

ASSOGGETTAMENTO E SOGGETTIVAZIONE / TECNICA E TECNICHE

Emanuele Clarizio

Foucault, in uno dei numerosi assestamenti teorici del proprio lavoro affidato agli articoli e alle interviste, suggerisce, precisamente nell'articolo intitolato *Les techniques de soi*, come tutto il suo percorso possa essere letto alla luce della griglia d'intelligibilità della tecnica e delle tecnologie, dividendo le tecnologie in quattro grandi gruppi, ciascuno dei quali rappresenta secondo lui una «matrice della ragion pratica»: si tratta de

1) Les techniques de production grâce auxquelles nous pouvons produire, transformer et manipuler des objets ; 2) les techniques des systèmes de signes, qui permettent l'utilisation des signes, des sens, des symboles ou de la signification ; 3) les techniques de pouvoir, qui déterminent la conduite des individus, les soumettent à certains fins ou à la domination, objectivent le sujet ; 4) les techniques de soi, qui permettent aux individus d'effectuer, seuls ou avec l'aide d'autres, un certain nombre d'opérations sur leur corps et leurs âme, leurs pensées, leurs conduites, leur mode d'être ; de se transformer afin d'attendre un certain état de bonheur, de pureté, de sagesse, de perfection ou d'immortalité¹.

Non è difficile riconoscere negli ultimi tre tipi di tecnologia l'oggetto di studio specifico di cui Foucault si è progressivamente occupato: dall'archeologia alla genealogia all'etica, si può dire per schematizzare, ma è evidente che quando Foucault propone una sistematizzazione di questo tipo, lo fa perché vuole inscrivere tutta la sua ricerca sotto il segno della continuità e non della rottura. Poco dopo inoltre, Foucault indica in Marx colui che ha mostrato chiaramente il rapporto esistente fra le tecniche di produzione e la modificazione delle condotte; egli sta quindi presentando il proprio lavoro come un'integrazione della disamina marxiana della tecnica: la posta in gioco è niente di meno che una messa in questione generale del problema della tecnica, con il quale Foucault ammette di aver sempre, implicitamente, cercato di fare i conti, nello stesso momento in cui lo assurge – rivendicando la continuità con Marx – a problema politico per eccellenza.

Il Corso su *L'ermeneutica del soggetto* dell'82 (lo stesso anno in cui è stata pronunciata la conferenza appena citata) è certamente uno dei luoghi testuali privilegiati per approfondire questa traccia, poiché è qui che la questione della tecnica si fa finalmente tematica; ciononostante, l'interpretazione d'insieme dello sviluppo di questo che è un vero e proprio tema deve fare i conti con una difficoltà di non poco conto, dovuta al fatto che, a un primo sguardo, si direbbe

¹ «1) le tecniche di produzione grazie alle quali possiamo produrre, trasformare e manipolare degli oggetti; 2) le tecniche dei sistemi di segni, che permettono l'uso dei segni, dei sensi, dei simboli o della significazione ; 3) le tecniche di potere, che determinano la condotta degli individui, li sottomettono a certi fini o alla dominazione, oggettivano il soggetto; 4) le tecniche di sé, che permettono agli individui di effettuare, soli o con l'aiuto di altri, un certo numero di operazioni sul loro corpo e la loro anima, i loro pensieri, le loro condotte, il loro modo di essere; di trasformarsi allo scopo di raggiungere un certo stato di felicità, di purezza, di saggezza, di perfezione o d'immortalità». (Foucault, *Les techniques de soi*, in *Ditset écrits II*, Gallimard, Paris 2001 (ed. orig. 1994), p. 1604).

che laddove Foucault ha descritto la tecnica come dispositivo, meccanismo impersonale o sistema – ossia con le tecnologie dei sistemi di segni e con le tecnologie di potere – il correlato di essa sia stato costituito da corpi assoggettati, corpi docili ridotti a meri ingranaggi del potere. Viceversa, verrebbe da credere che quando la tecnica è stata da Foucault declinata al plurale, preferibilmente in lingua greca o latina, si sia trattato di pensarla come strumento di emancipazione, organo della creatività della vita, e queste tecniche, o tecnologie, sarebbero piuttosto i correlati di pratiche individuali autoregolate, come se ci fossero due serie distinte e contrapposte: da un lato la serie *Tecnica* - normalizzazione - eteronomia - assoggettamento, dall'altro la serie *tecniche* - normatività - autonomia - soggettivazione, facenti capo rispettivamente alla modernità e all'antichità. Ora, è evidente che il lettore di Foucault non crederebbe nemmeno per un istante alla possibilità che un genealogista come lui opti per una tale concezione storicistica della tecnica, e tenti perciò di conciliare queste prospettive rispettando i criteri metodologici interni al suo incedere filosofico, senza negare che ci sia una dialettica irriducibile fra autonomia ed eteronomia nello sviluppo del tema preso in esame.

Per inquadrare e mettere a fuoco correttamente il punto credo sia importante esplicitare innanzi tutto il debito di Foucault nei confronti di Heidegger, e successivamente confrontare gli sviluppi della sua riflessione con concezioni della tecnica più affini al suo approccio storicizzante, in particolare con le teorie di Simondon. Heidegger e Simondon fungono in quest'ipotesi da punti di riferimento e confini fra i quali si muove, da un punto di vista teorico, la riflessione foucaultiana sulla tecnica; nello stesso tempo l'accostamento di questi nomi a quello di Foucault serve, se non a collocarlo all'interno, almeno a farlo transitare attraverso un momento filosofico nel quale l'inquietudine attorno alla questione della tecnica è stata preponderante, dando vita a un pensiero della tecnica all'altezza della vastità e della complessità della sfida. Lo stesso Foucault ha affermato in qualche occasione di aver sempre tenuto in grande considerazione Heidegger, di averlo letto tantissimo, fino ad arrivare a dire, non senza gusto di esagerazione, che «Heidegger è sempre stato per [lui] il filosofo essenziale»². Difatti la letteratura che paragona alcune moventi foucaultiane con l'impostazione dei problemi di Heidegger è molto (se non troppo) prolifica, soprattutto al di là dell'Atlantico. Per prendere un esempio su tutti, è noto che Hubert Dreyfus, il coautore insieme a Paul Rabinow del famoso libro su Foucault, *Beyond Structuralism and Hermeneutics*³, ha scritto un articolo nel '90 dal titolo *On the Ordering of Things: Being and Power in Heidegger and Foucault*⁴, che ha poi rimaneggiato e arricchito sei anni dopo, proprio in seguito alle critiche che gli aveva mosso lo stesso Rabinow in un altro saggio⁵, nel quale questi argomentava a sfavore di un parallelismo esasperato fra i due, essendo più importanti le differenze che le analogie fra di loro, pur nella comunanza di una certa *koinè*. In «*Being and Power*» Riveduto Dreyfus prova, con ricchezza di riferimenti e argomen-

²M. Foucault, *Le retour de la morale*, in *Dits et écrits II*, cit., p. 1522.

³H. Dreyfus, P. Rabinow, *Beyond structuralism and hermeneutics* (1982), tr. it. di D. Benati, *La ricerca di Michel Foucault: analitica della verità e storia del presente*, Firenze 1989, Ponte alle Grazie.

⁴H. Dreyfus, *On the ordering of things: Being and Power in Heidegger and Foucault*, «The Southern Journal of Philosophy», Volume 28, Spring 1990, Issue S1, pp. 83-96.

⁵P. Rabinow, *Modern and counter-modern: Ethos and epoch in Heidegger and Foucault* in *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge 1994, Cambridge University Press.

tazioni serrate, a creare un parallelismo fra l'idea heideggeriana di *Essere* e quella foucaultiana di *potere*, sottolineando come i loro lavori abbiano indagato il modo in cui la razionalità moderna ha ordinato l'esistente con processi, rispettivamente, di oggettivazione e di soggettivazione. Dreyfus arriva finanche a stilare una tabella di corrispondenze in cui mostra l'affinità e quasi l'omologia di alcune nozioni heideggeriane e foucaultiane, a partire da quelle di *Essere* e *potere*, che vengono interpretate come delle realtà soggiacenti, le quali non sarebbero certo né delle entità fisse né delle istituzioni, ma qualcosa di *incarnato nelle pratiche sociali reali*. Appaiono palesi le forzature operate da questa lettura, che tende a tirare l'uno verso l'altro i due filosofi in maniera alquanto artificiosa, poiché le affermazioni secondo le quali da un lato il potere è una realtà soggiacente e dall'altro l'essere heideggeriano è incarnato nelle pratiche sociali concrete, molto probabilmente non avrebbero mai ricevuto l'assenso dei due pensatori in questione, né tantomeno trovano riscontri testuali adeguatamente documentati. Lo stesso vale, forse a maggior ragione, per la coppia *Seinsgeschichte* (storia dell'essere) e *genealogia*: secondo Dreyfus entrambi i termini denotano una concezione evenemenziale della storia, perché si allontanano dal modello teleologico illuminista e hegeliano, e questo sembra bastargli per insinuare sommessamente l'idea che Foucault stia facendo poco più che tradurre Heidegger in francese; inoltre egli sostiene che sebbene Foucault non abbia una visione epocale della storia, le sue analisi presentano comunque dei tratti che tendono a totalizzare l'esperienza storica sussumendola sotto alcune categorie come quella, sopra tutte, di *normalizzazione*, che d'altro canto sarebbe all'incirca il nome foucaultiano dell'heideggeriano *ordinare*, il *be-stellen*. Sebbene sia utile, in una certa misura, spingere fino in fondo il paragone fra Heidegger e Foucault, per meglio contestualizzare la posizione di quest'ultimo all'interno della storia della filosofia e non far sembrare l'evento stesso da lui costituito all'interno della storia del pensiero una sorta di irruzione *ex nihilo*, Dreyfus va decisamente al di là del semplice confronto e si sporge in un terreno ben più minato, soprattutto quando tocca la questione politica dirimente, ovvero quella della resistenza, o in ogni caso della postura che bisogna assumere di fronte a quello che per entrambi costituisce il *pericolo*. Anche in questo caso la soluzione da lui proposta è interessante, ma travisa un po' – quanto basta a sottrarre a Foucault tutto il suo potenziale politico – i termini del problema, o meglio, ancora una volta appiattisce troppo la posizione foucaultiana su quella heideggeriana. Egli sostiene che per entrambi non si tratta di opporsi frontalmente alla tecnica o al biopotere – che sarebbero appunto i tratti pericolosi del presente – proprio per il motivo che non si ha a che fare in questi casi con delle entità sostanziali, o con delle tecnologie specifiche, ma soltanto con delle tendenze inerenti intimamente ogni tecnologia. Quindi, conclude Dreyfus:

Thus the current epoch in the history of being, as Heidegger would put it, or our current regime in the history of power, according to Foucault, can only be resisted by first showing that it is not inevitable but is an *interpretation* of reality⁶.

⁶H. Dreyfus, «*Being and Power*» *Rivisited*, in A. Milchman e A. Rosenberg (a cura di), *Foucault and Heidegger, Critical Encounters*, Minneapolis 1996, University of the Minnesota Press, p. 47, (corsivo mio).

Tuttavia la questione del regime di potere non si presta in nessun modo a essere liquidata, in termini foucaultiani, come un mero problema di interpretazione: anche qui la concezione foucaultiana viene piegata artificiosamente verso quella heideggeriana e ridotta a essa. Sulla scorta di questo problema in particolare si può misurare con esattezza fino a che punto l'interpretazione di Dreyfus sia corretta e da che punto in poi essa cominci a perdere aderenza rispetto ai testi. Il merito del suo saggio sta certamente nell'aver mostrato che Foucault riprende alcuni strumenti heideggeriani, ma si tratta per lo più, a mio parere, di strumenti critici; sostenere invece che le soluzioni teoriche proposte da Foucault ricalchino quelle di Heidegger, in quella che sarebbe in questo modo una specie di strana secolarizzazione della filosofia pregna di differenza ontologica del pensatore tedesco, significa applicare la chiave interpretativa adottata ad una porta con una serratura di diversa forgiatura. Di sicuro l'antiumanismo di Foucault è in parte erede di quello di Heidegger, ma anche di Nietzsche ovviamente, e sarebbe azzardato proporre una genealogia delle influenze di un autore su un altro rispetto a temi così macroscopici.

Perciòtrovo più interessante porre il problema del rapporto fra Heidegger e Foucault non nei termini di un'eredità, o di una fedeltà, da attestare, ma in termini archeologici, nella misura in cui la formulazione di alcuni nodi problematici da parte di Foucault è stata condizionata dall'apertura di un campo di possibilità per la riflessione di cui Heidegger è stato il fautore, e in secondo luogo nella misura in cui Foucault ha consapevolmente utilizzato alcuni strumenti teorici messi a disposizione da Heidegger. È il caso appunto della questione della tecnica, che Heidegger per primo ha sollevato con radicalità facendone il fulcro di un pensiero post-umanista e conferendole una dignità e un'importanza tali da segnare uno spartiacque nella filosofia occidentale. *La questione della tecnica* è uno dei saggi principali per comprendere le coordinate del problema secondo Heidegger:

Poniamo il problema della tecnica quando domandiamo *che cosa* essa sia. Tutti conoscono le due risposte che si danno alla nostra domanda. La prima dice: la tecnica è un mezzo in vista di fini. L'altra dice: la tecnica è un'attività dell'uomo. Queste due definizioni della tecnica sono connesse. [...] La rappresentazione comune della tecnica, per cui essa è un mezzo e un'attività dell'uomo, può perciò denominarsi la definizione *strumentale e antropologica* della tecnica⁷.

Il presupposto, dunque, per pensare la tecnica in maniera adeguata è, da Heidegger in poi, quello di pensarla in modo non antropologico e non strumentale. Questo vuol dire fondamentalmente pensarla come qualcosa che non appartiene all'uomo come una proprietà e che quindi non si può utilizzare alla maniera di uno strumento, ma coglierla al contrario come una dimensione in cui l'uomo è già sempre preso e catturato, in cui si trova da sempre nello stesso tempo agente e agito. Sono questi i caratteri essenziali di quello che Heidegger chiama il *Ge-stell*, l'impianto, o il dispositivo come è stato più recentemente tradotto anche sulla scia di risonanze foucaultiane, e in effetti non è difficile constatare che queste sono anche alcune delle caratteristiche principali

⁷M. Heidegger, *Die Fragen der Technik in Vorträge und Aufsätze*, (1953), tr. it. di G. Vattimo, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Milano 1976, Mursia, p. 5, (corsivo mio).

di quel potere di cui Foucault negli anni '70 vuol fare un'analitica, pretendendo pur tuttavia di non fornirne alcuna definizione, ma affermando appunto che il potere non è tanto una proprietà, quanto piuttosto qualcosa che si esercita senza possederlo, e che per questa ragione non si è mai totalmente estranei ai rapporti di potere:

il potere, nella sorveglianza gerarchizzata delle discipline, non si detiene come una cosa, non si trasferisce come una proprietà: funziona come un meccanismo (...) è il meccanismo tutto intero a produrre potere⁸.

In effetti sembrerebbe proprio che fra il *Ge-stell* e il potere disciplinare ci siano più che delle semplici analogie, quasi che Heidegger abbia fornito a Foucault uno schema, che poi questi ha soltanto applicato a un contenuto storico determinato. Anche la drammaticità con la quale viene teorizzato il ruolo dell'uomo in questa situazione è pressoché la stessa: laddove Heidegger, nelle *Conferenze di Brema*⁹, definisce l'uomo come un semplice *impiegato dell'ordinare*, che avendo perso la primazia sul mondo si ritrova ad essere solo un *pezzo di riserva* (*Bestandstück*) posto in vista dell'ordinare, un semplice ingranaggio del *Ge-stell*, Foucault gli fa eco in *Sorvegliare e punire* sostenendo che nella società della disciplina generalizzata «gli elementi sono intercambiabili poiché ciascuno viene definito dal posto che occupa in una serie»¹⁰, oppure ancora scrivendo che «la disciplina fabbrica degli individui (...) sia come oggetti sia come strumenti del proprio esercizio»¹¹. Si potrebbe continuare ancora a ricercare queste somiglianze, tuttavia credo che questo non sia l'approccio più proficuo al problema; in fin dei conti un grimaldello interpretativo può essere applicato quasi a dismisura, se ci si pone l'obiettivo di confermarlo. Non si può soprattutto ignorare che le analisi di Foucault sono sempre estremamente circostanziate da un punto di vista storico e l'aspetto teorico è del tutto immanente all'analisi storica.

Un'altra prospettiva sulla questione è infatti quella adottata per esempio da Judith Revel, che in un articolo del 2009, intitolato *Foucault: repenser la technique*¹², svolge un confronto fra Heidegger e Foucault proprio sulla questione della tecnica, mettendo però in risalto le differenze irriducibili fra i due. Revel si concentra soprattutto sulla produzione dell'ultimo Foucault e mette in luce, per quanto scontato possa apparire a prima vista, il fatto che Heidegger non ha mai, a differenza di Foucault, pensato la tecnica nella sua accezione riflessiva, come tecnica del sé. Questo è un fatto pieno di rilevanza per lei, perché proprio tramite le tecnologie del sé Foucault riuscirebbe a tematizzare l'inventività e la creatività della tecnica, e a farne dunque un principio di differenziazione storica: mentre Heidegger ha pensato la tecnica solo come *impianto* e in un'ottica destinale, Foucault riesce invece a pensarla anche come strumento di emancipazione e come processo non solo storico, ma anche generatore di storia. Ecco che il semplice riferimento agli ultimi corsi di Foucault oblitera in un

⁸M. Foucault, *Surveiller et punir*, (1975), tr. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1993, p. 194.

⁹M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge in Gesamtausgabe*, vol. 79 (1994), tr. it. di G. Gurisatti, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Milano 2002, Adelphi.

¹⁰M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 158.

¹¹Ivi, p. 186.

¹²J. Revel, *Michel Foucault : repenser la technique*, in «Tracés. Revue de Sciences humaines», 16/2009, pp. 139-149.

sol colpo un parallelismo ristretto fra Heidegger e Foucault come quello propugnato da Dreyfus e fa risaltare tutta la distanza che li separa. Revel coglie qui un punto nodale, e cioè che per Foucault il problema della tecnica non solo va calato nella storia, ma è esso stesso fonte di storia, nella misura in cui le tecnologie del sé posseggono una funzione autopoietica che fa progredire il soggetto verso forme di vita nuove.

Questa prospettiva potrebbe essere a mio avviso ulteriormente radicalizzata, sostenendo che tale prerogativa non appartiene solo alle tecnologie del sé, ma permea ogni dimensione della tecnica: anche il *Ge-stell*, come il potere disciplinare d'altronde, è produttivo e non repressivo, e quindi una particolare produttività e creatività propria di un sistema complesso si ritrova anche a questo livello. Qui si situa a mio parere la continuità fra Heidegger e Foucault, poiché se questi ha potuto declinare la tecnica anche come tecnica del sé, ciò è dovuto in linea di principio al fatto che per l'appunto Heidegger aveva, prima di lui, spazzato il campo da ogni concezione strumentale e antropologica della tecnica. Heidegger ha mostrato per la prima volta che la tecnica è qualcosa di non padroneggiabile fino in fondo, svelando in tal modo il carattere circolare che la contraddistingue – di cui Simondon svilupperà tutte le conseguenze – tale per cui un gesto o un mezzo tecnico non è mai a senso unico, ma ha degli effetti di ritorno che fanno in modo che si crei un «sistema integrato»¹³ (per usare le parole con cui Foucault definisce il potere disciplinare) fra l'individuo e l'ambiente, in cui essi sono co-implicati. In questo senso si può forse dire che ogni gesto tecnico in quanto tale è una tecnica del sé, poiché ogni tecnica mette in azione il sistema individuo-mondo ed in questo è generatrice di storia, sebbene in senso stretto sia solo la dimensione di riflessività a specificare le tecniche del sé. È quello che ha capito meglio di chiunque altro Gilbert Simondon, che ha cercato di elaborare una filosofia ecologica della tecnica, costituendo in quest'ottica una vera e propria cinghia di trasmissione fra la concezione heideggeriana, destinale e trascendente, e quella foucaultiana, storica e immanente. Simondon assume la stessa posizione di Heidegger contro una visione strumentale e antropocentrica della tecnica e in più ne mostra le nefaste potenzialità politiche:

On pourrait nommer une philosophie *autocratique* des techniques celle qui prend l'ensemble technique comme un lieu où l'on utilise des machines pour obtenir de la puissance. La machine est seulement un *moyen* ; la fin est la conquête de la nature, la domestication des forces naturelles au moyen d'un premier asservissement : la machine est un esclave qui sert à faire d'autres esclaves. Une pareille inspiration dominatrice et esclavagiste peut se rencontrer avec une requête de liberté pour l'homme. Mais il est très difficile de se libérer en transférant l'esclavage sur d'autres êtres, hommes, animaux ou machines ; régner sur un peuple de machines asservissant le monde entier, c'est encore régner, et tout règne suppose l'acceptation des schèmes d'asservissement¹⁴.

¹³M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 193.

¹⁴«Potremmo nominare *autocratica* una filosofia delle tecniche che consideri l'insieme tecnico come un luogo in cui si utilizzano delle macchine per ottenere della potenza. La macchina è solamente un *mezzo*; il fine è la conquista della natura, l'addomesticamento delle forze naturali

Di certo Foucault non svilupperà mai una filosofia compiuta della tecnica – anche se ciò non toglie ovviamente che se ne possa rintracciare una problematizzazione –, ma in fondo è mosso da una simile esigenza di integrare il discorso sulla tecnica in una prospettiva etico-politica che vada al di là di ogni moralismo umanistico. Per illuminare il problema delle tecniche del sé e della soggettivazione è possibile allora rivolgere l'attenzione verso *L'individuazione psichica e collettiva*, una parte della Tesi di dottorato di Simondon, in cui egli prende le mosse dall'idea, fondata per la sua filosofia, secondo la quale il processo di individuazione deve essere pensato al di fuori dello schema ilomorfo di forma e materia, perché esso attribuisce implicitamente «un privilegio ontologico all'individuo costituito»¹⁵, questo non essendo altro che un gesto arbitrario dovuto alla difficoltà di pensare il primato della relazione rispetto agli individui. Simondon postula dunque l'esistenza di una realtà *preindividuale*, dalla quale sorge, tramite l'individuazione, non solo l'individuo, ma la coppia individuo-ambiente. Ciò comporta che ogni individuazione produce nello stesso tempo il campo all'interno del quale può avvenire un'individuazione successiva, fino a giungere all'individuazione psichica, che può facilmente essere paragonata al processo di soggettivazione foucaultianamente inteso, se si tiene per fermo il suo carattere riflessivo, come Foucault fa nel Corso dell'82. Simondon propone dunque di spiegare il processo di individuazione sostituendo la nozione di *informazione* a quella di *forma*, per meglio rendere conto del suo carattere processuale e diveniente, e quindi della sua apertura originaria: in questo modo l'individuo non è predeterminato, ma è sempre la risultante di un campo di forze virtuale e di processi tecnici di informazione che si strutturano in un ambito di transindividualità. Simondon altrove chiama *allagmatica* (da ἀλλαγμός, scambio, e τέχνη, quindi tecnica dello scambio o tecnica della reciprocità) la scienza che «determina la relazione fra struttura e operazione nell'essere», e l'individuo è per l'allagmatica proprio «il punto in cui un'operazione si può riconvertire in struttura e una struttura in operazione»¹⁶. Non è un segreto inoltre che Simondon e Foucault hanno avuto un maestro comune, Georges Canguilhem, di cui entrambi hanno approfondito il solco teoretico in direzioni specifiche, senza mai tradirne l'impostazione: Simondon ha tratto da Canguilhem principalmente l'idea dell'ambiente come vero e proprio *mi-lieu*, luogo mediano in cui si strutturano simultaneamente e reciprocamente l'individuo e il contesto, Foucault ne ha invece sviluppato la riflessione sulle norme sociali. L'originalità del discorso foucaultiano in generale e di quello sulle tecnologie del sé in particolare sta appunto in questo costante confronto con i suoi predecessori illustri –che vengo-

per mezzo di un primo asservimento: la macchina è uno schiavo che serve a fare altri schiavi. Una simile ispirazione dominatrice e schiavista può incontrarsi con una richiesta di libertà per l'uomo. Ma è molto difficile liberarsi trasferendo la schiavitù su altri esseri, siano essi uomini, animali o macchine; regnare su un popolo di macchine asservite al mondo intero è ancora regnare, e ogni regno presuppone l'accettazione di schemi di asservimento.» (G. Simondon, *Du mode d'existence des objet techniques*, Paris 2012 (ed. orig. 1958), Aubier, pp. 176-177; traduzione e corsivo miei).

¹⁵G. Simondon, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, (1989), tr. it. di G. Carrozzini, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, Milano-Udine 2011, Mimesis, p. 31.

¹⁶G. Simondon, *L'individuo e la sua genesi fisico-biologica*, Grenoble 1995, Jérôme Millon (ed. orig. 1964), p. 267.

no a un tempo usati e criticati – giocato però sempre in maniera implicita e immanente alla storia della governamentalità. È come se Foucault rimaneggiasse continuamente la propria cassetta degli attrezzi, prendendo qua e là gli strumenti che soddisfano quello che è forse il suo postulato metodologico basilare: storicizzare tutto. In questo caso specifico è come se Foucault avesse trovato, grazie alle teorie di Simondon, il modo per attribuire una certa normatività ai soggetti senza dover ancorare questa normatività a un'istanza trascendentale come quella del vivente, alla maniera di Canguilhem, ma piuttosto riferendola alla dimensione tecnica che costituisce ogni individuo: se il soggetto è un processo tecnico, prima ancora di essere un vivente, allora è possibile storicizzare ogni sua forma e contemplare la possibilità dell'invenzione e dell'innovazione sul piano dell'etica e delle forme di vita.

La mia ipotesi è dunque che proprio un'adeguata concezione della tecnica, preliminare rispetto a ogni differenziazione meramente empirica fra le varie tecnologie, sia la condizione per poter pensare la soggettività come prodotto e come polarità fra normatività istituyente e normalizzazione istituita, e il Corso su *L'ermeneutica del soggetto* è ricco di indicazioni che vanno in questo senso. Si pensi per esempio che secondo Foucault, nell'ambito delle tecniche del sé, il problema del rapporto del soggetto con la verità non si dà a partire da un'istanza conoscitiva, ma da un'istanza pratica ed etica, a dimostrazione del fatto che la soggettivazione avviene innanzi tutto in una mediazione con il mondo, in una relazione trasduttiva potremmo dire, se si considera che Foucault sottolinea a più riprese la dimensione collettiva delle tecniche del sé, affermando per esempio che «il servizio spirituale si integra all'interno della rete delle amicizie, proprio come si sviluppava all'interno delle comunità di culto»¹⁷. Inoltre quella che, mutuando un termine simondoniano, possiamo chiamare la *tecnicità* del soggetto è proprio la condizione della sua libertà; come sostiene Foucault durante la lezione del 17 marzo:

fare della propria vita l'oggetto di una τέχνη, fare pertanto della propria vita un'opera ... implica necessariamente la libertà e la possibilità di scegliere da parte di chi utilizza la propria τέχνη.¹⁸

È legittimo a questo punto credere che il problema della tecnica non sia assolutamente accessorio per Foucault, perché gli permette di pensare la creatività al di là di una prospettiva trascendentale, come era ancora quella vitalista per esempio di Bergson e Canguilhem, di impianto essenzialmente kantiano¹⁹. Si confrontino queste due frasi di Simondon e Foucault: per il primo

¹⁷M. Foucault, *L'herméneutique du sujet – Cours au Collège de France 1981-1982* (2001), tr. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto – Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano 2007, Feltrinelli, p. 100.

¹⁸Ivi, p. 379.

¹⁹Nella *Critica della facoltà di giudizio*, Kant formula l'analogia fra l'originalità della vita e l'originalità del genio, fornendo lo schema della libertà a tutto il pensiero vitalista successivo. Il concetto di *tecnicità* costituisce in tal senso un tentativo di superare una concezione dinamica della libertà in virtù di una che si potrebbe forse definire transindividuale. Ciononostante, resterebbe in tal caso da dimostrare che la tecnica stessa non sia stata pensata in analogia con la vita.

la normatività tecnica è intrinseca allo sforzo che la costituisce e non risulta né esterna all'azione né precedente. L'azione non risulta neppure anomica, in quanto feconda solo perché coerente e la coerenza corrisponde alla sua normatività²⁰.

Foucault invece, in un'intervista rilasciata proprio a Dreyfus e Rabinow nell'83, pronuncia una frase sibillina, con la tipica ironia che sfodera quando si confronta con la tradizione filosofica: «nous ne devrions pas lier l'activité créatrice d'un individu au rapport qu'il entretient avec lui-même, mais lier ce type de rapport à soi que l'on peut avoir à une activité créatrice.»²¹ Che significa questa inversione di termini, è solo un lezioso gioco di parole? Oppure Foucault non sta forse ponendo un'alternativa molto netta? In effetti sembra che stia affermando molto precisamente che non bisogna ricercare alcuna sorgente trascendentale o trascendente della creatività che contraddistingue il rapporto del sé con sé, che non bisogna cioè andare alla ricerca di un dato meta-storico inattingibile come fonte della libertà e della novità, ma al contrario bisogna affermare il primato assoluto della relazione e della storia – in questo caso una relazione riflessiva del sé con sé – rispetto all'attività creatrice. In altre parole l'attività creatrice è sempre la risultante, immanente e per così dire sempre *in opera*, di un certo rapporto di tipo tecnico che il soggetto intrattiene con sé e con il mondo. La definizione di normatività tecnica di Simondon si adatta perfettamente a quest'idea di soggettivazione, che Foucault caratterizza aggiungendo un elemento di tensione in più, quello appunto della riflessività – infatti Foucault preferisce parlare «non tanto di *trans-soggettivazione*, bensì di *auto-soggettivazione*»²². Durante tutto il Corso Foucault insiste costantemente su questo punto, sostenendo l'artificialità persino del rapporto del sé con sé; analogamente allo schema simondoniano dell'individuazione, il sé foucaultiano non preesiste al processo di soggettivazione, che viene ontologicamente prima del soggetto. L'*etopoiesi* viene dunque presentata come qualcosa che deve essere conquistato faticosamente (tramite uno «sforzo di individuazione»²³), come uno spazio di autonomia che bisogna spingere sempre in avanti in un rapporto critico e problematico con gli altri e con le norme sociali, decretando in linea di principio che la tecnica, lungi dall'essere esclusivamente un operatore di assoggettamento, può anche essere uno strumento della pratica della libertà. Il Corso dell'82 allora non sancisce affatto l'impossibilità di ogni soggettivazione autonoma nell'epoca della tecnica dispiegata, ma al contrario mostra i passaggi storici attraverso i quali la problematizzazione della questione della tecnica si è modificata – in seguito al cambiamento dello statuto della verità, del soggetto e dei loro rapporti – passando lentamente da un ambito di applicazione costituito dal *bios* a un altro costituito dal mondo come oggetto di conoscenza²⁴. Riappropriarsi quindi della possibilità di costruire un'etica del rapporto con sé significa anche ripensare oggi il nodo, massimamente politico, costituito dal rapporto fra la vita e la tecnica.

²⁰G. Simondon, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, cit., p.707.

²¹M. Foucault, *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, in *Dits et écrits II*, cit., p. 1212.

²²M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 191 (corsivo mio).

²³Ivi, p. 387.

²⁴Ivi, pp. 434-435.



Emanuele Clarizio, *Assoggettamento e soggettivazione / tecnica e tecniche*