

STEFANO RIGHETTI

**Soggetto e identità.
Il rapporto anima-corpo in
Merleau-Ponty e Foucault**

Modena, Mucchi, 2006

Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di [Filosofia.it](http://www.filosofia.it), a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

STEFANO RIGHETTI

Soggetto e identità.

Il rapporto anima-corpo in Merleau-Ponty e Foucault

Modena, Mucchi, 2006, pp. 320, € 18,00, ISBN 978-88-7000-444-9

di Gianluca Sermondi

Tra le molte questioni che il Secolo da poco conclusosi ha lasciato in eredità, vi è indubbiamente quella dello statuto del soggetto, su cui l'interrogazione filosofica continua ad esercitarsi cercando di raccogliere a ogni passo la sfida lanciata dalle diverse correnti di pensiero che contro il soggetto, specificamente di impronta cartesiana, hanno costruito la propria legittimità.

Indubbiamente la tradizione francese uscita dalla fenomenologia e aperta alle scienze sociali di recente formazione – dalla psicoanalisi alla linguistica e all'antropologia – è quella che più di altre si è impegnata sul terreno per nulla agevole di indicare una direzione che uscisse dal solco della tradizione cartesiana e, dunque, da una impalcatura del soggetto che si reggesse sulla sua equivalenza e coincidenza con la coscienza e la conoscenza e, quale corollario di questa impostazione, sulla sua distinzione dal o unione con il corpo.

Il lavoro di Stefano Righetti si inoltra in queste tematiche analizzando l'opera Michel Foucault, uno dei maggiori filosofi della seconda metà del Novecento che ha dedicato la ricerca al problema del soggetto e alle procedure di soggettivazione e che nei confronti della "medesimezza" del soggetto cartesiano ha approntato affilati strumenti teoretici per metterne in luce l'infondatezza. Eppure la ricerca di Righetti non è la semplice ricostruzione lineare del percorso foucaultiano. Vi preferisce piuttosto un approccio "indiretto" costituito dal confronto tra il pensiero foucaultiano e la fenomenologia merleau-pontyana.

Ora, sebbene sia vero che ogni confronto ha una propria portata euristica, sorprende tuttavia un parallelo tra posizioni teoriche che fin dalle prime pagine, quelle dedicate allo strutturalismo, rivela tra i due pensatori francesi una distanza che gli indubbi punti di contatto non riescono a ridurre. È, infatti, difficile riavvicinare la critica che Merleau-Ponty muove allo strutturalismo, il quale, se non corretto dall'impostazione fenomenologica, devierebbe verso un meccanicismo dimentico della dimensione concreta ed eccedente delle manifestazioni vitali, alla posizio-

ne di Foucault che, pur centrando l'analisi sul «fatto che alcune parole abbiano avuto luogo», sul fatto dell'«esistenza accumulata dei discorsi» concreti, pronunciati, non abbandona il compito assegnato allo strutturalismo di una «analitica dell'oggi» spogliata dei peccati dell'umanismo, i cui problemi sono affatto irrisolvibili poiché non formalizzabili in termini analitici.

Del resto, nonostante che nel 1947 frequentasse il corso di Merleau-Ponty sull'unione dell'anima e del corpo in Melebranche, Main de Biran e Bergson, dove già si possono intravedere le tracce di quella che poi sarà l'ontologia merleau-pontyana della carne, e quindi dell'unità dell'anima con il corpo, Foucault prende direzioni affatto opposte, giacché per lui anima e corpo hanno la funzione di «un'organizzazione e un "sistema" interni alla stessa epistemologica occidentale, [di] categorie sotterranee, coordinate a quelle esplicite del *sapere* e del *potere*, a partire dalle quali diventa possibile evidenziare una storia (quella dell'anima e del corpo, appunto) in quanto storia dell'Uomo e della soggettività».

Così la scoperta merleau-pontyana che nel Cartesio delle *Meditazioni* «è diventato possibile pensare il soggetto ... come *unione* tra il pensiero, i sentimenti (l'anima, appunto) e il corpo: come anima incarnata e come «totalità»», viene sì ripresa dal Foucault de *Le parole e le cose* ma come il segno del mutamento all'interno dell'ordine del sapere. «Ciò che Foucault ritrova, a partire da Cartesio [è] un diverso ordine del sapere, a cui l'unità dell'anima e del corpo serve ora da appoggio». Ed è la *Storia della follia*, in cui l'unità di anima e corpo fa da supporto sia alla pratica dell'internamento e della punizione della sragione, sia alla scienza medica degli umori che nei subbugli delle *passioni* – e la passione era indicata da Cartesio come il punto di contatto delle due sostanze – ritrova la causa della follia, sia, infine, nelle tecniche disciplinari del potere e della scienza – e qui siamo in *Sorvegliare e punire* – per le quali l'unità di anima e corpo è un presupposto fondamentale della loro efficacia metodologica e non più una «proprietà» dell'individuo.

Questo stesso movimento di ripresa di temi e risultati merleau-pontyani che ne rovescia il segno può essere notato per esempio nel ricorrere in entrambi i pensatori del concetto di 'carne'. Se per Merleau-Ponty, come è noto, la carne indica quel "fatto" ontologico – dunque strutturale – della reversibilità tra In Sé e Per Sé, tra soggetto e oggetto logicamente anteriore ad ogni distinzione operata dall'intelletto, del *chiasma* in cui la stessa separazione tra anima e corpo è superata nella «*inerenza* dell'Io al mondo»; nel Foucault concentrato sulla storia della sessualità – che è una storia della soggettivazione etica – e sulla cura di sé, la *carne* è certo la «sintesi dell'involontario corporeo e spirituale» e, dunque, l'unità di anima e corpo – come in Merleau-Ponty –, ma questa sintesi, questa unità

non indica già un dato ontologico ma, piuttosto, la risultanza dell'azione di un determinato e storicamente situato potere, specificamente cristiano, sull'individuo.

Si comprendono ora il rapporto di Foucault con la fenomenologia e la necessità di questa via indiretta intrapresa da Righetti verso il filosofo della cura di sé. Il passaggio attraverso Merleau-Ponty è reso necessario dal fatto che, come ebbe a dire Deleuze, «la più importante conversione attuata da Foucault [è] la conversione della fenomenologia in epistemologia». Il che non significa solo la storicizzazione dei risultati della fenomenologia, ma più radicalmente la individuazione di un percorso alternativo di accesso al soggetto. Un percorso che assume i compiti merleau-pontyani della riduzione del *Cogito* cartesiano e della, per così dire, rivincita ontologica del corpo sulla coscienza all'interno di una prospettiva archeologica, di una insistenza sui discorsi anonimi che puntellano le posizioni di volta in volta assunte dall'individuo.

Qui vacilla la fede, cartesiana prima e fenomenologica poi, nell'unità psicofisica giacché le indagini sulla storia delle istituzioni disciplinari in senso lato rivelano, di contro, tutta la validità del paradigma dualistico in cui l'anima, tuttavia, non è una sostanza accanto al corpo. È piuttosto il risultato dell'azione del potere sul corpo. Anzi meglio, l'anima è l'invenzione – l'*Erfindung* nietzschiana – attraverso cui il potere-sapere esercita i suoi effetti sul corpo. Come tale, l'anima è la faccia felice del potere. Non il suo lato repressivo e coattivo, ma il suo aspetto produttivo: l'insieme delle pratiche e delle tecniche che consentono un controllo sugli individui finalizzato a moltiplicare «la loro efficacia, le loro forze, le loro attitudini: insomma, tutto quello che permetteva di utilizzarli nell'apparato produttivo della società». In questo contesto, anche il corpo cambia. Abbandona la sua veste fenomenologica di tessuto connettivo con il mondo, o, meglio, ne rovescia – una volta di più – la valenza riappropriandosi della propria matrice, verrebbe da dire, anarco-biologica di istinto che rifiuta la connessione con gli apparati sociali, che resiste all'avanzata dell'anima.

Un concetto, quello di 'resistenza', che le indagini sulla cura di sé, cioè, il «rapporto dell'individuo con se stesso, ma anche (e soprattutto) la relazione dell'individuo con tutta una serie di figure che attendono alla sua formazione e alla sua pedagogia (precettori, maestri, filosofi, direttori spirituali, ecc.)», complicheranno giacché, come Righetti ricostruisce con puntualità, riportano in ribalta una fattiva collaborazione dell'individuo, in precedenza troppo schiacciato sotto il peso dell'assoggettamento al potere, alla propria soggettivazione. Ma questo ritorno non significa il riapparire del soggetto autosufficiente sulla scena della riflessione. Foucault non recede dalle precedenti acquisizioni. Questa attività intanto

non è attività di conoscenza, ma è etica, richiama il saper fare, la *phronesis*, la sapienza pratica dei greci, la «padronanza di sé». In secondo luogo pur essendo intenzionale non è ascrivibile ad una qualche forma di coscienza morale. È, ancora, libera ma per nulla liberata dalle relazioni di potere. È individuale e quindi sempre locale. E, da ultimo, ha nella resistenza – e la resistenza è innanzitutto la resistenza dell'istinto – il modello principe cui attenersi.

La soggettività etica di Foucault, sottolinea Righetti, non si richiama ad una morale universale, contro cui invece resiste, ma nemmeno alla speranza di una liberatrice rivoluzione di massa. Piuttosto si costituisce nello spazio che si apre tra stoicismo ed epicureismo da un lato e superuomo nietzschiano dall'altro. Uno spazio in cui l'istinto – il corpo – è il portatore di una abilità di riconoscimento, di elaborazione e di utilizzo delle strategie del potere ai fini della propria etica. Uno spazio, per concludere, oltre l'Uomo che vive, lavora e parla inventato nelle scienze umane.

