

Io siamo. Per una genealogia della soggettivazione

di RICCARDO BALDISSONE

Questo saggio si propone di costruire un percorso genealogico, e dunque anche di rideterminarne il lessico. Come il sottotitolo lascia anticipare, la mia operazione di rideterminazione non consisterà nel produrre un'impalcatura di definizioni ma un percorso narrativo, che si aggiungerà ad una pluralità di altri percorsi genealogici. Mentre i termini di cui mi servirò sono in buona misura il prodotto di narrazioni precedenti, l'uso di questi termini si determinerà ulteriormente proprio durante il percorso che sto ora condividendo con voi lettori. E quindi il mio sforzo di rideterminazione non sarà semplicemente preliminare alla mia narrazione, ma ne accompagnerà l'intero corso.

L'oggetto della mia indagine genealogica prenderà dunque progressivamente forma, per così dire, in corso d'opera. Vorrei prima di tutto delimitare teoreticamente l'orizzonte e i materiali che preludono a questa presa di forma. Comincerò dal titolo, che intende mostrare con un ircocervo¹ grammaticale l'impossibilità (al momento) di nominare la molteplicità. E comunque, anche il sottotitolo nasconde a malapena dietro la parola "soggettivazione" la mancanza di un termine che descriva in italiano corrente i processi di costruzione dei soggetti. Questo vuoto relativo di significazione è anzi evidenziato dalla stessa perifrasi "processi di costruzione dei soggetti", a cui sono dovuto ricorrere nella frase precedente.

Sfortunatamente, temo che anche l'espressione "processi di costruzione dei soggetti" non solo non chiarisca la natura del suo oggetto, ma produca ulteriori ambiguità proprio millantando una qualche precisione lessicale: l'associazione di tre termini, "processi", "costruzione" e "soggetti", il cui uso filosofico è il risultato di una serie di slittamenti metaforici, allude infatti necessariamente a questa pluralità di passaggi semantici, che a loro volta implicano una pluralità di significati o, per dirla come Wittgenstein, di usi².

Per dirla ancora come Wittgenstein, sono le somiglianze tra questi usi che ci permettono di comunicare³. E tuttavia, Platone e i suoi numerosissimi epigoni hanno continuato

¹ Ircocervo traduce il termine latino *hircocervus*, in cui Boezio combina le parole *hircus*, capro, e *cervus*, cervo, sul modello del termine *τραγέλαφος* (*tragelaphos*), che Aristotele usa per illustrare con una fantastica combinazione zoologica un oggetto inesistente in *De Interpretatione*, 16a 16-17. La parola ircocervo diventa poi, per bocca di Benedetto Croce, atto di scomunica di Guido Calogero e del suo tentativo di coniugare liberalismo e socialismo.

² «Il significato di una parola è il suo uso nel linguaggio», in L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, ed. it. a cura di M. Trinchero, Torino, Einaudi, 1974, I, § 43.

³ «Invece di mostrare quello che è comune a tutto ciò che chiamiamo linguaggio, io dico che questi fenomeni non hanno affatto in comune qualcosa, in base al quale impieghiamo per tutti la stessa parola – ma che sono imparentati l'uno con l'altro in molti modi differenti». Ivi, § 65.

a cercare dietro queste somiglianze un significato univoco, cioè un'identità⁴, o dal medioevo in poi, un concetto⁵. I quasi ventiquattro secoli di tradizione filosofica post-platonica sono per la maggior parte gravati da questa eredità metafisica: sarà quindi meglio ripetere che la mia operazione di determinazione non mira a produrre definizioni o concetti ma una rete di somiglianze, o più precisamente, un percorso su cui voi venticinque lettori possiate proiettare, per analogia, i vostri sensi. Ritorniamo dunque all'inizio di questo percorso.

La parola “soggettivazione” richiama il termine ben più noto “oggettivazione”, che grazie al giovane Hegel si è insediata stabilmente nel vocabolario filosofico moderno. Nell'uso di Hegel, e ancor più nei suoi interpreti Marx⁶ e (più tardi) Lukács⁷, il concetto di oggettivazione implica quello di produzione: l'oggettivazione va dunque intesa come produzione dell'oggetto.

Si potrebbe ricordare a questo proposito che per Hegel la produzione dell'oggetto, in quanto alienazione del soggetto, è anche parte dell'autoproduzione del soggetto stesso⁸. Tuttavia, vorrei piuttosto porre l'accento sulla relazione tra oggettivazione e produzione per sostenere analogicamente la relazione tra soggettivazione e produzione. Quest'analogia mi permette di delineare l'orizzonte semantico della soggettivazione come produzione del soggetto, o meglio, dei soggetti.

Un ulteriore spostamento analogico tra la parola “produzione” e la parola “costruzione” apparenta il mio discorso da un lato alle famiglie dei vari costruttivismi sociologici, e dall'altro alle pratiche filosofiche della decostruzione. In termini genealogici, non è difficile far risalire sia l'approccio del più radicale tra i costruttivisti, Latour, sia quello dell'inventore della decostruzione, Derrida, a una comune ispirazione nietzschiana⁹.

⁴ «μémνησαι οὖν ὅτι οὐ τοῦτό σοι διεκελευόμην, ἐν τι ἢ δύο με διδάξει τῶν πολλῶν ὁσίων, ἀλλ' ἐκεῖνο αὐτό τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὁσία ἐστίν» (*memnēsai oun hoti ou touto soi diekeleuomēn, hen ti ē duo me didaksai tōn pollōn hosiōn, all'ekeino auto to eidos ō panta ta hosia hosia estin*), ora dunque ricorda che non ti ho chiesto questo, [cioè di] nominarmi una o due azioni pie, ma di istruirmi sulla forma stessa in base alla quale tutte le azioni pie sono pie, in Platone, *Eutifrone* 6d, traduzione mia.

⁵ Né Platone né Aristotele dispongono di termini che corrispondono a ciò che noi definiamo concetto. Il participio *concepta* entra nel vocabolario filosofico in funzione aggettivale in associazione al termine *forma* nel sesto secolo per opera di Boezio (*La consolazione della filosofia* 5.P4), ma solo all'inizio del quattordicesimo secolo Ockham emancipa il termine *conceptus* dal suo ruolo appositivo, e lo trasforma in sostantivo (*Summa Logicae*, I.I.30).

⁶ Già nei *Manoscritti Economico-filosofici del 1844*, Marx rimprovera ad Hegel l'identificazione di oggettivazione (*Objektivering*) e esternalizzazione (*Entfremdung*). Nel *Capitale*, l'analisi del feticismo delle merci rivela, secondo Marx, la specifica modalità di oggettivazione del modo di produzione capitalistico.

⁷ Cfr. G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, trad. it. di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1960.

⁸ Lukács (cfr. *op. cit.*) vede all'opera nel pensiero di Hegel una struttura evolutiva triadica, che pure trasformandosi lungo il cammino dalla *Fenomenologia* all'*Enciclopedia* continua a ripetersi, passando dalla soggettività alla sua sopraffazione da parte dell'oggetto, che poi reintegra grazie a una consapevolezza rinnovata.

⁹ Gli *actants* di Latour emergono attraverso pratiche reciproche di messa-in-prova, e per questo trascendono l'orizzonte definito dalla dicotomia soggetto/oggetto dando corpo ad un multiverso Nietzscheano. Cfr. la sezione “Irriduzioni” in B. Latour, *I microbi: trattato scientifico-politico*, trad. it. di A. Notarianni, Roma, Editori Riuniti, 1991. Derrida ripete Nietzsche nella deriva incessante della

Se ci muoviamo dal termine “soggettivazione” alla sua resa perifrastica come “processi di costruzione dei soggetti”, è ancora l'appello all'eredità di Nietzsche che mi permette di determinare la parola “processi”. In particolare, la contrapposizione tra entità e processi rispecchia quella tra essere e divenire, che definisce il discorso di Nietzsche come alternativa al platonismo.

È proprio in questo senso che Foucault applica l'approccio processuale Nietzscheano alla costruzione di soggetti specifici, quali gli ospiti delle istituzioni totali: l'ospedale, il manicomio, il carcere. In questo caso, Foucault enfatizza il ruolo della *subjectivation* o soggettivazione come processo di *assujettissement* o assoggettamento alle pratiche di una particolare istituzione¹⁰.

Nel corso delle sue indagini successive sulla cultura classica, Foucault invece privilegia l'aspetto della soggettivazione come autocostruzione mediante le tecniche del sé¹¹. I due approcci si succedono nella traiettoria esistenziale di Foucault, ma non è certo impossibile pensarli complementari come due facce di una stessa medaglia. Comunque, tutti gli straordinari contributi foucaultiani alla genealogia delle pratiche di costruzione dei soggetti rimandano alla sua immagine altrettanto straordinaria della futura scomparsa del soggetto come un disegno effimero di un volto sulla sabbia del bagnasciuga¹².

Deleuze e Guattari non si accontentano di preconizzare la scomparsa del soggetto, ma predicano nello stile di Zarathustra: «siate delle molteplicità!»¹³. Il loro appello esplicita e articola un aspetto dello smantellamento Nietzscheano della metafisica del soggetto: la riconsiderazione delle relazioni interne al soggetto stesso.

Questa riconsiderazione aveva già manifestato i suoi effetti dirompenti con la diffusione della peste psicoanalitica¹⁴. L'elaborazione freudiana si era però rivelata un'arma a doppio taglio, perché aveva anche incanalato la riscoperta della pluralità della psiche nel duplice letto di Procuste dell'individuo singolo e delle sue relazioni familiari¹⁵.

Al contrario, le molteplicità che secondo Deleuze e Guattari precedono i soggetti ignorano il confine tra l'esterno e l'interno imposto dalle modernità disciplinari. Una simile indistinzione caratterizza, tra gli altri, anche gli *actants* teorizzati da Latour e i quasi-

différance, e nella sua continua produzione di storicità. Cfr., per esempio, J. Derrida, *Della grammatologia*, trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso e A.C. Loaldi, Milano, Jaca Book, 1969.

¹⁰ Cfr. M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, trad. it. di F. Ferrucci, E. Renzi e V. Vezzoli, Milano, Rizzoli, 1963; Id., *Nascita della clinica: il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane*, trad. it. di A. Fontana, Torino, Einaudi, 1969; Id., *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, trad. it. di A. Tarchetti, Torino, Einaudi, 1976.

¹¹ Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Milano, Feltrinelli, 1978; Id., *L'uso dei piaceri*, trad. it. di L. Guarino, Milano, Feltrinelli, 1984; Id., *La cura di sé*, trad. it. di L. Guarino, Milano, Feltrinelli, 1985.

¹² M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad. it. di E. Panaitescu, Milano, Rizzoli, 1967.

¹³ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani*, trad. it. di G. Passerone, 4 voll., Roma, Castelvecchi, 1996-97, p. 48.

¹⁴ Nel corso di una conferenza dal titolo *La chose freudienne* tenuta a Vienna nel 1955, Lacan ha affermato che Jung gli aveva riferito che poco prima di sbarcare a New York nel 1909 Freud aveva commentato «non sanno che gli stiamo portando la peste».

¹⁵ Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, trad. it. di A. Fontana, Torino, Einaudi, 2002.

soggetti descritti da Serres¹⁶. Queste e altre somiglianze tra le numerose derivazioni del non-platonismo nietzschiano potrebbero essere descritte nel loro complesso come una regione teoretica prodotta in modi che differiscono dalla singolarizzazione platonica e dalle sue ripetizioni medievali e moderne.

Da questa regione non-platonica è finalmente possibile ripensare le pratiche di soggettivazione che hanno coinvolto gli esseri umani nel cosiddetto occidente prima, e su scala planetaria poi, grazie alla duplice ondata del colonialismo politico-militare, e del neocolonialismo economico.

È proprio l'universalizzazione di fatto dell'orizzonte concettuale occidentale che rende l'universalizzazione teoretica operata dalla metafisica ancora rilevante anche in tempi di globalizzazione. Il soggetto individuale neoliberista, che popola la maggioranza delle rappresentazioni correnti della realtà, sarebbe semplicemente impensabile senza la metafisica occidentale, nonostante quest'ultima si riduca nella vulgata neoliberista a semplificazione caricaturale di sé stessa.

I soggetti delle narrazioni neoliberiste di Hayek, Friedman e Lucas (in ordine crescente di insipienza) sono solo immagini deformate dell'umanità che affolla i testi di Smith e Hobbes¹⁷, a cui i pensatori neoliberisti si appellano costantemente come numi tutelari. Ma proprio perché i teorici del neoliberismo sono come nani sulle spalle di giganti, per dirla come Bernardo di Chartres¹⁸, è a questi giganti che devono la propria autorità teorica.

Per questo motivo, l'esplorazione genealogica sia delle modalità moderne di soggettivazione sia dei loro antecedenti medievali e classici assume un rilievo immediatamente politico. In altri termini, ripensare l'invenzione occidentale del soggetto e le sue riconfigurazioni mette in discussione il terreno stesso su cui sono ancorate le ottuse ma efficaci costruzioni neoliberiste.

Permettetemi a questo punto una parentesi nel mio percorso, che spero possa prevenire due possibili obiezioni alla mia evocazione della rilevanza politica delle teorie filosofiche. Queste due obiezioni sono, per così dire, speculari. Si potrebbe definire la prima obiezione come una difesa dell'autonomia della teoria nei confronti della politica, che verrebbe quindi denunciata come una pericolosa esternalità. La seconda obiezione la-

¹⁶ Cfr. B. Latour, *I microbi*, cit.; M. Serres, *Hermès I. La communication*, Paris, Minuit, 1969.

¹⁷ Cfr. A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, trad. it di F. Bartoli, C. Camporesi e S. Caruso, Roma, Newton Compton, 2008; T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 2005.

¹⁸ «Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantum umeris insidentes» (Bernardo di Chartres diceva che noi siamo come nani appollaiati sulle spalle di giganti), in J. of Salisbury, *Ioannis Saresberiensis Metalogicon*, J. B. Hall and K. S. B. Keats-Rohan eds., Turnholt, Brepols, 1991, p. 116, traduzione mia. Descrivendosi come un nano sulle spalle di Platone (pur senza nominarlo esplicitamente), Bernardo letteralmente fonda la legittimità del suo progetto teorico neoplatonico sul corpo del pensiero classico, di cui al tempo stesso afferma l'autorità. Nonostante l'apparente somiglianza, l'appello retorico dei neoliberisti ai padri fondatori delle modernità è quindi certamente al tempo stesso meno originale e meno coraggioso dell'immagine suggerita da Bernardo nel dodicesimo secolo (e ripetuta da Newton nel diciassettesimo).

menta al contrario proprio l'impotenza politica della teoria, a meno di laboriose mediazioni pratiche: partiti, sindacati, movimenti, eccetera eccetera.

Queste obiezioni oppongono l'autonomia dell'intellettuale alla sua necessaria subordinazione ad un progetto politico. Quindi, secondo una pratica tipicamente italiana, le si potrebbe collocare ai poli opposti dello spettro politico, l'una a destra e l'altra a sinistra. E tuttavia, entrambe condividono appieno un pregiudizio modernista – ma di chiara derivazione platonica – che separa la teoria dalle pratiche della sua produzione.

Solo una teoria separata dalla sua stessa pratica può *non* essere immediatamente partecipe, nel bene e nel male, della sfera politica, ed essere quindi alternativamente vittima o ancella della politica stessa. Al contrario, per non scindere le teorie (al plurale) dalle pratiche della loro produzione sarebbe preferibile parlare di pratiche teoriche. In questo caso, le pratiche teoriche, come tutte le altre pratiche, avrebbero un'immediata valenza politica. E come per tutte le altre pratiche, questa valenza non sarebbe determinabile a priori, ma solo in modo contingente.

Il ruolo politico degli intellettuali e dei loro prodotti dovrebbe quindi essere determinato storicamente, o meglio genealogicamente, o ancora, seguendo l'appropriazione del vocabolario platonico da parte di Stiegler, farmacologicamente¹⁹. In quest'ultimo senso, la valutazione delle capacità politicamente intossicanti o salvifiche dei prodotti teorici dipenderebbe da una duplice contingenza, quella delle circostanze della loro produzione e quella delle circostanze della loro riproduzione.

Questa contingenza ha cominciato a essere riconosciuta relativamente tardi nella storia del pensiero occidentale. Sulla scorta di Hegel, sia Stirner che Marx hanno condiviso la medesima epifania: le idee possono essere valutate perché sono un prodotto dell'agire umano. Ma mentre Stirner, proprio riprendendo la riflessione del giovane Hegel, ha individuato nella separazione dei prodotti teorici dai loro produttori il gesto fondante della metafisica²⁰, Marx ha ridotto l'alienazione dei prodotti teorici stessi ad espressione vicaria di un'altra alienazione, quella dei prodotti industriali dai loro produttori²¹. Per questo motivo, Marx si è impedito di elaborare una farmacologia del concetto, che avrebbe risposto a Stirner in maniera ben più produttiva dell'invettiva mal diretta dell'*Ideologia tedesca*. Per questo, dopo Stirner abbiamo dovuto attendere Nietzsche per essere messi in guardia circa la tossicità degli oggetti teorici, e in particolare dell'apparato concettuale.

Gli intellettuali occidentali hanno al tempo stesso prodotto questi oggetti teorici e rimosso sistematicamente la loro attività di produzione. Le idee e l'essere dell'ontologia classica, il dio cristiano, la natura dei moderni hanno tutti condiviso la medesima separazione dai propri ideatori. A volte, questa rimozione è stata rilevata polemicamente in difesa di un nuovo paradigma teorico. Per esempio, per affermare l'emergente paradigma

¹⁹ Cfr. B. Stiegler, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue: De la pharmacologie*, Paris, Flammarion, 2010.

²⁰ Cfr. M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà*, trad. it. di L. Amoroso, Milano, Adelphi, 1979.

²¹ Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. di N. Bobbio, Torino, Einaudi, 2004.

cartesiano, Guelincx ha evidenziato la derivazione delle categorie aristoteliche dalle strutture della lingua²². O ancora, potremmo considerare l'evocazione della costruzione dei concetti religiosi, che è un *topos* illuministico almeno a partire dal *Trattato politico-filosofico* di Spinoza. Ma solo nella seconda metà del ventesimo secolo Feyerabend e Latour hanno mostrato l'operazione di costruzione dei fatti scientifici senza per questo propugnare una metafisica sostitutiva di quella del naturalismo²³.

Si potrebbe dire che sia Feyerabend che Latour, proprio riconnettendo dei prodotti teorici (i cosiddetti fatti scientifici) all'attività dei loro produttori (gli scienziati) senza proporre una razionalità alternativa a quella scientifica, hanno interrotto la catena di sostituzioni di un centro metafisico con un altro centro, che secondo Derrida ha caratterizzato il corso dell'intero pensiero occidentale²⁴.

In una famosa presentazione del 1966²⁵, Derrida ha riconosciuto a Nietzsche il merito di aver aperto la strada all'interruzione di questa catena di sostituzioni. Nella stessa presentazione, Derrida ha anche attribuito a Freud e Heidegger un contributo essenziale al medesimo scopo. Ho già accennato alla sostanziale ambivalenza del discorso freudiano, e più che altrettante cautele andrebbero esercitate nei confronti di Heidegger. Comunque, dalla nostra prospettiva contemporanea possiamo a maggior ragione includere Derrida tra i principali responsabili dell'interruzione della catena di sostituzioni metafisiche. Per dirla in altri termini, la sua nozione di *différance* è certamente costitutiva della regione teoretica non-platonica a cui mi sono riferito in precedenza, e da cui possiamo ripensare le operazioni di soggettivazione.

Prima però di tornare al nostro percorso, vorrei sottolineare che il recupero del pensiero di Nietzsche o, più in generale, il ripensamento del retaggio platonico nei suoi rifacimenti moderni, ha avuto luogo nel corso di due periodi specifici della storia contemporanea. Durante il primo di questi periodi, dalla fine dell'ottocento all'inizio della prima guerra mondiale, un vero e proprio terremoto teoretico ha scosso le fondamenta della cultura occidentale, dalla matematica alla fisica, dalla psicologia alla filosofia, dalla pittura alla musica. Concetti fondamentali come quelli di individuo, rappresentazione, spazio, tempo, volontà e storia hanno subito un processo di rielaborazione che solo la catastrofe del primo conflitto mondiale ha potuto interrompere²⁶.

Quattro anni di massacri insensati hanno poi prodotto un trauma culturale generalizzato e un ritorno all'ordine che ha dovuto attendere la controultura degli anni sessanta per essere rimesso in discussione. Ed è proprio in questo frangente che la convergenza

²² Cfr. A. Guelincx, *Metaphysica ad Mentem Peripateticam* in Id., *Opera Philosophica*, II, ed. J. Land, The Hague, Nijhoff, 1892, pp. 199–310.

²³ Cfr. tra l'altro P.K. Feyerabend, "Classical Empiricism" in *Philosophical Papers*, John Preston ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1981; B. Latour, S. Woolgar, *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills, Sage, 1979.

²⁴ Cfr. J. Derrida, "La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane" (1966), in *La scrittura e la differenza*, trad. it. di G. Pozzi, Torino, Einaudi, 1971.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Cfr. S. Toulmin, *Cosmopolis. La nascita, la crisi e il futuro della modernità*, trad. it. di P. Adamo, Milano, Rizzoli, 1991.

di lotte anticoloniali e movimenti femministi e radicali ha trasformato per vent'anni le metropoli in un laboratorio sociale, politico, artistico e psicologico. Sull'esempio di Hobsbawm e delle sue dilatazioni temporali²⁷, si potrebbe definire questo periodo come "lunghe anni sessanta".

L'invito di Deleuze a non interpretare, ma a sperimentare²⁸ esprime appieno il senso dei lunghi anni sessanta, che pur tra mille difficoltà e contraddizioni sono stati un gigantesco e straordinario esperimento di auto-educazione. Nella misura in cui queste pratiche di auto-educazione non si sono prodotte come ai tempi della riforma protestante, vale a dire come una interiorizzazione di norme e figure autoritarie, cioè un farsi-insegnante dell'allievo, i lunghi anni sessanta hanno aperto la strada a una pratica generalizzata di apprendimento come appropriazione creativa della realtà.

In termini più radicali, cioè più lontani dall'apparato concettuale delle metafisiche, si dovrebbe anzi parlare di riappropriazione delle pratiche di produzione della realtà, o meglio ancora, delle realtà, al plurale. Ho già ricordato che almeno dai tempi di Platone, le pratiche di produzione delle realtà che da allora chiamiamo teoriche sono state fatte scomparire sistematicamente. Questa scomparsa ha rafforzato la presunzione di autonomia dei prodotti teorici, e l'autorità degli intellettuali che a questi ultimi si sono appellati. Una autorità che peraltro non ha cessato di espandersi, dall'appello di Platone e dei suoi reggitori-filosofi alle idee, a quello di Gregorio VII e i suoi canonisti a dio²⁹, e a quello ormai universale dei capi di governo e dei loro tecnocrati al mercato.

Nella misura in cui i processi di auto-educazione dei lunghi anni sessanta non hanno semplicemente popolarizzato una educazione basata sul modello autoritario di una realtà esterna e indipendente dalle pratiche umane, ma hanno invece costruito un'area di indistinzione tra conoscenza e produzione, hanno allora anche cominciato a realizzare nella pratica quel rovesciamento del platonismo che Deleuze, riprendendo Nietzsche, proclamava già nel 1964³⁰. Non dovrebbe dunque stupire che proprio in quegli anni, nonostante la censura dei marxismi costituiti e costituenti, il recupero di Nietzsche sia ridiventato possibile³¹.

I lunghi anni sessanta sono già ben lontani. Eppure la loro spinta propulsiva è tutt'altro che esaurita. Un esempio fra tutti: l'indistinzione relativa tra conoscenza e produzione è stata ripresa e generalizzata nella forma del riconoscimento della performatività

²⁷ Eric Hobsbawm ha dedicato al "lungo XIX secolo" una trilogia storica che va dalla rivoluzione francese (1789) allo scoppio della prima guerra mondiale (1914).

²⁸ «(...) *expérimentez, n'interprétez jamais*» (sperimentate, non interpretate mai), in G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 60.

²⁹ Cfr. E. Rosenstock-Huussy, *Out of Revolution: Autobiography of Western Man*, Oxford, Berg, 1993.

³⁰ Cfr. G. Deleuze, "Simulacro e filosofia antica" (1964), in *Logica del senso*, trad. it. di M. De Stefanis, Milano, Feltrinelli, 2005.

³¹ Ancora all'inizio dei lunghi anni sessanta la proposta di Giorgio Colli di una traduzione completa delle opere di Nietzsche all'editore Einaudi non viene accolta, e Colli (con il suo collaboratore Mazzino Montinari) si rivolge per questo alla neonata casa editrice Adelphi.

delle scienze, con cui Callon e Latour hanno letteralmente rovesciato l'ideologia della metafisica correntemente egemone, il naturalismo scientifico³².

E per tornare al nostro percorso, se anche le supposte descrizioni delle scienze prescrivono surrettiziamente un ordine delle cose, non dovremmo mancare di sfruttare il potere performativo delle nostre narrazioni. E' precisamente in questo spirito che ritornano all'epoca della formazione della cosiddetta identità occidentale, attraverso la documentazione scritta delle sue prime narrazioni superstiti, i poemi omerici.

Il soggetto come entità generica è semplicemente inconcepibile nell'epica omerica, che racconta di personaggi definiti in relazione al loro status sociale. Possiamo però cogliere alcune caratteristiche generali, probabilmente anche grazie ai loro sviluppi futuri. Per esempio, il termine ψυχή (*psychē*), che Platone trasformerà in principio di individuazione e i suoi traduttori cristiani renderanno con la parola *anima*, si trova associato con il termine αἰών (*aiōn*)³³, che assumerà più tardi il senso di "era" e anche di "eternità" della traduzione italiana "eone". L'associazione dei due termini è resa ordinariamente come "anima e vita". Seguendo invece le loro derivazioni rispettive dal verbo ψύχω (*psychō*), respiro e dalla combinazione αἰὲ ὄν (*aei on*)³⁴, sempre essente, è probabile che le due parole intendessero associare l'immediatezza momentanea dell'esistenza (il respirare) e la traiettoria del suo percorso temporale (tutto il tempo in cui si esiste).

Questa duplice evocazione è particolarmente significativa, anche perché ricorre nella descrizione della morte come perdita sia dell'immediata capacità vitale sia della continuità del percorso esistenziale. La concezione dell'unità esistenziale come percorso, che la apparenta al flusso delle narrazioni più che al concetto di identità, è ancora chiaramente presente nella nozione di εὐδαιμονία (*eudaimonia*) - a cui, per inciso, è imparentato il famoso δαίμων (*daimōn*) o demone socratico - che spesso è resa con la definizione atemporale di "felicità", e che invece riassume in un unico termine la buona riuscita dell'intero percorso esistenziale, dalla nascita alla morte.

Da questo e da molti altri indizi, come direbbe Ginzburg³⁵, possiamo supporre che nel mondo omerico un unico flusso trascinasse mortali e immortali, e che, almeno tra i guerrieri dell'Iliade, la nozione di ἀρετή (*aretē*), ovvero l'onore del combattente, sopravanzasse ogni altro valore. Ma già nell'Odissea, lo spettro di Achille dichiara senza mezzi termini che preferirebbe un'esistenza servile sulla terra alla sua condizione larvale³⁶, e così suggerisce, sebbene implicitamente, la possibilità di concepire il valore dell'esistenza umana *tout-court*.

³² Questo rovesciamento è epitomizzato nella frase di Callon «*all science is performative*» (tutta la scienza è performativa), in M. Callon, *CSI Working papers*, 2006, 10.

³³ Omero, *Iliade* XVI.453.

³⁴ Aristotele, *De caelo* I.9.278 a22. *Per contra*, l'interpretazione che fa derivare *aiōn* dal verbo αἰώ (*aiō*), respiro, rende l'espressione omerica semplicemente ridondante.

³⁵ Cfr. C. Ginzburg, "Spie. Radici di un paradigma indiziario", in *Crisi della ragione*, a cura di A. Gargani, Torino, Einaudi, 1979, pp. 57-106.

³⁶ Omero, *Odissea* XI.488-91.

Comunque, l'unicità del flusso degli avvenimenti epici finisce per soccombere a un attacco congiunto, sferrato sia dall'interno che dall'esterno del mondo delle narrazioni. Nel primo caso, l'elaborazione delle interpretazioni allegoriche di personaggi e narrazioni omeriche produce la duplicazione del flusso narrativo nella sua sequenza esplicita e nel suo significato nascosto³⁷. Nel secondo caso, i pensatori che noi generalmente definiamo filosofi presocratici applicano un simile approccio ermeneutico al flusso del reale, che duplicano nel suo aspetto immediatamente visibile e nella sua armonia nascosta, come scrive Eraclito³⁸.

Bisognerebbe aggiungere a questi sdoppiamenti quello prodotto dall'invenzione della geometria, che affianca allo spazio percepito un *doppelgänger* invisibile ma calcolabile³⁹. Tuttavia, nonostante gli sforzi di Platone, solo a partire dal diciassettesimo secolo la duplicazione geometrica comincerà a sortire effetti paragonabili a quelli dell'interpretazione poetica e filosofica, così che la rilevanza delle matematiche potrà cominciare a contrastare quella della letteratura e della filosofia.

Ma torniamo alla Grecia: le duplicazioni ermeneutiche che preludono all'età classica sono parte di un processo plurisecolare che, come sottolinea Havelock, produce al contempo la lingua alfabetica greca scritta e un vocabolario di astrazioni⁴⁰. Nel corso di questo processo, gli scrittori greci sostituiscono progressivamente le narrazioni epiche costruite come sequenze di azioni e centrate sui verbi con descrizioni della realtà che si avvalgono della proliferazione dei sostantivi e di costruzioni sintattiche via via più complesse⁴¹.

Le operazioni al tempo stesso linguistiche e teoretiche di Platone e di Aristotele sono il culmine di questo processo e il fondamento di un nuovo apparato che generalmente definiamo metafisico, nonostante quest'ultimo termine sia di conio ben più tardo, e la sua fortuna sia dovuta ad un equivoco⁴². Un equivoco comunque tardo a morire, se si considerano per esempio le note esilaranti di Kant sulla profondità di significato del termine metafisica⁴³: ma si sa, le vie della proiezione, come quelle del signore, sono infinite.

³⁷ In una citazione di Origene (*Contra Celsum* VI.42), Celso riporta che Ferecide interpreta le parole di Zeus a Hera (*Iliade* XV.18) come un discorso rivolto dal principio divino alla materia. Potremmo per questo attribuire a Ferecide l'invenzione dell'allegoria, sebbene quest'ultimo termine sia un'invenzione alessandrina.

³⁸ «ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων» (*harmonīē aphanēs phanerēs kreitton* – l'armonia nascosta [è] superiore a quella visibile), Eraclito Diels 54.

³⁹ Quanto questa duplicazione debba all'uso di procedure scritte è messo in luce negli studi di Netz. Cfr. R. Netz, *The Shaping of Deduction in Greek Mathematics: A Study in Cognitive History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

⁴⁰ Cfr. E.A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, trad. it. di M. Carpitella, Bari, Laterza, 1973.

⁴¹ La rivendicazione che Deleuze fa della paratassi a fronte dell'ipotassi può a ben diritto essere considerata come parte del rovesciamento di questo processo.

⁴² Il termine metafisica definisce il gruppo di scritti aristotelici che nel I secolo Andronico di Rodi raduna sotto la rubrica τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ βιβλία (*ta meta ta physika biblia*), i libri che seguono quelli sulla fisica. L'ignoranza degli scolasti latini trasforma poi questa etichetta posizionale in un nome gravido di futuro.

⁴³ Cfr. I. Kant, "Sulla questione messa a concorso dall'Accademia reale delle scienze per l'anno 1791: quali

Ho già accennato all'uso platonico del termine *psychē* come principio di individuazione. Vorrei ora esaminare più in dettaglio l'operazione di soggettivazione condotta da Platone, tenendo conto che l'uso di questo latinismo, soggettivazione appunto, è una proiezione anacronistica, che è semplicemente strumentale al nostro specifico percorso.

Platone non solo eredita e rielabora una serie di termini sia della tradizione epica che della ricerca naturalista, ma riorganizza queste nozioni in una struttura gerarchica che ripete su scala individuale la struttura della città ideale. La tripartizione dell'anima platonica è così isomorfa alla tripartizione della πόλις (*polis*), la città, e come questa si affida all'autorità assoluta del governo razionale⁴⁴.

Poiché la ragione creativa è il tema di questa raccolta di articoli, vorrei anche ricordare che nello stesso dialogo, Πολιτεία (*Politeia*) o Repubblica, in cui costruisce questa doppia tripartizione, Platone lancia il suo famoso anatema contro la poesia e le arti in generale⁴⁵. Secondo l'interpretazione di Havelock che io qui ripropongo, l'attacco platonico va inteso come un argomento a favore di una παιδεία (*paideia*), o educazione, alternativa al modello tradizionale basato sulle narrazioni omeriche⁴⁶.

Questo modello tradizionale garantiva l'apprendimento di ruoli e nozioni attraverso una relazione empatica con i personaggi dell'epica. Per esempio, l'identificazione degli ascoltatori con i caratteri delle narrazioni è rappresentata straordinariamente, con un corto circuito narrativo, dalla reazione emotiva di Ulisse alla rievocazione della propria storia da parte dell'aedo Demodoco⁴⁷.

Dopo i rapsodi itineranti, l'istituzione del teatro aveva continuato a garantire la relazione tradizionale di identificazione empatica, che azzerando la distanza tra spettatori e personaggi socializzava i cittadini mediante la condivisione delle narrazioni tradizionali. Al contrario, poiché Platone intende fondare la politica su fondamenta inalterabili, deve disfarsi degli strumenti che si affidano alla variabilità del coinvolgimento emozionale. Per questo, come argomenta Havelock, secondo Platone l'identificazione col personaggio Achille va sostituita con lo studio di Achille come oggetto di conoscenza⁴⁸.

Tuttavia Platone non rifiuta il registro narrativo, ma piuttosto sviluppa il dialogo teatrale come messa in scena dell'indagine filosofica. Il soggetto e, al medesimo tempo, il destinatario di questa rappresentazione è il cittadino, cioè il maschio adulto libero che ha in mano le sorti della *polis*. Si potrebbe notare che nel delineare la sua città ideale, Platone non esclude che delle donne possano occupare posizioni di responsabilità: ma

sono i reali progressi compiuti dalla metafisica in Germania dai tempi di Leibniz e Wolff?" in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. de Flaviis, Bari, Laterza, 1991.

⁴⁴ Platone attribuisce al λογιστικόν (*logistikon*) o anima razionale situata nella testa il controllo degli altri due centri: il θύμος (*thymos*) che Omero localizza nel petto, e che Platone rinomina come θυμοειδής (*thymoeides*), e l'ἐπιθυμητικόν (*epithymetikon*), l'anima desiderante che si trova nell'addome. Questi tre livelli dell'anima corrispondono alle tre classi della città ideale, i δημιουργοὶ (*dēmiourgoi*), o produttori, i φύλακες (*phylakes*) o soldati e gli ἄρχοντες (*archontes*), o re-filosofi, a cui è affidato il governo.

⁴⁵ Platone, *Repubblica* X.597 e3-4, 6-7, 602 b6-8, 608 a6-b2.

⁴⁶ Cfr. E.A. Havelock, *Cultura orale*, cit.

⁴⁷ Omero, *Odissea* VIII.536-538.

⁴⁸ Cfr. E.A. Havelock, *Cultura orale*, cit.

sembra proprio che Platone contempi questa possibilità più per recuperare alla città le risorse umane di donne eccezionalmente dotate che per convinzioni egualitarie⁴⁹.

Comunque, Platone inventa un modello di duplice relazione del cittadino alla città, che si articola dall'interno attraverso la loro identità di struttura, e dall'esterno come collocazione del cittadino stesso nella gerarchia sociale. Questo doppio meccanismo autoritario non troverà applicazione né in Grecia né nel mondo romano, ma riapparirà nelle comunità riformate, che a loro volta eserciteranno un'influenza decisiva nella formazione dell'individuo moderno. Basti pensare all'esempio della Ginevra di Calvino, che per il tramite di Rousseau finirà per intossicare anche il pensiero democratico moderno.

Come ho appena ricordato, le teorie di Platone rimangono lettera morta, anche a causa del collasso delle città stato. Il suo discepolo Aristotele ancora esplora debitamente sia le profondità dell'animo umano sia la sfera politica, ma la sua collazione di costituzioni cittadine⁵⁰ rivela una curiosità da entomologo per il suo oggetto, piuttosto che il coinvolgimento platonico nella produzione teorica come strumento di intervento politico.

Fatte salve le debite differenze individuali e sociali (Platone è un aristocratico, Aristotele uno straniero), nell'arco di una sola generazione si consuma ad Atene il passaggio definitivo dal regime (relativamente) democratico a quello dispotico. L'incontro emblematico – e probabilmente apocrifo – tra Alessandro Magno e Diogene⁵¹ mette in atto la dicotomia tra potere e conoscenza, che si apre drammaticamente con il crollo della partecipazione politica.

Diogene esprime il vertiginoso ridimensionamento dell'oggetto d'attenzione del filosofo, che si riduce alla sfera personale. E anzi, la perdita della relazione col corpo politico, per dirla in termini anacronisticamente moderni, produce un impoverimento anche del corpo individuale, che per Diogene si riduce ad esattore di bisogni corporali⁵².

Ma se per i cinici il corpo è solo impoverito, per gli stoici diventa addirittura un potenziale impedimento alla realizzazione del loro ideale filosofico, *ἀπάθεια* (*apatheia*) o assenza di emozioni⁵³. Gli stoici radicalizzano unilateralmente la posizione di Platone, trasformando le emozioni in minacce *tout-court* all'equilibrio psichico individuale, e si propongono di controllarle sistematicamente.

Dopo il crollo delle democrazie partecipative in Grecia prima, e a Roma poi, questa strategia di controllo delle emozioni trasforma l'impotenza politica dell'intellettuale nella potenza individuale del praticante delle tecniche di sé, per dirla con Foucault.

Gli stoici costruiscono le emozioni come ostacoli potenziali all'autonomia individuale, per usare un anacronismo – ma neanche troppo – kantiano. Questi ostacoli interni hanno

⁴⁹ Cfr. J. Annas, "Plato's Republic and Feminism", in J. Ward ed., *Feminism and Ancient Philosophy*, London, Routledge, 1996.

⁵⁰ Cfr. Aristotele, *Politica*.

⁵¹ Diogene Laerzio (VI.38) scrive che quando Alessandro chiese a Diogene cosa potesse fare per lui, questi rispose *ἀποσκότησόν μου* (*aposkotēson mou*), smettiti di farmi ombra.

⁵² Diogene Laerzio riferisce in VI.23 che Diogene usava ogni mezzo per abituare il suo corpo alle condizioni avverse.

⁵³ Vedi Dionisio di Eraclea, in Diogene Laerzio VII.166; Epitteto, *Discorsi* 4.6.34.

l'indubbio vantaggio di non essere altrettanto insormontabili degli ostacoli frapposti dal mondo esterno, e possono essere quindi tenuti a bada con uno sforzo costante ma alla portata dell'individuo.

L'*apatheia* degli Stoici, il disinteresse di Plotino per il proprio corpo⁵⁴, e perfino le mortificazioni quotidiane degli anacoreti cristiani non sono dunque una rinuncia ai desideri. Al contrario, questi atteggiamenti sono altrettante risposte all'impotenza sociale e politica, a cui reagiscono costruendo sia i desideri che il loro controllo entro i limiti della sfera individuale. In questo modo, e secondo le traduzioni correnti di Nietzsche, la volontà di potenza⁵⁵ si esprime attraverso l'attività di controllo dei desideri stessi.

Le ideologie individualiste dell'antichità, dallo stoicismo all'epicureismo, ai neoplatonismi e alle diverse fedi cristiane, trasformano la capacità decisionale reale ma perduta del cittadino della *polis* greca e della repubblica romana nell'autonomia individuale del *κοσμοπολίτης* (*cosmopolitēs*), l'astratto cittadino del mondo che gli stoici derivano da Diogene⁵⁶. Questa autonomia è la rappresentazione idealizzata del potere d'azione che l'individuo riacquista in virtù della riduzione della sua sfera d'intervento, dall'ambito sociale a quello della propria psiche.

Per comprendere meglio l'entità di questa trasformazione ideologica, possiamo valutare i nuovi atteggiamenti individualisti secondo i parametri della cultura greca fino all'epoca classica. Nella cultura ellenica tradizionale, le narrazioni omeriche e le loro rappresentazioni successive nel teatro classico stigmatizzano la volontà di controllare il proprio destino individuale come *ὑβρις* (*hybris*), vale a dire un eccesso sacrilego di arroganza⁵⁷. L'*hybris* infrange l'ordine di *Ἀνάγκη* (*Anankē*), una delle personificazioni femminili del destino, che neanche gli dei possono cambiare⁵⁸. Da Achille a Edipo, i tentativi di sfuggire al destino provocano effetti catastrofici, che riconducono crudelmente l'individuo alla sua dimensione naturale d'incertezza.

Secondo i parametri della cultura ellenica tradizionale, il controllo del destino individuale coltivato dagli stoici, dagli epicurei, dai neoplatonici e dai cristiani sarebbe dunque stato certamente condannato come *hybris*, arroganza sacrilega. Queste ideologie individualiste, nel convertire un vizio pubblico in una virtù privata⁵⁹, producono quindi una trasvalutazione dei valori tradizionali che rivoluziona i processi di soggettivazione. Per questo, le ideologie individualiste dell'antichità sono una tappa essenziale nel percorso che conduce alla costruzione di quella mostruosità che noi chiamiamo individuo.

Non è per nulla sorprendente dunque che la parola latina "*individuum*", da cui deriverà

⁵⁴ Porfirio scrive nella sua biografia di Plotino che questi sembrava vergognarsi di avere un corpo.

⁵⁵ Sebbene l'espressione "*wille zur macht*" sia generalmente tradotta come "volontà di potenza", questa espressione non rende il senso di una spinta impersonale ad ampliare l'esercizio della sfera d'azione, quale si può desumere dagli scritti di Nietzsche.

⁵⁶ Diogene Laerzio VI.63.

⁵⁷ Cfr., per esempio, Omero, *Odissea* XVII.487.

⁵⁸ «Perfino gli dei non contrastano Ananke», Simonide, Diehl 4.20. Ananke forma con Tyche e le Moire una costellazione narrativa che è generalmente associata alla nozione di fato.

⁵⁹ Nel XVIII secolo Mandeville rovescia questa relazione per fondare l'espansione dell'economia delle merci sull'individualismo moderno.

la nozione di individuo, sia un'invenzione di Cicerone, che la costruisce come calco linguistico per tradurre il termine greco ἄτομος (*atomos*), cioè indivisibile⁶⁰. Cicerone gioca un ruolo essenziale nel processo di traduzione della cultura e della filosofia greca nel linguaggio e nella cultura romana. In generale, l'eclettismo filosofico di autori latini come Cicerone, Seneca e Apuleio finisce per generare traduzioni che sono, secondo l'adagio⁶¹, al tempo stesso veri e propri tradimenti dei testi greci.

In particolare, proprio perché influenzati dallo stoicismo, Cicerone e Seneca impongono alle loro traduzioni dei filosofi greci classici una prospettiva individualista spesso ignota ai testi originali. E poiché gli originali greci non saranno più disponibili nell'Europa cristiana per buona parte del medio evo, queste traduzioni tendenziose opereranno come un vero e proprio collo di bottiglia nei confronti del pensiero greco.

Comunque, per gli autori cristiani della tarda antichità le traduzioni latine dei testi greci non includono soltanto opere filosofiche, ma soprattutto testi religiosi, come la traduzione greca della bibbia detta dei Settanta e le lettere di Paolo. Tra gli slittamenti rilevanti per il nostro percorso possiamo notare che la parola-chiave paolina ἀγάπη (*agapē*) diventa in latino *caritas*, o carità⁶². Questa traduzione allontana il termine *agapē* usato da Paolo dai suoi legami semantici con la sfera erotica, che verranno ristabiliti solo con la traduzione moderna "amore".

Per gli scrittori, desideri ed emozioni si celano dietro le parole stesse, che sono anche il loro oggetto immediato di desiderio. I padri della chiesa, in quanto scrittori, oscillano dolorosamente tra la loro devozione alle scritture e quella alle lettere. Girolamo racconta con terrore di un suo sogno in cui dio in persona lo rimprovera: «tu non sei cristiano, sei ciceroniano!»⁶³ Girolamo è l'esempio dell'uomo nuovo cristiano, che in apparenza lotta contro i desideri, ma è piuttosto dilaniato da un conflitto interno tra desideri.

Questo conflitto è letteralmente messo in scena da Agostino, sia nella vita che sulla carta. La conversione tarda al cristianesimo di Agostino non è soltanto una resa finale al suo desiderio, che è al tempo stesso edipico e mimetico del desiderio di sua madre: la sua scelta in favore del cristianesimo è anche l'espressione della volontà di potenza esercitata su di un soggetto, Agostino stesso, più limitato ma molto più controllabile delle circostanze esterne, ovvero il turbolento tardo impero romano minacciato dai cosiddetti barbari.

Nelle sue *Confessioni*, Agostino letteralmente inventa il genere autobiografico, che dà espressione pubblica e imperitura all'*hybris* individualista, seppure mascherata da scrupolo religioso di trasparenza a sé e agli altri. Una simile esposizione di sé era già emersa nelle lettere di Paolo, che inaugurano la letteratura cristiana. Se consideriamo che la scrittura letteraria occidentale appare in Beozia proprio con l'esposizione che di sé, del

⁶⁰ Cicerone, *De Finibus* 1.17.

⁶¹ Traduttore, traditore.

⁶² Paolo, *Corinzi* I.13.

⁶³ Girolamo, *Epistulae*, XX *Ad Eustochium*, 30.

proprio orgoglio intellettuale e dei propri infelici trascorsi familiari ci rende Esiodo⁶⁴, si potrebbe rilevare che nel corso del pensiero occidentale, l'emergenza di innovazioni teoriche e letterarie è marcata da una certa solidarietà tra scrittura e costruzione dell'io come personaggio letterario.

Si potrebbe essere tentati dal riconoscere in questa solidarietà l'espressione compensativa di un *ressentiment*, o risentimento, per dirla con Nietzsche⁶⁵, che al tempo stesso si manifesta e si placa con la sua rappresentazione letteraria. Per esempio, una dinamica di questo genere appare esplicitamente nella *Consolazione della filosofia* con cui Boezio trova conforto alla sua prigionia e alla morte imminente.

E tuttavia, la solidarietà tra scrittura e soggettivazione sembra andare ben oltre un uso puramente strumentale della rappresentazione in funzione consolatoria. In questi casi, la scrittura sembra avocare a sé già in fase di produzione la dinamica di identificazione che caratterizza la riproduzione della letteratura orale, e ne sostanzia la potenza di catalizzatrice d'azione. In altri termini, l'identificazione dello scrittore con sé stesso in quanto personaggio rappresentato sembra produrre una straordinaria sinergia, che gli permette di proiettarsi al di là dei limiti del pensiero e dell'espressione corrente. Si potrebbe dire che in questi casi, l'io rappresentato funge da punto archimedeo su cui lo scrittore si appoggia per effettuare uno spostamento d'orizzonte.

Questa operazione sembra anche poter avvenire senza l'intenzione esplicita dello scrittore – e della scrittrice stessa. Ad esempio, quando Abelardo ed Eloisa danno corpo letterario ai processi di soggettivazione del rinascimento del dodicesimo secolo, inventano il romanzo epistolare sicuramente senza volerlo⁶⁶.

Dal loro scambio di lettere emerge una differenza di coinvolgimento, di toni e di argomenti. Ma soprattutto, mentre Abelardo inscena il suo ideale di filosofo cristiano e ripete così il modello tipologico della soggettività medievale, nella corrispondenza di Eloisa colpisce l'affermazione diretta e coinvolgente del suo desiderio (e della sua repressione), che rende unica e, nel nostro senso, individuale la sua posizione. Con l'ironia che spesso la storia si riserva, l'invenzione dell'uomo come soggetto individuale è opera di una donna.

Se la specificità di Abelardo si dissolve nel tipo del filosofo, Machiavelli al contrario costruisce il tipo del principe ideale sulla figura reale del Valentino⁶⁷. Probabilmente, il contrasto apparente tra i principi repubblicani di Machiavelli e la sua apologia del potere della forza si risolverebbe facilmente se si prendesse sul serio il testo del *Principe*, e quindi lo si accettasse come il prodotto della fortuna, cioè della contingenza storica.

È proprio la fortuna a portare il crudele, astuto e imprevedibile figlio del papa vicino alla soluzione del problema politico di Machiavelli, la costituzione di uno stato italiano.

⁶⁴ Cfr. Esiodo, *Le opere e i giorni*.

⁶⁵ Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, I, § 10-11.

⁶⁶ Cfr. Pietro Abelardo (sic), *Storia delle mie disgrazie. Lettere d'amore di Abelardo ed Eloisa*, trad. it. di F. Roncoroni, Milano, Garzanti, 1974.

⁶⁷ Cfr. N. Machiavelli, *Il principe*, Firenze, Antonio Blado d'Asola, 1532.

Le letture moderne del *Principe* hanno invece trasformato Cesare Borgia in un'anticipazione del tipo d'uomo rinascimentale artefice della propria fortuna.

Ci si dovrebbe probabilmente domandare quanto peso abbiano avuto nella costruzione di questa tipologia le riletture ottocentesche della storia italiana, da Stendhal a Burckhardt. Negli scritti dei contemporanei, la capacità individuale di autoproduzione non è tanto una prerogativa di principi e aspiranti tali, quanto di intellettuali, e in particolare, di artisti. Nelle *Vite*, Vasari costruisce la figura di Michelangelo come il culmine necessario del processo di emancipazione dell'artista dalla produzione di oggetti su commissione⁶⁸. Come il Socrate dei dialoghi platonici, il Michelangelo di Vasari è l'eroe che impersona l'ideale realizzato dello scrittore.

Potremmo evocare per contrasto la condizione sociale degli artisti classici. Per esempio, il celeberrimo Fidia riesce a ottenere riconoscimento pubblico dai suoi concittadini ateniesi solo grazie alla sua raggiunta agiatezza economica, che gli permette di donare le sue stesse opere alla città⁶⁹. Al confronto, possiamo considerare quanto lo stesso Michelangelo scrive dell'incarico ricevuto da Giulio II per l'affresco della cappella Sistina: «Allora mi dette nuova commissione che io facessi ciò che io volevo»⁷⁰. Questo episodio misura, per così dire, l'avanzamento sociale degli intellettuali, e degli artisti in quanto intellettuali.

Comunque, gli artisti sono per definizione delle eccezioni o, al più, dei modelli inarrivabili di creatività. L'intervento degli ideologi della Riforma mira invece a modellare le coscienze su scala di massa, e si serve per questo della tecnologia allora più avanzata, la tipografia.

Dalla nostra prospettiva inevitabilmente teleologica, la Riforma prepara il terreno alle modernità trasferendo il controllo ideologico esercitato dalla chiesa all'interno delle coscienze. Il cristiano riformato si libera così dalla mediazione clericale nel suo rapporto con dio, ma al prezzo di sobbarcarsi il ruolo di direttore, o meglio controllore spirituale di sé stesso. L'autonomia della coscienza è nient'altro che l'obbligo di autocontrollo, che va esercitato costantemente per arginare la servitù volontaria della carne al peccato, nelle parole di Calvino⁷¹.

Il privilegio accordato dalla Riforma alla relazione individuale con dio svaluta il legame sociale e prepara il terreno allo spazio relazionale astratto disegnato da Hobbes⁷². In questo spazio radicalmente destoricizzato, individui assolutamente isolati si relazionano direttamente al sovrano assoluto senza la necessità di mediazioni sociali.

⁶⁸ Cfr. G. Vasari, *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori italiani, da Cimabue insino a' tempi nostri*, Firenze, Lorenzo Torrentino, 1550.

⁶⁹ Plutarco (*Pericle* 31) indica Fidia come ἐργόλαβος (*ergolabos*), imprenditore, una posizione economica superiore a quella dello scultore.

⁷⁰ M. Buonarroti, lettera a Giovan Francesco Fatucci, dicembre 1523, in *Carteggio*, III, 1973, 8, 11.

⁷¹ Calvino (*Istituzione della Religione Cristiana* II.3.5) deriva da Bernardo di Chiaravalle (sermone 81 sul Cantico dei Cantici) la metafora della schiavitù volontaria al peccato.

⁷² Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit.

Da questo momento in poi, le teorie politiche delle modernità non faranno che riaffermare i due poli fondamentali del discorso hobbesiano, l'individuo e il sovrano, sebbene quest'ultimo si troverà incarnato in diversi अवतारः (*avatārāḥ*): lo stato, il popolo, il proletariato, il *führer*, la comunità, in ordine di apparizione.

Ma torniamo al diciassettesimo secolo e alla fabbrica dell'individuo moderno. I filosofi naturali generano questo mostro grazie a una duplice alchimia. La prima operazione costruisce l'assoluta priorità dell'identità dell'individuo rispetto alle sue relazioni. Questa operazione produce il confine tra l'interno e l'esterno che trova il suo esempio più estremo e immaginifico nella monade leibniziana⁷³.

Descartes mette in atto la seconda operazione sostituendo la distribuzione platonica e medievale dei vari livelli dell'anima con la dicotomia tra mente e corpo⁷⁴. La mente cartesiana, che ancora al giorno d'oggi mantiene il suo rilievo nella speculazione di scienziati e filosofi analitici, è certamente erede del razionalismo platonico e scolastico. E tuttavia, l'espulsione cartesiana delle parti sensibili dell'anima dal dominio della mente e la loro segregazione nel dominio del corpo opera una vera e propria pulizia *etica*, che nessun pensatore classico o medievale avrebbe neanche potuto immaginare.

Solo nel secolo successivo e, come suggerisce Toulmin, grazie anche al decentramento della sua residenza scozzese, Hume rifiuta apertamente due cardini della soggettivazione moderna: l'unità dell'individuo e la fondamentale razionalità del suo comportamento⁷⁵. Poiché il terremoto provocato da Hume rischia di far crollare i rigidi edifici teologico-filosofici delle modernità, Kant mette in campo la sua controrivoluzione preventiva⁷⁶.

Con una mossa che ripete quella operata dal suo referente ideologico, Lutero, Kant trasferisce all'interno del soggetto lo spazio e il tempo assoluti costruiti dal teologo antitrinitario Newton⁷⁷. In questo modo, Kant opera non solo il salvataggio dell'unità dell'individuo, ma soprattutto quello dell'universalità della ragione, che per lui deve necessariamente testimoniare l'esistenza del suo creatore, il dio cristiano. Con la controrivoluzione trascendentale, il gendarme interno luterano prende il controllo anche epistemico della realtà.

⁷³ Cfr. G.W. Leibniz, *Monadologia*, a cura di S. Cariatì, Milano, Bompiani, 2001.

⁷⁴ Cfr. R. Descartes, *Discorso del metodo*, trad. it. di M. Garin, Bari, Laterza, 2007.

⁷⁵ «Noi non siamo altro che fasci o collezioni di differenti percezioni che si susseguono con una inconcepibile rapidità, in un perpetuo flusso e movimento». D. Hume, *Opere Filosofiche*, vol. 1, *Trattato sulla natura umana*, trad. it. di A. Carlini e E. Mistretta, Bari, Laterza, 2008, p. 662.

⁷⁶ Nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* Kant suggerisce un'analogia tra la sua proposta di spostare il riferimento della metafisica dagli oggetti alla conoscenza umana, e il rovesciamento di riferimenti introdotto in fisica da Copernico. Visto che l'analogia comporta essa stessa un rovesciamento, dal decentramento copernicano all'accentramento kantiano, più che di rivoluzione copernicana si dovrebbe semmai parlare di controrivoluzione tolemaica, specie in riferimento alla sua natura di reazione alla filosofia di Hume. La controrivoluzione trascendentale ha una doppia natura reazionaria, perché garantisce al tempo stesso il salvataggio dell'universalità e dell'identità umana, che viene ricostituita al livello della specie.

⁷⁷ In un quaderno di annotazioni teologiche, Newton menziona "adorare Cristo come Dio" in una lista di pratiche idolatriche. Cfr. T.C. Pfizenmaier, "Was Isaac Newton an Arian?" *Journal of the History of Ideas* 68(1) 57-80, 1997.

Da questo punto di vista, anche l'esito finale della speculazione hegeliana non fa che espandere la volontà di controllo, o *hybris* luterana, a tutta la realtà presente e passata che, come fa notare Stirner, viene santificata integralmente attraverso la sua razionalizzazione integrale⁷⁸.

Come ricorda Schmitt, la risposta più evidente di Stirner alla colonizzazione concettuale hegeliana della realtà è la costruzione dell'io come un non-concetto⁷⁹. L'io stirneriano è un puro nome⁸⁰, e per questo non rischia di predeterminare il soggetto con una definizione a priori, sia essa teologica, razionale o storica.

Ma come ho ricordato all'inizio della mia relazione, è solo con Nietzsche che si manifesta pienamente la natura metafisica del soggetto individuale⁸¹, che finalmente appare come uno dei principali misfatti nella storia del platonismo e dei suoi *avatārāḥ* medievali e moderni.

Nella presentazione del 1966 che ho già ricordato, Derrida sostiene, con più di una punta di pessimismo heideggeriano, che nella nostra tradizione filosofica non c'è nulla di estraneo a questo orizzonte metafisico e al suo linguaggio dell'essere⁸². Eppure, questa stessa affermazione mette il classico carro davanti ai buoi, perché dà per scontato proprio quello che le operazioni metafisiche lavorano costantemente a garantire, cioè la presenza di una realtà qualsivoglia, ma che comunque sia *immer schon*, sempre già, *déjà là*, già là, *out-there*, lì fuori.

Se i processi di produzione delle realtà sono il punto cieco delle metafisiche, le operazioni teoriche che al tempo stesso rievocano ed espandono questi processi sicuramente trascendono l'orizzonte metafisico. Per esempio, dopo Nietzsche, Bergson costruisce il corpo, in contrasto con l'intera tradizione occidentale, come un centro d'azione⁸³. Ho già tentato di argomentare genealogicamente perché abbiamo dovuto aspettare finché Deleuze, per esempio, riconoscesse di nuovo il valore della speculazione bergsoniana. Vor-

⁷⁸ «Dunque avvenne che il luterano Hegel [...] ebbe completo successo nel portare ad attuazione il concetto in ogni cosa. In ogni cosa c'è la ragione, cioè lo spirito santo, o "il razionale è reale"». M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig, Otto Wigand, 1845, p. 100 (traduzione mia).

⁷⁹ «Max sa qualcosa di molto importante. Sa che l'io non è un oggetto di pensiero». C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus: esperienze degli anni 1945-47*, trad. it. di C. Mainoldi, Milano, Adelphi, 1987.

⁸⁰ «[Stirner] parla di lui, definendolo Unico, e tuttavia aggiunge che Unico è solo un nome. Quindi intende qualcosa di diverso da quello che dice, forse al modo di chi ti chiama Ludwig [Feuerbach], e non intende un Ludwig, ma il te per cui non ha una parola». M. Stirner, "Recensenten Stirners" [Sept. 1845], in *Max Stirner: Parerga, Kritiken, Repliken*, Hg. Bernd A. Laska, Nürnberg, LSR-Verlag, 1986, pp. 147-205, 149 (traduzione mia).

⁸¹ «Ciò che mi divide nel modo più profondo dai metafisici è questo: non concedo loro che l'"io" sia ciò che pensa; al contrario considero l'io stesso una costruzione del pensiero, dello stesso valore di "materia", "cosa", "sostanza", "individuo", "scopo", "numero"; quindi solo una finzione regolativa, col cui aiuto si introduce, si inventa, in un mondo del divenire una specie di stabilità e quindi di "conoscibilità"» F. Nietzsche, *Frammenti Postumi 1884-1885*, trad. it. di S. Giametta, Milano, Adelphi, 1975, fr. 35.35, p. 203; «Forse non è necessario assumere un soggetto unico; forse è altrettanto permesso assumere una pluralità di soggetti, la cui fusione e lotta stiano alla base del nostro pensiero e in genere della nostra coscienza. [...] Le mie ipotesi: il soggetto come pluralità». Ivi, fr. 40.42, pp. 336-337.

⁸² J. Derrida, "La struttura, il segno e il gioco", cit.

⁸³ Cfr. H. Bergson, *Materia e memoria* (1896), trad. it. di A. Pessina, Bari, Laterza, 1996.

rei aggiungere alle precedenti motivazioni storiche il peso delle metafisiche materialiste, che tacciando Bergson (e Whitehead, e Nietzsche, e Stirner) di idealismo hanno negato e ritardato lo spostamento più straordinario che sia mai avvenuto nel pensiero occidentale, quello dalle entità alle pratiche.

Se mi passate l'iperbole, in termini epocali questo spostamento è appena iniziato. Per dirla come Latour, la storia è ancora giovane⁸⁴ o, più esplicitamente, il nostro orizzonte teorico è ancora tutto da inventare. Nonostante quanto ne dica un metafisico della scienza come Hawking, la filosofia non è morta⁸⁵, ma è piuttosto alle prese con il difficile travaglio di un parto ritardato.

Nessun rilievo ecografico potrà darci indicazione sui nascituri, perché la tanto attesa rinuncia a concepire il pensiero come rappresentazione vicaria d'altri oggetti ne elimina anche la prevedibilità. Eppure, questa eliminazione non è negativa di per sé. Il problema non è nella società del rischio di cui parla Beck⁸⁶, ma nel fatto che questo rischio non sia distribuito.

In altri termini, per usare la metafora di Baumann, la modernità di cui siamo parte non è troppo liquida, ma semmai non lo è abbastanza⁸⁷. Per esempio, la flessibilità richiesta ai soggetti in quanto lavoratori non trova corrispondenza in altrettanta fluidità dei modi di appropriazione della ricchezza, che invece seguono con rigidità protomoderna diritti di proprietà individuali e relative linee genealogiche (nel senso familiare del termine).

A questo proposito, piuttosto che l'ennesima critica del soggetto legale sarebbe preferibile un uso deliberatamente performativo di strumenti giuridici vecchi e nuovi. Un simile approccio potrebbe al tempo stesso esplicitare e orientare il contributo decisivo della sfera giuridica ai processi di soggettivazione.

In Italia, il processo di produzione della nozione legale di beni comuni è un esempio incoraggiante di giuridificazione in chiave immediatamente performativa. Questa pratica è solo un esempio possibile di produzione di ammortizzatori sociali reali, che sono il risultato di processi di distribuzione, contribuzione, partecipazione o, nella terminologia di Stiegler, transindividuazione. E perché abbiamo tutti un tempo limitato a disposizione, è il caso di cominciare immediatamente a produrre una trasformazione radicale dei processi di soggettivazione proprio ripensandoli in chiave transindividuale.

Se la posta in gioco nella trasformazione in corso è la sostituzione, per usare ancora le parole di Latour, dell'essere in quanto essere con l'essere in quanto altro⁸⁸, non sarà mai

⁸⁴ B. Latour, *Spinoza lectures, What is the style of matters of concern?*, Assen, Van Gorcum, 2008.

⁸⁵ Nel suo discorso alla *Zeitgeist Conference*, organizzata nel 2011 in Hertfordshire da Google (!), il fisico Stephen Hawking ci ha gentilmente messi al corrente del fatto che la filosofia è morta, perché non ha saputo tenere il passo della ricerca scientifica.

⁸⁶ Cfr. U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, a cura di W. Privitera, Roma, Carocci, 2000.

⁸⁷ Cfr. Z. Bauman, *Modernità liquida*, trad. it. di S. Minucci, Bari, Laterza, 2006.

⁸⁸ Cfr. B. Latour, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte, 2012.

troppo tardi, ma neanche troppo presto per cominciare a partecipare alla costruzione di sé in quanto altri.