

FOUCAULT  
NATURALIZZATO:  
SOGGETTO,  
ASSOGGETTAMENTO,  
LIBERTÀ

MARCO **BRIGAGLIA**



# Foucault naturalizzato: soggetto, assoggettamento, libertà

## Foucault Naturalized: Subject, Subjection, Freedom

MARCO BRIGAGLIA

Ricercatore di Filosofia del diritto, Università degli Studi di Palermo, Dipartimento di Giurisprudenza.  
E-mail: [marco.brigaglia@unipa.it](mailto:marco.brigaglia@unipa.it)

### ABSTRACT

In questo articolo ricostruisco l'evoluzione della concezione del soggetto e dell'assoggettamento di Michel Foucault nel suo aspetto più problematico, e cioè nel suo rapporto con la possibilità, e il valore, della libertà. A metà degli anni settanta, cavalcando l'idea che il soggetto (l'individuo cosciente e razionale) sia il risultato di processi di etero-determinazione sociale – un potere impersonale – Foucault sembrava inclinare verso negazione della possibilità di qualsiasi spazio di libertà del soggetto. Negli anni ottanta, invece, pur tenendo ferma l'idea della etero-determinazione sociale del soggetto, egli insisterà ripetutamente sulla sua compatibilità con una peculiare forma di libertà, che chiamerò “libertà-autorialità”. La nuova concezione della libertà-autorialità resterà solo accennata, in osservazioni dense e suggestive, ma molto vaghe e impressionistiche. Ricostruirò il disegno implicito ad esse sotteso, mostrando come le contraddizioni che sembrano affliggerlo si sciolgano se lo si inquadra nella rappresentazione della struttura causale del controllo e della creatività individuale e dei processi di trasmissione ed evoluzione culturale suggerita dalle scienze della mente contemporanee.

In this article, I analyse the evolution of Foucault's conception of subject, subjection, and freedom. In the mid-70s, starting from the idea that subjects (self-conscious and rational individuals) are shaped and constituted by a web of social influences – a sort of impersonal power –, Foucault seemed to conclude against the possibility of subjects being, in some relevant sense, “free”. Subjectivity, far from being the condition for freedom, is the vehicle of a deep and inescapable subjection. In his last years, although he maintained the thesis of the subject as product of social influences, he repeatedly insisted on the compatibility of this thesis with the possibility of a peculiar form of freedom, that I call “freedom-as-authoriality”. Foucault did not develop the notion of freedom-as-authoriality in a systematic way. He only provided scattered and vague hints. In making explicit the rich and articulated conception which underlies them, I highlight the contradictions to which it seems to be exposed, and I argue that they can be overcome if Foucault's notions are framed in the picture of the causal structure of individual control and creativity, and of cultural transmission and evolution, suggested by the contemporary sciences of the mind-brain.

### KEYWORDS

Foucault, soggetto, assoggettamento, libertà, creatività

Foucault, subject, subjection, freedom, creativity

# Foucault naturalizzato: soggetto, assoggettamento, libertà

MARCO BRIGAGLIA

1. *Introduzione* – 2. *Naturalizzare Foucault* – 3. *Soggetto e soggettività* – 4. *Soggettivazione* – 5. *La libertà è una condizione impossibile* – 6. *Libertà-originarietà e libertà-autorialità* – 7. *Libertà e controllo* – 8. *Libertà e creatività* – 9. *Cervelli inventivi e storia culturale* – 10. *Inventività ordinaria e creatività* – 11. *Storia culturale, creatività e libertà secondo Foucault* – 12. *Conclusione*.

## 1. *Introduzione*

Uno degli aspetti più noti e discussi del pensiero di Michel Foucault riguarda il suo apporto alla cosiddetta “critica del soggetto”<sup>1</sup>. Con questa espressione sono usualmente indicate un insieme di posizioni eterogenee, ma accomunate da uno stesso bersaglio polemico, la “filosofia del soggetto”. Anche questa espressione non indica in effetti una posizione filosofica unitaria, ma un’idea molto generica che, a detta dei suoi critici, accomunerebbe gran parte della filosofia continentale almeno a partire da Descartes: l’idea che gli individui siano portatori di un nucleo originario, storico, immutabile di coscienza e razionalità, attraverso il quale accederebbero a uno spazio di libertà intesa come assoluta auto-determinazione, sottratta al mondo delle relazioni causali, e/o ad uno spazio di verità – fattuali o morali – anch’esse assolute, necessarie, immutabili.

Foucault, si ritiene comunemente, avrebbe contribuito a “sbarazzarsi” (espressione amata da lui e dai suoi epigoni) di questa idea, mostrando come il “soggetto” – l’individuo in quanto sede di coscienza e razionalità – lungi dall’essere un dato storico, originario, non causato, sarebbe invece un prodotto storico-culturale, risultato di una rete di capillari influenze sociali, storicamente e culturalmente contingenti, che fissano, fin nei tratti più minuti, gli schemi attraverso i quali ci rappresentiamo il mondo e noi stessi, e vincolano così, in modo pervasivo, i nostri spazi di pensiero, di emozione, di azione. Il processo di formazione del soggetto, o “soggettivazione”, sottenderebbe, in questo senso, un processo eteronomico di profondo e radicale assoggettamento, attraverso il quale un potere impersonale – la rete di influenze sociali che si producono e replicano al di là delle intenzioni soggettive, e che sono costitutive delle stesse intenzioni soggettive – eserciterebbe la propria presa sui corpi degli individui. I soggetti – gli individui dotati di coscienza e razionalità – sarebbero, in quanto tali, assoggettati<sup>2</sup>.

Nelle prossime pagine ricostruirò l’evoluzione della concezione foucaultiana della soggettivazione-assoggettamento nel suo aspetto più problematico, e cioè nel suo rapporto con la possibilità, e il valore, della libertà. Riguardo a questo punto, le idee di Foucault hanno subito una profonda trasformazione. A metà degli anni settanta la sua retorica, cavalcando l’idea della soggettivazione come processo eteronomo, sembrava inclinare verso una radicale – ma, come vedremo, poco stimolante e incoerente – esclusione della sensatezza stessa dell’idea di libertà del soggetto. Negli

\* Questo articolo riprende, con alcuni aggiustamenti e modifiche, la ricostruzione delle idee di Foucault su soggetto, assoggettamento e libertà sviluppata in BRIGAGLIA 2019, cap. 4, nel quadro di una più ampia disamina della concezione foucaultiana del potere. Ringrazio Bruno Celano, Giulia Sajeve e Alessandro Spina per aver letto e discusso con me diverse versioni del testo.

<sup>1</sup> V. FOUCAULT 2001b [1981], 989. V. anche FOUCAULT 2001b [1976], 147; FOUCAULT 2001b [1978], 590; FOUCAULT 2001b [1984], 1428 ss.; FOUCAULT 2001b [1984], 1450 s. Per inquadramento generale delle radici della critica del soggetto nella filosofia francese novecentesca v. BALIBAR, CASSIN, DE LIBERA 2004.

<sup>2</sup> FOUCAULT 1976, 81.

anni ottanta, a seguito di un faticoso rimodellamento concettuale, pur tenendo ferma l'idea della soggettivazione come processo di etero-determinazione sociale, egli insisterà invece sulla sua compatibilità con una peculiare forma di libertà del soggetto, che chiamerò "libertà-autorialità". La nuova concezione della libertà-autorialità non sarà sviluppata da Foucault in modo esplicito e sistematico. Affiorerà solo a tratti, in osservazioni dense e suggestive, ma anche vaghe, impressionistiche. Proverò, anzitutto, a ricostruire – in modo più preciso e dettagliato rispetto a quanto sinora fatto dai numerosi commentatori di Foucault – il disegno implicito sotteso agli estemporanei suggerimenti di Foucault. In secondo luogo, proverò a mostrare come le contraddizioni in cui le tesi di Foucault apparentemente incorrono si sciolgano facilmente adottando una concezione sufficientemente articolata della struttura causale del controllo e della creatività individuale, e dei processi di trasmissione ed evoluzione culturale.

## 2. Naturalizzare Foucault

Nella ricostruzione delle idee di Foucault mi avvarrò di termini, concetti e modelli sviluppati dalle scienze della mente contemporanee. Trattandosi di una griglia teorica molto diversa da quella usata da Foucault, la sua applicazione richiede un delicato lavoro di traduzione concettuale. Ritengo che si tratti di una traduzione non soltanto lecita, ma anche opportuna, per tre ordini di ragioni.

(1) I modelli teorici più esplicativi e sofisticati della soggettività, coscienza, razionalità e libertà – prima campo di esclusiva e gelosa proprietà del filosofo – provengono oggi dalla ricerca psicologica e neuroscientifica, filtrata e resa accessibile ai non specialisti da una divulgazione scientifica di altissimo livello e filosoficamente avvertita. Se inquadrare in questi modelli, le idee di Foucault guadagnano in intelligibilità e plausibilità.

(2) Il dibattito sulla soggettività, coscienza, razionalità e libertà umana, fino a pochi decenni fa roccaforte del dualismo anti-naturalista, è ormai radicalmente investito dalla rivoluzione neuroscientifica, cui è spesso sotteso un approccio radicalmente monista e naturalista ai fenomeni mentali. Oggi esistono concezioni moniste estremamente sofisticate per le quali "soggettività", "coscienza", "razionalità", "libertà" (e in genere tutto ciò che si può ascrivere alla "mente") non sono altro che organizzazioni complesse del sistema nervoso, integralmente parte della "natura", e studiabili con i metodi delle scienze naturali. La naturalizzazione della soggettività può a prima vista apparire non soltanto estranea all'ambiente culturale in cui si muoveva Foucault, ma anche incompatibile con le sue idee. In fin dei conti, Foucault ribadisce insistentemente che il soggetto non è un prodotto naturale, bensì un prodotto socio-culturale. Ma questa supposta incompatibilità è basata su un fraintendimento piuttosto superficiale di entrambe le posizioni. La mente-cervello delle neuroscienze contemporanee è "natura" nel senso che è riducibile alle dinamiche di un'entità materiale – il sistema nervoso centrale, indissolubilmente connesso al corpo, entrambi parti di un organismo indissolubilmente connesso all'ambiente in cui opera –, il cui funzionamento, pur se largamente imprevedibile, è interamente causale, ed indagabile empiricamente<sup>3</sup>. Ma è un'entità

<sup>3</sup> Faccio riferimento, è il caso di precisarlo, ad una nozione lata di causa, che comprende svariati ruoli causali: cause scatenanti (la scintilla che ha acceso l'incendio) e cause di sfondo, sia predisponenti (la sterpaglia in prossimità della scintilla che ha reso possibile che l'incendio partisse) che supportanti (il vento che ha alimentato l'incendio); cause produttive e cause preventive; cause descritte positivamente (la presenza della sterpaglia) che descritte negativamente (la mancata pulizia della sterpaglia). Preferisco, inoltre, parlare di "causalità" piuttosto che di "determinismo", per due ordini di ragioni. Anzitutto, per lasciare aperta la possibilità di causazioni non deterministiche ma probabilistiche – grossomodo, un evento è causato deterministicamente quando è reso *necessario* dallo stato precedente dell'universo; un evento è causato probabilisticamente quando è reso non necessario, ma *probabile* dallo stato precedente dell'universo. In secondo luogo, perché l'espressione "determinismo" è spesso associata, soprattutto nelle scienze sociali, alla *prevedibilità*. Questo è un errore, perché il determinismo causale non implica

causale estremamente complessa e flessibile, non interamente determinata da fattori genetici ma capace di modellarsi in modi nuovi in risposta agli stimoli ambientali e, in particolare agli stimoli sociali; di costruire le reti di rappresentazioni complesse in cui consistono i più elaborati contenuti culturali, e di trasmetterle ad altre menti-cervello realizzando enormi incrementi di complessità nel corso delle generazioni; di auto-rappresentarsi in modo almeno parzialmente dipendente da variabili culturali. In breve, la mente-cervello è capace di cultura e plasmata dalla cultura. E la cultura è parte della “natura”, ossia del mondo delle cause. Foucault, d’altro canto, mostra chiaramente di non intendere l’antitesi fra natura e cultura nei termini del dualismo tra materia e mente, mondo delle cause e mondo sottratto alle dinamiche causali: la mente è un insieme di processi nervosi<sup>4</sup>, e le influenze sociali e la trasmissione culturale sono processi causali<sup>5</sup>, seppur imprevedibili nelle loro direzioni di fondo. Il naturalismo delle neuroscienze contemporanee e l’anti-naturalismo di Foucault sono molto più compatibili e consonanti di quanto non appaiano a prima vista.

(3) Infine, è proprio dalle scienze della mente, o da filosofi che utilizzano i loro modelli, che sono oggi sferrati gli attacchi più penetranti contro quello che resta – se qualcosa ne resta – di quella fantomatica entità che era la filosofia del soggetto<sup>6</sup> (contro l’idea di libertà come scelta causalmente incondizionata<sup>7</sup>, contro il dualismo mente-corpo, contro una rappresentazione idealizzata e assolutizzata della razionalità<sup>8</sup>).

In virtù di tutto ciò, se la critica foucaultiana del soggetto ha ancora qualcosa di importante da dire, è opportuno che lo dica entro – o in modo compatibile con – le griglie teoriche delle scienze della mente contemporanee.

### 3. Soggetto e soggettività

Il “soggetto” (*sujet*) foucaultiano è, in prima approssimazione, e nel senso più lato del termine, un individuo dotato delle funzioni cognitive “superiori” tipiche degli esseri umani adulti, tra cui: la capacità di controllare razionalmente la propria azione, assoggettandola all’esito di processi di ragionamento; la coscienza “riflessiva” (il senso del sé, che include la rappresentazione cosciente di sé come centro di imputazione di desideri, credenze, ragionamenti, giudizi) e la coscienza “autobiografica” (che include la rappresentazione cosciente di sé come entità unitaria che permane nel tempo nonché la memoria di sé nel passato)<sup>9</sup>; la capacità di rappresentarsi gli altri come soggetti, dotati di ragione e coscienza. Queste funzioni cognitive – in sintesi, razionalità e coscienza – costituiscono la “soggettività” (*subjectivité*)<sup>10</sup>.

L’idea di fondo di Foucault – che può sembrare una banalità a molti lettori contemporanei, ma che non lo era affatto per l’accademia filosofica continentale di quegli anni – è che le funzioni cognitive che costituiscono la soggettività non operino nel vuoto, e in modo assolutamente

affatto la prevedibilità. Dal punto di vista della prevedibilità, sistemi deterministici altamente complessi possono comportarsi come sistemi non deterministici (cfr. CHURCHLAND 2002, 205 ss.; HOEFER 2016, 4 s.).

<sup>4</sup> FOUCAULT 2001a [1967], 647: «[L]’humanité est une espèce dotée d’un système nerveux tel que jusqu’à un certain point elle peut contrôler propre fonctionnement».

<sup>5</sup> FOUCAULT 2001a [1968], 682.

<sup>6</sup> Cfr., per una sintesi, CHURCHLAND 2002.

<sup>7</sup> V. ad es. WEGNER 2002; SUHLER, CHURCHLAND 2009.

<sup>8</sup> Per un’introduzione v. SAMUELS, STICH, FAUCHER 2004.

<sup>9</sup> Cfr. DAMASIO 2010, cap. 9 (“autobiographical self”) e EDELMAN, TONONI 2001, cap. 15 (“higher-order consciousness”). Sul soggetto foucaultiano come individuo capace di auto-rappresentazione cosciente cfr. KELLY 2013, 515 ss.

<sup>10</sup> Questo è il senso più lato in cui Foucault parla di “soggetto” e “soggettività”. Gli stessi termini, infatti, sono a volte usati in modo più specifico, per riferirsi alla specifica concezione del soggetto e della soggettività imputata, appunto, alla filosofia del soggetto. V. ad es. FOUCAULT 2001b [1984], 1441 ss.

“libero”, sottratto a influenze causali. Esse emergono piuttosto da, e possono operare soltanto sulla base di, una struttura mentale soggiacente, in grandissima parte inconscia, che vincola in modo stringente il loro esercizio, e che – come vedremo – è, almeno in gran parte, culturalmente contingente. La chiamerò “sostrato della soggettività”<sup>11</sup>.

Foucault sembra concepire il sostrato come il risultato dell’interconnessione e del reciproco adattamento di un insieme di “schemi”, in gran parte inconsci, che controllano l’attività mentale dell’individuo e che, soprattutto, preesistono alla deliberazione cosciente, e, al tempo stesso, la abilitano e la vincolano<sup>12</sup>. Di essi non ha mai proposto una classificazione organica. Piuttosto, nelle diverse fasi della sua ricerca, ne è andato evidenziando aspetti diversi, funzionali alle prospettive adottate.

Nella fase “archeologica” degli anni sessanta, in cui l’oggetto principale della sua ricerca era la strutturazione sociale della conoscenza, gli schemi del sostrato erano presi in considerazione prevalentemente in quanto schemi concettuali, epistemici e pratici – griglie di concetti nei cui termini l’individuo si rappresenta il mondo, e parametri (assunti e valori di fondo, modelli e stili di ragionamento, *pattern* inferenziali e argomentativi) sulla base dei quali discrimina cosa accettare come vero e respingere come falso, cosa valutare come buono o cattivo, razionale o irrazionale, cosa considerare obbligatorio, vietato o permesso – funzionanti come struttura implicita – e largamente inaccessibile alla coscienza – nelle cui linee si svolgono le dinamiche della deliberazione cosciente<sup>13</sup>.

Nella fase iniziale della sua ricerca sul potere, a metà degli anni settanta, gli schemi del sostrato sono presi in considerazione da Foucault soprattutto in quanto sovrintendono a risposte automatiche, azioni motorie o mentali che si riproducono secondo quegli schemi in modo fluido e immediato, senza l’interposizione di scelte coscienti, riflessioni esplicite, sforzi di attenzione e controllo volontario. Può trattarsi di schemi d’azione semplici e rigidi, meri automatismi. O di schemi d’azione più complessi e articolati, e oggetto di valutazione positiva, le abilità (si pensi all’abilità di costruire frasi grammaticalmente corrette, o di applicare correttamente un concetto). Può trattarsi anche di insiemi integrati di automatismi e abilità, non innati ma appresi attraverso l’esperienza, per imitazione o addestramento: gli *habitus*. Foucault insisteva molto sull’idea – oggi largamente accettata<sup>14</sup> – che non solo le azioni irriflesse e abitudinarie, ma anche i processi della deliberazione cosciente trovino le loro condizioni di possibilità e vincoli stringenti in uno sfondo di schemi di azione automatica, in larga parte modulati o costruiti da influenze socio-culturali. È ciò che John Searle ha chiamato “abilità di sfondo” (*Background abilities*)<sup>15</sup>. Per rispettare l’enfasi di Foucault sugli aspetti più ripetitivi e impersonali delle reazioni automatiche, è meglio parlare, piuttosto, di uno sfondo di automatismi, includendo in esso tutto lo spettro che va dai meri automatismi, alle abilità, agli *habitus*. Lo spostamento dell’attenzione dagli schemi concettuali allo sfondo di automatismi comporta sia

<sup>11</sup> C’è, in questa espressione, un gioco di parole. Il termine greco “*upokeimenon*” (ciò che sta sotto), è, sotto il profilo etimologico, all’origine sia del termine “sostrato”, sia del termine “soggetto” (e dei loro equivalenti in latino) – come pure del termine “sostanza”. Il gioco di parole è voluto. Per Foucault, la soggettività, intesa come razionalità e coscienza, non è sostanza originaria, ma ha a sua volta un sostrato, è una funzione che «se forme à partir d’un certain nombre de processus qui, eux, ne sont pas de l’ordre de la subjectivité [...] mais plus fondamentales et plus originaires que le sujet lui-même» (FOUCAULT 2001b [1978], 590).

<sup>12</sup> V. ad es. FOUCAULT 2001b [1978], 881.

<sup>13</sup> L’obiettivo della fase archeologica era quello di ricostruire schemi concettuali impliciti immanenti a certi contesti storico-culturali (FOUCAULT 2001a [1966], 526; FOUCAULT 2001a [1968], 736; FOUCAULT 1969; FOUCAULT 2001a [1971], 1025 ss.), al fine di mettere in questione l’idea di un soggetto conoscente che potesse esistere indipendentemente da strutture inconscie del pensiero, storicamente e culturalmente contingenti (FOUCAULT 2001a [1968], 712; FOUCAULT 2001a [1969], 802; FOUCAULT 2001a [1969], 873; FOUCAULT 2001a [1970], 881).

<sup>14</sup> BARGH, CHARTRAND 1999; BARGH 2007; KAHNEMAN 2011; HASSIN 2013.

<sup>15</sup> V. soprattutto SEARLE 1995, cap. 6.

un allargamento che un mutamento di prospettiva. Gli schemi concettuali, per come intesi da Foucault, sono parte dello sfondo di automatismi: sono, infatti, schemi adottati in modo automatico, non deliberato, che abilitano e orientano i processi della deliberazione cosciente. Ma lo sfondo di automatismi, per come inteso a metà degli anni settanta, ricomprende non soltanto schemi di tipo cognitivo, ma anche, e per molti versi soprattutto, schemi motori – posture, movimenti, ritmi e sequenze di movimenti – oggetto di manipolazione intenzionale attraverso quelle specifiche tecniche di potere che Foucault chiama “discipline”<sup>16</sup>.

Nella fase finale della ricerca di Foucault, centrata sulla “genealogia del soggetto”, schemi concettuali, automatismi e abilità saranno invece presi in considerazione soprattutto in quanto costituivi di modalità, storicamente e culturalmente contingenti, di rappresentazione e costruzione del sé. Possiamo parlare di “schemi di soggettivazione”. Gli schemi di soggettivazione includono modi generali di concettualizzare la soggettività e assunti tenuti per veri riguardo alla sua natura e struttura (rappresentazioni dei rapporti tra anima e corpo, tra ragioni e passioni, tra coscienza e inconscio), che organizzano il modo in cui si fa esperienza di sé stessi e degli altri. Includono abilità di controllo e di osservazione introspettiva costruite attraverso pratiche organizzate (come l’esame di coscienza, la confessione, la psicanalisi, l’auto-biografia, le pratiche ascetiche)<sup>17</sup>. Includono tipizzazioni di modi d’essere individuali, più o meno rigide e semplicistiche (stereotipi), e spesso cariche di connotazioni valutative, che possono fungere da criteri per la scelta degli atteggiamenti da adottare nei confronti degli altri o per prevedere le loro azioni, da modelli a cui conformarsi o da cui differenziarsi, e in genere da griglia di classificazione dell’umano – che si tratti di stereotipi elaborati nell’ambito di saperi istituzionalizzati (il “folle”, il “deviante”, il “criminale abituale”), o di stereotipi elaborati entro sottoculture (il “figo” e lo “sfigato”, il “vincente” e il “perdente”, il “nerd” e l’“hipster”)<sup>18</sup>.

È importante rimarcare come, secondo Foucault, il sostrato – la struttura mentale risultante dall’interconnessione di schemi concettuali, automatismi, schemi di soggettivazione – non sia un vincolo contingente, che grava e limita un soggetto che esiste indipendentemente da esso. Il sostrato è, piuttosto, *costitutivo* del soggetto. In sua assenza le funzioni cognitive in cui la soggettività consiste non potrebbero in alcun modo esistere ed operare. Ed è proprio l’inerzia e relativa stabilità dei suoi schemi che riesce a dare al soggetto una sufficiente congruenza diacronica, qualcosa come una – spesso multipla – forma costante, orientando lungo le sue linee l’intera vita mentale dell’individuo, incluso l’esercizio delle funzioni cognitive superiori (i suoi desideri, valori, credenze, piani, pattern inferenziali, azioni, abitudini, regole accettate, rappresentazioni di sé e degli altri).

In altri termini, il sostrato è *causa* della soggettività, in almeno due sensi: (a) è la struttura necessaria perché si diano le funzioni cognitive in cui consiste la soggettività; (b) è la struttura che orienta lungo le sue linee l’intera vita mentale dell’individuo, incluso l’esercizio di quelle funzioni cognitive. Il soggetto, nell’esercizio della propria soggettività, è dunque causalmente condizionato dal sostrato – lo spazio dei possibili ragionamenti dell’individuo, e la sua coscienza e rappresentazione di sé, sono vincolati dagli schemi del sostrato.

<sup>16</sup> V. soprattutto FOUCAULT 1975, parte III.

<sup>17</sup> La genealogia del soggetto dell’ultimo Foucault è un tentativo di ricostruzione degli schemi di soggettivazione del mondo antico, con una particolare attenzione a pratiche riflesse di costruzione del sé, che Foucault chiamava “tecniche del sé” (v. soprattutto FOUCAULT 2014 [1980-81]; FOUCAULT 2008 [1981-82]; FOUCAULT 2001c [1982-83]; FOUCAULT 2009 [1984]; FOUCAULT 2001b [1982], 1062 ss.).

<sup>18</sup> Foucault prende in considerazione soprattutto le classificazioni di anomalie psichiche. V. ad es. FOUCAULT 1999 [1974-75], 51 ss. (il “mostro umano”, l’“individuo da correggere”, il “masturbatore”) e FOUCAULT 2001b [1977], 443 ss. (l’“individuo pericoloso”). Cfr. HACKING 2002.

#### 4. Soggettivazione

La “soggettivazione” (*subjectivation*) è il processo di formazione del soggetto<sup>19</sup>. Data la concezione del soggetto su esposta, un aspetto decisivo del processo di soggettivazione sarà costituito dalla formazione, interconnessione e reciproco adattamento degli schemi del sostrato.

La concezione che Foucault ha del processo di soggettivazione si può riassumere in tre battute.

(1) *La soggettivazione è un fatto socio-culturale*. Ciò che va determinando la forma della nostra soggettività sono, per lo più, influenze sociali, spontanee – la mente di ciascuno va inferendo e adottando, in modo automatico e incosciente, gli schemi impliciti nei discorsi, atteggiamenti, comportamenti altrui –, o intenzionalmente indotte – qualcuno cerca non di indurre singole azioni altrui, ma di plasmare il sostrato che le orienta: gli schemi concettuali, gli automatismi, gli schemi di soggettivazione. In entrambi i casi, si tratterà di influenze storicamente e localmente mutevoli e contingenti, che produrranno forme di soggettività radicalmente diverse, e in gran parte incommensurabili. Soprattutto, le forme di soggettività saranno culturalmente contingenti: dipendenti dallo sfondo di variabili culturali che caratterizzano l’interazione sociale a cui l’individuo è esposto<sup>20</sup>.

(2) *La soggettivazione non è auto-creazione*. La soggettivazione non è un processo di assoluta auto-creazione, attraverso il quale un nucleo originario, incondizionato, di auto-coscienza e razionalità modellerebbe la propria stessa forma. Il motore della soggettivazione non è un embrione di soggetto che, in assoluta libertà (non causato), crea il sostrato che arricchirà la sua soggettività e ne orienterà l’esercizio. Il soggetto non è l’autore originario, ma il prodotto della soggettivazione.

(3) *La soggettivazione non è un fatto “naturale”*. La soggettivazione, infine, non è nemmeno un processo prevalentemente “naturale”, in due sensi.

In un primo senso, la soggettivazione non è un processo prevalentemente naturale perché non è prevalentemente determinato dall’implementazione di schemi innati e invariati, parte della nostra stessa costituzione biologica<sup>21</sup>. Qui la natura è, essenzialmente, innatismo genetico. Questo punto richiede un’importante chiarificazione. L’idea che è corretto attribuire a Foucault è che la soggettivazione sia un processo prevalentemente, e non esclusivamente, socio-culturale. L’enfasi che Foucault pone sugli aspetti sociali del processo di soggettivazione non è infatti incompatibile con il riconoscimento di vincoli biologici, schemi innati altamente indeterminati che fissano la cornice di possibilità delle variabili socio-culturali. Foucault potrebbe perfettamente concedere l’esistenza di questi vincoli (e sarebbe bizzarro non concederla), purché si ammetta, appunto, il loro carattere altamente indeterminato<sup>22</sup>.

In un secondo senso, la soggettivazione non è un processo prevalentemente naturale perché non è commisurabile ad una “natura umana” intesa come criterio assoluto e originario per discriminare le forme di soggettività corrette o desiderabili. Qui la natura è un vero e proprio criterio normativo. Ma questo criterio normativo, sostiene Foucault, è esso stesso un prodotto socio-culturale, e precisamente uno schema di soggettivazione culturalmente contingente<sup>23</sup>.

L’opposizione foucaultiana tra “natura” da un lato, e “società” e “cultura” dall’altro, non va invece intesa in un terzo senso, e cioè come opposizione tra il mondo delle cause e il mondo

<sup>19</sup> FOUCAULT 2001b [1984], 1525.

<sup>20</sup> V. ad es. FOUCAULT 2001b [1984], 1537 s.; FOUCAULT 2001b [1984], 1552. V. già FOUCAULT 2001a [1972], 1241.

<sup>21</sup> Cfr. REVEL 2008, 141 s.

<sup>22</sup> Se a questo lessico naturalizzato si preferisce il gergo filosofico tradizionale, si legga: Foucault può concedere l’esistenza di condizioni “trascendentali” che vincolano le dinamiche socio-culturali dei processi di soggettivazione, purché si riconosca il loro carattere altamente indeterminato e gli si assegni, nei suoi termini, «le moins place possible» (FOUCAULT 2001a [1972], 1241).

<sup>23</sup> V. ad es. FOUCAULT 2001a [1971], 1366 e 1374; FOUCAULT 2001b [1984], 1529. Cfr. PALTRINIERI 2014.

delle relazioni non causali. Al contrario. Foucault mostra chiaramente di intendere i processi socio-culturali come processi causali, sebbene largamente imprevedibili. In questo senso, non vi sarebbe alcuna ragione di contrapporre natura e cultura: la natura, intesa come mondo delle relazioni causali, include non solo i processi causali che si svolgono in assenza di, e indipendentemente da, interazioni sociali e trasmissioni culturali (come i processi geneticamente determinati), ma anche i processi socio-culturali<sup>24</sup>. Questo senso di “natura”, oggi piuttosto usuale, non lo era per Foucault, per il quale la “natura” era indissolubilmente associata a immutabilità, invariabilità culturale, innatismo<sup>25</sup>.

Riassumendo. Il processo di soggettivazione è un processo di carattere prevalentemente socio-culturale. Il soggetto e la soggettività sono dunque, prevalentemente, prodotti socio-culturali: mutevoli, contingenti (soprattutto culturalmente contingenti), non originari, eterocausati.

### 5. *La libertà è una condizione impossibile*

Nella tradizione filosofica occidentale è stata molto diffusa e influente una particolare declinazione dell’idea di libertà, riassumibile nelle due seguenti tesi: (a) la libertà è assenza di eterocondizionamenti causali, spazio di incondizionata e originaria auto-determinazione; (b) le scelte prodotte dall’esercizio della propria soggettività – le scelte, cioè, controllate dalle nostre funzioni cognitive superiori (scelte volontarie e consapevoli, avvertite come “proprie”, e, soprattutto, guidate da ragionamenti) – sono scelte libere, e cioè non causate. Questa seconda tesi è spesso declinata nel senso che sono scelte veramente libere solo le scelte pienamente razionali, guidate – ma non causate – dalle verità morali e fattuali a cui possiamo accedere attraverso il corretto esercizio delle nostre funzioni cognitive superiori.

In breve, il soggetto – l’individuo razionale e auto-cosciente – ha accesso ad uno spazio di incondizionata e originaria auto-determinazione. È contro questa idea – considerata come uno dei tratti distintivi della c.d. “filosofia del soggetto” – che è rivolta la concezione foucaultiana del soggetto e della soggettivazione delineata nei paragrafi precedenti<sup>26</sup>.

Come abbiamo visto, la soggettività è causalmente vincolata dal sostrato. I suoi schemi determinano la forma stessa della nostra razionalità e della nostra auto-coscienza e orientano in profondità i nostri ragionamenti, giudizi e scelte, fissandone stringenti condizioni di possibilità e gradi di probabilità. In sintesi: il sostrato esercita una pervasiva influenza causale sulle nostre scelte.

(Ciò non significa, si badi, che il sostrato sia l’unico fattore che determina la scelta. Esso interagirà, ovviamente, con i fattori ambientali e altri fattori psico-fisici che stimolano e influenzano il processo di scelta. Non significa nemmeno che la conoscenza del sostrato e delle condizioni ambientali e psico-fisiche della scelta possa renderne interamente prevedibili gli esiti. Il sostrato è una struttura causale di estrema complessità, ed estremamente complessa è la sua interazione con circostanze ambientali e psico-fisiche ancora più complesse e immensamente variabili. È impossibile avere una conoscenza completa di tutte queste dinamiche, che assicuri previsioni certe e totalmente accurate. Spesso non sono possibili nemmeno previsioni minimamente attendibili.)

In questo disegno non sembra restare alcun margine di libertà – per quella idea di libertà come incondizionata e originaria auto-determinazione – a valle del sostrato. Il sostrato esercita un vincolo stringente sulle scelte soggettive, interagendo con fattori che non sembrano avere nulla a che fare con la libertà.

<sup>24</sup> Cfr. LEDOUX 2002, 20.

<sup>25</sup> V. soprattutto FOUCAULT 2001a [1971], 1339 ss.

<sup>26</sup> V. ad es. FOUCAULT 2001a [1968], 692; FOUCAULT 2001a [1973], 1408, 1415; FOUCAULT 2001b [1984], 1552. Cfr. REVEL 2002, 62 s.

Non c'è libertà a valle del sostrato, ma non c'è libertà nemmeno a monte. Secondo Foucault, infatti, gli schemi del sostrato non sono da noi liberamente posti o scelti, bensì plasmati da stimoli sociali la cui presa – come egli cerca con grande acume di mostrare – ci investe fin nei dettagli più intimi e segreti.

Ma se il sostrato vincola in modo stringente i margini di scelta soggettiva senza lasciare spazi di libertà, e se il sostrato è capillarmente plasmato da influenze sociali, l'idea del soggetto come centro di libertà si comprime fino a svanire. Le scelte soggettive, in ultima analisi, sono causate (oltre che da uno sfondo di circostanze ambientali e ulteriori condizioni psico-fisiche) da influenze sociali. La libertà originaria del soggetto si rivela essere un'illusione, un mito, una favola.

È verso questa critica all'idea della libertà originaria del soggetto che Foucault sembra orientarsi a metà degli anni settanta. Essendo interamente costruita e orientata da una rete di influenze sociali che ne vincola l'esistenza fin nei tratti più minuti, la soggettività degli individui, lungi dall'essere lo spazio della libertà individuale, è piuttosto il veicolo della loro profonda, capillare illibertà – del loro assoggettamento. La soggettivazione è, di per sé stessa, assoggettamento. Il soggetto è, in quanto tale, assoggettato<sup>27</sup>. “Potere” (*pouvoir*) è il nome che, in questo quadro concettuale, Foucault dà alla rete delle influenze sociali che, costruendo la soggettività degli individui, al tempo stesso li assoggettano. Un potere impersonale, non intenzionale sia nel suo disegno di insieme che nella grandissima parte delle influenze che lo compongono, e trasversale rispetto ai rapporti di dominazione, in quanto investe sia la soggettività dei dominati che quella dei dominanti. Il soggetto, in qualsiasi situazione sociale si trovi, lungi dall'essere un nucleo di libertà originaria, è il risultato di un potere impersonale, pervasivo, onnipresente, che lo produce, fin nelle sue pieghe più sottili, nel segno di un radicale, essenziale, ineludibile assoggettamento<sup>28</sup>.

Ma questa critica all'idea del soggetto libero, apparentemente estrema e provocatoria, e forse per questo seducente<sup>29</sup>, è poco plausibile, triviale e incoerente. È poco plausibile perché, come è stato ripetutamente rilevato, appiattisce in una negatività indistinta influenze sociali che ci appaiono, per modalità e per effetti, rilevantemente diverse – alcune costrittive e dannose, altre meno, altre ancora per nulla<sup>30</sup>. È triviale perché l'idea che la soggettivazione degli individui sia un processo in larghissima misura sociale si riduce all'idea che gli individui siano “socializzati” (formati secondo schemi socialmente trasmessi), e questa idea non è, a ben vedere, nulla più che un “elementare luogo comune sociologico”<sup>31</sup>. Infine, e soprattutto, è incoerente con l'intento fortemente pratico (a volte declinato in termini politici, come progetto di azione collettiva) che sembra animare il progetto di Foucault: rendere visibili situazioni, indesiderabili, di assoggettamento spacciate per libertà, rendendo così possibile la loro trasformazione<sup>32</sup>. Ma trasformazione in vista di cosa? La risposta più ovvia sembrerebbe: in vista di una condizione, che si suppone desiderabile, di maggiore libertà. In vista, cioè, di una almeno parziale liberazione<sup>33</sup>. Ma

<sup>27</sup> FOUCAULT 1976, 81. V. anche FOUCAULT 2001b [1982], 1046. Sia l'idea dell'inseparabilità di soggettività e assoggettamento che il gioco di parole che identifica il soggetto con l'assoggettato (*subjectus*) sono comuni a tutta la critica del soggetto, soprattutto di area francese (“sujet”, in francese, significa anche “suddito”). Un ampio inquadramento storico si trova in BALIBAR 1994 e BALIBAR, CASSIN, DE LIBERA 2004.

<sup>28</sup> Questa è l'interpretazione più diffusa della concezione foucaultiana del potere, adottata in modo più o meno esplicito dalla maggioranza dei commentatori e considerata, da alcuni (v. ad es. DIGESSER 1992; RILE HAYWARD 2000, 5 ss.; OTERO 2006, 58 ss.; HEYES 2011, spec. 160), uno dei suoi maggiori meriti. Per una ricostruzione complessiva del modo, estremamente ambiguo, in cui Foucault ha usato il termine “pouvoir” mi permetto di rinviare a BRIGAGLIA 2019.

<sup>29</sup> LUKES 2005, 98.

<sup>30</sup> FRASER 1981, 274; TAYLOR CH. 1984, 173 ss.; HONNETH 1985, 182; FRASER 1985, 178 ss.; HABERMAS 1985, 336 s.; GARLAND 1990, 168 ss.; MCCARTHY 1990, spec. 446; ALLEN 2008, 69.

<sup>31</sup> LUKES 2005, 97. V. anche MCCARTHY 1990, 448.

<sup>32</sup> FRASER 1981; FRASER 1983; FRASER 1985, 172 ss.; PHILIP 1983; WALZER 1983; HABERMAS 1985, 333 s.; PHILIP 1990, 79; DEWS 1992, 360; HINDESS 1996, 152 ss.; PICKETT 1996, 465 s.; PICKETT 1997; RILE HAYWARD 2000, 6.

<sup>33</sup> V. ad es. FOUCAULT 1976, 211.

Foucault sembra escludere qualsiasi possibilità di liberazione.

È anzitutto esclusa la possibilità di liberazione della soggettività, perché la soggettività è, in sé e per sé, assoggettamento. Certamente sono possibili trasformazioni, anche molto profonde, della forma della nostra soggettività, attraverso la trasformazione del sostrato che la costituisce. Ad esempio, è possibile che si sviluppino schemi di soggettivazione diversi, come le identità *queer*, interconnessi a diversi concetti e teorie del corpo, del genere, del sesso, e a diverse regole su come sia appropriato vestirsi, parlare, godere. Ma per quanto profonde possano essere, queste trasformazioni non saranno altro che il transito ad una forma diversa di assoggettamento<sup>34</sup>. In questa prospettiva, non ha alcun senso postulare una forma di soggettività “naturale”, che preesiste alle influenze sociali, o in qualche senso “autentica”, che trascende le influenze sociali – una scarpetta di Cenerentola dello spirito che, calzata dopo un lungo peregrinare in una storia di paludose determinazioni causali, lo trasfiguri facendogli riconoscere, e così attualizzando, la sua potenza di incondizionata libertà. La zucca non è mai stata carrozza. Il soggetto non è e non può essere altro che un coacervo di processi nervosi plasmati e riplasmati, su una base naturale, dalle influenze sociali e ambientali<sup>35</sup>.

Sembra restare solo la possibilità di una liberazione dalla soggettività. Sarebbe una libertà molto diversa dalla libertà-originarietà. Non libertà del soggetto, l'individuo auto-cosciente e razionale, ma libertà del corpo in assenza di soggetto. Vi sono passi in cui Foucault sembra alludere proprio a questo – ad uno spazio di libertà che si apre nella dissoluzione della soggettività<sup>36</sup>. La libertà del delirio, della follia, dell'animalità. La libertà di una materia nervosa priva del controllo coordinato della soggettività – priva del sé, o priva di un sé sufficientemente congruente. Il corpo libero dalla prigione dell'anima<sup>37</sup>. Il corpo come, negli efficaci termini di Judith Butler, «non-normalizable wildness»<sup>38</sup>.

Ma è davvero questa la liberazione perseguita? Foucault lo nega<sup>39</sup>. La dissoluzione del soggetto non è l'obiettivo, è piuttosto la condizione limite con la quale confrontarsi, per prendere coscienza della contingenza e fragilità della propria soggettività, e per stimolare la sua trasformazione verso forme di soggettività preferibili. Ma preferibili perché? Si potrebbero dare risposte che tirano in ballo non la libertà, ma altri valori, come l'intensità della felicità o del piacere. Non è però questa la strada che Foucault sembra seguire, almeno non immediatamente. Egli sembra assumere che vi siano forme di soggettività preferibili non soltanto perché più felici o piacevoli, ma anche e soprattutto perché più libere – o, meglio sarebbe dire, felici e piacevoli proprio perché più libere. Ma questo è impossibile, perché la soggettività, in sé e per sé considerata, esclude la libertà.

## 6. Libertà-originarietà e libertà-autorialità

Vediamo di ricapitolare quanto sino ad ora sostenuto.

Negli anni settanta Foucault difende una particolare concezione del soggetto e della soggettivazione, la cui tesi fondamentale è che (a) la soggettivazione è un processo socio-culturale, e il soggetto è un prodotto socio-culturale.

<sup>34</sup> Cfr. TAYLOR CH. 1984, 176 ss.

<sup>35</sup> FOUCAULT 2001b [1984], 1529. È proprio questa la differenza che, secondo Foucault, sussisterebbe tra il suo approccio e quello della Scuola di Francoforte, che avrebbe adottato una concezione piuttosto tradizionale del soggetto, intendendolo come identità naturale perduta, da ritrovare attraverso la critica delle strutture che ne causano l'alienazione (FOUCAULT 2001b [1978], 893).

<sup>36</sup> V. soprattutto, oltre a FOUCAULT 1961, FOUCAULT 2001b [1976], 36 s.; FOUCAULT 2001b [1977], 421.

<sup>37</sup> FOUCAULT 1975, 38.

<sup>38</sup> BUTLER 1997, 92.

<sup>39</sup> V. ad es. FOUCAULT 2001b [1976], 77.

Il tenore letterale del suo discorso, inoltre, sembra sottendere l'idea che (b) la libertà del soggetto sia una condizione impossibile. Il soggetto è, in quanto tale, assoggettato, iscritto in una rete capillare di influenze sociali, in gran parte non intenzionali – un potere impersonale – che condizionano in tutto e per tutto i suoi spazi di giudizio e di scelta. La soggettivazione è, in quanto tale, assoggettamento.

Nello stesso tempo, però, Foucault mostra di intendere la propria ricerca come funzionale ad un obiettivo pratico: (c) ottenere una trasformazione della soggettività che sottragga all'assoggettamento; ottenere, dunque, una qualche – sia pur parziale – libertà del soggetto.

Tra la tesi (b) e l'obiettivo (c) vi è un'evidente incoerenza: la tesi (b) rende impossibile, insensato, illusorio l'obiettivo (c).

Nei testi degli ultimi anni<sup>40</sup>, Foucault prova a superare questa incoerenza offrendo un'interpretazione del proprio pensiero che comporta una profonda revisione della tesi (b). Il perno di questa revisione è costituito dall'elaborazione – poco più che uno schizzo, in effetti, ma suggestivo e promettente – di una concezione della libertà, che è libertà del soggetto, ma che è alternativa all'idea della libertà come sua assoluta, originaria, incondizionata auto-determinazione, ed è – a suo dire – compatibile con la tesi del soggetto come prodotto socio-culturale.

Sulla base di questa concezione alternativa della libertà, sarebbe possibile distinguere due modalità attraverso le quali può avvenire la produzione socio-culturale del soggetto. Da un lato una modalità positiva, desiderabile: la libertà. D'altro lato una modalità negativa, indesiderabile: l'assoggettamento<sup>41</sup>.

La concezione alternativa della libertà proposta da Foucault si può disarticolare in tre tesi: la tesi della libertà come modalità “autorale” della soggettivazione; la tesi della libertà come eterocausazione; la tesi della libertà come superamento critico della libertà. Vediamo di che si tratta.

(1) *La libertà è diventare autori di sé stessi.* Foucault distingue due modalità in cui può avvenire il processo di soggettivazione: l'elaborazione “attiva”, o la formazione meramente “passiva”, della propria soggettività, tramite l'elaborazione attiva o la formazione passiva degli schemi del sostrato. È in rapporto a queste due diverse modalità che si definiscono le condizioni di libertà e assoggettamento: un individuo diventerà tanto più libero, e tanto meno assoggettato, quanto più la forma della sua soggettività, il suo “sé”, si andrà costituendo attraverso l'elaborazione quanto più attiva degli schemi del sostrato.

I parametri che Foucault sembra prendere in considerazione per graduare la “attività” dell'elaborazione degli schemi del sostrato, e dunque la libertà, sono essenzialmente quattro. (a) Il primo parametro è dato dalla consapevolezza della propria soggettività, che ricomprende la consapevolezza della storicità e contingenza degli schemi del sostrato, la conoscenza esplicita della loro genesi, la capacità di riconoscere forme di soggettività alternative<sup>42</sup>. (b) Il secondo parametro è dato dal controllo della propria soggettività, ossia dalla progettazione e costruzione (e in particolare dalla progettazione e costruzione cosciente) degli schemi del sostrato<sup>43</sup>. (c) Il

<sup>40</sup> V. soprattutto FOUCAULT 2001b [1984], 1527 ss.; FOUCAULT 2001b [1984], 1381 ss.

<sup>41</sup> FOUCAULT 2001b [1984], 1552.

<sup>42</sup> In più passi Foucault mostra di concepire la sua genealogia del soggetto proprio come acquisizione di consapevolezza storica sull'origine della propria forma di soggettività, consapevolezza che costituisce una condizione necessaria per l'elaborazione di forme di soggettività alternative e per l'accesso, in questo modo, a spazi di libertà. V. soprattutto FOUCAULT 2001b [1984], 1393; FOUCAULT 2001b [1984], 1551. Questo obiettivo sembra caratterizzare, sia pure in modo meno articolato, anche le fasi precedenti della ricerca foucaultiana, sia l'archeologia del sapere (v. ad es. FOUCAULT 2001a [1971], 1057 ss.) che la genealogia del potere (v. ad es. FOUCAULT 2012 [1979-80], 75 ss.). Cfr. sul punto CONNOLLY 1985, 368; SIMONS 1995; O'LEARY 2002, spec. cap. 6.

<sup>43</sup> V. FOUCAULT 2009, 85 ss., sulla *enkrateia* classica intesa come dominio di sé, e 97 ss., sull'*askēsis* intesa come esercizio su di sé, allenamento necessario per il dominio di sé, guidato dalla consapevolezza di sé. Sull'*askēsis* v. in generale FOUCAULT 2001c [1981-82], 395 ss. “Ascetismo” diventerà un termine chiave nella nozione foucaultiana della libertà come costruzione attiva del sé (v. FOUCAULT 2001b [1984], 1528; FOUCAULT 2001b [1984], 1389 s.).

terzo parametro è dato dall'invenzione di forme di soggettività diverse, di schemi difformi da quelli immediatamente riconoscibili nel proprio contesto di appartenenza, e in questo senso nuovi, inattesi<sup>44</sup>. (d) Il quarto parametro è dato dal dinamismo, dalla continua messa in discussione, riprogettazione, trasformazione, rinnovamento della propria soggettività<sup>45</sup>.

Questa concezione della libertà si può caratterizzare come "autorialità": essere – o meglio diventare – liberi, sottrarsi all'assoggettamento, significa diventare, e continuare a ri-diventare, in una certa misura, autori di sé stessi. La libertà è una pratica di continua riflessione sul sé e costruzione del sé<sup>46</sup>.

Non è superfluo sottolineare che la libertà così intesa è una condizione graduale e multidimensionale: si può essere più o meno liberi, in rapporto ad alcuni o a tutti i parametri. Si può, ad esempio, essere molto liberi in rapporto alla consapevolezza della propria soggettività, e poco liberi in rapporto all'invenzione di forme di soggettività nuove, imprevedute. Il discrimine tra libertà e assoggettamento è, in questo senso, un discrimine vago, e parzialmente indeterminato (valutazioni diverse dell'importanza dei parametri e della soglia oltre la quale l'elaborazione conta come "sufficientemente" attiva porteranno a determinazioni diverse di cosa conti come libertà e cosa conti come assoggettamento). Non così vago e indeterminato, però, da rendere inservibili i concetti: i parametri della libertà consentono di identificare casi paradigmatici di libertà e assoggettamento, e forniscono criteri intelligibili per discutere e argomentare a fronte di casi dubbi<sup>47</sup>.

(2) *La libertà è etero-causazione*. Ma, si potrebbe obiettare, con ciò la contraddizione non è affatto superata: essere autori di sé stessi significa non essere condizionati dagli schemi socialmente appresi. Significa, per l'appunto, essere – in una qualche, apprezzabile misura – liberi dalle influenze sociali. La seconda tesi cerca di rispondere a questa obiezione.

Secondo Foucault, l'elaborazione attiva non soltanto non è libertà da, ma non può che avvenire attraverso, le influenze sociali. Anzitutto, essa può operare solo su schemi comunque ricevuti dal contesto di appartenenza, trovando in essi i limiti delle proprie possibilità: possiamo sviluppare la nostra consapevolezza, progettazione e invenzione solo nelle linee di, e inevitabilmente vincolati da, schemi preesistenti, socialmente trasmessi. In secondo luogo, e soprattutto, la stessa elaborazione attiva non è, in definitiva, che un prodotto sociale: una procedura mentale complessa, resa possibile – di più, radicalmente costituita – da una rete di concetti (un certo concetto di sé come autore di se stesso), valori (un certo valore dato all'essere autore di se stesso) e abilità (un certo modo di mettere in discussione l'immagine di sé, di progettarsi e costruirsi secondo certi nuovi modelli), anch'essi formati attraverso influenze sociali, in parte spontanee, e in parte intenzionalmente indotte (siamo educati a cercare di essere liberi, e ad esserlo in un certo modo)<sup>48</sup>. In questo senso, con un paradosso solo apparente, non si dà libertà se non *attraverso* le influenze sociali: il soggetto libero è un prodotto socio-culturale, e come tale è storicamente e culturalmente contingente<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> V. ad es. FOUCAULT 2001b [1977], 321; FOUCAULT 2001b [1982], 1554 ss.; FOUCAULT 2001b [1984], 1393.

<sup>45</sup> V. FOUCAULT 2001b [1984], 1391 e 1393. Il più caratteristico elemento di dinamismo su cui Foucault centra la sua attenzione è il *piacere*, la scoperta di nuovi piaceri (FOUCAULT 2001b [1982], 1557; FOUCAULT 2001b [1981], spec. 984; FOUCAULT 2001 [1982], 1352 s.). Sul rapporto fra piacere e libertà in Foucault cfr. LYNCH 2013, spec. 161 ss.; OKSALA 2011, spec. 93 ss.; KOOPMAN 2013, spec. 532 ss.

<sup>46</sup> Cfr. DREYFUS, RABINOW 1986, spec. 117 ss.; CONNOLLY 1983, 334 ss.; BERNSTEIN 1992, 217; SIMONS 1995; SORRENTINO 2008, 190 s.; MCGUSHIN 2011; TAYLOR D. 2011, spec. 180 ss.; KOOPMAN 2013; VACCARO 2015, 72 ss.

<sup>47</sup> Va aggiunto che, sebbene il focus principale di Foucault sia sul lavoro di trasformazione individuale, in certi passi egli mostra di ritenere che il discorso possa allargarsi a processi collettivi intenzionalmente diretti alla trasformazione di schemi e pratiche di relazione sociale (v. ad es. FOUCAULT 2001a [1972], 1208 ss., sulla trasformazione rivoluzionaria dello schema giudiziario; o FOUCAULT 2001b [1984], 1556, sul lavoro di trasformazione, portato avanti nelle comunità gay, delle pratiche sessuali e degli inerenti schemi di relazione).

<sup>48</sup> FOUCAULT 2001b [1984], 1538; FOUCAULT 2001b [1984], 1552.

<sup>49</sup> Cfr. OKSALA 2005, 187 ss.

La libertà a cui Foucault fa riferimento non è dunque una condizione di originaria e incondizionata auto-determinazione del soggetto<sup>50</sup>. È solo un particolare modo in cui si realizza quel processo sociale di costruzione degli individui che è la soggettivazione. L'individuo libero è un prodotto socio-culturale.

(3) *La libertà deve diventare superamento critico della libertà.* Secondo Foucault, infine, il dinamismo della libertà – il rinnovamento della conoscenza, invenzione e progettazione di sé stessi – può incrementarsi fino ad investire la libertà stessa. Infatti, una volta appresi quei particolari schemi (concetti, valori, capacità e abilità) che costituiscono il nostro essere liberi, potremo applicarli riflessivamente, facendoli oggetto di elaborazione attiva: potremo acquistare consapevolezza della storicità e contingenza della forma della nostra libertà – quel concetto e quel valore dell'essere autori di sé stessi, quelle capacità e abilità con cui progettavamo e costruivamo noi stessi –, acquisire un distacco critico da essa, e trasformarla inventando forme di libertà parzialmente diverse. La libertà è una condizione che si auto-incrementa, attraverso la critica e il superamento di sé stessa<sup>51</sup>.

Non solo. Questo incremento, si potrebbe aggiungere, è funzionale all'esistenza stessa della libertà. La libertà – questa forma di libertà – è una condizione che, per sua natura, tende facilmente ad appassire, e può mantenersi solo se continuamente rinnovata. Un modo di essere che, in un certo momento, conta come libertà in virtù della sua dirompente innovatività, si trasformerà, in un momento successivo, in assoggettamento in virtù della sua statica persistenza. Se non sono sostenuti da un continuo sforzo di critica e superamento, i processi di soggettivazione tendono verso l'assoggettamento. La libertà è una condizione fragile.

È questa dunque la concezione alternativa della libertà proposta da Foucault: la libertà è una modalità socialmente costruita di elaborazione attiva – e cioè consapevole, controllata, inventiva e dinamica – della propria soggettività. Per semplicità la indicherò da ora in avanti come "libertà-autorialità", e chiamerò invece "libertà-originarietà" la concezione della libertà come originaria e incondizionata auto-determinazione ascritta alla filosofia del soggetto.

Alla luce della contrapposizione della libertà-autorialità alla libertà-originarietà, la nuova concezione foucaultiana della libertà e dell'assoggettamento si può riformulare così.

(a) La soggettivazione è un processo (prevalentemente) socio-culturale, e il soggetto è un prodotto (prevalentemente) socio-culturale, e come tale etero-causato.

(b) La libertà-originarietà è impossibile, ma è possibile una diversa forma di libertà, la libertà-autorialità. La soggettivazione può infatti avvenire secondo due modalità. La prima, negativa e indesiderabile, è l'assoggettamento: la ricezione meramente passiva – spontanea, o intenzionalmente indotta – di schemi sociali. La seconda è invece la libertà-autorialità, una condizione positiva, desiderabile, e che ha senso chiamare "libertà", consistente nell'elaborazione attiva – consapevole, controllata, inventiva e dinamica – di schemi socialmente trasmessi.

(c) Un obiettivo possibile e degno di essere perseguito è l'incremento della libertà-autorialità, e la riduzione dell'assoggettamento<sup>52</sup>.

Questa nuova proposta – che Foucault è arrivato soltanto ad accennare – è un notevole passo in avanti. Le facili provocazioni della concezione ultra-radical sono abbandonate a favore di una teorizzazione della libertà più originale, stimolante, e apparentemente in grado di superarne l'incoerenza, conservandone nello stesso tempo il potenziale critico. Infatti, se da un lato viene abbandonata l'identificazione concettuale, necessaria, tra relazioni sociali e assoggettamento, nulla impedisce di mantenere l'idea – adesso molto plausibile – che l'estensione dell'assoggettamento – la ricezione meramente passiva delle influenze sociali – sia capillare, e molto più estesa di quanto si sia in grado di riconoscere a prima vista, e che la libertà sia una condizione

<sup>50</sup> FOUCAULT 2001b [1984], 1529.

<sup>51</sup> FOUCAULT 2001b [1984], 1394 ss.; FOUCAULT 2001b [1982], 1558; FOUCAULT 2001b [1982], 1094 ss.

<sup>52</sup> V. ad es. FOUCAULT 2001b [1982], 1046.

fragile, che tende a venire meno e che può essere mantenuta solo attraverso uno sforzo continuo di critica e superamento delle forme e assetti del proprio sé.

Si potrebbe però ancora obiettare che in questa nuova concezione l'incoerenza in realtà permane, è soltanto più nascosta. L'incoerenza permane perché la libertà-autorialità, nel modo in cui Foucault la costruisce, collassa nella libertà-originarietà. La libertà-autorialità infatti richiede due peculiari capacità, il controllo di sé e l'invenzione del sé. E queste capacità non possono essere concepite se non in termini di libertà-originarietà<sup>53</sup>.

Ma questa obiezione è una petizione di principio. Si basa sulla previa concettualizzazione del controllo e dell'inventività in termini di libertà-originarietà, mentre si danno declinazioni perfettamente intelligibili, sensate e plausibili di entrambe le nozioni che non implicano alcuna forma di libertà-originarietà. Proverò a mostrarlo nei prossimi paragrafi. Sarà un'ottima occasione per arricchire la ricostruzione della libertà-autorialità foucaultiana collocandola all'interno di una rappresentazione più aggiornata della mente-cervello umana, e delle dinamiche della trasmissione culturale.

## 7. Libertà e controllo

Uno dei parametri della libertà-autorialità è costituito dal controllo di sé: la capacità di progettare e plasmare effettivamente aspetti della propria soggettività. Ma, si potrebbe obiettare, senza libertà-originarietà non può esservi vero controllo, ma soltanto apparenza di controllo. Un soggetto X, infatti, ha controllo di una propria azione A – e in particolare di azioni rivolte alla trasformazione di sé – non solo se (i) ha l'intenzione di fare A e questa intenzione causa A nel modo appropriato, ma anche se (ii) la sua intenzione è causata dalla propria stessa volontà, e non da fattori ad essa esterni – cioè, se X è libero nel senso della libertà-originarietà. Se l'intenzione di X di fare A fosse in ultima analisi causata da fattori esterni alla sua volontà, e in particolare da condizionamenti sociali, sarebbero quei fattori – e in particolare quelle strutture di condizionamento sociale – ad avere controllo su A, e non X stesso.

Questa obiezione, però, è solo una petizione di principio. Essa assume infatti una nozione di controllo già declinata nei termini della libertà-originarietà. Ma questa scelta non è necessaria. Sono disponibili declinazioni perfettamente intelligibili, sensate e plausibili del controllo che non implicano in alcun modo la libertà-originarietà. In particolare, il controllo volontario dell'azione può essere inteso, ed è spesso inteso, come una complessa modalità di funzionamento della mente umana (e non solo umana) data dalla formazione di una struttura relativamente stabile – ciò che qui ho chiamato “sostrato della soggettività” – che controlla e dà congruenza diacronica a piani d'azione, anche di lungo periodo, che a loro volta controllano l'azione prevalendo – in una certa misura, e sotto certe condizioni – su reazioni impulsive<sup>54</sup>. Laddove l'azione è prodotta attraverso questa modalità – l'accessibilità alla quale, lo ricordiamo, costituisce uno degli ingredienti che fanno di un individuo un “soggetto” –, lì si dà controllo, anche nel caso in cui quelle strutture di fondo non soltanto operino in modo integralmente causale, ma siano state

<sup>53</sup> HAN 1998, spec. parte III.

<sup>54</sup> V. ad es. la ormai classica costruzione di FRANKFURT 1971. Una versione più aggiornata e sofisticata di questa idea del controllo, cruciale nella costruzione di concezioni “compatibiliste” della libertà, si trova in CHURCHLAND P.S. 2002, 201 ss. V. anche CHURCHLAND P.S. 1981. Va però sottolineato che, se per certi versi la concezione foucaultiana della libertà-autorialità può essere accostata alla famiglia delle concezioni compatibiliste, vi sono, per altri versi, differenze profonde. Il compatibilismo afferma la compatibilità fra determinismo causale e il tipo di libertà necessaria per l'ascrizione di responsabilità morale (c.d. *free will*, o libero arbitrio). Foucault, invece, da un lato sembra riferirsi più alla etero-causazione che al determinismo (v. *supra*, nt. 3, per le differenze fra queste due posizioni); dall'altro lato non sembra minimamente interessato alla questione dell'ascrizione di responsabilità morale. Come vedremo (*infra*, § 12), la libertà-autorialità ha una dimensione molto più estetica che morale.

in misura significativa etero-causate, e in particolare plasmate da condizionamenti sociali. Discorso analogo può farsi rispetto alla nozione di controllo rilevante per la libertà-autorialità foucaultiana. In una mente che, come la mente umana, è capace di costruire rappresentazioni della propria stessa struttura, può svilupparsi un controllo di livello superiore: alcuni degli schemi del sostrato controllano e danno stabilità a piani che hanno ad oggetto non azioni dirette al mondo esterno, ma il rimodellamento di altri schemi del sostrato. Laddove è attivo questo controllo di livello superiore, lì può darsi libertà-autorialità, anche se l'esistenza stessa della capacità di controllo e la specifica direzione che essa assume siano stati in misura significativa etero-causati, e in particolare plasmati da condizionamenti sociali.

Il controllo di sé che caratterizza la libertà-autorialità, dunque, non implica la libertà-originarietà.

## 8. Libertà e creatività

La concezione foucaultiana della libertà-autorialità ha però di fronte a sé uno scoglio ancora più difficile da superare. Un altro dei parametri della libertà-autorialità è costituito infatti dall'invenzione – la costruzione di nuove forme di soggettività (sia pure attraverso la ricombinazione di schemi già dati). Se il controllo può essere declinato in modo compatibile con l'etero-causazione sociale, si potrebbe ancora obiettare, lo stesso non può farsi con l'invenzione. Un'invenzione strettamente condizionata da influenze sociali non è invenzione nel senso più pregnante. L'invenzione nel senso più pregnante, l'invenzione radicale, irriducibile alla meccanica applicazione del già noto, ciò che chiamiamo "creatività", richiede appunto un atto di creazione assolutamente originaria, che sfugga alle maglie degli etero-condizionamenti causali. Per essere davvero autore di sé stesso, il soggetto deve essere creatore di sé stesso, *causa sui*. Se preso sul serio, l'aspetto inventivo della libertà-autorialità diventa così un vero e proprio cavallo di Troia, che fa collassare la supposta concezione alternativa della libertà nell'idea della incondizionata e originaria auto-determinazione del soggetto a cui voleva contrapporsi. La libertà-autorialità non è in ultima analisi diversa dalla libertà-originarietà.

L'obiezione appena formulata si regge sull'assunto che la creatività, l'invenzione irriducibile, non possa essere concepita se non postulando uno spazio di libertà-originarietà. Ma anche questo assunto è una petizione di principio. Sebbene non sia ancora disponibile una teoria scientifica completa, integrata, dettagliata e generalmente accettata della creatività umana, dagli sviluppi delle scienze della mente degli ultimi decenni emergono le linee generali di un modello che spiega, in modo perfettamente intelligibile, anche le forme più radicali di inventività in termini causali, riconoscendo un grandissimo spazio al ruolo di fattori sociali, senza la necessità di postulare alcuno spazio di libertà-originarietà. Questo modello, come tenterò rapidamente di mostrare nelle prossime pagine, si accorda molto bene con le idee di Foucault, suggerendone una ricostruzione più solida e dettagliata.

## 9. Cervelli inventivi e storia culturale

Il cervello umano (e non solo umano) è inventivo perché è in grado di produrre risposte e abilità almeno parzialmente nuove, adatte a situazioni nuove (cosiddetta "plasticità" del cervello)<sup>55</sup>. Le strutture neurali che realizzano la nostra rappresentazione della realtà e il repertorio delle nostre reazioni cognitive e motorie non seguono schemi integralmente e rigidamente programmati a

<sup>55</sup> Cfr. EDELMAN 1987; CHURCHLAND P.M. 1996; CHURCHLAND P.S. 2002, 321 ss.; EDELMAN, TONONI 2001, cap. 7; CHURCHLAND P.M. 2013.

livello genetico, ma sono organizzate in modo da potersi parzialmente rimodellare per effetto delle circostanze corporee e ambientali più svariate, selezionando progressivamente (“apprendendo”) nuovi schemi di rappresentazione e di risposta che – quando raggiungeranno un certo livello di probabilità, coerenza e fluidità – daranno vita ad una nuova abilità. Se la capacità di un neonato di succhiare il latte dal seno dipende dall’attivazione di uno schema geneticamente programmato, la capacità di un bambino di succhiare da una cannuccia in modo appropriato dipende da un processo di apprendimento che, guidato da una serie di rinforzi successivi, ha via via ricalibrato la struttura neurale sottostante “inventando” un nuovo schema di discriminazione degli stimoli – la cannuccia – e un nuovo schema motorio – una certa modulazione del succhio.

L’invenzione è potenziata da capacità immaginative. L’apprendimento può essere guidato non solo da situazioni reali e azioni reali, ma anche dalla simulazione mentale (in gran parte automatica e inconscia) di nuovi scenari – elaborati rimontando, verosimilmente secondo certi vincoli, oggetti e proprietà noti – e nuove risposte, che vengono progressivamente selezionate attraverso meccanismi di rinforzo analoghi a quelli operanti per situazioni e risposte reali<sup>56</sup>.

L’apprendimento è incrementale, perché ogni nuova abilità può costituire la base per l’elaborazione di abilità ulteriori. La capacità di muovere la mano “inventando” movimenti che vanno al di là di quelli geneticamente codificati può svilupparsi, attraverso una selezione e specializzazione progressiva, nell’apprendimento della nuova abilità di realizzare azioni coordinate prima impossibili, come disegnare. Questa abilità, integrandosi con la capacità di concepire nuove forme iconiche, può generare la “invenzione” di un nuovo segno grafico, la sagoma di un cavallo. Ma l’apprendimento è anche flessibile, perché le abilità apprese possono modificarsi e andare perdute. L’abilità nell’uso di un bastoncino di carbone per tracciare dei segni sulla roccia può inibire la precedente abilità nel tracciare segni con il dito annerito dal carbone. L’abilità nello scrivere con una tastiera può inibire la precedente abilità nello scrivere a penna. E così via.

L’invenzione e l’apprendimento non sono “liberi” nel senso della libertà-originiarietà, sottratti alla causalità. In primo luogo, essi sono vincolati – seppur non integralmente e dettagliatamente predefiniti – da schemi preesistenti, innati o appresi, da cui dipende la possibilità e la probabilità di invenzioni e apprendimenti successivi. In secondo luogo, sono essi stessi, verosimilmente, processi interamente causali, operati da quella straordinariamente complessa macchina causale che è il cervello umano (e non solo umano). Causalità non implica però prevedibilità. Tanto più complessi siano i fattori che determinano un evento, e tanto più incompleta e meno accurata sia la conoscenza che ne abbiamo, quanto più l’evento risulterà imprevedibile, o meno accuratamente prevedibile. L’invenzione e l’apprendimento hanno appunto – in virtù della complessità e della nostra limitatissima conoscenza dei meccanismi a cui rispondono – esiti in larga misura imprevedibili.

Le dinamiche dell’invenzione e dell’apprendimento sono enormemente accelerate dalla trasmissione culturale. Ciò è dovuto al fatto che il cervello umano – in virtù soprattutto di grandi capacità imitative – è in grado di ristrutturarsi con impressionante rapidità per replicare abilità complesse esibite da un altro individuo<sup>57</sup>. Nessuno ha creato dal nulla la pittura. Sono stati necessari millenni di incrementi di abilità, distribuiti fra innumerevoli individui, per arrivare ai primi tentativi di rappresentazione pittorica. Ma un singolo individuo, guardando un altro che dipinge, può imparare rapidamente a farlo lui stesso, incorporando nel suo solo cervello un’evoluzione realizzata nel corso dei millenni da innumerevoli cervelli, e può poi incrementare questa abilità, portandola ad un nuovo livello di complessità. L’accelerazione è resa ancora più drammatica, oltre che dalla comunicazione linguistica, dalla divisione del lavoro, che riserva a certi individui il tempo e la protezione sufficiente per l’apprendimento e l’incremento di abilità via via più specializzate, e dall’estensione della cognizione umana a supporti e strumenti extra-

<sup>56</sup> CHURCHLAND P.S. 2002, 80 ss.

<sup>57</sup> V. ad es. i saggi raccolti in HURLEY, CHATER 2005.

corporei (pitture, libri, circuiti elettronici) che permettono di accumulare enormi quantità di informazioni, di elaborarle e di trasmetterle senza bisogno della contestuale presenza fisica.

In questa prospettiva, la storia culturale appare come la rete, di inestricabile complessità, che collega innumerevoli eventi di invenzione, apprendimento e trasmissione, sviluppando abilità che trasformano capacità innate in direzioni immensamente variabili e imprevedibili. La storia culturale è perciò, al tempo stesso e senza contraddizione, causale, innovativa, variabile, imprevedibile.

(1) *Causale*. Ogni evento inventivo è causalmente vincolato dalle invenzioni e trasmissioni culturali precedenti, e costituisce esso stesso un processo causale. Se intendiamo la natura come mondo delle relazioni causali, la storia culturale è interamente parte della storia naturale<sup>58</sup>.

(2) *Innovativa*. La storia culturale produce risultati e sviluppi nuovi, non predeterminati dai soli precedenti stadi di sviluppo, ma co-determinati dagli svariati ulteriori fattori che intervengono nei processi di invenzione, apprendimento e trasmissione. L'incremento dell'innovazione può essere così rapido da trasformare profondamente la vita umana nel giro di poche generazioni. L'innovazione è al contempo individuale e collettiva. Se, da un lato, la flessibilità del singolo cervello rende possibile l'invenzione e l'apprendimento di nuove abilità e la loro trasmissione, dall'altro la molteplicità dei cervelli divarica enormemente la possibilità di invenzione, facendo sì che micro-invenzioni individuali si assommino producendo macro-innovazioni collettive. Del resto, l'interazione individuo-collettività creata dalla trasmissione culturale è così forte da essere, per molti versi, indistinzione. Le abilità del cervello individuale e le strutture che le supportano sono – al di là di una base innata – modellate imitando abilità e strutture dei cervelli degli altri. Grandissima parte dell'attività mentale e dell'inventività di ciascuno è costituita e vincolata dall'attività mentale e dalle invenzioni degli altri – in modo non così diverso da come la stessa base innata è costituita e vincolata dalle innumerevoli variazioni genetiche attraversate dalle cellule di altri individui. La mente di ciascuno è – sotto un certo aspetto – la continuazione della mente degli altri.

(3) *Variabile*. La storia culturale produce risultati e sviluppi molto diversi, in virtù dell'estrema variabilità dei fattori che condizionano l'invenzione, l'apprendimento e la trasmissione. Nel corso delle generazioni questa diversità può aumentare enormemente, soprattutto fra gruppi tra cui intercorre una scarsa o nulla trasmissione culturale. (L'estrema variabilità non è incompatibile con l'esistenza di "strati" meno variabili, o addirittura invariati, strutture di fondo condivise da molte o da tutte le culture. Quali siano queste strutture non può essere determinato attraverso una speculazione astratta o la semplice introspezione, ma soltanto attraverso una ricerca empirica i cui risultati, provvisori come quelli di ogni ricerca empirica, andranno volta per volta rivisti in presenza di casi recalcitranti.)

(d) *Imprevedibile*. I fattori che determinano la storia culturale sono così complessi e variabili da rendere impossibile una previsione accurata, e spesso nemmeno una previsione approssimativa, delle sue future dinamiche.

<sup>58</sup> L'approccio naturalistico allo studio della storia culturale ha condotto, negli ultimi cinquant'anni, alla nascita e al rapido sviluppo del concetto di "evoluzione culturale" (*cultural evolution*), tradottosi nell'elaborazione di svariati e sofisticati modelli esplicativi delle dinamiche causali che caratterizzano la trasmissione culturale e la conservazione di certi tratti piuttosto che altri nel corso delle generazioni. Per un'introduzione si vedano LEWENS 2013 e PRINZ 2016. Alcuni dei contributi più influenti sono DAWKINS 1976; CAVALLI-SFORZA, FELDMAN 1981; BOYD, RICHERSON 1985; SPERBER 1996; BLACKMORE 1999. V. anche il recentissimo PRINZ 2014. Nessuno di questi modelli è così ingenuo e antiquato da ricadere in ciò che Foucault stigmatizzava come «mythologie biologique de l'histoire et de la durée» (FOUCAULT 2001a [1970], 1148 s.). Non solo. La preoccupazione fondamentale di Foucault nei confronti di approcci naturalistici riguardava il rischio di rimozione delle discontinuità e dei cambi di paradigma nell'evoluzione culturale. Ebbene, in questi paragrafi sto seguendo un modello di evoluzione culturale, elaborato da Paul Churchland, che riconosce la centralità delle discontinuità e dei cambi di paradigma, di cui dà una plausibile e stimolante spiegazione naturalistica (v. CHURCHLAND P.M. 1996, 271-286; CHURCHLAND P.M. 2013, capp. 4 e 5).

## 10. *Inventività ordinaria e creatività*

Nel senso in cui ho usato fino ad ora il termine, sono “inventivi” tutti i comportamenti individuali che integrano una modifica, più o meno marcata, dei propri schemi di rappresentazione e di risposta. Un comportamento inventivo è tanto più imitativo, quanto più fedelmente si conforma agli schemi esibiti dai comportamenti altrui, ed è, invece, tanto più innovativo quanto più se ne discosta adottando schemi originali, diversi e irriducibili a quelli a cui è stato esposto nelle interazioni sociali. L’innovazione dipende probabilmente – oltre che dall’esposizione a stimoli ambientali diversi – anche dalla spiccata accelerazione dei processi immaginativi, che può condurre a trasformazioni salienti degli schemi appresi dal contesto, a volte precorrendo linee di sviluppo latenti e stimolandole negli altri.

L’innovazione può, a volte, risultare non soltanto sorprendente e imprevedibile nei suoi esiti, ma anche inspiegabile. Non riusciamo a ripercorrere il processo cognitivo che ha portato all’invenzione, a sussumerlo entro una procedura ripetibile e imitabile (come l’applicazione di una serie di regole). Non riusciamo a capire come l’inventore sia riuscito a pervenire a quel risultato. La splendida parola “fantasia” indica in modo molto efficace la spiccata capacità di innovazione, che produce esiti sorprendenti e inspiegabili. In questo senso, l’innovazione può essere più o meno “fantasiosa”.

Non riuscendo a sussumere le sue dinamiche in una storia causale sufficientemente accurata e predittiva, trattiamo spesso l’innovazione, soprattutto se molto fantasiosa, come un processo “libero” nel senso della libertà-originarietà, sottratto alla causalità. Ma questa conclusione è un *non sequitur*. Imprevedibilità e inspiegabilità non implicano non-causalità, potendo appunto dipendere soltanto dalla nostra incapacità di ricostruire i fattori che hanno portato all’invenzione<sup>59</sup>. È verosimile che anche la più sfrenata fantasia funzioni attraverso una disinibizione e accelerazione superiore alla norma di processi immaginativi, in larghissima parte inconsci, riducibili a operazioni neurali interamente causali. Nulla a che vedere con la libertà-originarietà.

Del resto l’innovazione, anche l’innovazione più fantasiosa, non lavora nel vuoto, ma è comunque vincolata da schemi preesistenti, che delimitano gli sviluppi possibili dei processi immaginativi e ne graduano la probabilità.

Spesso, inoltre, innovazione e fantasia non comportano uno stravolgimento radicale degli schemi preesistenti, ma semplicemente una loro originale ricombinazione: un’inattesa mescolanza di stili poetici, l’accostamento di temi filosofici per tradizione incomunicabili, l’applicazione di una certa metodologia scientifica ad un nuovo campo d’indagine, o lo sfoggio di un capo di abbigliamento in situazioni diverse da quelle a cui è convenzionalmente destinato.

Va infine notato che, in assenza di correlati oggettivi dell’innovazione e della fantasia, le distinzioni fra imitazione e innovazione da un lato, e fra gradi di fantasia dall’altro, sono, in grandissima misura, relative all’osservatore.

Le aspettative e il *focus* dell’osservatore influenzano pesantemente la sua percezione di un comportamento come imitativo o innovativo. Quanto maggiore sia la corrispondenza tra il pattern esibito dal comportamento di un soggetto e quello atteso dall’osservatore sulla base della sua conoscenza degli schemi ai quali il soggetto potrebbe essere stato esposto e che potrebbe aver imitato, tanto più quel comportamento gli apparirà imitativo. Quanto più l’osservatore si concentrerà sulla corrispondenza tra il pattern generale esibito dal comportamento del soggetto e lo schema suppostamente imitato, tanto meno noterà aspetti innovativi e quanto più tenderà a interpretare il comportamento in termini imitativi.

Discorso analogo può farsi riguardo alla fantasia. Tanto più ci risulterà facile ripercorrere il processo cognitivo che ha portato all’invenzione, decifrarne la “chiave”, quanto meno esso tenderà ad apparirci fantasioso.

<sup>59</sup> CHURCHLAND P.S. 2002, 206.

La distinzione tra imitazione e innovazione ci consente di distinguere – con buona dose di approssimazione – fra due diverse forme e gradi dell’inventività individuale: la inventività ordinaria<sup>60</sup> e la creatività.

La “inventività ordinaria” è l’inventività dispiegata da comportamenti scarsamente innovativi. È una dimensione importante per psicologi e neuroscienziati, perché rivelativa della flessibilità che il cervello umano (e non solo umano) mostra anche in comportamenti banali, ordinari, per nulla sorprendenti. È però molto lontana dalla nozione comune di inventività, che rimanda ad una qualche originalità, fantasia. Sono infatti ordinariamente inventivi anche comportamenti che, consistendo nella pedissequa imitazione o nella trasformazione poco significativa e poco intelligente di schemi molto salienti e diffusi nel contesto di appartenenza, risultano, in quel contesto, del tutto stereotipici e prevedibili. È ordinariamente inventivo persino il conformismo – l’abilità nell’adattare il proprio comportamento alle convenzioni sociali vigenti nel gruppo di appartenenza.

La “creatività” è invece l’inventività dispiegata da comportamenti innovativi, più o meno fantasiosi. (Adotterò di seguito questa espressione, discostandomi però per un aspetto importante dagli usi più diffusi. Generalmente infatti “creatività” ha un’accezione positiva: tende a indicare comportamenti ammirati e apprezzati. Qui considererò invece “creativo” qualsiasi comportamento spiccatamente innovativo e imprevedibile, anche se valutato negativamente, considerato disturbante, aberrante, folle.)

La distinzione tra inventività ordinaria e creatività, così come la distinzione tra diversi gradi di creatività, oltre ad essere sfumate, sono in larga misura relative all’osservatore. La creatività di un comportamento dipende infatti dalla sua innovazione e fantasia. Ma la percezione di un comportamento come innovativo e fantasioso è pesantemente influenzata dalla capacità dell’osservatore di ricostruire la sua genesi, individuando (o credendo di individuare) i processi imitativi o immaginativi seguiti dall’autore.

Se la percezione di innovatività è pesantemente influenzata dalle aspettative e dal *focus* dell’osservatore, alcuni comportamenti che generalmente appaiono spiccatamente innovativi perché esibiscono pattern significativamente difforni da quelli generalmente attesi, potrebbero apparire molto meno innovativi a chi abbia una conoscenza più profonda degli schemi ai quali quel soggetto è stato esposto. Supponiamo ad esempio che Quijote, immerso per anni nella lettura di antichi testi cavallereschi, cominci a seguire i modelli di comportamento proposti da quei testi, ormai obsoleti e irriconoscibili per la gran parte dei suoi contemporanei. I comportamenti di Quijote, che ai più sembreranno, oltretutto folli, fortemente innovativi, potranno risultare fortemente imitativi a chi conosca quei testi. Lo stesso può accadere di fronte a comportamenti influenzati da una cultura esotica, o sviluppati all’interno di una sotto-cultura deviante rispetto alla cultura dominante. Un osservatore particolarmente addestrato, sagace e competente può poi riuscire a cogliere somiglianze strutturali profonde tra il comportamento che ad altri appare innovativo e i modelli sociali a cui è stato esposto, e questa somiglianza potrà risultare per lui molto più saliente e rilevante dei dettagli innovativi. (Un lettore esperto può ad esempio riconoscere con facilità gli stilemi appresi da una scuola di scrittura sedicente creativa in un testo che ad un lettore inesperto appare invece genialmente innovativo.) Soprattutto, una migliore conoscenza della storia culturale può permettere di rintracciare somiglianze strutturali profonde, non immediatamente apparenti, tra certi comportamenti innovativi e loro antecedenti in altre epoche, suggerendo così percorsi di trasmissione culturale che hanno contribuito alla loro genesi, e ridimensionando la loro innovatività.

Discorso analogo può farsi riguardo alla fantasia. Un comportamento tenderà ad apparirci tanto meno fantasioso, quanto più facilmente riusciremo a decifrare e ripercorre i processi

<sup>60</sup> Adatto qui la nozione di “creatività ordinaria” a cui fa riferimento Chomsky in FOUCAULT 2001a [1971], 1350.

immaginativi che hanno portato alla sua invenzione, ad esempio ricostruendo la chiave segreta dell'invenzione come applicazione di regole semplici. Supponiamo che Lord Gallymoore sia noto per l'imprevedibile stravaganza del suo abbigliamento, a volte squisito, altre volte stranamente disturbante, alle soglie del cattivo gusto. Un *dandy* rivale, corrompendo il suo valletto, riesce però a scoprire che Lord Gallymoore segue nel vestirsi una regola molto semplice: una serie numerica stabilita attraverso un banale procedimento aleatorio gli indica come selezionare i capi di abbigliamento da comporre dalle pagine di diverse riviste di moda. Ridotto all'applicazione di una regola così meccanica, il comportamento di Lord Gallymoore apparirà probabilmente, per quanto innovativo, molto meno fantasioso. Allo stesso modo, la conoscenza di certe tecniche di invenzione – come certe regole e procedure di composizione poetica – può permettere di ricondurre alla loro applicazione la genesi del comportamento, ridimensionando la sua componente fantasiosa.

Un ultimo aspetto che va sottolineato è una particolare virtù che può associarsi alla creatività, che potremmo chiamare “coraggio della creatività”. I comportamenti creativi possono essere accolti dagli altri in modi molto diversi. Possono causare reazioni positive, di apprezzamento. Ma possono anche causare reazioni negative, di disturbo, di avversione, di pressione, a volte persino violenta, alla conformità. Attorno ai comportamenti creativi possono poi insorgere conflitti tra chi cerca di mantenere e promuovere i nuovi comportamenti e chi cerca invece di impedirli. I comportamenti creativi possono infine apparire deliranti: così sconnessi dai nostri schemi da risultare inintelligibili e inassimilabili. Per quanto grande possa essere la sottigliezza nel discriminare in anticipo gli schemi che, seppur fantasiosi e inusuali, saranno accolti o tollerati nel proprio contesto, le variabili in gioco sono troppo complesse per consentire previsioni attendibili. In questo senso, la creatività comporta sempre una certa dose di rischio, il rischio di adottare schemi che provocheranno reazioni negative, censure, resistenze, conflitti. La capacità di assumersi consapevolmente questo rischio è – vista nell'ottica di chi valuta positivamente la creatività – una virtù: una forma di coraggio, il coraggio della creatività.

## 11. *Storia culturale, creatività e libertà secondo Foucault*

La visione che Foucault ha della storia culturale, del ruolo che in essa riveste la creatività individuale e della libertà-autorialità, si incastona agevolmente nel modello appena tracciato.

Secondo Foucault la storia culturale è causale, innovativa, variabile e imprevedibile. Innovatività e variabilità sono il risultato di una trasformazione collettiva, molto più che della creatività individuale. Ciò in almeno tre sensi.

Anzitutto, la stessa inventività ordinaria, attraverso micro-innovazioni individuali poco salienti, può dar vita a macro-innovazioni nel corso delle generazioni.

In secondo luogo la creatività, anche la più innovativa e fantasiosa, è abilitata e vincolata dagli schemi preesistenti, frutto dell'apporto di innumerevoli cervelli, che condizionano fortemente la probabilità degli esiti inventivi. Un'importante conseguenza di ciò è che, in uno stesso contesto culturale, tenderanno a ricorrere comportamenti creativi analoghi, sia pure in assenza di connessioni causali dirette. Un'altra conseguenza è che, quanto più saremo in grado di notare la somiglianza tra gli schemi esibiti dai comportamenti attuali e passati, quanto più saremo in grado di riconoscere e ripercorrere regole e tecniche a cui si conformano, e quanto più saremo dunque in grado di ricostruirne la genesi imitativa e fantastica, tanto più tenderemo a ridimensionarne la creatività. Uno degli obiettivi della ricerca di Foucault – sia nella fase archeologica che in quella genealogica – è proprio il riconoscimento di somiglianze che lascino intravedere *pattern* di trasmissione culturale, ridimensionando l'apporto creativo dei singoli.

Infine, per produrre grandi innovazioni la creatività dell'individuo deve accordarsi con, riconnettersi a, amplificarsi attraverso, la creatività di altri individui: le grandi innovazioni

avvengono con il concorso della creatività di più individui, e la diffusione dei comportamenti creativi a fasce ancora più ampie attraverso imitazione<sup>61</sup>.

È in questo sfondo che si colloca l'idea della libertà-autorialità, e il valore che Foucault le attribuisce.

La libertà-autorialità, come si ricorderà, risulta dall'integrazione di quattro abilità diverse: consapevolezza, controllo, invenzione e dinamismo. Queste abilità non sono né una dotazione innata, né qualcosa che il singolo individuo possa sviluppare da solo nel tempo di una vita. Sono, piuttosto, abilità selezionate progressivamente attraverso una storia culturale più che millenaria, che ha costruito lungo innumerevoli stratificazioni il corpo di conoscenze e di pratiche del sé proprie del soggetto libero, e che sono adesso trasmesse dagli individui che già le posseggono ad altri individui, tramite imitazione o esplicito addestramento. Le abilità costitutive della libertà-autorialità sono inoltre – come qualsiasi altra abilità culturalmente costruita – storicamente contingenti: si sono sviluppate compiutamente in un certo periodo storico, in virtù di una sequenza di invenzioni e trasmissioni culturali di cui si può tracciare una genesi approssimativa. Niente assicura che continueranno ad esistere in futuro.

La libertà-autorialità ha, al tempo stesso, un carattere spiccatamente creativo. L'invenzione che la caratterizza va intesa non nel senso dell'inventività ordinaria, ma nel senso più forte della creatività. Consiste nell'adozione di modi di essere (schemi concettuali, habitus e schemi di soggettivazione) innovativi, difforni e irriducibili a quelli immediatamente riconoscibili nel contesto di appartenenza, e a volte fantasiosi, fortemente innovativi e inspiegabili. Il dinamismo, inoltre, consiste nella persistente attivazione del motore della creatività, trasformando e rinnovando continuamente il proprio modo di essere.

Ma, come abbiamo visto, non vi è alcuna incompatibilità tra il carattere creativo della libertà-autorialità e il suo essere un prodotto socio-culturale. La creatività non è mai assoluta e originaria auto-determinazione. In primo luogo, l'innovazione del proprio modo di essere, anche la più fantasiosa, non lavora nel vuoto, ma è comunque vincolata da schemi preesistenti, scarsamente percepiti perché esotici, antichi, minoritari, o semplicemente perché meno accessibili, più difficili da riconoscere. In secondo luogo, ed è questo l'aspetto più importante, l'incremento stesso dei processi immaginativi che supportano l'innovazione del sé è un prodotto socio-culturale: si sviluppa per lo più attraverso la diffusione di norme sociali che trattano l'originalità come un valore positivo, stimolando i processi immaginativi, e attraverso la trasmissione culturale di tecniche che insegnano come stimolare i processi immaginativi. La libertà si dà entro una cultura della libertà, che traccia gli schemi entro cui la libertà si dispiega.

Secondo Foucault, infine, il dinamismo della libertà-autorialità può incrementarsi fino a diventare superamento critico della propria stessa libertà: acquisto di sempre maggiore consapevolezza degli schemi culturali in cui consiste la propria libertà, assunzione di un atteggiamento di distacco critico, e attivazione di processi immaginativi che rimodellano e innovano quegli schemi. In questo senso, c'è – o meglio, può svilupparsi – un gioco di stimolo reciproco tra conoscenza e libertà-autorialità. La conoscenza ridimensiona la portata della creatività individuale rendendo visibili i pattern culturali che la strutturano, ma al tempo stesso può – sotto certe condizioni – stimolare la creatività individuale, rendendo possibile la rielaborazione e la trasformazione di quei pattern. Il gioco può ripetersi, fino ai limiti delle capacità cognitive e dell'esistenza temporale dell'individuo, e può proseguire nelle generazioni successive.

Sotto certe condizioni, però. La spirale di reciproco stimolo e accrescimento di conoscenza e libertà-autorialità non è qualcosa che possa mai realizzare l'individuo singolo. È, essa stessa, un fenomeno culturale. Richiede una cultura che esalti all'estremo il valore dell'originalità e il coraggio della libertà, nel rischio dello scontro con convenzioni sociali e reazioni negative,

<sup>61</sup> Questo insieme di idee sono espresse nel modo più chiaro in FOUCAULT 2001a [1971], 1352 s.

stimolando così le dinamiche della creatività verso un ritmo esasperato, riottoso, inesausto. In uno dei suoi ultimi e più felici scritti, *What Is Enlightenment?*<sup>62</sup>, Foucault ricostruisce l'emersione di questa cultura come "illuminismo dandy": la risonanza e il reciproco rafforzamento fra, da un lato, il *sapere aude* dell'*Aufklärung* di Kant, l'incremento instancabile della conoscenza di sé, e, d'altro lato, il "dandysmo" ascetico di Baudelaire, l'imposizione di un controllo serrato sul proprio modo di essere, per fare di sé stessi – il proprio corpo, i propri gesti, i propri pensieri, la propria intera vita – un'opera d'arte originale e continuamente rinnovata<sup>63</sup>. L'illuminismo *dandy* è in questo senso, secondo Foucault, la spirale di reciproco accrescimento tra conoscenza di sé e creazione di sé in cui culmina lo sviluppo della libertà-autorialità<sup>64</sup>. È di questa cultura della libertà che Foucault si sente parte, e a questa forma di libertà che attribuisce valore. *Te ipsum cognoscere atque creare aude*.

L'ultima osservazione riguarda proprio il valore che Foucault è disposto ad attribuire alla libertà-autorialità così intesa. Esso sta tutto nel piacere che essa provoca. La libertà-autorialità non ha valore in quanto prescritta da un principio morale in qualche senso irriducibile alle dinamiche delle proprie turbolenze emotive. La libertà-autorialità vale in quanto attualmente o latentemente desiderata perché in sé stessa piacevole. Il valore della libertà non è null'altro che *passione* della libertà: desiderio, attuale o latente, della libertà in quanto fonte di piacere. Ciò non impedisce che la passione della libertà possa svilupparsi in una rete di atteggiamenti latamente "moralì", una "etica" della libertà: approvazione verso chi prova e disapprovazione o disprezzo verso chi non prova la passione della libertà; tentativo di ingenerare negli altri la passione della libertà; codici di appartenenza di gruppo che puntano sulla passione della libertà; codici di regole da seguire per aumentare la propria libertà, o mantenere viva la passione della libertà, e così via. Ma questa etica non ha per Foucault alcuna validità oggettiva: vale solo per chi prova la passione della libertà.

La passione e l'etica della libertà, inoltre, non sono intese come parte della natura umana. Non sono disposizioni innate, inscritte nei nostri geni, né standard trascendenti di valutazione dell'umano. Sono invece sviluppi, culturalmente contingenti, di inclinazioni di base molto più indeterminate. Più precisamente, esse originano dall'incontro di due disposizioni più generali. La prima è un elemento essenziale di ciò che Foucault chiama "ascetismo": il desiderio e il piacere del controllo su sé stessi<sup>65</sup>. La seconda è una disposizione estetica: il piacere e il desiderio dell'innovazione, della sorpresa, del sublime che si spalanca quando sentiamo di oltrepassare un limite – il nostro limite. Un piacere che non è distrutto, ma stimolato, dalla consapevolezza che l'oltrepassamento è sempre funzione della nostra ignoranza.

È a questo secondo elemento che Foucault sembra dare il maggior peso, conferendo così al valore della libertà un carattere fondamentalmente estetico. La disciplina serrata (*l'ascetisme de la liberté*), l'accanita, potenzialmente dolorosa e continuamente rinnovata opera di demolizione e ricostruzione del proprio modo di essere attraverso cui, secondo Foucault, passa il perseguimento della libertà-autorialità (*le travail indefini de la liberté*), non ha il senso della ricerca di una autenticità perduta, né quello della difensiva ricostruzione di un precario equilibrio, e neppure quello dell'accrescimento fine a sé stesso del proprio auto-controllo. Il suo senso sta invece nella riaccensione del piacere di scoprire, oltre i tracciati abituali dei nostri percorsi mentali, un paesaggio dalla potenza sconosciuta, da esplorare nell'unico modo possibile: dandogli forma.

<sup>62</sup> FOUCAULT 2001b [1984], 1381-1397. Cfr. DJABALLAH 2013.

<sup>63</sup> FOUCAULT 2001b [1984], 1389 s. V. anche FOUCAULT 2009 [1984], spec. 149 ss.

<sup>64</sup> V. soprattutto FOUCAULT 2001b [1984], 1393.

<sup>65</sup> Sul desiderio e piacere del controllo di sé si vedano in particolare l'analisi della *physiologia* epicurea (FOUCAULT 2001c [1981-82], 230 ss.), che avrebbe come effetto di instillare negli individui *orgoglio* solo per quello che dipende da sé stessi, e dunque, in ultima analisi, solo per il lavoro di auto-formazione del sé, e l'analisi della *auto-scopia* stoica (FOUCAULT 2001c [1981-82], 295 ss.), che avrebbe come effetto la *felicità* dell'essere libero, autore di se stesso.

## 12. *Conclusione*

È questo, mi sembra, l'esito finale della riflessione foucaultiana sulla libertà e l'assoggettamento – il disegno tratteggiato da un filo che, spesso sotto traccia, ha attraversato il suo intero discorso. Il mio obiettivo era fare emergere la sua ricchezza, la sua complessità, la sua capacità di sfuggire alla plateale incoerenza che sembra affliggerlo, mostrando al tempo stesso la sua sorprendente consonanza con potenti correnti del pensiero contemporaneo, a prima vista lontanissime dall'ambiente culturale in cui si muoveva Foucault e dall'esoterico e stucchevole gergo in cui i suoi epigoni, troppo spesso, ne costringono l'interpretazione: versioni sofisticate del compatibilismo, sviluppi recentissimi del programma di naturalizzazione dell'epistemologia e, soprattutto, la raffigurazione dell'uomo, della cultura umana e del loro posto nel mondo suggerita dalle scienze delle mente degli ultimi decenni. In queste linee di ricerca, le intuizioni di Foucault trovano una cornice interpretativa capace di farne emergere la profondità, e argomenti capaci di difenderne la coerenza.

*Riferimenti bibliografici*

- ALLEN A. 2008. *The Politics of Ourselves: Power, Autonomy and Gender in Contemporary Critical Theory*, New York, Columbia University Press.
- BALIBAR E. 1994. *Subjection and Subjectivation*, in COPJEC J. (ed.), *Supposing the Subject*, London, Verso, 1-15.
- BALIBAR E., CASSIN B., DE LIBERA A. 2004. *Sujet*, in CASSIN B. (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil, 1233-1253.
- BARGH J.A. (ed.) 2007. *Social Psychology and the Unconscious. The Automaticity of Higher Mental Functions*, New York – Hove, Psychology Press.
- BARGH J.A., CHARTRAND T.L. 1999. *The Unbereable Automacity of Being*, in «American Psychologist», 54, 7, 1999, 462-479.
- BERNSTEIN R.J. 1992. *Foucault: Critique As a Philosophical Ethos*, in KELLY M. (ed.) 1994, *Critique of Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge (Mass.) - London, The MIT Press, 211-241.
- BLACKMORE S.J. 1999. *The Meme Machine*, Oxford, Oxford University Press.
- BOYD R., RICHERSON P. 1985. *Culture and the Evolutionary Process*, Chicago, University of Chicago Press.
- BRIGAGLIA M. 2019. *Potere. Una Rilettura di Michel Foucault*, Napoli, Editoriale Scientifica.
- BUTLER J. 1997. *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford, Stanford University Press.
- CAVALLI-SFORZA L., FELDMAN M. 1981. *Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach*, Princeton, Princeton University Press.
- CHURCHLAND P.M. 1996. *The Engine of Reason, the Seat of the Soul. A Philosophical Journey into the Brain*, Cambridge (Mass.) – London, The MIT Press.
- CHURCHLAND P.M. 2013. *Plato's Camera. How the Physical Brain Captures a Landscape of Abstract Universals*, Cambridge (Mass.) – London, The MIT Press.
- CHURCHLAND P.S. 1981. *Is Determinism Self-Refuting?*, in «Mind», 90, 357, 1981, 99-101.
- CHURCHLAND P.S. 2002. *Brain-Wise. Studies in Neurophilosophy*, Cambridge (Mass.)-London, The MIT Press.
- CONNOLLY W.E. 1983. *Discipline, Politics, and Ambiguity*, in «Political Theory», 11, 3, 1983, 325-341.
- CONNOLLY W.E. 1985. *Taylor, Foucault, and Otherness*, in «Political Theory», 13, 1985, 365-376.
- DAMASIO A. 2010. *Self Comes to Mind. Constructing the Conscious Brain*, New York, Pantheon.
- DAWKINS R. 1976. *The Selfish Gene*, Oxford, Blackwell.
- DEWS P. 1992. *Foucault and the French Tradition of Historical Epistemology*, in «History of European Ideas», 14, 3, 1992, 347-363.
- DIGESSER P. 1992. *The Fourth Face of Power*, in «The Journal of Politics», 54, 4, 1992, 977-1007.
- DJABALLAH M. 2013. *Foucault on Kant, Enlightenment, and Being Cultural*, in FALZON C., O'LEARY T., SAWICKI J. (eds.), *A Companion to Foucault*, Oxford, Wiley-Blackwell, 264-281.
- DREYFUS H.L., RABINOW P. 1982. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press.
- EDELMAN G.M. 1987. *Neural Darwinism*, New York, Basic Books.

- EDELMAN G.M., TONONI G. 2001. *A Universe of Consciousness. How Matter Becomes Imagination*, New York, Basic Books.
- FOUCAULT M. 1961. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon.
- FOUCAULT M. 1969. *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT M. 1975. *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT M. 1976. *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT M. 1999. *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Paris, Seuil-Gallimard.
- FOUCAULT M. 2001a. *Dits et écrits I. 1954-1975*, a cura di D. Defert e F. Ewald (con la collaborazione di J. Lagrange), Paris, Gallimard.
- FOUCAULT M. 2001b. *Dits et écrits II. 1976-1988*, a cura di D. Defert e F. Ewald (con la collaborazione di J. Lagrange), Paris, Gallimard.
- FOUCAULT M. 2001c. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Seuil-Gallimard.
- FOUCAULT M. 2008. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Paris, Seuil-Gallimard.
- FOUCAULT M. 2009. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Paris, Seuil-Gallimard.
- FOUCAULT M. 2012. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, Paris, Seuil-Gallimard.
- FOUCAULT M. 2014. *Subiectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, Paris, Seuil-Gallimard.
- FRASER N. 1981. *Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions*, in «Praxis International», 3, 1981, 272-287.
- FRASER N. 1983. *Foucault's Body Language: A Post-Humanist Political Rhetoric?*, in «Salmagundi», 61, 1983, 55-70.
- FRASER N. 1985. *Michel Foucault: A "Young Conservative"?*, in «Ethics», 96, 1985, 165-184.
- GARLAND D. 1990. *Punishment and Modern Society: A Study in Social Theory*, Chicago, The University of Chicago Press.
- HABERMAS J. 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- HACKING I. 2002. *Making Up People*, in ID., *Historical Ontology*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 99-114.
- HAN B. 1998. *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, Millon.
- HASSIN R.R. 2013. *Yes it can. On the Functional Abilities of the Human Unconscious*, in «Perspectives on Psychological Science», 8, 2013, 195-207.
- HEYES C.H. 2011. *Subjectivity and Power*, in TAYLOR D. (ed.), *Michel Foucault: Key Concepts*, Durham, Acumen, 159-172.
- HINDESS B. 1996. *Discourses of Power. From Hobbes to Foucault*, Cambridge (Mass.), Blackwell.
- HOEFER C. 2016. *Causal Determinism*, in ZALTA E.N. (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponibile in: <https://plato.stanford.edu/entries/determinism-causal/> (consultato il 15 marzo 2018).

- HONNETH A. 1985. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt, Suhrkamp.
- HURLEY S., CHATER N. 2005. *Perspectives on Imitation: From Neural Science to Social Science. Volume 2. Imitation, Human Development, and Culture*, Cambridge (Mass.), The MIT Press.
- KAHNEMANN D. 2011. *Thinking, Fast and Slow*, London, Penguin.
- KELLY M.G.E. 2013. *Foucault, Subjectivity, and Technologies of the Self*, in FALZON C., O'LEARY T., SAWICKI J. (eds.), *A Companion to Foucault*, Oxford, Wiley-Blackwell, 510-525.
- KOOPMAN C. 2013. *The Formation and Self-Transformation of the Subject in Foucault's Ethics*, in FALZON C., O'LEARY T., SAWICKI J. (eds.), *A Companion to Foucault*, Oxford, Wiley-Blackwell, 525-543.
- LEDoux J. 2002. *Synaptic Self. How Our Brains Become Who We Are*, New York, Penguin.
- LEWENS T. 2013. *Cultural Evolution*, in ZALTA E.N. (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponibile in: <https://plato.stanford.edu/entries/evolution-cultural/> (consultato il 27 luglio 2017).
- LUKES S. 2005. *Power. A Radical View*, 2 ed., Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- LYNCH R.A. 2013. *Reading The History of Sexuality, Volume 1*, in FALZON C., O'LEARY T., SAWICKI J. (eds.), *A Companion to Foucault*, Oxford, Wiley-Blackwell, 154-171.
- MCCARTHY TH. 1990. *The Critique of Impure Reason. Foucault and the Frankfurt School*, in «Political Theory», 18, 3, 1990, 437-469.
- MCGUSHIN E. 2011. *Foucault's Theory and Practice of Subjectivity*, in TAYLOR D. (ed.), *Michel Foucault: Key Concepts*, Durham, Acumen, 127-142.
- OKSALA J. 2005. *Foucault on Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press.
- OKSALA J. 2011. *Freedom and Bodies*, in TAYLOR D. (ed.), *Michel Foucault: Key Concepts*, Durham, Acumen, 85-97
- O'LEARY T. 2002. *Foucault. The Art of Ethics*, London - New York, Continuum, 2002.
- OTERO M. 2006. *La sociologie de Michel Foucault: une critique de la raison impure*, in «Sociologie et sociétés», 38, 2, 2006, 49-72.
- PALTRINIERI L. 2014. *Nature*, in (eds.), *The Cambridge Foucault Lexicon*, Cambridge, Cambridge University Press, 308-314.
- PHILP M. 1983. *Foucault on Power: A Problem in Radical Translation?*, in «Political Theory», 11, 1, 1983, 29-52.
- PHILP M. 1990. *Michel Foucault*, in SKINNER Q. (ed.), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 65-81.
- PICKETT B.L. 1996. *Foucault and the Politics of Resistance*, in «Polity», 28, 4, 1996, 445-466.
- PICKETT B.L. 1997. *Foucaultian Masks and Contested Interpretations*, in «Political Research Quarterly», 50, 4, 1997, 919-937.
- PRINZ J. 2014. *Beyond Human Nature. How Culture and Experience Shape the Human Mind*, New York - London, Norton&Company.
- PRINZ J. 2016. *Culture and Cognitive Science*, in ZALTA E. (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/entries/culture-cogsci/>, consultato il 27 luglio 2017).
- REVEL J. 2002. *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses.
- REVEL J. 2008. *Identità, natura, vita: tre decostruzioni biopolitiche*, in GALZANIGA M. (ed.), *Foucault oggi*, Milano, Feltrinelli, 134-149.

- RILE HAYWARD C. 2000. *De-Facing Power*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SAMUELS R., STICH S., FAUCHER L. 2004. *Reason and Rationality*, in NIINULOTO I., SINTONEN M., WOLENSKI J. (eds.), *Handbook of Epistemology*, Dordrecht, Kluwer, 1-50.
- SEARLE J.R. 1995. *The Construction of Social Reality*, New York, Free Press.
- SIMONS J. 1995. *Foucault and the Political*, London, Routledge.
- SORRENTINO V. 2008. *Il pensiero politico di Foucault*, Roma, Meltemi.
- SPERBER D. 1996. *Explaining Culture*, Oxford, Blackwell.
- SUHLER C.L., CHURCHLAND P.S. 2009. *Control: Conscious or Otherwise*, in «Trends in Cognitive Science», 13, 8, 2009, 341-347.
- TAYLOR CH. 1984. *Foucault on Freedom and Truth*, in «Political Theory», 12, 2, 1984, 152-183.
- TAYLOR D. 2011. *Practices of the Self*, in EAD. (ed.), *Michel Foucault: Key Concepts*, Durham, Acumen, 173-186.
- VACCARO S. 2015. *Foucault: dall'etopoiesi all'etopolitica*, in «Materiali foucaultiani», 4, 2015, 7-8, 67-82.
- WALZER M. 1983. *The Politics of Michel Foucault*, in «Dissent», 30, 1983, 481-490.
- WEGNER D.M. 2002. *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge (Mass.), The MIT Press.