

“Felicità e mondo della vita”

Mauro Peroni

1. TESTO DI PARTENZA: *Che cos'è lei professor Foucault?*, intervista di P. Caruso a M. Foucault, “La Fiera Letteraria, XLII, 39, 28 settembre 1967

Foucault: [...] Stiamo discutendo del problema dell'umanismo ma mi domando se in realtà non ci stiamo riferendo ad un problema più semplice, quello della felicità. Credo che l'umanismo, almeno sul piano politico, potrebbe essere definito come ogni atteggiamento che considera che il fine della politica è di produrre la felicità. Ora, credo che la nozione di felicità non sia veramente pensabile. La felicità non esiste, la felicità degli uomini ancor meno.

Intervistatore: Che cosa oppone alla nozione di felicità?

F.: Non si può opporre nulla alla nozione di felicità: si può opporre B ad A ma solamente quando A esiste.

I.: Allora pensa che al posto di porre i problemi in termini di felicità occorra porli in termini di funzionamento?

F.: Certamente.

I.: E questo le sembra soddisfacente? Il feticismo del buon funzionamento non è un po' masochista?

F.: Bisogna rassegnarsi ad assumere, rispetto all'umanità, una posizione analoga a quella assunta, verso la fine del XVIII secolo, rispetto alle altre specie viventi, quando ci si rese conto che esse non funzionavano per qualcosa – né per se stesse né per l'uomo né per Dio – ma che esse funzionavano e basta. L'organismo funziona. Perché funziona? Per riprodursi? Non solo. Per mantenersi in vita? Non principalmente. Funziona. Funziona in maniera molto ambigua, per vivere ma anche per morire, poiché è ben noto che il funzionamento che permette di vivere è un funzionamento che logora incessantemente, in modo tale che è proprio ciò che permette di vivere a produrre allo stesso tempo la morte. La specie non funziona per se stessa né per l'uomo né per la più grande gloria di Dio; essa si limita a funzionare. L'umanità è una specie dotata di un sistema nervoso tale che fino ad un certo punto essa può controllare il proprio funzionamento. È chiaro che questa possibilità di controllo suscita continuamente l'idea che l'umanità debba avere un fine. Scopriamo questo fine nella misura in cui abbiamo la possibilità di controllare il nostro funzionamento. Ma questo vuol dire invertire le cose. Ci diciamo: poiché abbiamo un fine, dobbiamo controllare il nostro funzionamento; mentre in realtà è solamente sulla base di questa possibilità di controllo che possono sorgere le ideologie, le filosofie, le metafisiche, le religioni, che forniscono una immagine capace di polarizzare la possibilità di controllo del funzionamento. Capisce cosa voglio dire? È la possibilità di controllo che fa nascere l'idea di fine. Ma l'umanità non dispone in realtà di alcun fine, essa funziona, controlla il proprio funzionamento e fa sorgere ad ogni istante delle giustificazioni di questo controllo. Bisogna rassegnarsi ad ammettere che si tratta solo di giustificazioni. L'umanismo è una di queste, l'ultima.

2. ASPETTI SPECULATIVAMENTE PIÙ RILEVANTI

Ho pensato di proporre questo frammento di intervista perché vi rintraccio con una certa chiarezza la difficoltà speculativa in cui mi sono imbattuto nella prima fase di lavoro della mia ricerca. In un primo tempo avevo ricondotto le tematiche di fondo oggetto del mio interesse (il dolore, la morte, le costrizioni storico-sociali e, più in generale, il tema del “limite esistenziale”) alla questione della *felicità*, che mi pareva presentarsi come una categoria utile ad illuminare e gestire alcuni dei nodi teorici che quelle tematiche pongono in evidenza. Tuttavia ho presto realizzato di aver imboccato un sentiero che poteva rivelarsi un vicolo cieco; ho avuto insomma l'impressione di essermi cacciato in una *impasse* teorica che rischiava di bloccare il lavoro. Spostandomi su di un altro piano di osservazione, ho tentato di riformulare la questione. In primo luogo, individuando nel carattere di ineluttabile finitezza umana l'elemento fondante del *potere*: elemento che ne costituisce allo stesso tempo la condizione e il campo di applicazione. In secondo luogo, sostituendo alla categoria di felicità quella di *trasformazione di sé*, che mi pare sia in grado di ricondurre la riflessione ad un livello etico più radicale. In questa opera di riconfigurazione teorica ha giocato un ruolo decisivo proprio l'impresa filosofica di Michel Foucault

Nell'intervista che ho riportato, Foucault, con il suo tipico stile tagliente, de-sostanzializza la compattezza di significato della nozione di felicità. Questa nozione, che si vuol esaltare in tutta la sua presunta auto-evidenza, rappresenta un tipico frutto dell'esigenza dell'umano di associare a sé e a ciò che lo circonda un fine, un andamento comprensibile di sviluppo: in breve, un valore. Foucault non intende però tratteggiare un'immagine tragica della condizione umana. Si guarda bene dall'affermare (quasi a voler riecheggiare il lamento “cosmico” di Leopardi) che la felicità, per quanto avvertita come necessaria destinazione individuale e collettiva, si rivela invece “impossibile”, fuori dalla portata delle nostre azioni e della nostra volontà. A suo modo di vedere – e forse in maniera più modesta – semplicemente la felicità, se intesa come “giustificazione” della vita, costituisce una categoria inefficace e fuorviante di lettura dell'esistenza, del “funzionamento”; uno strumento teorico-interpretativo inficiato da un potente carattere ideologico e da una malcelata volontà di controllo. Se la vita è priva di un senso/fine ultimo, non è praticabile una felicità che si pretenda compimento esaustivo del tragitto umano.

Lo stesso morire non equivale al fine ultimo che può dotare di significato (seppur drammatico) il vivere: “dover morire” non è ciò che spiega la vita. Altrove¹ Foucault si era già richiamato con forza al lavoro medico di Bichat, il quale aveva relativizzato il concetto di morte, togliendo a questo evento il suo carattere decisivo e irrecuperabile, e ridistribuendolo invece, sotto forma di «morti in dettaglio, morti parziali», nel processo della vita: processo nel quale non si smette mai di morire.

Al piano del funzionamento della vita si sovrappone quello del “controllo”, ovvero del *governo*, di sé e degli altri viventi. Tale esercizio di governo si organizza in configurazioni storiche determinate e si riproduce all'interno di un incessante movimento di rinnovamento.

Le brevi battute estratte da questa intervista condensano in modo efficace uno dei due obiettivi fondamentali del lavoro di Foucault. Si tratta dell'esigenza di evidenziare il carattere artificioso dei paradigmi di pensiero e dei relativi codici di comportamento di cui gli uomini da sempre si dotano per governarsi. Tali paradigmi e codici costituiscono gli *a priori* “storici”² che rendono possibile l'esperienza, ovvero la forniscono di un senso comprensibile e condivisibile. Più profondamente, sono i *discorsi* che, di volta in volta nella storia, dicono il *vero* della vita. L'umanismo è in ordine di tempo il più recente di questi discorsi. L'altro asse di lavoro teorico è quello che ha impegnato Foucault nel corso degli ultimi anni della sua vita e che riguarda la “diagnosi” dei modi di esistenza virtuali da parte di soggetti possibili: nella rete di rapporti di forze che costituisce il piano reale e intrascendibile del governo della vita, quali spazi di manovra si offrono all'agire autonomo? Come

¹ Cfr. M. Foucault, *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino, 1969, pp. 166-167.

² Su questa trasposizione dell'*a priori* kantiano sul piano della storicità, si veda il recente contributo di Luigi Alici *Da Kant a Foucault: il trascendentale e lo storico*, in *Logica, Ontologia ed Etica. Studi in onore di Raffaele Ciafardone*, a cura di D. Bosco, R. Garaventa, L. Gentile, C. Tuozzolo, Franco Angeli, Milano, 2011.

è possibile che si diano soggetti non assoggettati? Questo secondo versante di indagine è propriamente quello a cui faccio riferimento nella mia ricerca.

In questo orizzonte di analisi, non ci si deve affannare a riempire di senso la casella vuota della felicità (Cos'è la felicità? Come si diventa felici?), correndo così il rischio concreto di instaurare nuovi codici di normalizzazione. Piuttosto è necessario comprendere come operino le *attuali* relazioni di governo, al fine di elaborare strategie etiche (individuali e collettive) che allentino la presa del controllo sulle manifestazioni della vita.

È esattamente in questo snodo teorico (ma anche politico) che si applica la critica di anti-umanesimo che tante volte è stata lanciata contro l'opera di Foucault³ e che si ripropone anche in questa intervista. Gli si imputa la volontà irresponsabile di sbarazzarsi dell'idea di uomo, della sua dignità e libertà; tanto che lo stesso Foucault nel testo *Le parole e le cose*⁴ aveva parlato di "morte dell'uomo". A ben vedere, egli fa – o almeno tenta di fare – tutt'altro. Foucault non invoca alcuna definizione "sostanziale" o predeterminata di uomo o umanità, da utilizzare come arma di denuncia nei confronti di un potere "disumanizzante". Il concetto di uomo, per come la tradizione ce lo ha trasmesso, riguarda una maschera, un effetto. Di fronte alla constatazione che nelle relazioni umane vi è tutto un fascio di rapporti di potere che si possono esercitare ovunque (e che tutti esercitano), il suo problema non è quello di dimostrare che l'uomo si definisce a partire da una primato di libertà assoluta e inviolabile che egli custodisce e che va difeso. Piuttosto si pone il quesito etico "Come si può praticare la libertà? Come la si è praticata nel passato e come la si può praticare nella nostra attualità?" La libertà a cui si riferisce è di carattere *strategico*, le azioni che la realizzano sono delle contro-mosse, delle contro-condotte che si generano nelle maglie infinite del potere. E se si possono dare dei rapporti di potere è solo nella misura in cui i soggetti sono liberi. Dunque la realtà si compone di potere e libertà: ciò che noi possiamo fare non è cercare il fine e il compimento di questa realtà (dato che non si offrono) ma comprendere sempre da capo come questi due elementi interagiscano in un preciso momento storico. In un'altra intervista concessa a pochi mesi dalla morte afferma: «se le relazioni di potere attraversano tutto il campo sociale è perché la libertà è dappertutto»⁵.

3. POSSIBILI CONFRONTI CON AUTORI "CLASSICI"

Senza dubbio il rimando imprescindibile è quello all'opera di Nietzsche, in tutta la sua interezza, a partire dalla denuncia della "malattia storica" formulata in *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. Ma dovendo ricorrere ad un riferimento più preciso e circoscritto, si possono prendere in considerazione due passaggi di *La gaia scienza*.

Sulla questione del fine ultimo dell'esistenza:

"L'uomo è divenuto gradatamente un fantastico animale che deve assolvere ad una condizione di esistenza in più rispetto a ogni altro animale: di quando in quando l'uomo *deve* ritenere di sapere *perché* esiste, la sua specie non può prosperare senza una periodica fiducia nella vita! Senza credere alla *ragione nella vita*! E sempre di nuovo, di tanto in tanto, la razza umana decreterà: «c'è qualcosa su cui non è assolutamente più lecito ridere!»."⁶

Per quanto si è visto in che misura Foucault ritenga difficile un utilizzo della nozione di felicità che non sia teoreticamente controproducente, si può comunque constatare come nella sua analisi della

³ Foucault analizza questa accusa e a quella più generale di "nichilismo" nella prima lezione del corso al Collège de France del 1982-83 intitolato *Il governo di sé e degli altri*, pubblicato presso Feltrinelli nel 2009.

⁴ M. Foucault, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano, 1985.

⁵ M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà* (1984) in *Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 285.

⁶ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano, 1977, p. 52

libertà come “impaziente” esercizio strategico risuoni la concezione nitzscheana della felicità, intesa non come soddisfazione e sazietà, ma come “capacità di vittoria”, come dispiegamento della volontà di potenza:

“Nella natura non è l’estrema angustia a *dominare*, ma la sovrabbondanza, la prodigalità spinta fino all’assurdo. La lotta per la vita è soltanto un’*eccezione*, una provvisoria restrizione della volontà di vita; la grande e piccola lotta ruota ovunque attorno al prevalere, al crescere e all’espandersi, attorno alla potenza, conformemente alla volontà di potenza, che è appunto la volontà della vita.”⁷

4. OPERE CHE OFFRONO UN CONTRIBUTO RIEVANTE AL TEMA

A. Ehrenberg, *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, Einaudi, Torino, 2010.

Il sociologo francese Ehrenberg delinea un quadro allarmante della nostra contemporaneità, analizzando come nella – presunta – condizione di emancipazione sociale e culturale in cui ci muoviamo (dove i punti di riferimento, più che scomparire, si moltiplicano e si confondono in un caos rumoroso) il soggetto si trovi ad essere schiacciato dal compito sempre più pressante di realizzare se stesso. In uno scenario sociale in cui le norme della convivenza non si fondano più sulle categorie di colpevolezza e disciplina, a farla da padrone è un’imponente ideologia felicista (che altro non è se non l’ideologia della fine di tutte le ideologie). Questa concezione “liberista” della felicità prevede per ciascuno il diritto/dovere di assumersi in totale autonomia – e soprattutto in completo isolamento rispetto agli altri – l’onere di “essere se stesso”, di esplicitare la propria natura e realizzare i propri progetti. L’esistenza diviene, in tutte le sue dimensioni, una *performance* della quale ogni individuo deve dimostrarsi all’altezza.

Il risvolto di questa ingiunzione forzata alla felicità intesa come auto-affermazione è la diffusione sempre più capillare della depressione, che oggi si manifesta come “malattia della responsabilità” in cui a predominare è un sentimento doloroso di insufficienza; come afferma Ehrenberg, «il depresso non si sente all’altezza, è stanco di dover diventare se stesso»⁸. A snervare i corpi e le coscienze non è più la contrapposizione tra il permesso e il vietato, ma quella tra il possibile e l’impossibile, che si gioca sulla pelle di ciascuno con una brutalità inedita; a fornire la misura dell’individuo ideale non è ormai la docilità quanto l’iniziativa, la capacità progettuale. In maniera apparentemente paradossale, il comando di esercitare la propria “potenza” si rovescia così in un dispositivo che produce debolezza e fragilità.

Una conseguenza devastante e pericolosissima di questa condizione è l’assottigliarsi progressivo della distinzione tra curarsi e drogarsi. Questo processo si caratterizza come l’intreccio di due fenomeni distinti ma inestricabilmente interdipendenti. Da un lato, le prestazioni che siamo chiamati a sostenere ogni giorno in tutti i campi della vita ci inducono a ricorrere a strumenti dopanti, nel tentativo di colmare le lacune di risorse. Dall’altro, il diffondersi di un disagio psichico caratterizzato da sfiducia in se stessi e senso di inadeguatezza (quasi una sfuggente condizione *border-line* dai confini impalpabili) moltiplica la richiesta e il consumo di sostanze psicoattive che modificano l’umore. In questo modo, «alla felicità a comando fa da contraltare la chimica della disperazione; alla medicalizzazione del malessere, la depressione come malattia vera e propria; alla pubblicità che tesse l’elogio di una nuova medicina miracolosa, la contro-pubblicità di una droga che garantisce assenza di tossicità e dipendenza»⁹.

⁷ Ivi, p. 265.

⁸ A. Ehrenberg, *La fatica di essere se stessi*, p. 5.

⁹ Ivi, p. 6.

G. De Michele, *Felicità e storia*, Quodlibet, Macerata, 2001.

A partire dalla visione dell'accadere storico come micidiale macchina di produzione di infelicità, la riflessione di Walter Benjamin – in particolare la questione del “risveglio” – viene fatta interagire con autori come Arendt, Blumenberg, Deleuze, Kafka. Si cerca in questo modo di offrire una molteplicità di vie d'accesso ad una comprensione non ideologica della storia, che consenta di tematizzare adeguatamente la polivocità dell'aspirazione alla felicità, intesa come modalità di esistenza che agisce “fuori” e “contro” il destino storico.

R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano, 1991.

Un vasto lavoro di ricostruzione storica delle principali strategie che l'umano ha messo in campo nel corso della sua vicenda culturale al fine di estirpare, moderare o addomesticare le passioni. L'esigenza teorica che accompagna lo svolgimento del percorso è quella di indicare come l'opposizione tradizionale tra ragione e passioni (a lungo egemone in tutti i campi del sapere e della conoscenza) abbia comportato un alto prezzo da pagare in termini di impoverimento della complessità esperienziale propria della condizione umana. È stato soprattutto il discorso della politica a capitalizzare il potenziale “propulsivo” delle passioni, indicando, spesso con violenza, obiettivi e sensi di marcia forzata ai quali l'umanità avrebbe dovuto attenersi per vedere assicurata la propria felicità e la propria salvezza, sia individuale che collettiva.