

M. Fimiani, *Erotica e retorica. Foucault e la lotta per il riconoscimento*, Ombre Corte, Verona 2007.

C'è un debito che Foucault contrae fin dagli inizi dei suoi studi e che accompagna le sue analisi filosofiche fino alla fine. «Sfuggire a Hegel presuppone che si valuti esattamente quanto costi staccarsi da lui; presuppone che si sappia sino dove Hegel, insidiosamente forse, si sia accostato a noi; presuppone che si sappia, in ciò che ci permette di pensare contro Hegel, quel che è ancora hegeliano; e di misurare in cosa il nostro ricorso contro di lui sia ancora, forse, un'astuzia ch'egli ci oppone e al termine della quale ci attende, immobile e altrove» (pp. 11-12). Con questa indicazione ripresa dalla Fimiani da *L'ordine del discorso* l'intera produzione foucaultiana acquista uno spessore specifico, che lungi da farne ancora un lettore di Hegel, fornisce nuova luce a tutta la complessità della riflessione foucaultiana sulla soggettività. Il titolo del volume *Erotica e retorica. Foucault e la lotta per il riconoscimento* d'altra parte dichiara immediatamente lo sfondo da cui l'autrice legge l'ermeneutica della soggettività, nel suo costituirsi attraverso un riattraversamento della tradizione nell'ottica antropologica: opera aperta nello spazio liminare dell'umano tra singolarità e comunità, tra individualità e universalità, tra differenza e pluralità. Se *eros*, infatti, rinvia al legame come dischiusura del singolo all'altro, la retorica mette in gioco l'intreccio complesso tra rappresentazione, comunicazione e riconoscimento nel governo della *polis* come spazio di tutti e di ciascuno. Questa la cornice del libro, la cui domanda fondamentale è enunciata fin dall'inizio. «È attivo, oggi, il rischio che questo scenario consegni la differenziazione all'apertura dell'indifferenza e dell'equivalenza, dove il legame tra l'uno e i molti, tra il comune e il disperso, rafforza il disciplinamento sistemico o la reattività neo-tribale, la forza del sistema o la forza confusiva, e riproduce, nella sparizione dei molti, una dimensione obbligante» (p. 9).

Nella forbice in cui sono in gioco tanto le stratificazioni semantiche della soggettività, quanto i vettori di potere, si collocano i confini dell'altrimenti della soggettività, come la legittimità di un'etica: governo dell'essere in comune che non sacrifica l'altrimenti – senza il quale non si darebbe né libertà, né etica – e tanto meno la condizione interpersonale della libertà umana. Foucault rintraccia le radici di un progressivo sprofondamento dell'umano nel *Politico* di Platone, in cui si dà ragione miticamente del passaggio dalla nozione ebraico-cristiana del re-pastore all'arte del politico della tradizione occidentale. «In Foucault la ripresa del *Politico* apre il gioco della relazione polare su un doppio asse, quello della distinzione tra il pastore e il politico e quello, interno al potere della cura e alle forme della soggettivazione, dell'opposizione tra processi di assoggettamento e processi di liberazione» (p. 22). Questa frattura è segnata nel passaggio dal regno di Crono a quello di Zeus, in cui non si racconta del venir meno dell'abbondanza nella fatica, ma della rottura dell'asse tra trascendenza e immanenza, tra uomini e dei, tra terra e uomini. «In verità, proprio il racconto delle due fasi cosmiche esprime, si diceva, una tensione polare più che un'opposizione irrisolvibile: il dinamismo del legame tra i mondi, che Platone sembra suggerire col mito, ci avverte del fantasma della catastrofe, aiuta a capire, cioè, il rischio di una frattura insanabile tra il pastore e il politico, come tra il processo di singolarizzazione e quello dell'ordine civile, tra la fluenza dell'essere differenziato e il quadro solido delle regole della città, tra gli eventi e il sistema» (p. 25).

In questo orizzonte la lacerazione non interrompe il movimento di tensione come apertura dell'uomo al mondo e agli altri preso in carica dal pastore, né il lavoro di tessitura tra uno e i molti assunto dal politico, nei quali piuttosto permane la richiesta di orientamento della complessità esistenziale. Dimostrazione ne è la declinazione che nel corso del tempo assume da un lato la cura del sé e dall'altro la cura del comune. Entrambe le figure – il pastore e il politico – nel corso della storia dell'Occidente mutano i loro statuti, producendo progressivi slittamenti di soggettivazione/assoggettamento dell'individuo nel suo originario essere-nel-mondo-con-altri. In questo punto il discorso di Foucault tocca il suo nucleo: la vita, nel cui spazio e nel cui intervallo si delineano i confini dell'umano nel suo essere relazione, in tutte le diramazioni che essa assume e nelle configurazioni della struttura bifronte di individualità e di pluralità. È qui che il discorso di Foucault non può più evitare un confronto con chi ha posto come sfida del suo itinerario il pensare la vita, fino a spingersi al limite del pensabile: la vita come unione

dell'unione e della non-unione, come nascita e morte. In questo contesto le pagine della *Fenomenologia dello spirito* nel passaggio dalla vita alla coscienza, o meglio nel punto di svolta dalla forza come apertura istituita dalla potenza al desiderio, più-che-mancanza, si gioca la sfida della vita umana come più che vita. Ritornando allo sfondo di Foucault Maria Paola Fimiani afferma che il filosofo traccia "il profilo di un'ontologia di una forza che vive del continuo piegamento di sé e dell'altro, dell'altro attraverso sé e di sé attraverso l'altro. La forza non è, ma è ciò che diviene nel circolo del piacere, del desiderio e dell'atto, così come questi non sono, ma divengono ciò che ne fa la penetrazione della forza» (p. 37). La Fimiani sottolinea quanto Foucault tenda a restituire la complessa dinamica della forza del desiderio nel divaricarsi tra potere e potenza all'interno dell'intreccio tra cura di sé non oppositiva ad altri – a cui pure il desiderio richiama – e governo di altri – a cui pure l'inquietante della forza rinvia –, tra singolare/plurale e universalizzante performativo.

In questo spazio si articola la complessa dinamica tra desiderio come apertura all'altro e come relazione all'altro in cui ne va del sé come dell'altro in un gioco di contrapposizioni e dislocazioni nel cui solco la Fimiani riconosce la traccia di un asse Hegel-Foucault. Nelle pagine della *Fenomenologia dello spirito* il passaggio vita/coscienza nella lotta per la vita e per la morte tra servo e padrone disegna dialetticamente il passare dall'appetito al desiderio come costellazione specificamente umana, in cui la vita stessa si fa esistenza, a partire dallo scarto tra l'appetito/mancanza animale e il desiderio/relazione umano. In questa fornice «il vivente affida all'atto, all'uso del piacere, che si fa spinta del desiderio, la potenza che, tornando a sé, trasforma la semplicità del movimento della vita nella esperienza di un soggetto o di un effettivo potere singolare indipendente. È una speciale conversione dello sguardo verso sé – oltre che verso il mondo e verso gli altri – che per Foucault produce la dimensione "spirituale" del soggetto e dell'atto di verità» (p. 40). In questa torsione in cui lo sguardo verso di sé è intrecciato alla relazione con l'altro e con il mondo, la dimensione spirituale esprime quel più-che-vita in cui il divenire si sostanzia in un complesso movimento di rinvii e di inversioni non riducibile al divenire, né tanto meno a uno sviluppo unilineare. La pulsione si fa *eros* e l'*eros* si fa *logos*, legame non come possesso, né come unione simbiotica – come ricordava Diotima a Socrate nel *Simposio* –, ma ricerca di un oltre della vita che nell'umano può essere solo scambio e avvicendamento, pluralità. Ed è in questo senso che il passaggio all'atto nell'*operare* e nella lotta per il riconoscimento decide ogni volta in maniera diversa del passaggio dalla vita alla vita spirituale. «L'ambivalenza di senso della hegeliana *Begierde*, che oscilla tra piacere e desiderio, ci avverte che è la elaborazione della sfera degli impulsi, e in particolare degli impulsi sessuali, ciò in cui si origina e si intrica il trattenersi o il venire a mancare, lo spostamento al desiderio come bisogno dell'altro ma anche difesa della propria dell'altrui indipendenza» (p. 46).

In tal modo l'uso dei piaceri si declina sull'erotica e la dietetica, dal momento che è un esercizio di riconversione continua dell'apertura e della tensione all'altro in una cura di sé che ha come sfondo non in-differente il mondo in cui viviamo e il mondo che condividiamo. Amore e amore della saggezza si congiungono nella tensione alla verità che da *eros* si produce come *logos*, legame tra sé e l'altro, tra sé e il mondo, tra sé, l'altro e il mondo e orienta la tensione che non si lascia consumare nel puro appagamento e nel puro possesso. Di qui il passaggio da amore a filosofia e nell'articolazione hegeliana l'asimmetria continuamente riproducendosi nella dialettica del riconoscimento. «La critica socratica dell'amore e l'invito alla pratica di *eros* come vita filosofica prolungano, allora, il rapporto erotico nel rapporto con la verità scomponendo l'apertura alla verità nell'atto raddoppiato dei due amanti. E questa apertura non può non far pensare, per il rapporto duale, alla essenzialità di un frammezzo, di un intermedio, di un mondo che è investimento di amore e, insieme, "segreto supporto" dell'amore» (p. 59).

Atti d'amore e atti di verità si legano nel discorso amoroso, in cui la tensione si disloca sempre dall'amore dell'altro al mondo e dal mondo all'amore dell'altro, in cui la forza del desiderio si fa potenza liberandosi nel e per il pensiero. Foucault rilegge i Greci solo nella convinzione «che la rivoluzione sarà etica, dal momento che non c'è resistenza possibile alle pratiche di assoggettamento se non nella reinvenzione del rapporto a sé. L'uso antico della vita, l'*epimeleia* e la *parrhesia* socratica descrivono un'etica certamente lontana da derive narcisistiche o trasgressive, aiutando a ripensare le condizioni di riarticolazione possibile

del nesso tra la vita e il potere, tra le forme di singolarizzazione e la vita politica» (p. 69).

In questo orizzonte la riflessione di Foucault non può che soffermarsi sulle forme e sugli spazi della relazione in cui intervengono soggettivazione e assoggettamento, configurazione del sé e cura di sé sulla scena più larga di un mondo in cui gli individui parlando, scambiando e sottraendosi si affidano al potere o altrimenti fanno, generano resistenza trovando una nuova alleanza tra *eros* e *logos*. La Fimiani sottolinea giustamente come per Foucault non si tratti di far giocare la polarità tra individuo e comunità, tra politico e etico, tra legge e vita, quanto di mettere in gioco la difficoltà stessa dell'articolazione di istanze complementari e insieme conflittuali. Perciò «L'intreccio dell'Erotica e della Retorica, voluto dal socratismo e consumato con l'ellenismo, può forse, per Foucault, indicare all'esistenza singolare la via per ritrovare non più un mondo decostruito e disseminato nel molteplice – quella dissolvenza o "inversione assoluta" dove si insedia l'inganno del potere pervasivo e della dominanza bloccata –, ma una carta molecolare e periferica della realtà globale, l'articolazione multipla e la mappatura dei giochi strategici dove è possibile attivare il confronto tra la dispositività del potere e l'uso delle resistenze» (p. 109).

Rimettendo in dialogo Foucault e Hegel, la Fimiani ha riportato sulla scena quell'"astuzia" in cui il filosofo francese vede ancora allungarsi l'ombra di Hegel. Portare sulla scena il confronto in questo volume non è una semplice operazione di storiografia filosofica, di recupero di "ciò che è vivo" della riflessione sulla soggettività hegeliana nel pensiero contemporaneo. A nostro avviso è piuttosto un dis-positivo che ricolloca dialettica del riconoscimento e ermeneutica della soggettività: la dialettica del riconoscimento è il riconoscimento stesso del percorso della soggettivazione, l'ermeneutica della soggettività è la soggettività stessa di ogni interpretazione. Con questa mossa la Fimiani restituisce il movimento e le plurali direzioni del processo di soggettivazione colto nell'intreccio tra tensione, apertura e inversione nelle quali si sedimentano tracce, si raccolgono nuclei, si definiscono cedimenti o resistenze attraverso oggettivazioni e assunzioni, familiarizzazioni e estraneazioni, senza le quali la sfumatura etica della soggettività scivolerebbe nell'omologazione. Recuperare questo spazio in qualche modo aperto e non concluso significa per la Fimiani riconoscere la difficoltà e la necessità dell'etica come sfondo operativo e critico insieme della filosofia.

Rossella Bonito Oliva

...ed eventi

Di causalità si può parlare in molti modi (Roma 20-21 settembre 2007)

Il Workshop sul tema della causalità organizzato dal gruppo APhEx (Analytical and Philosophical Explanation), dal Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi Roma Tre e dalla Facoltà di Filosofia dell'Università degli Studi di Roma "La Sapienza", ha portato alla luce i vari volti della causalità discutendone i suoi aspetti giuridici, storici, biologici insieme alle sue relazioni con il linguaggio e con il tempo. Proprio da quest'ultimo aspetto si è aperto il confronto sul tema della causalità.

L'intervento di Giuliano Torrenco, *Relazioni attraverso il tempo e causalità*, si propone di mostrare come l'antirealismo nelle relazioni causali comporti il realismo nelle relazioni temporali. La sua argomentazione intende portare alla luce i presupposti teorici del nesso tra causalità e temporalità. Secondo la *standard view* (cfr. D. Davidson, *Azioni ed eventi*, a cura di E. Picardi, tr. it. di R. Brigati, il Mulino, Bologna 1992), le relazioni causali possono essere considerate un caso specifico delle relazioni cross-temporali, ossia delle relazioni fra entità localizzate in tempi diversi: dati due eventi in tempi diversi in relazione di causa-effetto, c'è una relazione tale per cui "c precede e", dove "c" è la causa ed "e" l'effetto. Con ciò non si intende semplicemente dire che i relata esistono in tempi diversi, quanto