

G.C.S.I.

Giornale Critico di Storia delle Idee

Michel Foucault, *L'uso dei piaceri*

di Raffaele Ariano

Scheda di lettura

Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Editions Gallimard, Paris 1984; tr. it., *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, a c. di Laura Guarino, Feltrinelli, Milano 2008.

Negli otto anni trascorsi tra la pubblicazione de *La volontà di sapere* e quella de *L'uso dei piaceri*, sono avvenuti importanti cambiamenti nel progetto foucaultiano di una *Storia della sessualità*. Durante questo periodo, nel quale l'evoluzione del pensiero di Foucault ci è testimoniata dalle trascrizioni degli corsi ch'egli ha tenuto al Collège de France, la sua ricerca è stata reimpostata tanto dal punto di vista del periodo storico preso in considerazione quanto da quello della griglia concettuale utilizzata per interpretarlo. Era stata condotta, ne *La volontà di sapere*, una genealogia del dispositivo della sessualità, nel quale Foucault aveva riconosciuto il nodo centrale dell'esercizio di quella forma moderna di sapere/potere sui corpi e sulla vita che egli ha definito come bio-potere. Ciò che noi oggi chiamiamo "sessualità" non è qualcosa la cui esistenza e le cui caratteristiche siano apparse evidenti alla coscienza di tutti i popoli e di tutte le epoche, come se si trattasse di un aspetto costante della nostra comune natura umana che si presenti invariabilmente qualsiasi siano la cultura e la società che interroghiamo. Si tratta, piuttosto, di una nozione che trova il suo senso unicamente in riferimento a un insieme ben determinato di saperi, istituzioni e pratiche sociali che hanno preso forma nelle moderne società europee a partire dal nuovo utilizzo che scienze come la pedagogia, la psichiatria e la medicina hanno fatto del vecchio imperativo, valido da secoli in seno alla pastorale cristiana, di dire la verità sul sesso. La parola sessualità (essa stessa comparsa solo all'inizio del XIX secolo) designa quell'insieme di ambiti del sé su cui gli individui sono stati chiamati a esercitare, prima nell'ambito della direzione spirituale cristiana e poi in quello delle istituzioni normalizzatrici dell'età moderna, un incessante sospetto volto alla decifrazione di tutti i segni che potessero rivelare al di sotto dei moti della mente e del corpo la presenza nascosta del desiderio: Ad esercitare cioè una ermeneutica del soggetto desiderante, la quale sfoci poi nella formulazione di un discorso che enunci le verità scoperte. La volontà di sapere partiva quindi, nella ricostruzione dei rapporti tra l'individuo moderno e il campo d'esperienza della sessualità, dalla pratica storica di un particolare rapporto tra soggetto e verità - più precisamente tra soggetto e veridizione - che implicava, appunto, una ermeneutica del soggetto, della quale Foucault non aveva sentito il bisogno di indagare l'origine. È precisamente questo il compito delle indagini che prendono l'avvio con *L'uso dei piaceri*: compiere cioè una genealogia del desiderio e del soggetto desiderante, che ricostruisca in quale modo ha preso forma quella pratica del sé che pone il soggetto dinnanzi a se medesimo come oggetto di diffidenza, indagine e conoscenza vera. Di qui lo spostamento cronologico dei nuovi volumi della *Storia della sessualità*: abbandonata la modernità europea, Foucault avrebbe interrogato le pratiche di sé che hanno costituito il fulcro della riflessione medica e filosofica sulle "cose dell'amore" nell'antichità greca e romana, alla ricerca dei luoghi d'origine di quell'ermeneutica del soggetto che dalla pastorale cristiana in poi avrebbe costituito la cifra fondamentale della esperienza occidentale della soggettività. *L'uso dei piaceri* è dedicato alla cultura greca del IV a. C, *La cura di sé* a quella greco-romana del I e del II d. C, mentre il progettato ma mai pubblicato quarto volume, *Le confessioni della carne*, avrebbe dovuto chiudere il cerchio esaminando appunto la dottrina e la pastorale della carne.

Frédéric Gros ha sostenuto che la peculiarità della ricerca foucaultiana è di non procedere mai attraverso la semplice giustapposizione di tematiche nuove al fianco di quelle affrontate nelle opere precedenti, ma attraverso una "spirale ermeneutica: quel che fa emergere come nuovo pensiero, egli lo ritrova come l'impensato dell'opera che precede". Così, i riassetamenti concettuali permessi dal nuovo sguardo rivolto all'antichità greca e romana permettono a Foucault di leggere in modo nuovo la posta teorica dell'intera sua opera: il suo obiettivo gli pare ora essere stato, sin dalle prime opere sulla follia e la clinica, quello di indagare la storicità non dei comportamenti e delle idee umane, ma degli orizzonti di problematizzazione all'interno dei

quali l'essere si dà come essere che può e deve essere pensato, nonché delle pratiche attraverso le quali essi prendono forma. L'archeologia del sapere sarà destinata quindi a interrogare queste problematizzazioni, mentre la genealogia ne ricostruirà le pratiche corrispondenti. Il cambiamento non è radicale, ma nemmeno ininfluente.

Studiare una "morale" implica secondo Foucault che si stratifichino le proprie analisi su due livelli fondamentali. Innanzitutto, fanno parte delle morali le regole d'azione che in una determinata società sono variamente imposte agli individui attraverso istituzioni quali la famiglia, i centri educativi, le Chiese ecc. È questo l'elemento che Foucault definisce come codice: la morale intesa come insieme di regole, più o meno esplicite e coerenti, che tendono a sottomettere a sé il comportamento degli individui. Altro elemento, la cui considerazione è secondo Foucault altrettanto importante, è quello che riguarda le modalità in cui gli individui sono portati a riconoscere e costituire se stessi come soggetti morali attraverso un lavoro su di sé. Stiamo parlando della dimensione etica delle morali, la quale comporta determinate pratiche di soggettivazione che nell'insieme costituiscono quella che Foucault definisce una ascetica (la parola va quindi intesa in senso lato, come esercizio pratico del soggetto su se stesso). In alcune morali è l'elemento del codice ad assumere maggior importanza pratica e dinamismo teorico; in altre è quello dell'ascetica, mentre in altre ancora vige una sorta di equilibrio tra i due. Nel Cristianesimo, ad esempio, sono state di fondamentale importanza tanto le minuziose e sempre rinnovate codificazioni volte a stilare un codice universale del lecito e dell'illecito, quanto l'elaborazione di sempre più pervasive pratiche del soggetto che, attraverso i regimi della rinuncia, dell'esercizio spirituale e della esegesi di sé permettessero la conversione e la purificazione dell'individuo. Nella filosofia e nella medicina greco-romane pare invece che la riflessione chiave sia stata proprio quella intorno alle pratiche di soggettivazione.

Come noto, l'*ethos* condiviso della società greca del IV secolo a.C. non si dimostrava restrittivo quanto quello che avrebbe prevalso nell'Europa medievale e moderna: l'amore fisico non aveva ancora ricevuto su di sé il marchio ontologico del peccato e della dannazione, la pederastia era accettata e talvolta addirittura valorizzata, l'obbligo di limitare l'attività sessuale alla sola funzione riproduttiva interna alla coppia monogamica era ben lungi dall'essere affermato, almeno per quanto riguarda gli uomini. Eppure, se guardiamo agli scritti di medici e filosofi, possiamo trovare persino in quest'epoca svariate testimonianze di prescrizioni delle quali una lettura semplicemente discontinuista attribuirebbe la paternità al solo Cristianesimo: l'obbligo alla fedeltà coniugale da parte del marito, quello di sublimare nell'esclusività dell'amicizia e della funzione pedagogica i rapporti con i ragazzi - andando così ad escludere qualsiasi possibilità di amore fisico tra uomini -, persino la convinzione che le cose dell'amore si caratterizzino per una intrinseca pericolosità e che perciò vadano tenute sotto un controllo particolarmente intenso, quando non addirittura eliminate. Si sente perciò dire spesso che i precetti dei filosofi greci si sarebbero distaccati dai comportamenti diffusi presso i loro contemporanei, prefigurando alcune esigenze che si sarebbero affermate poi in modo netto con il solo Cristianesimo. Che si legga questa anticipazione come un moto di progresso verso la purezza della morale cristiana o di regresso rispetto alla liberalità di quella pagana, che si accetti o si contesti l'idea stessa di questa continuità, il punto essenziale è l'interesse esclusivo per il codice, giacché è in base alla sola considerazione delle regole e dei divieti che si tracciano o si rompono le continuità, tralasciando invece del tutto le pratiche di *askesis*. Il nuovo quadro teorico elaborato da Foucault gli permette quindi di impostare in modo nuovo la questione chiedendosi se, a fronte della incontestabile anche se solo parziale continuità tra i codici di comportamento sulla sessualità proposti dalla filosofia greca e dalla morale cristiana non sia invece proprio l'ambito delle pratiche di soggettivazione a esibire un maggior dinamismo e a mostrare quindi il vero e proprio ambito di discontinuità tra Grecia ed Europa cristiana. La domanda di Foucault è semplice: una volta messa tra parentesi la positività di codici e divieti e concentrata invece l'attenzione sulle pratiche di sé, la cultura greca rivelerà qualcosa di analogo a quell'ermeneutica del soggetto che ha caratterizzato la pastorale cristiana? E, in caso di risposta negativa, esibirà quantomeno dei caratteri che ne possano costituire il terreno di coltura?

Nella prima parte de *L'uso dei piaceri* Foucault spiega i caratteri generali delle pratiche di riconoscimento e costituzione di sé come soggetti morali che sottostanno alla precettistica sessuale greca, mentre nella seconda si dedica al ritrovamento di questi stessi caratteri nella filigrana minuta dei dibattiti medici e filosofici dell'epoca, che hanno fondamentalmente dato luogo secondo lui a tre ambiti privilegiati di problematizzazione: la dietetica, che si indirizza al problema del corpo e della salute, l'economica, che si interessa a quello dei rapporti matrimoniali, e infine l'erotica, che ha a che fare con il problema dell'amore per i ragazzi. È sufficiente richiamare qui le analisi generali condotte nella prima parte del testo, lasciando al piacere del lettore le gustose ricostruzioni delle tre grandi discipline etiche del sesso che hanno avvinto il dibattito culturale della Grecia del IV secolo.

Il primo problema riguarda innanzitutto la comprensione di quale sia, nella precettistica sessuale greca, quella che Foucault definisce la sostanza etica: in altre parole, di come sia caratterizzata la parte del sé che deve essere praticata come oggetto di preoccupazione morale. Per noi è la sessualità a costituire la sostanza etica. Per i cristiani, invece, è stata la carne. Carne e sessualità sono state entrambe caratterizzate sulla base di una intrinseca latenza del desiderio e di una sua segreta efficacia causale, che le ha rese luogo privilegiato di sospetto e di ricerca della più profonda e fondamentale verità del soggetto. La cultura greca non ha conosciuto niente di simile. La nozione utilizzata da medici e filosofi del IV secolo era invece quella di *aphrodisia*, che potrebbe essere tradotta, non senza qualche forzatura, con "cose" o "piaceri d'amore". In realtà, l'ambito

proprio degli aphrodisia è non solo molto più ristretto di quello della carne e della sessualità, ma ha una natura strutturalmente diversa. La dinamica intrinseca alle cose d'amore è caratterizzata per i greci dalla costante interazione di tre aspetti che sono stati connessi ad opera della saggezza della natura: atti, piaceri e desideri. Giacché era necessario che la procreazione compensasse alla naturale caducità degli individui, preservando così famiglie, stirpi e nazioni, la natura ha posto negli individui un incessante desiderio che li spinge verso gli atti amorosi ed i corpi belli. È la natura stessa ad aver voluto che questi atti fossero coronati da un intenso piacere, il cui ricordo ingenerasse negli uomini un acuto desiderio che li spingesse sempre di nuovo alla ricerca del coronamento esperito. Gli atti, i desideri e il piacere che caratterizzano gli aphrodisia sono considerati perciò assolutamente naturali. Nulla mostrano di avere in comune con le concupiscenze e i godimenti colpevoli della carne cristiana, i quali vengono fatti derivare in modo diretto dal peccato originale e dalla azione tentatrice del maligno. Certo, gli aphrodisia sono relegati, anche presso i greci, nell'ambito dei piaceri inferiori. Questo per vari motivi: accomunano gli uomini agli animali, hanno a che fare con la privazione e la sofferenza, riguardano il corpo anziché la ragione e sono destinati infine nient'altro che a ristabilire lo stato fisico che li ha preceduti. Ciò nondimeno, essi non ricevono il marchio del male; semplicemente, sono ritenuti qualitativamente inferiori rispetto ai piaceri dell'intelletto e rispetto ad altri piaceri corporei ritenuti più perfetti, come quelli legati agli esercizi ginnici e all'ascolto della musica. Il sospetto costante di sé che i cristiani erano invitati ad esercitare a proposito dei moti peccaminosi della carne è del tutto sconosciuto alla morale greca.

Ciò nondimeno, anche nell'ambito degli aphrodisia greci è possibile tenere una condotta moralmente deprecabile. Essa non dipende però né dalla intrinseca immoralità di determinati atti sessuali (come ad esempio la masturbazione e il coito interrotto, per i quali ci si sarebbe scandalizzati in epoche successive) né dall'eventuale inclinazione verso oggetti d'amore ritenuti contro-natura (come ad esempio le persone dello stesso sesso). Non vi è traccia, nella cultura greca, della minuziosa ed esplicita discriminazione tra atti leciti e atti leciti che sarebbe comparsa nei manuali della pastorale cristiana, e neppure della convinzione che alcuni oggetti di desiderio siano intrinsecamente peccaminosi, immorali. La distinzione tra morale e immorale corre invece lungo due direttrici ben differenti: la quantità e il ruolo. La natura ha voluto che gli individui siano spinti alle attività sessuali con una forza particolarmente intensa, necessaria affinché il compito della procreazione riesca trovare sempre nuovi esecutori. È quindi intrinseco alla natura stessa degli aphrodisia il rischio che, in virtù della straordinaria energia che li muove, l'individuo finisca per venirne sopraffatto. L'eccesso e la servitù nei confronti delle dirompenti forze del desiderio sono i grandi pericoli da cui ci si deve guardare, nelle cose dell'amore. Non capita mai che i testi di questo periodo descrivano il profilo morale di un personaggio in base alle sue preferenze sessuali; non è lungo il crinale, sconosciuto ai greci, che distingue il desiderio omosessuale da quello eterosessuale che corre la distinzione tra uso morale e uso immorale degli atti amorosi. È frequente invece che si faccia riferimento alla capacità di auto-dominio o alla incontinenza sessuale di questa o quella personalità in vista: Alcibiade è deprecato non perché ha avuto rapporti con altri uomini, ma perché i suoi eccessi l'hanno portato alla rovina. L'altra direttrice è quella che riguarda il ruolo. Foucault sottolinea spesso che la morale greca non voleva essere improntata all'universalità, come sarebbe stato il caso per quelle cristiane e moderne. Non si rivolgeva "a tutti e a ciascuno", senza distinzione di sesso e appartenenza sociale. Le riflessioni sulla sessualità da noi prese in esame fanno in realtà parte di un discorso morale che da un lato non voleva essere esaustivo di tutto quanto atteneva alla sfera del retto comportamento, giacché dava per presupposto il rispetto dei costumi della comunità cui si appartiene, e dall'altro teneva ferma la sostanziale dissimmetria sociale che questi costumi implicavano. Era perciò una morale di uomini rivolta a uomini, e precisamente di uomini liberi rivolta a uomini liberi. Schiavi, meteci e donne non ne erano né gli autori né i destinatari. È perciò possibile comprendere come, a partire da questa sostanziale dissimmetria, la morale sessuale greca abbia dato una straordinaria importanza alla questione del ruolo virile: in un rapporto sessuale concepito essenzialmente in base alla figura della penetrazione, era fondamentale che l'uomo non degradasse se stesso al ruolo di oggetto e attore passivo che era proprio della donna. Tutto ciò non riguarda soltanto la dinamica interna agli atti sessuali tra uomini, ma il rapporto amoroso nel suo insieme. Passivo, e perciò effeminato, è chiunque si lasci dominare dal proprio partner o dalle proprie passioni amorose, qualsiasi sia l'oggetto del suo desiderio. Incontinenza, passività ed effeminatezza sono quindi ciò che nella pratica degli aphrodisia l'uomo libero deve a tutti i costi evitare. Simili attitudini potranno esser concesse esclusivamente alle donne ed, eventualmente, ai ragazzi, anche se qui entriamo già in un campo ben più problematico.

Altro aspetto preso in considerazione da Foucault è quello che riguarda il modo di assoggettamento dell'individuo nei confronti dei codici della morale sessuale. Nella pastorale cristiana, questo assoggettamento avrebbe assunto la forma del riconoscimento della Legge e dell'obbedienza al confessore. Nella problematizzazione greca degli aphrodisia assume invece la forma di un saper fare, di un'arte (techne), che permetta il buon uso dei piaceri sessuali. Prudenza, riflessione e calcolo dovevano cioè configurare una tecnica razionale dell'uso dei piaceri (chresis aphrodision) che permettesse di ridurre i pericoli che ad essi sono legati. Essa si strutturava secondo tre strategie. Innanzitutto, la strategia del bisogno, che cercava di eliminare gli eccessi dell'attività sessuale ancorandola saldamente al legittimo e naturale bisogno fisico da cui essa scaturisce, eliminando perciò tutto quanto è desiderio del superfluo. Si mangia per fame: inutile cercare cibi sofisticati. È in modo analogo che ci si dovrà relazionare agli aphrodisia. La seconda è invece la strategia del kairos, del momento opportuno, che, in base all'osservanza di alcuni principi generali di prudenza e alla considerazione delle caratteristiche psicofisiche dell'individuo, cerca di determinare il momento a lui più

proficuo per l'attività sessuale e la procreazione: età, periodo dell'anno, ora del giorno, tutto deve essere razionalmente considerato nell'esercizio di questa prudenza. Infine, la strategia dello status, che riguarda soprattutto chi vuole competere nell'agone politico per ottenere stima pubblica e ruoli di responsabilità: coloro che vogliono governare gli altri devono innanzitutto dar prova di saper governare se stessi. Questo per diversi motivi. Il più banale è che l'incontinenza potrebbe esporre il politico a contrasti inutili, rischiando di minare le basi della sua autorità. Più importante è invece la convinzione che, visto lo status sociale straordinariamente privilegiato di cui godevano gli uomini liberi, l'esercizio del potere rischiasse di avere su di loro effetti di radicale destabilizzazione. L'abuso del proprio status di privilegio era considerato un rischio sempre presente. Il potere di cui i liberi dispongono è insomma per la forma della loro vita la più straordinaria delle insidie. Vi è infine una motivazione tecnico-pedagogica. Per i greci le relazioni sessuali sono, come abbiamo già visto, isomorfe a quelle sociali. Questo implica che nell'atto di istituire su se stesso e sugli altri una forma di dominio attivo nelle cose dell'amore l'uomo libero dimostri con ciò stesso di essere capace di assumere ruoli altrettanto attivi e direttivi nel governo della città, e offra insieme un esempio di edificazione morale per i suoi concittadini.

Da questa appartenenza dell'etica dei piaceri all'ordine della struttura politica, discende una particolare forma di elaborazione del lavoro etico su se stessi, che è finalizzato in ogni morale alla trasformazione di sé in adeguato soggetto morale della propria condotta: l'individuo è qui chiamato a comprendere se stesso e a esercitarsi in una lotta per il dominio, la cui finalità è l'instaurazione di un regime di padronanza di sé (*enkrateia*). Il soggetto morale costituisce se stesso instaurando un rapporto agonistico nei propri confronti, la cui posta non è tanto l'eliminazione totale e definitiva del desiderio sessuale (come sarebbe stato nell'etica cristiana della rinuncia), bensì il raggiungimento di uno stato imperturbato di auto-dominio che permetta di vivere in modo armonioso ed equilibrato la vita quotidiana e di superare indenni le eventuali situazioni di privazione che si dovessero presentare. Al fine di raggiungere questa padronanza di sé, la conoscenza dei giusti criteri d'azione non è sufficiente, così come non lo è nella padronanza di qualsiasi altra tecnica; è necessario invece un costante allenamento, e cioè un regime di *askesis*. Il lavoro di allenamento alla virtù non prende una forma particolare rispetto alla virtù stessa: esso non ne è altro che la "ripetizione anticipatrice". Ci si allena alla virtù nient'altro che concentrandosi nel praticarla. Due caratteri di questa tecnica del sé si sarebbero modificati durante l'età ellenistica e imperiale: innanzitutto, gli esercizi preparatori alla virtù avrebbero assunto gradualmente una forma particolare e separata rispetto alla virtù di cui sono la preparazione; inoltre, l'allenamento necessario ad instaurare il dominio su di sé si sarebbe via via differenziato da quello necessario ad esercitare il dominio politico (potremmo dire che l'ambito del politico si separa gradualmente da quello del "catartico", per utilizzare una terminologia fatta propria dallo stesso Foucault ne *L'ermeneutica del soggetto*). Nel IV secolo, a ogni modo, l'allenamento al dominio su di sé era parte integrante della *paideia* dell'uomo libero che voleva svolgere un ruolo direttivo nella città: addestramento etico e educazione politica erano il medesimo. "La virtù individuale deve strutturarsi come una città", secondo il ben noto modello proposto da Platone nella *Repubblica*. Anche nell'ambito del lavoro etico da condurre su se stessi siamo perciò molto lontani dalla pastorale cristiana e dalle sue tecniche di esegesi, trasposizione in discorso, purificazione e lotta contro le tentazioni, volte alla definitiva e radicale rinuncia a se medesimo del soggetto. Non siamo all'interno di una ermeneutica del soggetto che si associ ad una minuziosa codificazione degli atti leciti, ma all'interno di una estetica dell'esistenza che si costituisce attraverso una aperta stilizzazione del sé a partire da principi razionali di prudenza. La teleologia del soggetto morale, e cioè lo stato che costituisce la compiuta realizzazione dell'individuo come soggetto morale, implica perciò il raggiungimento di una condizione di temperanza (*sôphrosynê*) che gli permetta di vivere la propria esistenza attingendo ad una libertà che non è né libero arbitrio né assenza di un determinismo naturale, ma indipendenza dalla schiavitù verso se stessi e le proprie passioni.