

Genealogia e critica della soggettività neoliberale

Nigro, Roberto

Published in:

Studia Philosophica: Schweizerische Zeitschrift für Philosophie

DOI:

[10.24894/stph-it.2022.81009](https://doi.org/10.24894/stph-it.2022.81009)

Publication date:

2022

Document Version

Verlags-PDF (auch: Version of Record)

[Link to publication](#)

Citation for pulished version (APA):

Nigro, R. (2022). Genealogia e critica della soggettività neoliberale. *Studia Philosophica: Schweizerische Zeitschrift für Philosophie*, 2022(81), 101-113. <https://doi.org/10.24894/stph-it.2022.81009>

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Genealogia e critica della soggettività neoliberale

Roberto Nigro

By considering 1968 *in a broad sense* as a singular plural event that indelibly marked our contemporary time, this paper discusses, firstly, the meaning that can be attributed to some critical positions, in which a sort of «left wing melancholia» emerges, and secondly, criticizes positions in which at issue is an idea of 1968 as the dawn of neoliberal society. In a second step, setting out from this discussion, the paper focuses on two genealogical pathways, which may help to define the emergence of neoliberal subjectivity: the first one shows the link between neoliberal subjectivity and the practices of pastoral power elaborated in early Christianity and is indebted to Michel Foucault. The second one examines the development of neoliberalism by dint of conflictual dynamics that took place in the post-68, as capitalistic reaction to the movements, which struggled against the disciplinary society and patriarchal capitalism.

1968 e dintorni

Nel suo commento al testo *Che cos'è l'Illuminismo* di Kant (1784), Michel Foucault scrive: «Mi sembra che il problema che emerge per la prima volta in questo testo di Kant sia quello del presente, quello dell'attualità: che cosa succede oggi? Che cosa succede adesso? E che cos'è questo 'adesso' in cui siamo tutti e che definisce il momento in cui scrivo?». ¹ Secondo Foucault, questo testo è il primo, ma non ultimo, a porre la questione del presente come evento filosofico al quale appartiene il filosofo che ne parla.

Possiamo ben immaginare che la risposta di Marx a tale questione sia rinvenibile nella forma specifica che egli attribuisce alla filosofia, intesa come analisi e critica del capitalismo, poiché il capitalismo è la temporalità alla quale apparteniamo. Allo stesso modo, quando Nietzsche annuncia la «morte di Dio», non fa altro che evocare un evento, che caratterizza il tempo al quale apparteniamo. Come ha sottolineato Alain Badiou, la morte di Dio è, per Nietzsche, l'evento del secolo, ciò che caratterizza il tempo in senso stretto e segna una cesura tra un prima e un poi. ²

Se la filosofia ha il compito di dire cosa caratterizza il tempo in cui viviamo, cosa potremmo suggerire per rispondere a questa domanda oggi? Come potremmo caratterizzare il nostro presente? Forse la risposta più appropriata a questa domanda sarebbe quella che situa il nostro presente nell'evento singolare plurale

¹ Michel Foucault: *Che cos'è l'Illuminismo?*, in: Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978–1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica, a cura di Alessandro Pandolfi (Milano: Feltrinelli, 1988) 253.

² Alain Badiou: *Heidegger. L'être 3 – Figure du retrait 1986–1987* (Paris: Fayard, 2015) 20.

che è (stato) il 1968: un nome e un evento che racchiude una pluralità di significati.³

L'idea di un 1968 come evento globale, che racchiude diverse temporalità, è nelle parole di Michael Hardt e Antonio Negri, quando lo descrivono come un insieme di «lotte anticoloniali e antimperialiste, movimenti antirazzisti, movimenti femministi, rivolte operaie, varie forme di rifiuto della disciplina e del controllo capitalista, e molte altre ancora».⁴

Il 1968 è stato una congiuntura storica, un incontro caratterizzato da rotture epistemologiche, dall'emergere di nuove domande e problematizzazioni, una «sintesi disgiuntiva», secondo l'espressione usata da Gilles Deleuze e Félix Guattari per caratterizzare il movimento della differenza che ritorna a sé, senza cessare di essere differenza.⁵ Maurice Blanchot lo ha definito come un incontro felice, l'affermazione di una comunicazione esplosiva e spontanea, un evento che si è dato senza un piano prestabilito, una possibilità di stare insieme attraverso la libertà di parola; una presa di parola, per dirla con Michel De Certeau.⁶

Agli occhi di Antonio Negri, il 1968 è intelligibile se si considerano le trasformazioni irreversibili, che hanno interessato i modi di produzione e, di conseguenza, la composizione di classe. «La rivoluzione è iniziata nel 1968», hanno scritto Negri e Félix Guattari nel 1985. Con questo titolo gli autori intendono dire che: «il ciclo della rivoluzione si è riaperto nel 1968 per raggiungere una delle sue più forti intensità. Ciò che nel 1917 era solo un'indicazione, ciò che le lotte di liberazione nazionale non riuscirono a stabilire in modo duraturo, il 1968 lo ha portato alla luce come possibilità immediata di coscienza e prassi collettiva».⁷ Il 1968 deve essere interpretato alla luce della lotta di classe. In altre parole, a una lettura moralista, che insisterebbe sul cambiamento di rotta, determinato dall'emergere di una nuova generazione, di una nuova gioventù portatrice di valori più «sani» e più «giusti», rispetto alla società dei suoi padri, bisogna opporre un'interpretazione che mostri l'emergere di una nuova classe operaia e di nuove soggettività; all'idea che il 1968 sia stato il risultato di una circolazione internazionale indeterminata di lotte, bisogna rispondere con un'analisi determi-

3 L'espressione, non riferita al 1968 ma ad esso comunque applicabile, si trova, come è noto, nel libro di Jean-Luc Nancy: *Essere singolare plurale* (Torino: Einaudi, 2021).

4 Michael Hardt; Antonio Negri: *Assembly* (Oxford: Oxford University Press, 2017) 64 (traduzione mia).

5 Félix Guattari; Gilles Deleuze: *L'Anti-Edipe* (Paris: Éditions de Minuit, 1972) 18 e 82. Gilles Deleuze: *Logique du sens* (Paris: Éditions de Minuit, 1969) 201–204. Nel suo testo sul Maggio '68, Étienne Balibar usa questa nozione, riprendendola da Deleuze. Si veda Étienne Balibar: *Histoire interminable. D'un siècle l'autre. Écrits I* (Paris: La Découverte, 2020) 88–134. Al riguardo, l'autore osserva: «la sintesi è reale, ma la disgiunzione permane, facendo sì che la sintesi non sia una *fusione* politica. Essa ricopre dei conflitti, e dei conflitti nei conflitti, che si modificano molto velocemente con la situazione» (Ibid., 100) (traduzione mia).

6 Maurice Blanchot: *La Communauté inavouable* (Paris: Les éditions de Minuit, 1988) 52. Michel De Certeau: *La prise de parole et autres écrits politiques* (Paris: Seuil, 1994).

7 Félix Guattari; Antonio Negri: *Les nouveaux espaces de liberté* (Paris, Lignes: 2010) 25.

nata che mostri la grande transizione storica dal modo di produzione fordista al post-fordismo.

In *Difendere la società*, senza riferirsi direttamente al '68, ma all'epoca di cui il '68 è il nome, Foucault usa una formula interessante, con la quale mette in rilievo alcune altre trasformazioni avvenute in quella fase storica. Egli parla di insurrezione dei «saperi assoggettati» e attira, così, l'attenzione sulle grandi scosse, che hanno attraversato il terreno della storia contemporanea.⁸ Questa espressione rende chiara l'apparizione di forme di sapere e di conoscenza, un tempo considerate come dequalificate; forme di sapere che provengono dal basso e che definiscono l'emergere di una microfisica di punti di resistenza, sparsi nella società. Si potrebbe intendere questa espressione come un tentativo di descrivere una nuova situazione storica, caratterizzata dall'emergere di nuove pratiche di lotta, emerse in ambiti precedentemente considerati come estranei ai conflitti politici: lotte trasversali, che sfuggono alle forme della classica lotta sindacale della classe operaia, per esempio; lotte che scoppiano nel sistema sanitario, negli ospedali, o nelle prigioni, nelle scuole o nelle università; lotte che riguardano il lavoro domestico e la sfera della vita precedentemente considerata privata. Qui, gli esempi potrebbero essere moltiplicati.⁹

L'espressione «saperi assoggettati» permette a Foucault di sottolineare due ulteriori aspetti: in primo luogo, questa nozione rimanda a contenuti storici che sono stati sepolti o mascherati. Ma, in secondo luogo, essa si riferisce a conoscenze che sono state squalificate, perché considerate come conoscenze non concettuali, non scientifiche, non sufficientemente elaborate. Si tratta di forme di conoscenza, cosiddette «assoggettate», perché considerate ingenui, gerarchicamente inferiori. Ma occorre fare attenzione a non considerare queste conoscenze come se esse fossero il risultato o l'espressione del senso comune, perché esse sono, al contrario, conoscenze particolari, conoscenze locali, regionali, differenziali, incapaci di unanimità. Lo scopo della critica di Foucault, in queste pagine, non è certo quello di stabilire una forma più esatta di scienza e ancor meno di rivendicare il diritto lirico all'ignoranza o alla non conoscenza. L'insurrezione dei saperi assoggettati è, prima di tutto, un'insurrezione contro gli effetti centralizzanti del potere.

⁸ Michel Foucault: *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France 1975–76 (Paris: Gallimard/Seuil, 1997), 8–10.

⁹ Tutta l'opera di Foucault è attraversata da analisi, che mostrano l'emergere di nuove forme di lotta. Si veda Michel Foucault: *Le sujet et le pouvoir*, in: *Dits et écrits*, éd. par Daniel Defert et François Ewald (Paris: Gallimard, 1994) t. 4, 222–242, in cui Foucault usa l'espressione 'lotte trasversali', per designare le lotte delle donne contro gli uomini, dei malati contro gli psichiatri, dei pazienti contro i medici. Félix Guattari aveva già richiamato l'attenzione sulla trasversalità delle lotte nel 1964. Cf. Félix Guattari: *La transversalité*, in: *Psychanalyse et transversalité. Essais d'analyse institutionnelle* (Paris: La Découverte, 2003). Per le lotte che attraversano la sfera domestica e riproduttiva si veda Silvia Federici: *Le capitalismo patriarcal* (Paris: La Fabrique, 2019). M. Dalla Costa: *Le pouvoir des femmes et la subversion sociale* (Genève: Librairie adverse, 1973).

Note sulla malinconia di una certa critica di sinistra

Se il 1968, in senso lato, è stato tutto questo e molto di più, va comunque osservato un paradosso, che è venuto affermandosi già a partire dalla metà degli anni Settanta e dal quale non ci siamo mai liberati, probabilmente perché esso fa parte di una storia e di una tradizione molto più ampia.¹⁰ Quando movimenti, soggetti, persone, probabilmente per la prima volta con una tale intensità, hanno cominciato a *parlare*, a prendere la parola *dal basso*, utilizzando i loro saperi locali, marginali, specifici, ha iniziato a propagarsi anche un movimento speculare, forse meglio da caratterizzare come un sentimento, che tendeva a denunciare la perdita di slancio della critica, il suo disincanto, la sua paralisi nel disvelare i meccanismi di potere emergenti nella società. Due tendenze sono venute affermandosi, anche se esse non si intersecano allo stesso livello: al movimento, che si esprime in una presa di parola generalizzata e senza mediazioni, di coloro che non hanno mai avuto parte *alla presa di parola*, fa da contraltare il proliferare di un discorso di denuncia della perdita di slancio della critica. Quest'ultimo, ovviamente, assume forme molteplici, e deve essere interpretato anche come il tentativo di mettere in guardia contro i pericoli imminenti derivanti dall'inizio della controrivoluzione. Per controrivoluzione, si intende qui il (lungo) processo destinato a sradicare il 1968. È il processo che vuole sbarazzarsi del '68 in tutti i sensi, siano essi sociali, politici, o discorsivi. «Il maggio '68 non ha avuto luogo», scrivono polemicamente Gilles Deleuze e Félix Guattari, per sottolineare i pericoli di questa controrivoluzione.¹¹ È una gara a chi riesce a dire il peggio del '68, sottolinea ancora Deleuze.¹² Tentare di azzerare gli effetti del '68 fa parte della reazione più accesa, che si esprime nelle sue forme più reazionarie sino ad oggi.

Vi è, però, un'altra forma di denuncia dei rischi e dei pericoli del 1968, che non può certo essere confusa con la precedente, nella quale sono messi in rilievo altri aspetti. Si tratta di una forma di critica, che riconosce nello spirito del 1968 i semi del trionfo della razionalità neoliberale. È una tesi diffusa, che assume forme diverse in autori diversi. Per Slavoj Žižek, per esempio, lo spirito del 1968 è essenzialmente individualista e borghese, perché esso non ha fatto altro che preparare il trionfo del neoliberismo.¹³ Da un'altra prospettiva, per autori come Luc Boltanski e Ève Chiapello, gran parte della critica del 1968, in particolare così come essa si è sviluppata nel movimento studentesco e nella critica artistica, è stata ampiamente recuperata e utilizzata per modernizzare il sistema di produ-

¹⁰ Enzo Traverso ha ricostruito il senso di questa 'tradizione nascosta' nel suo libro: *Malinconia di Sinistra* (Milano: Feltrinelli, 2016).

¹¹ Gilles Deleuze; Félix Guattari: *Mai 68 n'a pas eu lieu*, in: *Chimères*, 2007/2, n. 64, 23–24.

¹² Gilles Deleuze: *À propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général*, in: *Deux régimes de fous et autres textes 1975–1995*, éd. par David Lapoujade (Paris: Éditions de Minuit, 2003).

¹³ Slavoj Žižek: *Provocations. The 1968 Revolution and our own*, in: *World Policy Journal* (Duke: Duke University Press, 2018) vol. 35, n. 2.

zione.¹⁴ Anche se queste posizioni sono diverse l'una dall'altra, hanno in comune l'idea che l'emergere di una governamentalità neoliberale non è solo il risultato di una controrivoluzione, ma anche il dispiegamento di semi radicati nel 1968.¹⁵

La sensazione, allora, che la critica stia perdendo la sua intensità, che la controrivoluzione guadagni terreno o abbia già trionfato, avvolge gran parte delle analisi critiche e porta con sé un sentimento di malinconia.¹⁶ In autori come Adorno e Horkheimer, essa assume una prospettiva di pessimismo. I filosofi della Scuola di Francoforte hanno sviluppato analisi approfondite delle nuove forme di autoritarismo, di dominio, di sottomissione dell'intera società alla logica di mercato del capitalismo. Hanno concentrato la loro attenzione sulla sussunzione della cultura e delle relazioni sociali sotto il dominio dei rapporti capitalistici. Hanno distrutto il mito e l'illusione che l'arte, o la cultura in senso lato, potessero ancora costituire degli ultimi baluardi contro l'espansione della valorizzazione capitalistica. Secondo questi autori, l'emergere dell'industria culturale non può che infrangere quest'ultima speranza, poiché l'industria culturale non fa altro che sottomettere e chiudere la creatività dell'artista. Così, Adorno e Horkheimer danno un'interpretazione del dominio capitalista, come se il suo potere fosse onnipotente e totalitario.¹⁷

Se questi autori partecipano di quella che potremmo qui definire una melanconia o un pessimismo di sinistra, possiamo riconoscere la stessa diagnosi nei *récits* di altri pensatori influenti, le cui opere si situano tuttavia su ben altre

14 Luc Boltanski; Ève Chiapello: *Le nouvel esprit du capitalisme* (Paris: Gallimard, 2011).

15 Al riguardo, Étienne Balibar fa notare che si dovrebbe prestare attenzione al significato dell'idea di individualismo, poiché è un concetto che sembra essere alla base sia del 1968 che del suo dispiegamento nelle pratiche neoliberali. Tuttavia, fa notare l'autore, non è la stessa cosa riferirsi ad un'idea di libertà individuale da una prospettiva orientata alla logica di mercato o da una orientata alla tradizione dell'autonomia operaia. È. Balibar: *Histoire interminable*, op. cit., 113 in nota.

16 Un'analisi relativa alle trasformazioni delle forme della critica nel mondo contemporaneo, e alle condizioni che la rendono possibile, è contenuta nel volume collettaneo: *A Time for Critique*, ed. by Didier Fassin and Bernard E. Harcourt (New York: Columbia University Press, 2019). Si veda in questo volume, in particolare, il saggio introduttivo di D. Fassin: *How is Critique?*, 13–35 e quello di Harcourt: *Critical Praxis for the Twenty-First Century*, 271–293.

17 Un'interessante critica del punto di vista di Adorno e Horkheimer è contenuta nelle tesi di Paolo Virno, espresse dall'autore in *Grammatica della moltitudine*. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee (Roma: Derive Approdi, 2014), in cui l'autore mostra che ciò che Adorno e Horkheimer denunciano come sottomissione sociale, recinzione della creatività, perdita per l'artista di qualsiasi liberale possibilità imprenditoriale, altro non è se non il sintomo del passaggio all'epoca post-fordista. Adorno e Horkheimer ci lasciano intendere che l'industria culturale, come ultimo baluardo offerto contro il dilagare della valorizzazione capitalistica, sia progressivamente sussunta sotto le forme di produzione del fordismo. Da qui ne consegue che anche l'ultimo baluardo di resistenza non può che soccombere. La tesi di Virno, al contrario, mostra che l'industria culturale indica il paradigma della produzione post-fordista nella sua interezza. Più che essere sussunta sotto le forme del fordismo e della massificazione, essa indica i perni intorno ai quali ruota la produzione culturale e la valorizzazione capitalistica nel postfordismo.

sponde politiche. Come Horkheimer e Adorno, anche Heidegger sostiene che le teorie del progresso e dell'emancipazione hanno raggiunto il loro punto di esaurimento. Heidegger ne allarga ancora di più la prospettiva fino ad includere una logica metafisica. In questo modo, la sua opera permette di rileggere la storia della devastazione tecnologica e tecnicistica, senza limitarla alla storia del capitalismo, ma riscrivendola nella traiettoria della razionalità metafisica greco-occidentale, già iniziata con il momento platonico. Potremmo includere altri autori in questo resoconto. Nel XIX secolo autori, provenienti da prospettive molto diverse, hanno studiato i processi di industrializzazione, razionalizzazione, automazione e massificazione della società. Nietzsche, Freud, Weber, Heidegger, Bloch, Sartre o, prima ancora, autori provenienti dalla sinistra hegeliana, per citarne solo alcuni, hanno espresso, con le loro opere, un forte interesse per lo studio delle nuove sfide derivanti dall'industrializzazione e dalla massificazione della società. Le loro analisi e ricerche hanno tra loro poco in comune. Ad un primo sguardo, potrebbe ovviamente disorientare il fatto di mettere insieme dei nomi e delle opere tanto diverse l'una dall'altra. Il punto è che queste ricerche disparate permettono di comprendere lo sviluppo delle forze produttive e dei rapporti di produzione su un piano astratto e impersonale. Con le loro opere, questi autori hanno permesso di liberare il modo di pensare filosofico dai residui metafisici.¹⁸ Così facendo, hanno permesso di pensare le trasformazioni sociali ed economiche in termini storici. Se, da un lato, il loro è stato sicuramente un apporto importante, dall'altro, questi autori hanno anche contribuito a ribaltare la comprensione dei processi storici, che essi analizzavano, in una forma che ha dato il primato all'idea di un dominio totalitario e tecnologico del capitale. Sulla scia di queste ricerche sono emerse interpretazioni catastrofiste e pessimistiche del mondo sociale, nelle quali le analisi delle forme di resistenza non trovano più posto. Così, emerge una forma di pensiero, che non smette di insistere sul controllo totalitario di ogni aspetto della vita, sulla sussunzione e il controllo della vita da parte di forme di potere sempre più invasive, con conseguente perdita di ogni spazio di libertà e di autonomia.

Molti autori che analizzano, per esempio, il passaggio dalla governamentalità liberale a quella neoliberale e insistono sulle nuove forme di controllo, che la governamentalità algoritmica realizza, mettono in rilievo la frammentazione e de-individualizzazione della soggettività implicata in questi passaggi.¹⁹ Per quanto queste analisi colgano degli aspetti estremamente importanti delle società con-

¹⁸ Questi aspetti sono stati messi in rilievo soprattutto dall'opera del filosofo italiano Nicola Massimo De Feo. Cfr. qui: *L'autonomia del negativo tra rivoluzione politica e rivoluzione sociale* (Manduria, Bari, Roma: Lacaita, 1992) 347–348.

¹⁹ Antoinette Rouvroy: *Technology, virtuality and utopia: governmentality in an age of autonomic computing*, in: *Law, Human Agency and Autonomic Computing. The Philosophy of Law Meets the Philosophy of Technology*, ed. by Mireille Hildebrandt et Antoinette Rouvroy (London: Routledge, 2013).

temporanee e delle nuove forme che le relazioni di potere vi assumono, esse rischiano, tuttavia, di lasciare in ombra degli aspetti centrali, che contraddistinguono la nuova forma di soggettività neoliberale.

Critica della soggettività neoliberale

Per cogliere questi aspetti, occorre sgombrare il campo da alcuni malintesi. Come hanno bene messo in evidenza Massimiliano Nicoli e Luca Paltrinieri, il neoliberalismo non è solo un'estensione del liberalismo; esso non è un nuovo *laissez-faire* postmoderno.²⁰ Molti critici del neoliberalismo insistono sulle nuove forme di disuguaglianza, che la società neoliberale lascia emergere,²¹ per esempio attraverso i suoi programmi di privatizzazione. Ma come mostrano Nicoli/Paltrinieri, l'attenzione rivolta a questi aspetti rischia di lasciare in ombra le grandi trasformazioni antropologiche che le nuove forme governamentali sono in grado di realizzare. Il termine neoliberalismo non è solo un nome per indicare le trasformazioni post-fordiste del modo di produzione; esso esprime, in senso più ampio, la svolta antropologica attraverso la quale la razionalità del mercato viene interiorizzata in ogni comportamento quotidiano. La soggettività neoliberale plasma nuove forme di vita.

All'inizio degli anni '80, sono emersi discorsi e pratiche che hanno contribuito all'idea di imprenditorialità: è emersa una società in cui l'auto-iniziativa è diventata il pilastro dell'ordine sociale. L'individuo è chiamato a conoscersi, a controllarsi, a organizzarsi per lavorare meglio. Deve imparare a gestire le sue emozioni e le sue capacità. Il soggetto neoliberale sviluppa una razionalità particolare, che consiste nella ricerca della migliore forma di autogoverno. C'è chi vede in questo una nuova forma di emancipazione. Ma in realtà è fuorviante vedere in queste trasformazioni l'emergere di forme di emancipazione. Seguendo la logica stringente del loro argomento, gli autori si spingono anche ad affermare, che è illusorio pensare che queste trasformazioni celino nuove forme di oppressione, perché il neoliberalismo, in realtà, è una forma di governo che produce una specifica figura di soggetto. Il neoliberalismo, come tutte le relazioni di potere pastorale, plasma l'individuo nei minimi dettagli.²² Esso dà una forma

²⁰ Luca Paltrinieri; Massimiliano Nicoli: *Du management de soi à l'investissement sur soi. Remarques sur la subjectivité post-néo-libérale*, in: *Terrain/Théories*, 6 (2017). Riprendo da questi autori alcune tesi sviluppate in questo paragrafo.

²¹ Penso qui alle tesi importanti sviluppate da Wendy Brown: *In the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West* (New York: Columbia University Press, 2019) o anche a Nancy Fraser; Rahel Jaeggi: *Kapitalismus. Ein Gespräch über kritische Theorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2021).

²² Il riferimento al concetto di potere pastorale rimanda, ovviamente, in questo contesto, alle opere pionieristiche con le quali questo cantiere di studi è stato aperto da Foucault. Cf. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977–78* (Paris: EHESS; Gallimard; Seuil, 2004), lezione

particolare alla soggettività, trasformando il soggetto da puro consumatore a soggetto imprenditore, da pure produttore a consumatore, a *prosumer*, come ci spiega Roberto Ciccarelli.²³ Il soggetto è incoraggiato a massimizzare sempre di più il proprio capitale. Emerge, così, una soggettività aperta alle possibilità future; un soggetto dissociato, sempre precario e governabile. Il neoliberalismo spinge al massimo la logica della libertà, associando la sua produzione al suo contrario: la società neoliberale produce libertà al costo di divorarla costantemente.²⁴ Nella società neoliberale, la libertà individuale prende la forma della libertà del desiderio. Invece di controllare o limitare il desiderio, questa pratica di governo invita a moltiplicare il desiderio, a intensificarlo, a gestirlo. Il soggetto neoliberale è costantemente governato, costantemente sollecitato a produrre, a inventare e a inventarsi.²⁵ Ma è questo soggetto un prodotto della governamentalità neoliberale o è esso la condizione per lo sviluppo di tale governamentalità?

Il governo del desiderio. Cristianesimo e neoliberalismo

Per rispondere a questi interrogativi, bisogna probabilmente fare due passi indietro e dotarsi di un doppio punto focale. Il primo, di portata più ampia e di ascendenza foucaultiana, secondo una logica e una traiettoria ancora tutta da ricostruire nei dettagli, riporta la genealogia della soggettività neoliberale indietro nell'esperienza cristiana della carne.²⁶ L'ipotesi, tutta da verificare, ma alla quale Foucault allude, consiste nel pensare che l'esperienza cristiana dia origine a forme di potere pastorale, le quali, a loro volta, hanno dato forma alla biopoli-

dell'8 febbraio 1978. Id., *Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique*, in: *Dits et écrits*, t. IV, op. cit., 134–161. Michel Foucault: *Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979–80* (Paris: EHESS; Gallimard; Seuil, 2012).

²³ Roberto Ciccarelli: *Il lavoro digitale*, in: *La Grande Trasformazione. L'impatto sociale del cambiamento del lavoro tra evoluzioni storiche e prospettive globali*, a cura di Enzo Mingione, *Annali della Fondazione Feltrinelli*, LIV (Milano: Feltrinelli, 2020).

²⁴ Michel Foucault: *Naissance de la Biopolitique. Cours au Collège de France 1978–79* (Paris: EHESS; Gallimard; Seuil, 2004) lezione del 24 gennaio 1979.

²⁵ Su questi temi cf. Maurizio Lazzarato: *La Fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista* (Roma: Derive Approdi, 2011); Maurizio Lazzarato: *Il Governo dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista* (Roma: Derive Approdi, 2013). Sul tema del debito, anche David Graeber: *Debito. I primi 5000 anni* (Milano: il Saggiatore, 2012); Melinda Cooper: *Life, Autopoesis, Debt: Inventing the Bioeconomy*, in: *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 8/1 (2007) 25–43. Pierre Dardot; Christian Laval: *La nouvelle raison du monde: Essai sur la société néolibérale* (Paris: La Découverte, 2009); Christian Laval: *Ce cauchemar qui n'en finit pas. Comment le néolibéralisme défait la démocratie* (Paris: La Découverte, 2016).

²⁶ L'espressione allude, ovviamente, al titolo di un libro di Foucault, recentemente pubblicato: *Histoire de la sexualité 4. Les Aveux de la Chair*, éd. par Frédéric Gros (Paris: Gallimard, 2018) (tr. it. *Le confessioni della carne*, Milano: Feltrinelli, 2019).

tica moderna.²⁷ Come già accennato, questa genealogia, che si dipana su un arco temporale così ampio, è tutta da scrivere; l'ipotesi, che la sottende, consiste nel pensare, che il potere pastorale cristiano abbia prodotto una forma di soggettività, che è il presupposto per lo sviluppo dell'attuale soggettività neoliberale. Per sostanziare questa tesi, molti interpreti fanno riferimento all'ultima parte del libro/manoscritto di Foucault *Le confessioni della carne*, nella quale l'autore discute la svolta, che Agostino avrebbe introdotto nella questione della sessualità.²⁸

Agostino compie un'operazione complessa, che per ragioni espositive, potremmo esemplificare in questa forma: prima del peccato originale e della caduta, nell'Eden, la sessualità era già una dimensione fisica. Tuttavia, essa era assoggettata alla volontà del soggetto, cioè non al suo corpo e alla sua libido, perché la libido, nell'Eden, era semplicemente assente. Tale assenza rendeva il sesso nel paradiso non solo docile e ragionevole, ma faceva anche in modo che la volontà del soggetto regnasse sovrana.²⁹ La libido diventa un elemento strutturale dell'atto sessuale dopo la caduta. Con il suo emergere, si afferma la dimensione dell'involontario. Questo significa che nella volontà stessa fa la sua comparsa una parte involontaria, che si ribella alla parte volontaria. Come può essere accaduto questo passaggio?

Dio aveva imposto all'uomo un leggero obbligo, che consisteva nel divieto di mangiare il frutto proibito. Ma l'uomo ha contravvenuto a questo divieto e si è quindi rivoltato contro Dio. Nella sua bontà, Dio non gli ha, però, inflitto una pena definitiva, bensì una punizione corrispondente alla sua colpa. Invece di condannare l'uomo a una sottomissione completa e integrale, Dio ha riprodotto nell'uomo la forma della sua disobbedienza: la ribellione contro Dio è ora divenuta una ribellione dell'uomo contro se stesso. Questo significa che laddove la volontà, prima della caduta, dominava sovrana e indivisa, ora è scissa e fa espe-

²⁷ Il rapporto tra il potere pastorale, emerso nell'antichità in diverse forme, e la biopolitica moderna è un tema centrale nell'opera di Foucault. Alcuni riferimenti, ulteriormente integrabili, li abbiamo già segnalati nella nota 22. Per quanto riguarda, nello specifico, il rapporto tra potere pastorale nell'esperienza cristiana e la biopolitica moderna, si veda Bernard E. Harcourt: Foucault's Keystone: *Confessions of the Flesh*. How the Fourth and Final Volume of *The History of Sexuality* Completes Foucault's Critique of Modern Western Societies, in: Foucault studies, 2021, Issue 29, 48–70 (Disponibile online: https://scholarship.law.columbia.edu/faculty_scholarship/2592); Daniele Lorenzini: The Emergence of Desire: Notes Toward a Political History of the Will, in: Critical Inquiry, 45/ Winter (2019) 448–470; Philippe Büttgen: Théologie politique et pouvoir pastoral, in: Annales. Histoire, Sciences Sociales, Éditions de l'EHESS, 62/5 (2007) 1129–1154; Orazio Irrera: L'empire de l'involontaire et la volonté de n'être pas gouverné, in: Rev. Filos., Aurora, Curitiba, 31/52 (2019) 224–256.

²⁸ Michel Foucault: *Les Aveux de la Chair*, op. cit., 325–361.

²⁹ Daniele Lorenzini discute questi aspetti nel testo: La politique du paradis. Foucault, *Les Aveux de la chair* et la généalogie du néolibéralisme, in: *Après les aveux de la chair: Généalogie du sujet chez Michel Foucault. Les grands classiques de l'érotologie moderne*, éd. par Sandra Boehringer et Laurie Laufer (Paris: Éditions Epel, 2020) 229–241. Oltre a segnalare il rapporto tra potere pastorale, governo del desiderio e soggetto neoliberale, l'autore mostra, in questo testo, che la libido entra a far parte della sessualità solo in un momento preciso della storia dell'umanità (Ibid., 236).

rienza di una parte che è involontaria. In questa maniera, la concupiscenza è stata introdotta nel mondo, e con essa gli atti involontari.³⁰

Il punto importante sottolineato da Foucault in questa lettura di Agostino, è il fatto che la libido non è considerata come l'emergenza di un qualcosa di esterno al soggetto. Il confine tra il volontario e l'involontario non è da situare nella separazione dell'anima dal corpo, della natura dal soggetto, come vorrebbe una lunga tradizione, che insiste sull'opposizione tra animalità e umanità. La libido è da situare nel soggetto stesso; essa è la divisione del soggetto, alla quale è da imputare il fatto che il soggetto *voglia* ciò che *non dovrebbe volere*. Come già indicato, una lunga tradizione metafisica ha spesso rappresentato il rapporto tra ragione e istinto, o ragione e passione, come se si trattasse di due regioni separate. In realtà, l'analisi di Agostino, nel resoconto che ne dà Foucault in queste pagine, indica che non si tratta di due sfere separate, come se la volontà riguardasse l'intelletto e l'involontario la passione, ma la forma particolare che la volontà assume. Così scrive Foucault:

Agostino non è certamente il primo, né tra gli autori cristiani, né in maniera generale tra gli autori dell'antichità, ad aver impresso al desiderio sessuale il sigillo dell'involontario. Abbiamo già visto, che questo era piuttosto un luogo comune. Ma questo involontario era definito o come un'istanza o una parte dell'anima, i cui movimenti si trattava di limitare o di domare, conservando il privilegio gerarchico degli altri, oppure come una «passione» – un pathos – che, venendo dal corpo, rischiava di compromettere la sovranità dell'anima su se stessa. Ora, l'analisi di Agostino non fa della concupiscenza né una potenza specifica nell'anima, né una passività, che ne limita il potere, ma ne fa la forma stessa della volontà, cioè di ciò che fa dell'anima un soggetto. La concupiscenza non è, per lui, l'involontario contro la volontà, ma l'involontario della volontà stessa: ciò senza cui la volontà non può volere [...].³¹

Lo spostamento, che Agostino opera, porta a stabilire una stretta connessione tra la forma dell'atto sessuale e la struttura del soggetto. L'individuo viene al mondo come soggetto di concupiscenza; viene al mondo con quella parte vergognosa, che consiste nell'involontario, come punizione per il peccato originale. La concupiscenza non è l'intervento di una forza esterna, ma è inscritta nella struttura stessa del soggetto. Essa è un peccato, che può essere rimesso attraverso il battesimo, anche se non può essere rimosso. Dal momento che la volontà può volere solo nella forma della concupiscenza, la teoria di Agostino porta a una giuridificazione delle pratiche. Agostino non tratta più la natura dell'atto sessuale in termini di puro o impuro; egli non fa più riferimento alla distinzione tra anima e corpo, tra materia e spirito, ma sposta, invece, la questione sul rapporto tra il volontario e l'involontario e, quindi, sulla struttura della volontà stessa. In questa maniera, Agostino introduce il principio giuridico dell'imputabilità e permette di

30 Michel Foucault: *Les Aveux de la Chair*, op. cit., 333.

31 *Ibid.*, 344 (traduzione mia).

pensare il peccatore come un soggetto giuridico. Nella spiritualità antica, desiderio e volontà erano separati, mentre in Agostino sono due forme della stessa volontà. Questo passaggio ha implicazioni importanti. Foucault afferma:

per quanto possa essere forte il movimento della concupiscenza, [...] essa non può divenire un atto senza l'atto stesso della volontà. Non ci può essere peccato senza questo supplemento – per quanto infimo e invisibile lo si possa immaginare – che fa sì che si *voglia* ciò che vuole la concupiscenza. Lì si situa il consenso: è il consenso che rende possibile l'imputazione di un atto, che ha la sua origine nella concupiscenza la quale, quanto a lei, non è imputabile.³²

Ma cosa è questo consenso? Per Agostino, esso appartiene alla forma stessa della volontà, cioè non è il fatto di accettare, attraverso la volontà, un elemento che le sarebbe estraneo:

quando la volontà acconsente, essa non vuole semplicemente ciò che è desiderato, essa non vuole semplicemente ciò che è voluto nel desiderio. Essa vuole questa volontà che ha la forma della concupiscenza [...] Quando il soggetto acconsente, esso non apre le porte ad un oggetto desiderato; il soggetto si costituisce e si fissa su se stesso come soggetto desiderante: a partire da quel momento i movimenti della sua concupiscenza gli sono imputabili. Il consenso [...] permette di citare il soggetto di concupiscenza come soggetto di diritto.³³

La colpevolezza dell'atto sessuale e il male della concupiscenza sono da situare nella natura umana. Ne consegue la necessità di una regolazione del comportamento sessuale, di uno sviluppo di regole di vita, di arti del sé. Il desiderio sessuale è il sismografo della soggettività: non è represso o soppresso, ma governato, proprio come l'essere umano, indebitato, della razionalità neoliberale è costantemente governato. Cercare la verità dei propri atti in se stessi, decifrarli nel più intimo e confessarli agli altri, per ottenerne il massimo controllo e potere di gestione su di sé, assomiglia molto a quello che accade alla soggettività-imprenditoriale, che, catturata nel dispositivo neoliberale attuale, è spinta costantemente a migliorarsi e a massimizzare le proprie prestazioni, con la consapevolezza ulteriore che ogni suo fallimento è da ascrivere alle sue proprie colpe e mancanze.

Post-fordismo e governabilità neoliberale

Questo governo di ogni infimo dettaglio dell'esistenza, questo scavare nei meandri più profondi del desiderio, per imporre la rinuncia e il sacrificio di sé, hanno indubbiamente prodotto una tradizione, di cui noi siamo ancora gli eredi.³⁴ Fou-

³² Ibid., 353.

³³ Ibid., 354–355.

³⁴ Michel Foucault: *Dire vrai sur soi-même*, Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto (Paris: Vrin, 2017) 39–40.

cault fa anche osservare, che a partire dal XVI secolo sono stati numerosi i tentativi di contrapporsi a questa morale ascetica della rinuncia. Questi tentativi si sono ancor più moltiplicati nel XIX secolo sotto forme estetiche e politiche che, tutte, hanno avuto in comune il fatto di tendere verso l'affermazione di una cultura del sé. Esse si sono espresse, dice Foucault, in una volontà di scoprire e liberare il sé. Questa tendenza è legata a ciò che Foucault chiama l'antropologismo permanente del pensiero occidentale,³⁵ le cui diverse forme giungono sino a noi, e consistono nel tentativo di individuare la radice di un sé positivo, che possa costituire il fondamento della soggettività. In netta antitesi a una morale della rinuncia e del sacrificio del sé, in questi movimenti estetici e politici si è affermato il tentativo di scoprire e riappropriarsi il sé. Basti pensare alle modalità assunte dal tema della liberazione nei diversi movimenti affermatasi nel '68 e i suoi dintorni. È, allora, probabile che le condizioni che hanno permesso l'emergere di una pratica di governo neoliberale, come dispositivo politico, siano proprio da situare al punto di intersezione tra questi due movimenti in apparenza antitetici, uno che puntava alla rinuncia e sacrificio del sé, l'altro alla sua scoperta e liberazione.

Quando, precedentemente, abbiamo indicato l'esigenza di dotarsi di un doppio punto focale, per analizzare l'emergenza della soggettività neoliberale, intendevamo sottolineare la necessità di porre le origini delle forme attuali di soggettività neoliberale anche in relazione ai movimenti di liberazione, che si sono sviluppati nel XX secolo e hanno raggiunto il loro culmine negli anni Sessanta. La rivoluzione degli anni Sessanta è stata la lenta liberazione dalla società disciplinare e dal mondo del lavoro salariato, espressione della società patriarcale.³⁶ Il neoliberalismo è stata la risposta governamentale, che si è sviluppata a partire dalla seconda metà degli anni Settanta, e che ha mirato a contenere e dislocare la resistenza espressa da nuovi soggetti contro il mondo disciplinare. Alle rivolte, alle resistenze, alla sperimentazione di nuove forme di vita, il capitale ha reagito con un adeguamento dei rapporti di forza e di potere nella società. È in questo contesto e in questa congiuntura storica che la transizione verso un modello post-fordista e una governamentalità neoliberale si sono affermate.³⁷

35 Michel Foucault: *L'origine de l'hermeneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College* (Paris: Vrin, 2013) 90–91.

36 Maurizio Lazzarato sostiene che il rifiuto del lavoro è una delle categorie più importanti, che l'operaismo italiano ha elaborato. Cf. Maurizio Lazzarato: *Marcel Duchamp et le refus du travail* (Paris: Les prairies ordinaires, 2014). Per una critica della dimensione antropologica del lavoro cfr. Michel Foucault: *La société punitive. Cours au Collège de France, 1972–1973* (Paris: EHESS; Gallimard; Seuil, 2013) 236. Una discussione del tema del rifiuto del lavoro con riferimento a fonti che includono anche la tradizione della Scuola di Francoforte è sviluppata nel libro di David Frayne: *Le refus du travail. Théorie et pratique de la résistance au travail* (Paris: Éditions du Détour, 2018).

37 Cf. Grégoire Chamayou: *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire* (Paris: La Fabrique éditions, 2018).

La critica del lavoro salariato, la lotta contro la fabbrica prigioniera e la flessibilità sono stati pezzi importanti della critica espressa dai movimenti politici e sociali degli anni Settanta. Se, dal lato dei lavoratori, la flessibilità ha potuto significare il rifiuto della disciplina di fabbrica e la possibilità di conquistare nuovi spazi di libertà, dal lato delle nuove relazioni stabilite dal capitale, essa ha significato l'instaurazione di un regime di precarietà, che non smette di attaccare le condizioni di vita delle persone.³⁸ La società post-fordista risponde alle lotte degli anni '60 e '70 piegandole a nuovi imperativi di sfruttamento. Essa metabolizza la carica antagonista dei movimenti sociali ed è il nome del nuovo dispositivo, che regola e governa le nostre vite. Viene però fatto di chiedersi: fino a che punto?

Univ.-Prof. Dr. Roberto Nigro, Professore ordinario di filosofia (cattedra di filosofia continentale), Preside della Facoltà Kulturwissenschaften, Leuphana Universität Lüneburg, Institut für Philosophie und Kunstwissenschaft (IPK), Universitätsallee 1, C5.230, 21335 Lüneburg; roberto.nigro@leuphana.de

³⁸ Gli studi attuali al riguardo sono numerosi. Si veda qui Robert Castel: *Les Métamorphoses de la question sociale, une chronique du salariat* (Paris: Fayard, 1995); Isabell Lorey: *Gouvernementale Präkarisierung*, in: *Inventionen*, hg. von Isabell Lorey; Roberto Nigro; Gerald Raunig (Zürich/Berlin: Diaphanes, 2011) 72–86; Judith Butler: *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence* (London: Verso, 2006).