

in questione quando ne *L'uso dei piaceri* introduce, in relazione alla morale, la distinzione tra gli elementi di codice e gli elementi di ascesi (cfr., *op. cit.*, pp. 30-37). Ogni morale, in senso lato, comporta due aspetti, quello dei codici di comportamento e quello delle forme di soggettivazione: se è vero — dice Foucault — che essi non possono mai essere del tutto dissociati, ma che avviene loro di svilupparsi ciascuno in un'autonomia relativa, bisogna anche ammettere che, in alcune morali, l'accento è posto soprattutto sul codice, sulla sua sistematicità, la sua ricchezza, la capacità di adeguarsi a tutti i casi possibili e comprendere tutti i campi d'azione. L'impostazione iniziale di Foucault, che intendeva aggirare l'ipotesi repressiva era attenta agli elementi di codice: l'implicazione potere-piacere-sapere, analizzata attraverso l'elemento del codice, privilegiava di fatto le strategie di istituzionalizzazione sui processi di appropriazione dei codici. In seguito Foucault punta l'attenzione sulle forme di soggettivazione: ancora una volta potere; tuttavia non più relativo alle tecniche di organizzazione, ma al dominio di sé o alla formazione di uno stile di vita. Questo nuovo approccio mette in evidenza un diverso gioco di verità: l'analisi della costituzione del "soggetto del desiderio" attraverso le regole di formazione della soggettività come personalità etica. La sessualità così intesa mette capo all'individualità: questo è un fatto nuovo in Foucault, dove la dimensione individuale è stata spesso taciuta o quanto meno è rimasta implicita.

Il "soggetto del desiderio" appare come soggetto capace di organizzare la sua vita a partire dall'esperienza corporea che noi, in termini del tutto moderni, chiamiamo sessualità. C'è in tutto ciò una questione di governo e di potere, ma essa ricade nei limiti della stessa individualità, da intendere come quell'unità d'esperienza che accade nel perimetro dello spazio corporeo. La centralità del corpo ha una funzione decisiva nella formazione del sé, poiché è proprio attraverso la pratica di sé che si emerge come soggetti morali. *L'uso dei piaceri* individua i modi di questa soggettivazione non tanto nell'adesione a regole date, quanto nell'appropriazione di esse, con quel tanto che c'è da modificare e da produrre originalmente in se stessi. Solo se c'è il perfetto dominio di sé è possibile il dominio degli altri: anche il potere assume dunque una diversa curvatura, poiché è considerato a partire dalle capacità dei soggetti individuali ed in una parola dalle loro virtù. L'indagine intorno alle regole mette in evidenza quegli elementi di ascesi che producono l'autodominio. La civiltà greca, in prima istanza, e poi quella romana sono il terreno più idoneo, e sotto certi aspetti unico, per una tale analisi: infatti quelle culture sono centrate sull'individualità etica e sulla sua formazione. A scanso di ogni equivoco vale la pena di chiarire che l'individualità in questione non è l'ipostasi dell'individuale astratto, ma semplicemente l'esistenza degli individui, che esistono come tali e si relazionano, e nella loro relazione rimangono anche quando si costituiscono come soggetti etici. Il processo di soggettivazione si articola dunque in un preciso campo d'esperienza.

Foucault individua quattro grandi assi d'esperienza: il rapporto con il corpo, il rapporto con la sposa, il rapporto con i ragazzi, il rapporto con la verità. In questa sede mi preme mettere in luce alcuni passaggi significativi: in base a quanto si è detto, infatti, è evidente che i processi d'individuazione vengono esplicitati attraverso funzioni generali strutturanti, ma ciò che strutturano è l'individuo nei limiti della sua cor-

porità e nelle relazioni che si stabiliscono a partire dalla sua fissità fisico-naturale. Foucault, per descrivere tale processo, ha bisogno di esporre le modalità di problematizzazione morale del piacere: a tale scopo egli individua un ambito della sessualità, un impiego del medesimo, e infine un dominio sia dell'ambito che dei mezzi. I termini greci che caratterizzano queste tre dimensioni sono rispettivamente: *l'aphrodisia* che denota l'ambito materiale dell'esperienza del piacere; *la chrésis* che riguarda le modalità d'uso dei piaceri e la possibilità di procurarsi e di evitarne i danni; *l'enkrateia* che riguarda la misura, la giusta proporzione nella fruizione e nel godimen-

to di tenere in pugno le proprie potenze, che oggi chiameremmo pulsioni e che coincidono con il sé corporeo, è la premessa per il realizzarsi della *sôphrosuné* che è sì temperanza, ma come stato acquisito e perciò abito e quindi buon senso, assennatezza, equilibrio. Corporeità, individualità, relazione tra soggetti: la sessualità presso i greci si svolge tra il dominio di sé e il dominio degli altri: possibile il secondo solo se si realizza il primo. L'ambito dei piaceri, così designato, si articola in tre dimensioni o, per usare altro linguaggio, si situa nell'intersezione di tre sottosistemi: vediamo quali.

In primo luogo la corporeità è un dato fisico-naturale e perciò non può

strittiva e lo è, ha questo carattere pragmatico: proprio per questo ruota intorno alla nozione di temperanza, e di subordine a quella di obbligo e di rinuncia. La vita sessuale deve dunque seguire un regime.

Infine, la sessualità è relazione di piacere e di amore, è atto di elezione. Nella cultura greco-romana ciò riguarda soprattutto il rapporto con i ragazzi, vista la posizione secondaria della donna in quella società. La relazione non deve solo produrre il piacere e realizzare l'amore, ma deve essere connessa alla virtù. Dal ragazzo sorgerà infatti il cittadino e l'uomo di governo, il reggitore dello stato da cui dipendono le sorti buone e cattive della città: a tale scopo la

sto punto la morte ha interrotto la ricerca foucaultiana che prometteva un saggio sulla sessualità nei primi secoli del cristianesimo: c'è da rammaricarsene, ma la direzione metodologica resta segnata.

Il profilo che abbiamo disegnato del secondo volume della *Storia della sessualità* e gli accenni svolti in relazione al terzo mostrano come l'impianto teorico foucaultiano resti fondamentalmente immutato, anche se cambia il campo d'applicazione del modello. La griglia metodologica viene, ancora una volta, messa alla prova e viene fatta reagire con un diverso gruppo di eventi: l'epistemologo ed il genealogista si scambiano i favori, ma il terreno rimane preservato: è quello dell'epistemologia storica. Fermo restando l'apparato metodologico e le tecniche d'analisi, quel che cambia è l'indirizzo e con esso quel che si vuole sapere: nel caso del secondo e del terzo volume della *Storia* si vuol conoscere lo spazio di insorgenza della soggettività. Da dove questa modificazione? Se volessimo fare i sociologi ad ogni costo potremmo dire che Foucault accede a questa modificazione perché presagisce o fiuta il ricambio dell'onda d'opinione, che sostituisce i discorsi relativi al pubblico ed al politico con quelli attinenti al cosiddetto privato. E cosa di più privato, nell'immaginario sociale, della sessualità? Evidentemente tali influenze nulla vogliono e nulla aggiungono alla specificità dell'opera; caso mai documentano la sensibilità dell'autore nei confronti dello spirito del tempo. Queste considerazioni, però, sono di secondo momento, poiché i passaggi foucaultiani sul piano del metodo si giustificano da sé. In questo senso, si può dire che l'intera ricerca foucaultiana ruota, sia pure in termini variati, intorno al tema della verità, che è poi il tema amminente della filosofia. Tuttavia, se la verità non è un'astrazione essa va guadagnata sul campo: da qui un approccio filosofico alla storia che ha però un carattere del tutto peculiare e comunque differente dall'identificazione idealistica di storia e filosofia.

Foucault dispone indubbiamente di una griglia epistemologica, ma essa è variamente impiegata e, quindi, costantemente modificata. Egli stesso, nell'introduzione a *L'uso dei piaceri*, proprio mentre fa la rassegna dei suoi spostamenti teorici indica i diversi campi di applicazione entro cui, nel corso del tempo, ha rilevato statuti di verità: lo ha fatto relativamente alla formalizzazione dei saperi e al costituirsi di corpi disciplinari differenziati sulla falsariga di un certo numero di scienze empiriche nei secoli XVII e XVIII; ha analizzato i giochi di verità rispetto ai rapporti di potere sull'esempio delle pratiche punitive; ha, infine, cambiato campo d'applicazione nelle sue ultime ricerche relative alla sessualità, al fine di studiare i giochi di verità nel rapporto di sé con se stesso e la costituzione di sé come soggetto, prendendo come punto di riferimento e campo d'indagine quella che si potrebbe chiamare la "storia dell'uomo del desiderio". La rilevazione dei giochi di verità non riesce ad annullare, e mai lo potrebbe, l'eventualità di ogni accadere e perciò la discontinuità di tutto ciò che è storico; essa permette solamente di attraversare tali discontinuità tracciando confini, disegnando mappe provvisorie in uno spazio costitutivamente aperto e difforme. L'impianto teorico foucaultiano sia esso inteso come archeologia del sapere o come topografia, è, ad ogni modo, un'epistemologia storica; proprio per questo è una storia dell'episteme, ossia "un'analisi dei 'giochi di verità', dei giochi del vero e del falso attraverso i quali l'essere si costituisce storicamente come esperienza, vale a dire come essere che può e deve essere pensato" (ibid., p. 12).

Maurizio Ferraris

Tracce
Nichilismo moderno
postmoderno

Multhipla, Milano 1983,
pp. 125, Lit. 13.000

"Tracce" è parola consueta al linguaggio e alle tematiche della crisi della ragione, del pensiero debole, della fine dei sistemi centrali e della morte delle ideologie. E di questo, infatti, si tratta. Attraverso una serie di saggi già editi il giovanissimo autore (redattore di "Alfabeta" e di "Aut aut") ricostruisce il dibattito filosofico degli ultimi 20 anni lungo il filo della Nietzsche Renaissance, delle vicende dello strutturalismo in filosofia e nelle scienze umane e della riflessione ermeneutica, tentando di dimostrare che il più recente dibattito sul postmoderno altro non esprime che l'estremo approdo della tematica del nichilismo. O, se si preferisce, la forma attuale assunta dalla consapevolezza nietzscheana che non possediamo più alcuna verità. Tra le varie accezioni del nichilismo contemporaneo (quello apocalittico e "reattivo" della crisi della ragione alla Cacciari; quello "affermativo" alla Deleuze; infine quello "decostruttivo" alla Derrida e "doppio" alla Vattimo) l'autore opta per un disincantato "nichilismo debole", che si contrappone al catastrofismo dei primi due, accettando senza pathos ("spirito di vendetta") e senza volontarismo eroico, l'oltrepassamento del passato e della metafisica.

(m.r.)

Claudio Magris

L'anello di Clarisse

Einaudi, Torino 1984,
pp. 396, Lit. 30.000

La ricerca che da anni Magris sta compiendo nei territori affascinanti della Mitteleuropa lo ha portato progressivamente a ravvisare in quella regione (geografica e culturale) un'allegoria dell'uomo novecentesco. Questo libro, che raccoglie e rielabora saggi già noti, prosegue nella stessa direzione, aggiungendo al repertorio ormai classico anche personaggi come Ibsen o Hamsun. Al centro del lavoro di Magris c'è la dolorosa constatazione dell'avvenuta frantumazione della totalità, di cui i grandi sistemi filosofici e i grandi romanzi dell'Ottocento erano insieme fondamento ed espressione. Se la vita non dimora più nella totalità, neppure è più possibile il grande stile, il tentativo cioè di ricondurre ad unità le molte espressioni della vita. In polemica a tratti esplicita con il pensiero negativo (o "debole"), Magris non celebra il naufragio della totalità come luogo della liberazione, ma suggerisce piuttosto la necessità di un atteggiamento che risulti insieme ironico e nostalgico: la perdita di senso del mondo contemporaneo dovrebbe spingere al distacco e all'ironia, ma anche ad un pacato rammentare i fasti di un'epoca gloriosa ormai cancellata.

(f.r.)

to. I greci non avevano nozione alcuna della sessualità nel senso nostro, ma non avevano neppure sentore dell'esperienza della carne nella forma che sarà propria del cristianesimo: per essi il piacere, in senso stretto, riguardava l'esperienza corporea e perciò il corpo come unità vivente. Questo è tanto vero che per Aristotele non vi è piacere suscettibile di *akolasia* (intemperanza) se non dove c'è *tatto* e *contatto*. La centralità fisico-naturale fissa l'individualità etica alla sua base corporea, impermeabile e perciò distinta, finita ed irripetibile, diveniente secondo una sua propria e stabilita temporalità. La personalità morale cresce e si dispiega con le potenze stesse della corporeità, che bisogna saper bene amministrare e ben investire per essere felici. Da qui la centralità dell'*enkrateia* che si caratterizza appunto "come una forma attiva di padronanza di sé, che permette di resistere lottare e assicurare il proprio dominio nell'ambito dei desideri e dei piaceri" (p. 69). Questa capacità

che essere interpretata secondo l'ordine della natura: il corpo è costituito secondo un regime naturale che deve rispettare, per conservare la sua forza ed il suo equilibrio. In questo senso il corpo ha valenza individuale, ma è implicato con il generale: da un lato deve seguire un regime, che è quello dei corpi, ma d'altra parte ogni individuo è corporeità singolare e deve singolarmente appropriarsi del regime. La norma naturale diviene, nel soggetto, pratica di igiene: da questo punto di vista la sessualità rientra nella *Dietetica* che, come per l'alimentazione ed in generale per la salute, anche per il piacere indica ricette opportune. Per l'accoppiamento ci sono stagioni migliori le une dalle altre, tempi e luoghi opportuni, tecniche specifiche e stato generale del corpo che favoriscono l'esercizio del piacere. La norma qui non è tanto un imperativo etico, quanto un'indicazione pragmatica per un'ottimizzazione della vita amorosa. Ed in generale l'etica sessuale antica, anche quando è re-

città ha bisogno di cittadini virtuosi. Entro queste tre dimensioni si sviluppa l'esercizio del piacere e s'impianta l'uomo del desiderio: l'uomo riuscito, infine, è l'uomo temperante, colui che è capace di padroneggiare se stesso. Su questa base già nel mondo greco-romano si sviluppano quelle regole di austerità che saranno perfettamente riprese dal cristianesimo. L'opposizione tra mondo pagano e cristianità, a proposito dell'etica sessuale, non solo è un luogo comune, ma è un'opinione falsa. Non si tratta di spontaneità sessuale nel primo caso e di repressione nell'altro, ma di un diverso uso dei precetti perché diversa nel cristianesimo è la concezione del sé e l'orientamento del desiderio. La preoccupazione di sé, il tipo di attenzione che essa sviluppa, il sistema di precetti che essa elabora sono temi che Foucault affronta nel terzo volume della sua storia, *Le souci de soi*. In questa circostanza egli considera l'esperienza della sessualità nei primi secoli dell'era volgare. A que-