da mille cautele che mettono in guardia il lettore dall’intendere la nozione di differenza come ciò che fonda rimanendo fuori da ciò che viene fondato, dall’intendere cioè il punto di vista da cui parte la riflessione di Derrida come quel punto di vista che permette di pronunciare una sorta di “ultima parola” sulla metafisica.²⁶ Tuttavia, anche nel pensiero di Derrida mi pare operante una retorica dell’autoimmunità: il desiderio di una democrazia a venire, il desiderio di una giustizia che si colloca al di là della legge, il desiderio, infine, di spogliare il dono da qualsivoglia riferimento alla logica che governa l’empiria dello scambio di doni,²⁷ attestano che nella stessa logica della decostruzione è implicita la volontà di parlare a partire da un luogo altro rispetto a quello della metafisica – seppure non in nome di quest’alterità, o in sua vece.

Da ciò si potrebbe trarre la conclusione che l’autoimmunità della teoria – si presenti essa nella forma della *radical theory* di ispirazione foucaultiana, oppure nella forma della decostruzione derridiana – abbia la funzione di collocare il lavoro della critica in uno spazio che serve a custodire un supplemento d’anima altrimenti impossibile da situare vuoi nel contesto dell’enciclopedia, vuoi nel più ampio contesto di un collettivo che, non potendo più ammettere la distinzione weberiana tra

26. Cfr. – ma è un esempio tra tanti – J. Derrida, “La *différance*” (1968), in *Margini, della filosofia*, trad. di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, pp. 27-57.

27. Vale la pena ricordare, però, quanto sia antropologicamente ineluttabile la dinamica sottesa allo scambio di doni e controdoni – lo si mostra bene per esempio in P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, cit., pp. 200-211.

Zweckrationalität e *Wertrationalität*, si deve per forza accontentare solo di ciò che incarna, fantasmaticamente, il desiderio di negare la razionalità strumentale dominante.

Per correttezza, va chiarito che la nozione di supplemento d'anima viene qui curvata in una direzione diversa rispetto al senso che le conferisce Bergson quando la introduce nelle pagine finali dell'opera *Le due fonti della morale e della religione*. In quel contesto era in gioco la possibilità di interpretare il progresso tecnico come un avanzamento positivo dell'umanità non perché la tecnica ci libera dal lavoro e dalla fatica, ma perché in esso trova espressione la capacità umana di superare i limiti dell'umano stesso – una capacità che, in sé, non dipende dalla tecnica, ma dallo spirito. Nel corso del tempo, però, l'autonomizzarsi dell'intreccio tra sfera tecnologica e sfera vitale avrebbe acquisito una tale autonomia da non essere più riconoscibile quale espressione dell'umano. Di fronte a tale scenario, Bergson non si unisce affatto al coro di chi – ora come allora – deplora le conseguenze disumanizzanti del progresso tecnico, e invoca invece una nuova mistica, che sia all'altezza dei tempi nuovi. Se è vero che "l'utensile dell'operaio prolunga il suo braccio", e se questo stato di cose non fa che esprimere le energie vitali dell'umanità, quel che serve ora è concepire in modo inedito il rapporto tra mistica e tecnica; da qui l'invito a produrre quel "supplemento d'anima" in virtù del quale la meccanica potrà rendere "dei servizi proporzionati alla sua potenza".²⁸

Chiarito questo, viene allora da chiedersi: nell'epoca neoliberale in cui siamo immersi, che fa della potenza del calcolo, inteso come *accountability* di tutto ciò che è vitale, addirittura uno strumento di governo,²⁹ non parrebbe quanto mai opportuno il richiamo alla nozione di supplemento d'anima per definire il ruolo della critica? Cosa resta della critica, infatti, in un contesto in cui il dominio si esercita attraverso la calcolabilità della differenza tra scopi e mezzi, in cui il soggetto desiderante altro non è che l'incarnazione di questa differenza? Essa non si riduce appunto a un supplemento d'anima, alla volontà di opporre un residuo fantasmatico di

28. H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione* (1932), cura e trad. di A. Pessina, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 227 sgg.

29. Per un'interpretazione del neoliberalismo quale estremizzazione della calcolabilità economica di tutto ciò che è vitale in vista di renderne possibile una gestione efficiente, ma tutt'altro che efficace, mi permetto di rimandare a G. Becchio, G. Leghissa, *The Origins of Neoliberalism. Insights from Economics and Philosophy*, Routledge, London-New York 2017.

libertà “autentica” alla governamentalità neoliberale che – dolcemente, con una piccola spinta³⁰ – induce i soggetti a scegliere ciò che è bene per loro entro architetture di scelta già preordinate e preconfezionate?

Tuttavia, proporrei di impostare la questione che qui ci interessa in modo sostanzialmente diverso. Non credo, infatti, si faccia molta strada nel considerare l’autoimmunità di cui la teoria critica vuole dotarsi come l’ultimo baluardo della resistenza al potere neoliberale – un baluardo che, in definitiva, risulta funzionale al mantenimento di quello stesso potere se è vero, come ci hanno suggerito Boltanski e Chiapello,³¹ che ogni messa in questione della dominazione sulle vite dei soggetti viene poi metabolizzata dalle strutture organizzative grazie alle quali la dominazione si esercita e viene resa capace di ridisegnare nuove narrazioni per legittimare quest’ultima. Si comprende meglio la posta in gioco implicata da un discorso che voglia interrogare la funzione della critica nell’età del neoliberalismo se si prende sul serio la pretesa “spiritualità” della teoria, a patto però di intendere quest’ultima come una faticosa trasformazione che il soggetto compie al fine di guadagnare, concretamente, una nuova esperienza del sé.

In aiuto ci vengono innanzi tutto le considerazioni che Foucault dedica al rapporto tra filosofia e cura di sé nell’ultima fase della sua riflessione. Dopo aver analizzato le forme del dominio neoliberale nel corso del 1978-79 dedicato alla biopolitica, Foucault, ampliando in modo originale e autonomo le analisi di Hadot sulla filosofia delle scuole ellenistiche intesa quale forma di esercizio spirituale,³² ipotizza che sia possibile attribuire alla pratica filosofica il significato di una cura di sé che è al tempo stesso una forma di resistenza politica – pur senza voler far risuscitare in modo ingenuo forme di vita distanti da noi quasi un paio di millenni. Nel corso del 1981-82 Foucault individua una sorta di catena invisibile che tiene unite certe forme di pensiero radicale moderno (Nietzsche in primo luogo, ma anche Stirner e il pensiero anarchico) alle forme antiche di quell’etica della cura di sé che mira a rendere il soggetto autonomo e libero e che appunto quel corso intendeva analizzare e ricostruire.

30. Cfr. R.H. Thaler, C.R. Sunstein, *Nudge. La spinta gentile* (2008), trad. di A. Oliveri, Feltrinelli, Milano 2009.

31. Cfr. L. Boltanski, E. Chiapello, *Il nuovo spirito del capitalismo* (1999), trad. di M. Schianchi, revisione di M. Guareschi, Mimesis, Milano-Udine 2014.

32. Cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica* (1981-2002), trad. di A.M. Marietti, a cura di A. Davidson, Einaudi, Torino 2005.

In tale contesto, Foucault afferma che “la costituzione di una tale etica è un compito urgente, fondamentale, politicamente indispensabile, se è vero che, dopotutto, non esiste un altro punto, originario e finale, di resistenza al potere politico, che non stia nel rapporto di sé con sé”.³³ Questo rapporto è ciò che ci permette di declinare la nozione di spiritualità senza far riferimento a una qualsivoglia forma di religiosità, la quale sarebbe estranea agli intenti che il filosofo persegue quando, interrogandosi su quelle specifiche forme di vincolo che limitano il libero corso dell’azione individuale, aspira a costruire uno spazio inedito – e inviolabile – di libertà.³⁴ Spiritualità qui significa, più precisamente, che nel corso di un’esperienza individuale in cui ci si confronta con determinati contenuti rilevanti dal punto di vista teorico ciascun soggetto può sperimentare, se vuole, un percorso che porta a una trasformazione di tutto lo psichismo, di tutto il proprio modo di essere.

I contenuti in questione non necessariamente devono presentarsi in forma sistematica (testi canonici come quelli di Montaigne o di Nietzsche hanno un valore paradigmatico in tal senso), né è necessario che il soggetto vi si accosti attraverso lo studio curricolare previsto dalle istituzioni universitarie; ciò che conta è la volontà di esporvisi e di lasciare che essi conducano verso uno spazio in cui è possibile avvicinarsi in modo diverso da quello abituale al rapporto che intratteniamo sia con noi stessi, sia con il mondo. Hadot, nel presentare la psicagogia degli antichi, insisteva sul fatto che questa comportava l’acquisizione progressiva di un punto di vista tale per cui il soggetto, nel compiere questo esercizio di trasformazione del sé, si abituava a non percepire come gravosa e insopportabile la distanza tra la finitezza del proprio ciclo vitale e l’eternità dei cicli cosmici. Nel contesto segnato dalla modernità, l’esercizio spirituale a cui la filosofia invita si può configurare ancora quale scelta di vita, quale gestione della propria esistenza che mira a tenere unite la comprensione di un certo insieme di contenuti intellettuali con uno stile di vita che tende a conformarsi a essi.

33. M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)* (2001), trad. di M. Bertani, edizione stabilita da F. Gros, Feltrinelli, Milano 2003, p. 222.

34. In *ivi*, p. 221 (quindi poco prima del passo appena citato) Foucault sottolinea come l’intera tradizione cristiana abbia sempre avversato il tema – e la pratica – del ritorno a sé, mentre nel corso di due anni prima tale avversione – che pure è passata attraverso una riappropriazione del lessico degli esercizi spirituali praticati dai filosofi di età ellenistica – era stata analizzata in modo più preciso. Cfr. M. Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)* (2012), trad. di D. Borca e P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 2014.

Foucault, infatti, nel definire la nozione di spiritualità che intende mettere al centro delle proprie analisi, parla di un “accesso del soggetto a un certo modo di essere e alle trasformazioni che il soggetto deve operare su se stesso per accedere a questo modo di essere”.³⁵ Queste trasformazioni possono mettere capo a una sorta di benessere, a uno stato di pacificazione con se stessi che permette al soggetto di accettare i propri limiti, la propria impotenza di fronte a ciò che non dipende dalla volontà umana di plasmare il mondo a propria immagine. Ma possono avere anche un esito ben diverso – ed è su quest’ultimo che insiste Foucault. La cura di sé può anche portare il soggetto ad acquisire un tale senso di libertà e di autonomia da rendere possibile una forma di resistenza di fronte al potere che consiste nel dire la verità anche a costo della vita.

È il tema della *parresia*, che si annuncia già nel corso del 1981-82, ma che verrà sviluppato compiutamente nei corsi degli ultimi due anni, dedicati alla figura del filosofo cinico.³⁶ È come se Foucault, in estrema sintesi, volesse comunicarci questo messaggio: se il soggetto si è trasformato sino al punto che può mettere a repentaglio la propria vita per esercitare un ruolo in definitiva rivoluzionario entro il perimetro dell’agorà, vuol dire che la cura di sé ha funzionato, vuol dire che la trasformazione compiuta dal soggetto ha raggiunto il proprio fine; quest’ultimo, infatti, non consiste nel raggiungere uno stato di benessere un po’ ebete, ma consiste nel modificare la propria posizione nel mondo a partire dalla consapevolezza che quest’ultima dipende in modo essenziale dai rapporti di forza e di potere che governano la società.

Uno scenario ben diverso, dunque, da quello che si delineava nella *Storia della follia*. Più che ridare voce all’altro, si tratta di indurre la fonte stessa di ciò che decide sull’esclusione e l’inclusione, ovvero il potere sovrano, a compiere una trasformazione radicale. Foucault non invita chi intraprende la via della *parresia* – e tutti noi siamo invitati a farlo – a diventare il consulente del Principe. Si sa che fine ha fatto Platone dopo aver accettato l’invito dell’amico Dione ad andare alla corte del tiranno

35. M. Foucault, “L’etica della cura di sé come pratica della libertà” (1984), in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*. 3. 1978-1985, cit., p. 287.

36. Cfr. Id., *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)* (2008), edizione italiana a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2009; Id., *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)* (2009), edizione italiana a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2011.

Dionigi: la storia dei viaggi siracusani di Platone insegna che i consigli al Principe possono non sortire alcun effetto, per quanto coraggioso si possa dimostrare il filosofo-parresiasta. Sembra piuttosto che sia il valore della testimonianza ciò su cui è chiamato a puntare il parresiasta. Dire la verità in faccia al principe, o di fronte all'agorà, pare dunque essere l'esito ultimo degli esercizi spirituali evocati da Foucault nei suoi ultimi corsi tenuti al Collège de France. Come se la radicalità della testimonianza dovesse di per sé scuotere gli animi e indurre un mutamento nella mentalità collettiva.

Qui però ci si trova di fronte a un problema che mi pare insormontabile, connesso ai limiti ascrivibili a ogni appello al valore della testimonianza. Che sia legittimo restare perplessi di fronte a questo esito del discorso foucaultiano sulla pratica di trasformazione del sé intesa quale premessa di una trasformazione che poi (ma quando?) dovrebbe coinvolgere i collettivi in cui opera il parresiasta ce lo insegna, in modo magistrale, un autore come Hans Blumenberg. In *Uscite dalla caverna* Blumenberg tocca molti dei temi che interessano il discorso filosofico inteso quale esercizio spirituale. Ci vuole coraggio per uscire dalla caverna e avventurarsi al di là dell'abituale, per andare contro le opinioni condivise, per contrapporre la verità all'opinione. E ancor più coraggio è richiesto a colui che, dopo aver scoperto che fuori dalla caverna c'è il mondo vero, intende tornare nella caverna per istruire coloro che si accontentano del gioco delle ombre. Si tratta di quello stesso coraggio che Foucault attribuisce al cinico nei suoi ultimi due corsi, intitolati appunto *Il coraggio della verità*.

Quel che, al contrario di Foucault, Blumenberg vede bene, però, è l'interesse che gli abitatori della caverna hanno a continuare a vivere in un mondo fatto di ombre. Il problema è cruciale, e verrebbe completamente aggirato se ci si limitasse a dire – come tende a fare in fondo qualunque sostenitore della *radical critical theory* che ho evocato sopra, nel primo paragrafo – che gli agitatori delle ombre sono dotati di una scaltrezza e di un potere di persuasione senza pari. Per Blumenberg il problema sta in chi con le ombre gioca, non in chi le crea. E con ciò il problema si sposta completamente: non è più in questione il “dire la verità” del parresiasta foucaultiano, ma il limite dell'umano con cui deve fare i conti ogni teoria che voglia prendere sul serio la materia su cui “lavora” sia chi pratica un esercizio, sia chi voglia insegnare ad altri come praticarlo, al fine di cambiare se stessi, o il mondo, o tutti e due. Il baricentro dell'indagine va

insomma spostato dall'ontologia, o dalla metafisica, verso l'antropologia; in tal modo, si riesce a cogliere il fatto che "i più decisi oppositori delle verità superiori, del più-essere e infine dell'essere-che-è, nella loro resistenza", non manifestano solo "una riluttanza all'insegnamento". Nella loro "avversione per la conoscenza superiore e definitiva si deve poter cogliere il rischio che alberga ogni volta che si abbandona una forma di esistenza guadagnata e divenuta familiare e appunto per questo priva di pericoli, vale a dire un 'mondo della vita'".³⁷

In consonanza con il colossale affresco antropogenetico delineato da Blumenberg, anche nelle riflessioni di Sloterdijk – l'altro grande teorico della filosofia come esercizio di secessione e di uscita dal mondo³⁸ – sembra presente più di quanto non lo sia in quelle di Foucault la consapevolezza del fatto che l'aspirazione a trasformare se stessi deve tener conto di una resistenza al cambiamento che non si radica nella buona o cattiva volontà dei soggetti, ma nei contesti antropotecnici in cui essi operano, ovvero in un gioco complesso in cui si intrecciano inestricabilmente i condizionamenti esterni che elicitano abitudini e il bisogno umano di sicurezza (nel senso forte reso dal termine tedesco di *Geborgenheit*) che induce a non sopportare volentieri i costi di qualsivoglia cambiamento.

Solo motivazioni spaventosamente forti, che rimandano non alla spiritualità di cui parla Foucault, ma a esperienze di natura mistica, sembrano capaci di indurre gli individui a trasformazioni radicali. In tal caso, la forza dell'idea porta a un trascendimento dell'abitudine e della vita ordinaria di proporzioni inedite. Gli esempi che meglio chiariscono il senso di una spiritualità che si fa motore di una trasformazione di sé che vuole poi rendersi testimonianza e anticipazione di un altro mondo possibile sono quelli – drammaticamente – che sono stati studiati da storici e storici delle religioni interessati al radicalismo politico dei terroristi e dei reparti militari chiamati a combatterli. In generale, l'idea rivoluzionaria smuove gli animi più di quella democratica o liberale – sebbene, va subito aggiunto, non sia possibile pensare al politico al di fuori di una

37. H. Blumenberg, *Uscite dalla caverna* (1989), trad. di M. Doni, a cura di G. Leghissa, Medusa, Milano 2009, p. 620.

38. Cfr. P. Sloterdijk, *Weltfremdheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993 e soprattutto Id., *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica* (2009), trad. di S. Franchini, a cura di P. Peticari, Raffaello Cortina, Milano 2010.

cornice religiosa.³⁹ Come per esempio la mistica del nazionalsocialismo insegna,⁴⁰ è insomma la spiritualità politica dei movimenti radicali quella che si rivela più efficace in termini psicagogici. Di fronte a essa, al fine di opporvisi, c'è da chiedersi se un progetto politico animato da idee liberali e, in senso lato, progressiste possa accontentarsi di trovare come alleati, nel campo delle teorie filosofiche, la spiritualità politica del parresiasta foucaultiano o quella che si ispira al progetto della decostruzione.

In risposta alle perplessità appena evocate, verrebbe anche da chiedersi se per caso non sia ipotizzabile che un desiderio di libertà, di emancipazione, di rivalsa, o anche di vendetta rispetto a soprusi subiti, non possa animare coloro che stanno nella caverna – o che si trovano in uno stato di minorità, per riprendere l'immagine kantiana evocata da Foucault nelle sue considerazioni sull'Illuminismo. Come dire: non c'è bisogno che a scuotere le coscienze arrivi il testimone di un discorso radicale, estremo, estremista, in cui l'apologia di una violenza redentrice serve a costruire un mito politico forte, perché forse lo stesso insopprimibile desiderio di libertà che abita dentro ciascuno di noi è sufficiente per far uscire gli individui dal loro guscio, insomma da quella *Geborgenheit* che garantisce la presenza di miti condivisi, la percezione di patrie, di cortili di casa, di sapori e odori rassicuranti.

A un'ipotesi del genere alludevo io stesso in un saggio sul neoliberalismo⁴¹ che si concludeva appunto suggerendo che la semplice presenza del desiderio – quel desiderio che Freud individua quale motore di ogni uscita da sé, e quindi anche di ogni spinta verso la libertà – potesse configurare una scena, rilevante *politicalmente*, in cui sono osservabili collettivi che, adottando le strategie che la situazione di volta in volta consente, si adoperano per una trasformazione in senso progressivo. Si tratta di quelle strategie volte a contrastare il “governo dell'individualizzazione” di cui parla Foucault e che potremmo ben connettere a una qualche

39. E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2007.

40. La letteratura sull'argomento è assai vasta. Qui mi limito a citare i lavori seguenti: M. Ley, J.H. Schoeps (a cura di), *Der Nationalsozialismus als politische Religion*, Philo, Bodenheim b. Mainz 1997; C.-E. Bärsch, *Die politische Religion des Nationalsozialismus*, Fink, München 2002; W. Bialas, L. Fritze (a cura di), *Nazi Ideology and Ethics*, Cambridge Scholars Publisher, Newcastle 2014.

41. Cfr. G. Leghissa, *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 142 sgg.

forma di “spiritualità” dal momento che partono tutte – Foucault insiste su questo – dalla domanda “chi siamo?”.⁴²

Ora, però, non riterrei più una simile ipotesi percorribile. E non solo per l’ovvia ragione secondo cui la dinamica del desiderio è stata ampiamente incorporata dalle strategie governamentali che organizzazioni e istituzioni adottano per portare ora più in alto, ora più in basso, quella soglia dei livelli di aspirazione che si colloca al centro di ogni negoziazione delle posizioni di potere entro i collettivi. Più in profondità, ritengo che si tratti di meditare – più di quanto non si sia voluto fare sino a ora – su quello scambio di libertà in cambio di sicurezza che non costituisce una caratteristica dell’età neoliberale, ma che forse si colloca al centro dell’esperienza antropologica considerata nei termini di quella lunga durata che coincide con l’evoluzione della nostra specie.

È ragionevole supporre che prima della svolta neolitica di libertà ce ne fosse a sufficienza per tutti e che la sicurezza derivante dallo stare tutti assieme in un gruppo non dovesse essere concessa a nessuno in cambio della libertà⁴³ – tanto più che i gruppi erano molto piccoli, numericamente parlando.⁴⁴ Dopo la svolta neolitica, che comporta un aumento vertiginoso della complessità e dunque dei dispositivi gerarchici volti a gestirla, pare assai improbabile che siano bassi i costi che l’individuo deve sostenere per uscire dalla caverna, cioè per munirsi di quel coraggio della verità senza il quale non riesce a essere nemmeno immaginato il senso della parola giustizia.

42. Cfr. M. Foucault, “Il soggetto e il potere” (1982), in H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, trad. di D. Benati, M. Bertani, I. Levrini, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, pp. 237-254.

43. C. Boehm, *Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1999.

44. R. Dunbar, *Dalla nascita del linguaggio alla babele delle lingue* (1996), trad. di L. Sosio, Longanesi, Milano 1998.

Prove di "spiritualità politica"

Premessa

Pierangelo Di Vittorio L'avventura "faustiana" del sapere.

Costi e benefici della perdita di sé

Sandro Ricci Io, l'altro, lo psichiatra. Breve storia di un mestiere impossibile

Mario Colucci Tra asceti e desiderio: esperienze di spiritualità politica

in psichiatria e in psicoanalisi

Jean Allouch, Massimo Prearo Identità, sessualità, spiritualità.

Una conversazione

Lorenzo Gasparrini Un'altra verità è possibile? I paradossi dell'uomo

eterosessuale

Isabelle Stengers Un altro volto dell'America? A proposito di streghe

neopagane

Alessandro Manna Un esperimento con la spiritualità: la lezione di Raffaele

Philippe Artières Che cosa vuol dire essere uno storico foucaultiano?

Fabienne Brion I giovani jihadisti europei. Un effetto delle nostre

contraddizioni?

Andrea Muni Una genealogia della spiritualità politica neoliberale

Giovanni Leghissa Strategie per uscire dalla caverna

Carla Troilo La spiritualità come atteggiamento filosofico negli ultimi scritti

di Foucault

Prossimo fascicolo:
Agonismo e gioco

€ 20,00

Spedizione in abbonamento postale 45% art. 1 comma 1, decreto legge 353/03 convertito in legge 46/04-Filiale di Milano

ISBN 978-884282340-7

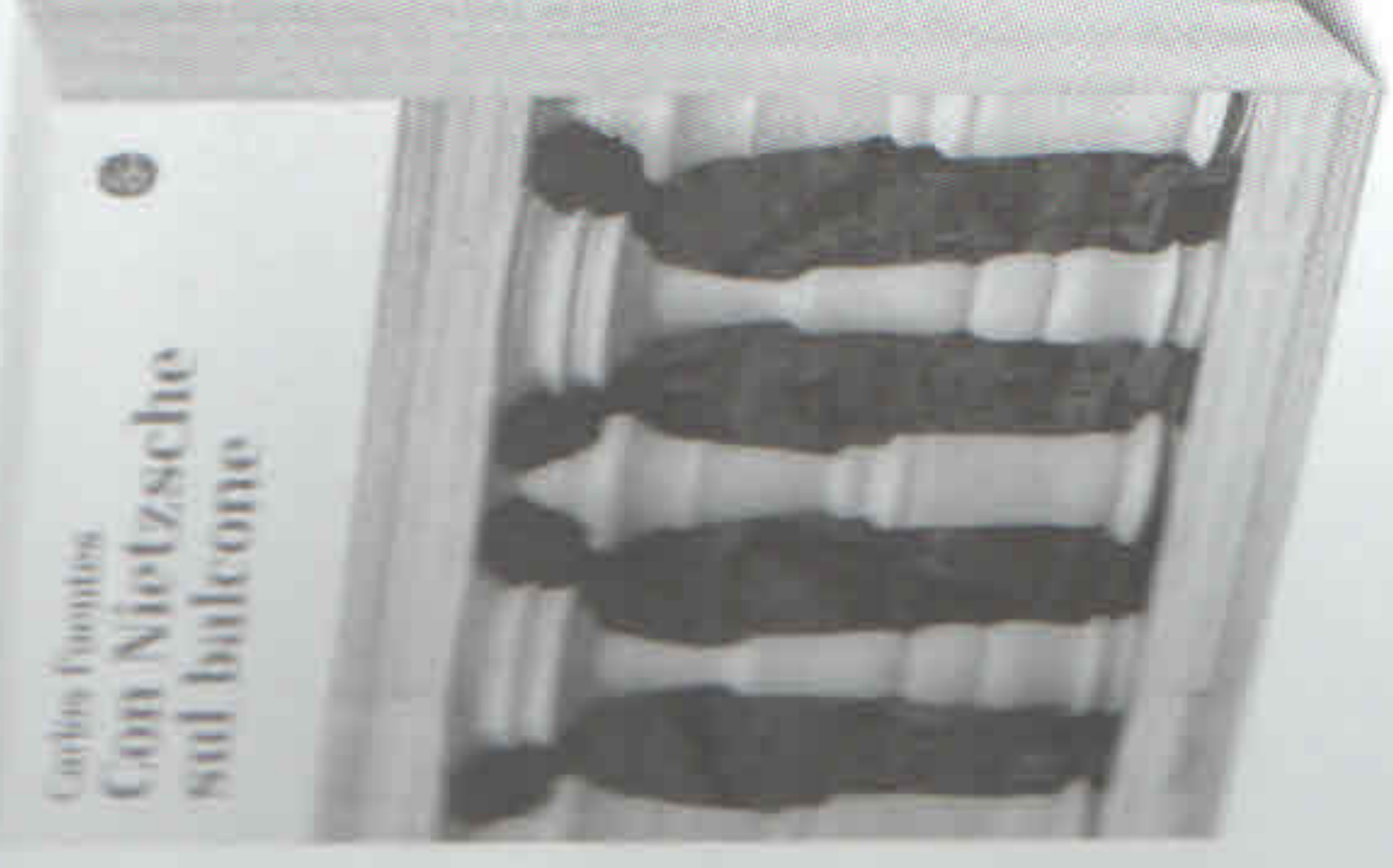


9 788842 823407



Witold Gombrowicz
IL GIARDINO DELLE DELIZIE
Epopea Americana
€ 20,00 | pp. 340

Joyce Carol Oates
IL GIARDINO DELLE DELIZIE
Epopea Americana
€ 20,00 | pp. 340



Carlos Fuentes
CON NIETZSCHE SUL BALCONE
€ 22,00 | pp. 288

Joyce Carol Oates
I RICCHI
Epopea Americana
€ 18,00 | pp. 344

Joyce Carol Oates
Epopea americana



aut aut

374
giugno 2017

Prove di "spiritualità politica"

Premessa	3
Pierangelo Di Vittorio L'avventura "faustiana" del sapere. Costi e benefici della perdita di sé	6
Sandro Ricci Io, l'altro, lo psichiatra. Breve storia di un mestiere impossibile	27
Mario Colucci Tra asceti e desiderio: esperienze di spiritualità politica in psichiatria e in psicoanalisi	46
Jean Allouch, Massimo Prearo Identità, sessualità, spiritualità. Una conversazione	67
Lorenzo Gasparini Un'altra verità è possibile? I paradossi dell'uomo eterosessuale	88
Isabelle Stengers Un altro volto dell'America? A proposito di streghe neopagane	97
Alessandro Manna Un esperimento con la spiritualità: la lezione di Raffaele	113
Philippe Artières Che cosa vuol dire essere uno storico foucaultiano?	145
Fabienne Brion I giovani jihadisti europei. Un effetto delle nostre contraddizioni?	152
Andrea Muni Una genealogia della spiritualità politica neoliberale	165
Giovanni Leghissa Strategie per uscire dalla caverna	185
Carla Troilo La spiritualità come atteggiamento filosofico negli ultimi scritti di Foucault	206



ilSaggiatore