

Michel Foucault

Verità del potere o potere della verità?

MATTEO RUFFO
Università di Torino

ABSTRACT: The purpose of this essay is to show that the relationship between Power and Knowledge, as it is analysed by Michel Foucault, does not mean a refusal of the notion of Truth. In fact, Power should be intended not as a violent device of repression, but as a set of strategies that modify the being of subjects involved. In the famous example of Parrhesia, the subject of Truth has the Power both to criticize the tyrant and to intervene on his own being, because he accepts to deliver his-self to the risk of being-otherwise, even to die; in this way the Parrhesiastes realizes to be free. Thus, the practices of Power and Truth reveal to be, above all, practices of Freedom. This aspect of Foucault's thought will be here compared with the Kantian premise on which it relies.

KEYWORDS: Foucault, Truth, Power, Freedom, Parrhesia.

In un celebre dibattito tenutosi nel 2002 presso la Sorbona insieme a R. Rorty, P. Engel citò polemicamente Foucault tra i «verofobi», ossia «quelli che vedono una forma di moralismo nella tesi secondo la quale la verità è una norma dell'asserzione, quando attaccano l'idea comune di verità»¹. Per Foucault la nozione di verità sarebbe solo «il prodotto di una certa storia, quella della soggettivazione, poi dell'oggettivazione del concetto di verità»². In tempi più recenti, D. Marconi ha parlato di «atteggiamento *foucaultiano*», secondo cui «la scienza è un'operazione di potere, più o meno violenta, messa in atto da funzionari – gli scienziati – alle dipendenze della struttura del potere sociale»³.

1. P. Engel e R. Rorty, *À quoi bon la vérité?*, Paris, Grasset, 2005; tr. it. di G. Viano Marogna, *A cosa serve la verità?*, Bologna, Il Mulino, 2007, p. 40.

2. *Ibid.*

3. D. Marconi, *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Torino, Einaudi, 2007, p. 143.

Questi riferimenti, cui se ne potrebbero aggiungere diversi altri, ben testimoniano la facilità con cui (troppo) spesso si associa a Foucault l'immagine di un pensatore teso a mostrare sia che la *verità* e il *sapere* sono sempre il frutto di dispositivi coercitivi di potere, sia, sulla base di questo, che non solo *potremmo* ma *dovremmo* fare a meno di quelle nozioni. Tale tradizione ermeneutica è quella che sembra essersi maggiormente diffusa⁴; le ultime pubblicazioni⁵ dei corsi al Collège de France mostrano però, in modo inequivocabile, che interpretare Foucault come nemico della nozione di verità si rivela ormai insostenibile. Il primo obiettivo del presente articolo consiste quindi, con il sostegno delle nuove basi testuali – gettando però, allo stesso tempo, nuove luci su quelle più “tradizionali” –, nel mostrare un Foucault *diverso*, tentando di privarlo della logora etichetta di “verofobo”. In realtà non è questo mio contributo il primo a indirizzarsi in tal senso⁶: negli ultimi anni, infatti, diversi studiosi si sono orientati alla ricerca, nella filosofia di Foucault, di un connessione non solo tra verità e *potere*, ma soprattutto tra verità e *libertà*. Il secondo e più importante obiettivo consiste invece in una riflessione sui presupposti ontologici su cui solo si potrebbe articolare un'etica della *verità* che sia, contemporaneamente, un'etica della *libertà*. Nel far ciò spesso non potrò evitare di avanzare alcune mie proposte teoriche, andando così, alle volte, *oltre* Foucault; del resto, il presente studio non si propone di configurarsi come un recupero storico-filologico del suo pensiero. Ciononostante, per non contraddire quello che è comunque il primo obiettivo che mi sono qui fissato, non forzerò in alcun punto i

4. Una rassegna bibliografica al riguardo, che includa anche solo i titoli più rilevanti, sarebbe troppo ampia. Si rivela comunque molto utile la selettiva bibliografia contenuta in S. Catucci, *Introduzione a M. Foucault*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

5. Cfr. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001 (tr. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2003); Id., *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, Seuil/Gallimard, 2008 (tr. it. di M. Galzigna, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Milano, Feltrinelli, 2009); Id., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1984*, Paris, Seuil/Gallimard, 2009 (tr. it. di M. Galzigna, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Milano, Feltrinelli, 2011).

6. Cfr., per es., R. Bodei, *Il dire la verità nella genealogia del soggetto occidentale*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, Milano, Feltrinelli, 2008, pp. 124-131; G. Chiurazzi, *L'esperienza della verità*, Milano-Udine, Mimesis, 2011, pp. 115-121; V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, Roma, Meltemi, 2008.

passi citati; andare oltre la loro lettera significherebbe, dunque, concedere quel respiro e quelle riflessioni che gli scritti di Foucault sembrano stimolare.

1. Verità e potere

Non si vuole qui negare che la verità sia coinvolta in relazioni di potere; piuttosto, si sosterrà che il legame tra questi due concetti è ben saldo, che cioè laddove ci sia verità c'è sempre potere. Tuttavia, tenterò di mostrare come questo aspetto non implichi una considerazione negativa del concetto di verità, e, di conseguenza, un suo rifiuto in sede teorica e pratica, indicando invece la necessità di mantenere un atteggiamento *verofilo* piuttosto che *verofobo* e di sostenere contemporaneamente l'implicazione del potere in ogni esperienza di verità, sebbene questo possa apparire, di primo acchito, un paradosso.

La verofobia trae gran parte della propria origine dalla concezione marxista (concedendomi di attribuire a questo termine una connotazione molto ampia, che trascenda, in qualche modo, i limiti di quanti si definirebbero in senso stretto "marxisti") che interpreta i rapporti tra sapere e potere (economico) in termini di sovrastruttura/struttura. La verità sarebbe sempre e solo uno strumento in mano ai potenti al fine di soggiogare altri individui. Di conseguenza sarebbe giusto, se non per motivi teorici, quantomeno in sede etica – si pensi, per esempio, alle nozioni di *solidarietà* in Rorty e di *carità* in Vattimo⁷ –, opporre un rifiuto al concetto stesso di verità, in quanto, anche nei casi in cui questa sembri opporsi al potere per rivendicare presunti diritti naturali violati, si rivela sempre uno strumento di esercizio violento, dal momento che imporrebbe un comportamento, una scelta in nome di qualcosa che, per la sua oggettività, non potrebbe essere ulteriormente indagato o messo in discussione. Nonostante alcune critiche e interpretazioni, a nostro avviso, fuorvianti⁸, una tale concezione è,

7. Cfr., almeno, R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1979 (tr. it. di G. Millone e R. Salizzoni, *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano, Bompiani, 1986); G. Vattimo, *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*, Roma, Fazi, 2007.

8. M. Bertani, *Dopo la Nascita della clinica. Nota su una riedizione*, in M. Foucault, *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, tr. it. di A. Fontana, Torino, Einaudi,

per sua stessa ammissione, assolutamente estranea a Foucault.

La nozione di ideologia mi sembra difficilmente utilizzabile per tre ragioni. La prima è che, lo si voglia o no, è sempre in opposizione virtuale con qualcosa che sarebbe la verità. Ora, credo che il problema non sia di fare delle divisioni fra ciò che, in un discorso, dipende dalla scientificità e dalla verità e ciò che dipenderebbe da altro, ma di vedere storicamente come si producano degli effetti di verità all'interno di discorsi che non sono in sé né veri né falsi. Il secondo inconveniente è ch'essa si riferisce credo necessariamente a qualcosa come un soggetto. E, in terzo luogo, l'ideologia è in posizione subordinata rispetto a qualcosa che deve funzionare nei suoi confronti come struttura o determinante economica, materiale etc. Per queste tre ragioni, credo che sia una nozione che non si possa utilizzare senza precauzioni⁹.

In questo passo, che si potrebbe ritenere una breve ma puntuale critica all'atteggiamento verofobo, emerge chiaramente come Foucault non intenda affatto affermare un'indifferenza reciproca tra verità e potere ma piuttosto polemizzare contro un certo modo di intendere la loro relazione, che trae origine dalla cosiddetta nozione *giuridico-discorsiva* di potere¹⁰, inteso come volontà di repressione da parte di un soggetto (o un ristretto gruppo di soggetti) nei confronti dei sudditi, mascherata da strumenti quali i dispositivi di verità e sapere. Ma, come Foucault afferma, bisogna tagliare la testa al re – cioè riconoscere che una pratica di potere non ha come fondamento la volontà di un singolo uomo (o di una *lobby*), quasi ne fosse il soggetto fondatore, la sua condizione di possibilità trascendentale. Questo diviene comprensibile se si abbandona la nozione giuridico-discorsiva in favore di una

1969, pp. 227-245; S. Natoli, *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Milano, Feltrinelli, 2005.

9. M. Foucault, *Dits et Écrits*, a cura di D. Defert e F. Ewald, Paris, Gallimard, 1994, vol. III, n. 192; tr. it. di A. Fontana, P. Pasquino e G. Procacci, *Intervista a Michel Foucault*, in M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Torino, Einaudi, 2001, p. 179.

10. Cfr. M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975 (tr. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1976, 1993³); Id., *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976 (tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Milano, Feltrinelli, 1978, 1984, 1988); Id., "Il faut défendre la société", Paris, Seuil/Gallimard, 1997 (tr. it. di M. Bertani e A. Fontana, "Bisogna difendere la società", Feltrinelli, Milano, 1998, 2009); Id., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004 (tr. it. di M. Bertani e V. Zini, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano, Feltrinelli, 2005).

analitica, secondo cui il potere è semplicemente il nome che si dà a un insieme di micro-relazioni mobili e reversibili tra individui.

La condizione di possibilità del potere, o comunque il punto di vista che permette di rendere intellegibile il suo esercizio, fin nei suoi effetti più “periferici”, e che permette anche di utilizzare i suoi meccanismi come griglia d’intellegibilità del campo sociale, non bisogna cercarla nell’esistenza originaria di un punto centrale, in un centro unico di sovranità dal quale si irradierrebbero delle forme derivate e discendenti; è la base mobile dei rapporti di forza che inducono senza posa, per la loro disparità, situazioni di potere, ma sempre locali e instabili¹¹.

Abbracciando così una tesi *nominalistica* del potere, non avrebbe più senso attribuire a questa nozione una valenza puramente negativa, in quanto bisogna distinguere tra *potere* e *dominio*¹²: se il primo, infatti, è stato definito come un insieme di pratiche mobili e “fluttuanti”, micro-strategie che si stabiliscono tra (pochi) individui – ma anche, come vedremo, tra individui e istituzioni, tra individui e ambiti scientifici, o, soprattutto, all’interno dello stesso individuo –, trasmettendo effetti di potere, cioè rivelando la loro natura *produttiva* e non *repressiva*, il dominio non ne sarebbe che la *degenerazione*, un irrigidimento della natura dinamica delle relazioni di potere in vista di una relazione difficilmente ribaltabile tra dominante e dominati, non più in grado di produrre effetti positivi ma solamente di reprimere. Ma si tratta di una situazione patologica *derivata*, che non va considerata come *originaria*. Originario è solamente il potere inteso come insieme di micro-relazioni, non completamente indipendente rispetto alla volontà dei singoli ma da questi mai pienamente afferrabile, in quanto trascende la dimensione del soggetto. La critica dell’ideologia, invece, compie il grave errore di considerare come originario ciò che è solamente derivato, cioè il dominio, giungendo dunque a valutare il potere come *sempre* repressivo e violento.

Ora, i verofobi potrebbero anche concederci che il potere inteso come meccanismo coercitivo non sia la sua unica modalità di esistenza né quella originaria; tuttavia, obiettterebbero, è innegabile che verità e sapere siano molto spesso utilizzati per manipolare e reprimere.

11. M. Foucault, *La volontà de savoir*, tr. it. cit., p. 82.

12. A tal proposito V. Sorrentino sviluppa un interessante confronto con H. Arendt. Cfr. V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, op. cit.

Potremmo però ribattere che questa non è una buona ragione per rifiutare la verità, in quanto ogni dominio teso a distorcerla ci mostra di trovarsi, rispetto ad essa, in posizione di *esteriorità*: se, per far presa su di essa, è costretto a corromperla, a trasfigurarla, significa che non è già nella natura della verità il prender parte a meccanismi manipolatori e repressivi. Solamente se vi fosse una relazione di mutua *interiorità* tra verità e dominio – se cioè non si desse mai la prima senza il secondo – vi sarebbero buone ragioni per essere verofobi. Naturalmente non nego che *possa* accadere alla verità di *divenire* strumento di dominio, come non ho negato che il potere si *possa* trasformare in dominio. Sussiste per entrambi l'eventualità di degenerare; l'errore sta, anche nel caso della verità, nel ritenere tale degenerazione come la sua natura originaria, anziché cogliere che si tratta solo di una situazione derivata. Avremo modo di tornare ancora su questo aspetto e di riflettere sull'atteggiamento da assumere di fronte alle derive *patologiche* della verità.

Con il potere secondo la nozione analitica e nominalista difesa da Foucault verità e sapere intrattengono invece realmente una relazione di reciproca interiorità, pur, si badi, senza identificarsi con esso. Il potere non è la verità e la verità non è il potere. Tuttavia si articolano l'una sull'altro.

Le relazioni di potere non sono in posizione di esteriorità nei confronti di altri tipi di rapporti (processi economici, rapporti di conoscenza, relazioni sessuali), ma [...] sono loro immanenti; sono gli effetti immediati delle divisioni, delle ineguaglianze e dei disequilibri che vi si producono, e sono reciprocamente le condizioni interne di queste differenziazioni; le relazioni di potere non sono in posizione di sovrastruttura, con un semplice ruolo di proibizione o di riproduzione; hanno, là dove sono presenti, un ruolo direttamente produttivo¹³.

Naturalmente si potrebbe ancora obiettare che, a prescindere dalla distinzione tra potere e dominio, questo passo indica che comunque la verità, intesa qui come collegata a relazioni di potere in maniera ancora più profonda rispetto a quanto sostengono i critici dell'ideologia, non si dà mai in uno stato "puro", avulso rispetto ai contesti sociali in cui si inserisce. Sinceramente non riesco però a cogliere il senso

13. M. Foucault, *La volontà di sapere*, tr. it. cit., p. 83.

dell'espressione "purezza della verità". Se non si accetta la verità in quanto, oltre a condizioni di possibilità *logiche*, detiene sempre delle condizioni *sociali* di emergenza, bisognerà allora rinunciare a quelle conseguenze positive, che saranno chiare alla fine del presente lavoro, su cui si basa solamente un'etica della verità e della libertà.

In ogni modo, Foucault ha raramente articolato in maniera esplicita e coerente il modo in cui intendeva il rapporto tra verità e potere, contribuendo così ad una serie di incomprensioni che hanno portato molti interpreti ad originare quella tradizione ermeneutica che lo colloca tra i verofobi contro cui egli stesso polemizzava. Ad ogni modo, ritengo siano due le ipotesi da seguire per stabilire la natura di una relazione intrinseca tra verità e potere, e credo non solo che non si escludano a vicenda, ma che per funzionare debbano anzi essere ammesse contemporaneamente. Esse riguardano, rispettivamente, il campo di oggetti possibili di un sapere determinato e l'essere dei soggetti che proferiscono e comprendono enunciati.

Innanzitutto bisogna considerare un aspetto della filosofia del linguaggio di Foucault, la funzione correlativa propria a ogni enunciato. Mentre una proposizione si relaziona a un *referente*, a una porzione di mondo che le si contrappone come un puro dato, una positività da rappresentare, l'enunciato è correlato a un campo particolare di oggetti del mondo che viene aperto dalle stesse procedure di regolamentazione degli enunciati. A un enunciato non *capita*, tra le altre cose, di rappresentare il mondo, ma si dà una coappartenenza, una correlazione intrinseca tra enunciato e campo di oggetti possibili, che sarebbe un errore idealistico ritenere vengano "posti" dalle procedure di partizione e distribuzione enunciativa, ma che cionondimeno sono solo attraverso queste interpretati come appartenenti allo stesso ambito epistemico. Un enunciato è «connesso con una "referenzialità" che non è costituita da "cose", da "fatti", da "realtà" o da "esseri", ma da leggi di possibilità, da regole di esistenza per gli oggetti che vi si trovano nominati, designati o descritti, per le relazioni che vi si trovano affermate o negate»¹⁴. Inoltre le procedure che regolano gli enunciati non vanno considerate come semplici regole di costruzione logica, ma vanno considerate effetti di quelle relazioni produttive e

14. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969; tr. it. di E. Panaitescu, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Milano, Rizzoli, 1971, p. 122.

non manipolatrici-repressive che caratterizzano la nozione analitica di potere. In una celebre intervista Foucault afferma:

I concetti scientifici non esprimono le condizioni economiche entro cui sono sorti. È evidente, ad esempio, che la nozione di tessuto o quella di lesione organica non hanno niente a che vedere – se il problema si pone in termini di espressione – con la situazione della disoccupazione in Francia alla fine del XVIII secolo. [...] Il nesso tra le formazioni economiche e sociali prediscorsive, e ciò che appare all'interno delle formazioni discorsive, è qualcosa di assai più complesso di una pura e semplice espressione – il solo tipo di legame in genere invece ammesso dalla maggior parte degli storici marxisti. Infatti, in cosa, ad esempio, la teoria evoluzionista esprimerebbe un determinato interesse della borghesia, oppure una determinata aspirazione dell'Europa? Ma se il legame esistente tra le formazioni non discorsive e il contenuto delle formazioni discorsive non è di tipo "espressivo", allora di quale connessione si tratta? Che cosa accade tra questi due livelli, tra ciò di cui si parla – la "base", se si vuole – e quello stato terminale costituito dal discorso scientifico? Mi è sembrato che tale legame, almeno per una scienza che sta nascendo, fosse da ricercare a livello della costituzione dei suoi oggetti possibili¹⁵.

Qui emerge bene l'impossibilità di scindere l'apertura di un campo epistemologico-oggettuale – cioè la funzione enunciativa della *correlazione* – dalle procedure di verità che organizzano il discorso. Tali procedure, che investono sicuramente il linguaggio ma non sono riducibili al solo livello linguistico, si sviluppano come un insieme di regole che ordinano anche le esperienze interessate dagli enunciati che le nominano, attraverso un complesso gioco di relazioni in cui non vale più l'opposizione tra proposizioni e mondo, tra pensiero ed essere, tra sovrastruttura e struttura, tra ideologia e rapporti economici. Il sapere si rivolge sempre a un campo di oggetti determinato, che né sorge come una positività che si limiti a rispecchiare né viene posta dall'attività di un soggetto fondatore né si rivela come il prodotto ideologico di una classe interessata a soverchiare un'altra. Piuttosto, gli oggetti vengono *compresi, interpretati* attraverso una certa modalità che fa tutt'uno con le procedure logiche, epistemologiche e sociali – senza che ognuna di queste tipologie si possa ridurre ad un'altra, ma

15. M. Foucault, *Entrevista cum Michel Foucault*, in J.G. Merquior e S.P. Rouanet, *O Homen e o Discurso (A Arqueologia de Michel Foucault)*, Rio de Janeiro, 1971; tr. it. di M. Bertani, *Intervista con Michel Foucault*, in M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità*, op. cit., pp. 69-70.

costituendo un tutto unitario, un dispositivo discorsivo dotato di inscindibilità tra livello enunciativo ed effetti di verità – che costituiscono un sapere possibile.

La seconda ipotesi è quella che considera il potere come una relazione che i soggetti possono intrattenere con il proprio essere attraverso pratiche di verità. E sono queste pratiche gli effetti di verità che si configurano, contemporaneamente, come esercizi di libertà. Mai come in questo caso il nesso tra verità e potere è tanto forte da determinare processi di *modificazione*, se non di *costituzione*, dei soggetti di un enunciato, dei soggetti di un sapere. Nello stesso tempo, è esattamente qui che, a prima vista in modo paradossale, pratiche di verità che si configurano come relazioni di potere divengono la manifestazione primaria della libertà. Ed è a queste pratiche che vorremmo ora rivolgerci.

2. Verità e libertà

Per considerare adeguatamente la questione della libertà vorrei innanzitutto sottolineare un aspetto che discende naturalmente dall'interpretazione *analitica* del potere che è stata presa in considerazione nel paragrafo precedente: il fatto, cioè, che non si debba pensare la libertà come un fenomeno in opposizione rispetto al potere. Fa parte di una teoria giuridico-discorsiva considerare i movimenti di libertà come tentativi di ribellione, di rovesciamento radicale rispetto a *ogni* rapporto di potere. Una nozione di libertà così caratterizzata rivelerebbe una completa eterogeneità di natura nei confronti del potere, rispetto al quale, come il sapere e la verità, si collocherebbe in un orizzonte di pura esteriorità. Ma, anche in questo caso, una simile teoria sembra perdere di vista l'intrinsecità reciproca tra i termini della questione. Foucault insiste appunto sul fatto «che là dove c'è potere c'è resistenza e che tuttavia, o piuttosto proprio per questo, essa non è mai in posizione di esteriorità rispetto al potere»¹⁶. La sua concezione è nominalista anche rispetto al concetto stesso di resistenza, che, non opponendosi più ad un potere incentrato sulla figura del sovrano, cioè del soggetto fondatore, ma integrandosi nell'alveo di una macro-struttura com-

16. M. Foucault, *La volontà di sapere*, tr. it. cit., pp. 75 sgg.

posta da molteplici relazioni dinamiche, rappresenta semplicemente la *possibilità*, declinabile in maniere totalmente differenti tra loro, di ribaltare non il Potere, per porvisi al di fuori, bensì di ribaltare *una* determinata relazione di potere per sostituirla con un'altra. In questo senso, è vero, non si esce mai dalle relazioni di potere, come non è possibile porsi al di fuori di un determinato gioco di verità¹⁷. Questo non si rivela, però, un aspetto negativo, in quanto rimanere nel potere significa sempre rimanere in una complessità di relazioni dinamiche e fluttuanti che, lungi dall'imprigionare i soggetti, ne rendono possibile la libertà. La libertà si dà solo se si coglie la contingenza delle relazioni in cui ci si situa – anche nelle relazioni che si intrattengono con se stessi. E sono esattamente tali relazioni a costituire la trama del potere¹⁸.

Laddove le ribellioni si pongano in dichiarato conflitto con il Potere, si assiste in realtà non a una lotta contro il potere *in sé*, ma contro la sua degenerazione patologica, cioè il *dominio*. Si tratta quindi sempre di un caso limite, di una situazione sicuramente non trascurabile ma derivata, cui sarebbe assolutamente errato ridurre tutte le rimanenti tipologie di pratiche di libertà. Tutte le pratiche di liberazione, di ribellione a qualsiasi forma di potere, non solo non si pongono in una posizione di exteriorità rispetto a questo, ma derivano la loro condizione di possibilità (la loro condizione d'esercizio) da un profondo legame intrattenuto con l'essere dei soggetti coinvolti in tali pratiche. Questo significa che la sfera etica, o politica, quella in cui cioè si manifestano pratiche di liberazione, il livello della libertà *etica*, poggia sempre sullo sfondo di un processo di scoperta di libertà del proprio essere da parte del soggetto che intraprende tali pratiche. Senza il darsi di questa libertà originaria, che chiameremo *ontologica* – appunto per il legame instaurato con l'essere dei soggetti –, non si darebbe nemmeno la possibilità di pensare la libertà in ambito etico-politico. Per questo vorrei collocare la nostra analisi al livello fondamentale, cioè alla comprensione delle pratiche di libertà intraprese dai soggetti nei confronti del proprio essere.

17. Foucault fondava, su tale impossibilità, anche la natura dell'attività letteraria come pensiero (impossibile) del *di fuori*, della *differenza*; si può semmai cercare di porsi in un *altro* gioco, ma *non* collocarsi fuori da *ogni* gioco. Cfr. M. Foucault, *Scritti letterari*, a cura di C. Milanese, Milano, Feltrinelli, 1971.

18. M. Foucault, *La volontà de savoir*, tr. it. cit., pp. 75 sgg.

La sola presenza di queste pratiche di *soggettivazione* all'interno del pensiero di Foucault mina alla base ogni tesi secondo cui questi avrebbe inteso eliminare dalla filosofia la nozione di soggetto. Certamente la problematica del soggetto trascendentale ha occupato i suoi studi fin dalla presentazione della tesi complementare di dottorato¹⁹, e le ha dedicato un importante paragrafo in *Le parole e le cose*, in cui l'uomo viene definito «allotropo empirico-trascendentale». Quanto però Foucault ha in mente è, come avviene in modo simile per quanto concerne la questione dell'a priori, non di eliminare il soggetto, ma di svuotarlo del predicato di necessità – sia del suo essere *necessario*, sia del suo essere *necessitante* rispetto al non-io che la sua attività porrebbe. Le pratiche di costituzione e modificazione della propria soggettività sono esercizi di libertà in quanto sarebbero tese a far scoprire la radicale contingenza del proprio *essere*, con la conseguente libertà di cogliere i propri limiti non per stabilire il campo di un'esperienza possibile sotto l'egida di un soggetto trascendentale, ma per superarli in vista di un poter-essere-altro. In questa scoperta si situa il punto d'incontro tra la manifestazione di libertà dell'*essere* e la manifestazione di libertà del *soggetto*, comprensibili all'interno di un "progetto" che Foucault chiama «ontologia dell'attualità». Se con questa espressione si intende semplicemente il "catalogo" degli enti presenti nel proprio periodo storico, si è evidentemente in errore. In riferimento al celebre articolo di Kant sull'*Aufklärung*, Foucault sostiene:

Ora, Kant pone la questione della *Aufklärung* in un modo affatto diverso: né come un'età del mondo a cui si appartiene, né come un evento di cui si percepiscono i segni, né come l'aurora di un compimento. Kant definisce la *Aufklärung* in modo quasi interamente negativo, come una *Ausgang*, un'"uscita", un "esito".

[...] Kant indica subito che l'"uscita" che caratterizza l'*Aufklärung* è un processo che ci emancipa dallo stato di "minorità"²⁰.

19. M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, in I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, tr. fr. di M. Foucault, Paris, Librairie Philosophique, 2008; tr. it. di M. Bertani, *Introduzione all'«Antropologia» di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, tr. it. di G. Garelli, con note di M. Foucault, Torino, Einaudi, 2010, pp. 5-94).

20. M. Foucault, *What is Enlightenment?*, in P. Rabinow (a cura di), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, pp. 32-50 (tr. it. di S. Loriga, *Che cos'è l'illuminismo?*, in M. Foucault, *Antologia. L'impazienza della libertà*, a cura di V. Sorrentino, Milano, Feltrinelli, 2005, pp. 221).

Due sono gli elementi che bisogna far emergere da questa citazione: 1) l'aspetto della temporalità; 2) il significato dell'*Ausgang* per l'essere dei soggetti. Innanzitutto Foucault mostra come per Kant pensare l'attualità non significhi né un semplice "enumerare" le caratteristiche che contraddistinguono la propria attualità né collocarla in un orizzonte teleologico come fosse uno stadio del progresso verso un compimento futuro. Comprendere il presente significa invece coglierlo nel suo aspetto di *differenza* rispetto al passato. «Egli [Kant] non cerca di comprendere il presente a partire da una totalità o da un compimento futuro. Cerca una differenza: qual è la differenza che l'oggi introduce rispetto a ieri?»²¹. La temporalità in cui collocare l'epoca presente non è quella derivata, storiografica, ma un orizzonte più originario in cui si articola la comprensione della pura accidentalità – e, quindi, libertà – dell'essere. Pensare la differenza dell'oggi rispetto a ieri significherà allora non irrigidirli entrambi all'interno di un percorso storico-teleologico già preliminarmente fissato o positivamente dato alla conoscenza, ma cogliere i punti di libertà, le strutture contingenti, i limiti che è possibile superare per collocarsi in un'altra epoca, in un altro gioco di verità. Differenziare la propria epoca da quella passata assume inoltre, e primariamente, il significato più generale di cogliere, in ogni epoca in cui ci si trovi, i limiti da oltrepassare per inaugurarne una nuova, per ritrovare una temporalità scandita non dal progresso – o dal regresso – della storia, ma dalla contingenza e dalla libertà dell'essere. L'*Aufklärung*, configurandosi come pensiero della differenza, non si identifica più, quindi, con un particolare movimento di pensiero sviluppatosi nel XVIII secolo, ma diviene il richiamo etico per ogni epoca che intenda scoprire la propria libertà.

Di certo, non bisogna considerare l'ontologia critica di noi stessi come una teoria o una dottrina, e nemmeno come un corpo permanente di sapere che si accumula; bisogna concepirla come un atteggiamento, un ethos, una vita filosofica in cui la critica di quello che siamo è, al tempo stesso, analisi storica dei limiti che ci vengono posti e prova del loro superamento possibile²².

21. *Ibidem*. Sul significato della nozione di differenza in Foucault e nella filosofia post-strutturalista in generale cfr. M. Ferraris, *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Milano, AlboVersorio, 2007.

22. M. Foucault, *What is Enlightenment?*, tr. it. cit., p. 233.

Così si rende chiara l'inscindibilità dal secondo aspetto su cui mi vorrei brevemente soffermare: il significato dell'*Ausgang*. Ora, il solo riferimento all'idea di un'uscita mostra che la temporalità che si rivela nell'ontologia dell'attualità è, per usare il lessico heideggeriano, una temporalità "estatica". È risaputo che Kant attribuisce a tale *Ausgang* il significato di uscita della ragione da uno stato di minorità, stato in cui l'uomo sottoporrebbe l'uso del proprio intelletto *volontariamente* a un'autorità esterna. Come osserva però Foucault, «bisogna dunque concepire che [l'uomo] potrà uscirne solo grazie a un cambiamento che opererà su se stesso»²³. Uscire dallo stato di minorità rappresenta quindi un esercizio di modificazione dell'essere della propria soggettività, liberandola, in Kant, dall'asservimento a un'entità a essa esterna; questo processo si può però interpretare anche come la liberazione dal predicato della necessità, il superamento della soggettività intesa come orizzonte trascendentale di fondazione del senso del mondo, in vista della scoperta dell'essere contingente, libero, sia per il soggetto che per il mondo – da cui l'incontro tra libertà del *soggetto* e libertà dell'*essere*. Comprendere la propria libertà significa accettare la responsabilità – come solo un soggetto "maggiorante" potrebbe fare – di sottoporre il proprio essere alla pura accidentalità, accettando anche il rischio di perdere se stessi. Scoprirsi liberi significa sottoporsi alla trascendenza dell'accidentalità dell'essere, mentre comprendere la libertà dell'essere rappresenta il pensiero della *differenza* (*la pensée du dehors*), cioè il cogliere i limiti propri e dell'epoca storica, del gioco di verità in cui ci si situa, in vista di un superamento possibile.

Naturalmente anche qui esiste la possibilità che le pratiche di costituzione del sé degenerino in pratiche violente, in cui non sia più il soggetto ad agire sul proprio essere, ma questo sia consegnato alla guida (interessata o meno che sia) di un altro soggetto. Il governo di sé diverrebbe così governo degli altri. Un esempio è rappresentato da quelle tecnologie del sé che, come la confessione, derivano da pratiche *autonome* quali l'esame di coscienza, conosciuto dagli stoici, per alienarsi in pratiche *eteronome* dove il soggetto consegna il proprio essere all'azione di un altro soggetto (comportando così la "violenta" identificazione di soggetto ed oggetto di una pratica). Ma è proprio questo lo stato di minorità da cui una pratica di libertà deve far uscire

23. Ivi, p. 221.

il soggetto stesso, ristabilendo la sua autonomia e riconsegnandogli il carattere di radicale apertura all'eventualità dell'essere. È quindi un errore asserire, come fa P. A. Rovatti²⁴, che per Foucault le pratiche di costituzione della soggettività sono sempre violente e da rifiutare. Ancora una volta si assiste al limite determinato dal ridurre tutte le pratiche ad una situazione derivata e patologica. Foucault non distrugge il soggetto e tanto meno l'uomo. La morte dell'uomo – correlato inevitabile della nietzschiana morte di Dio – rappresenta semplicemente, come afferma Canguilhem²⁵, l'estinzione del *cogito*, cioè il superamento possibile dell'uomo inteso come soggetto trascendentale in vista di un oltre-uomo che non sia spogliato di ogni carattere umano o soggettivo, ma che sappia cogliere la propria libertà nella scoperta del carattere di pura possibilità proprio al suo essere soggetto, e accettare il rischio di un esercizio critico su se stessi che «comporti sempre il lavoro sui nostri limiti, vale a dire il travaglio paziente che dà forma all'impazienza della libertà»²⁶.

Ora, ogni pratica di libertà intesa come progetto di modificazione e costituzione del proprio essere soggetto, intrattiene un rapporto intrinseco con la verità. In che modo? Per rispondere bisogna tener presente la distinzione che Foucault pone tra *filosofia* e *spiritualità*. La prima – il cui paradigma teorico è rappresentato dalle *Meditationes* di Descartes – considera prioritaria la questione della ricerca della certezza, in particolare della conoscenza evidente di se stessi, e, di conseguenza del mondo; la seconda, invece, riporta la problematica *epistemologica* della conoscenza di se stessi – il precetto delfico – e, di conseguenza, del mondo, nell'alveo di un ambito più originario, cioè la nozione *etico-ontologica* della “cura di sé”. Per Platone, che rimane ancora nell'ambito della spiritualità, pur gettando già le basi per una ricerca filosofica nel senso appena enucleato, la conoscenza di sé è solamente il modo autentico in cui può articolarsi la cura di sé, della propria anima. Analizzando l'*Alcibiade I* Foucault mostra come

24. P. A. Rovatti, *Il soggetto che non c'è*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, op. cit., pp. 216-225.

25. Canguilhem, G., *Mort de l'homme ou la disparition du cogito?*, in «Critique», n. 242, luglio 1967, pp. 599-618 (tr. it. di S. Agosti, *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?*, in M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, tr. it. di E. Panaitescu, Milano, Rizzoli, 1967, pp. 415-436).

26. Foucault, M., *What is Enlightenment?*, tr. it. cit., p. 233.

in Platone la *cura di sé* si declini nella *conoscenza di sé*:

Come dobbiamo prenderci cura del principio dell'attività, cioè dell'anima? In che cosa consiste questa cura? È dunque necessario prima sapere in che cosa consiste l'anima.

[...] La discussione gravita spesso intorno al principio delfico, e ne utilizza l'espressione "conosci te stesso". Prendersi cura di sé significa conoscere se stessi. La conoscenza di sé diventa allora la meta della cura di sé. Occuparsi di se stessi e svolgere un'attività politica sono azioni tra loro connesse. Il dialogo si conclude nel momento in cui Alcibiade comprende di doversi prendere cura di sé esaminando la propria anima²⁷.

In filosofia il rapporto tra cura di sé e conoscenza di sé viene invertito in favore di una subordinazione della prima alla seconda. Rimanendo invece nell'ambito della spiritualità, le pratiche di ricerca della propria *verità* traggono la loro giustificazione di esistenza non da un fine di natura epistemologica ma etico-ontologico, in quanto poggerebbero sul richiamo alla cura della propria soggettività, sul progetto di esporre il proprio essere all'apertura – e al rischio – della libertà. In tali pratiche di verità – quali l'esame di coscienza, la meditazione etc. – si realizza l'identificazione non solo tra libertà dell'essere e libertà del soggetto, ma tra cura di sé e cura della verità²⁸. Difatti la metafora medica del pensiero come attività terapeutica acquista qui la sua dimensione più propria. Tale cura di sé si può però realizzare solamente tramite una cura della *verità*, che non significa semplicemente sgombrare il campo da ogni possibile falsità, cancellando errori provocati da illusioni o carenze di metodo, bensì "correggere" situazioni patologiche in cui la verità sia in posizione di esteriorità rispetto al potere²⁹, dove cioè la prima sia solamente uno strumento nelle mani

27. Martin, L.H., Gutman, H. e Hutton, P.H. (a cura di), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1988; (tr. it. di S. Marchignoli, *Un seminario con Michel Foucault. Tecnologie del sé*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, p. 30). Cfr., inoltre, A.I. Davidson, *Michel Foucault e la tradizione degli esercizi spirituali*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, op. cit., pp. 163-179; F. Gros, *Verità, soggettività, filosofia nell'ultimo Foucault*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, op. cit., pp. 293-301.

28. Per filosofia si intende il procedimento teoretico in cui il soggetto accede alla verità in quanto possiede un metodo, come avverrebbe nelle *Meditationes* di Descartes; la spiritualità sarebbe invece il riconoscimento, da parte del soggetto, di non essere capace di verità, e di dover procedere a tecniche di automodificazione per accedervi. Cfr. Foucault, M., *L'herméneutique du sujet*, tr. it. cit., pp. 15 sgg.

29. Foucault, M., *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in «Concordia», n. 6,

del secondo: non al fine di separare definitivamente i due termini della questione, ma per re-integrarli in un rapporto armonico in cui la verità – intesa come insieme di procedure di produzione e messa in circolo di enunciati, con relativi effetti su soggetti e oggetti – divenga un esercizio libero di potere verso la propria soggettività, il potere cioè di modificare se stessi.

3. Una particolare pratica di libertà: la parrēsia

La *parrēsia* rappresenta un tema centrale negli ultimi corsi tenuti da Foucault e ritengo sia essenziale prenderlo in considerazione per comprendere meglio la relazione tra verità e pratiche di libertà³⁰. La presenza di questo tema, per troppo tempo trascurata – anche a causa della carenza in termini di pubblicazioni disponibili agli studiosi fino a pochissimo tempo fa – è stata da alcuni utilizzata negli ultimi anni come arma per combattere l'immagine tradizionale di un Foucault verofobo³¹. Sarebbe difatti inspiegabile, secondo questi interpreti, come si possa applicargli l'etichetta di “filosofo nemico della verità”, considerata quale nozione pericolosamente compromessa con un potere coercitivo e violento, tenendo conto delle lezioni che trattano del coraggio di ribellarsi al tiranno attraverso il “dire-il-vero”. R. Bodei giunge persino ad affermare che «né Platone, né Foucault, avrebbero accettato di scambiare la verità con l'opinione della maggioranza. Avrebbero pertanto nettamente rifiutato l'affermazione di Rorty, in base alla quale “quando vengono in conflitto, la democrazia ha precedenza sulla filosofia”»³². Sembrerebbe quindi molto semplice rilevare

luglio-dicembre, 1984; tr. it. di S. Loriga, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in M. Foucault, *Antologia*, op. cit., pp. 234-253); Foucault, M., *Le souci de la vérité*, in «Magazine littéraire», 207, maggio 1984; tr. it. di M. Bertani, *La cura della verità*, in M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità*, op. cit., 333-346.

30. Cfr. M. Foucault, *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, a cura di J. Pearson, Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1985 (tr. it. di A. Galeotti, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma, Donzelli, 1996); Id., *L'herméneutique du Sujet*, tr. it. cit.; Id., *Le gouvernement de soi ed des autres*, op. cit., tr. it. cit.; Id., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, tr. it. cit.

31. Cfr. n. 6.

32. R. Bodei, *Il dire la verità nella genealogia del soggetto occidentale*, op. cit., pp. 126-127. La citazione di Rorty è tratta da R. Rorty, *La priorità della democrazia sulla filosofia*, in AA.VV.,

come la *parrēsia*, la pratica di “dire-il-vero”, sia una pratica di libertà, in quanto si opporrebbe al dominio dei potenti, costituendo così un forte argomento contro l’immagine tradizionale di Foucault, che, è evidente, anch’io sto combattendo. In realtà, però, la questione si rivela più complessa.

Cominciamo dalla discussione del termine. Come riferisce Foucault³³, *παρρησία* è la forma nominale del verbo *παρρησιάζεσθαι*, composto da *παν*, “tutto”, e *ρήμα*, “ciò che viene detto”. L’attività denotata da *παρρησιάζεσθαι* è quindi quella di “dire tutto”, cioè, come viene perlopiù tradotto il verbo greco in tutte le lingue, “parlare liberamente”, “parlar franco”. Che relazione c’è però tra “dire-tutto” e “dire-il-vero”? Perché identificare il *tutto* con il *vero*? Saremmo fuori strada se cercassimo di chiarire la questione attraverso un’analisi logica dei termini “tutto” e “vero”: in realtà non è possibile rispondere al problema facendo astrazione dal fatto che, nell’enunciato di verità, vi sia un particolare atteggiamento adottato dal parresiasta. Infatti, solamente collocandosi all’interno della sua dimensione etica – che, interessando l’essere stesso del parresiasta, è però, ancor più originariamente, una dimensione ontologica – si potrebbe cogliere l’identità tra vero e tutto, ripensando l’essenza della verità come svelamento. Se in Heidegger la verità è l’evento dell’ente che esce dal nascondimento, in Foucault, nell’analisi della *parrēsia*, la verità è l’evento del soggetto che esce dalla situazione di auto-nascondimento per dire *tutto* quanto sarebbe rischioso dire, senza che *nulla* di quanto egli pensi non venga esternato. Senza completezza, senza che anche le parti più “scomode” all’ascolto dell’interlocutore vengano comunicate, non si dà *parrēsia*. Certamente, allo stesso modo, non si dà *parrēsia* nemmeno se il soggetto dell’enunciato si limita ad asserire la totalità del contenuto del proprio pensiero, accettando magari anche una certa dose di rischio, senza che questa opinione non sia, contemporaneamente, vera. Come avere *certezza*, ancora, di questa coincidenza, se non nel comportamento stesso del parresiasta?

Ma il *parrēsiastes* dice ciò che egli *pensa* sia la verità, o dice quello che è realmente vero? Secondo me il *parrēsiastes* dice ciò che è vero perché egli *sa* che è vero; ed egli *sa* che è vero perché è realmente vero. Non è solo che il

Filosofia '86, Roma-Bari, Laterza, 1987, p. 44.

33. Cfr. M. Foucault, *Discourse and truth*, tr. it. cit., pp. 3-4.

parrēsiastes è sincero nel dire qual è la sua opinione; è che la sua opinione è anche la verità. Egli dice ciò che *sa* essere vero³⁴.

Non si vuole qui sostenere che la verità sia riconducibile all'attività del parresiasta inteso come soggetto fondatore di senso. Piuttosto si intende mostrare come la sua figura, lungi dal mantenere un qualche rapporto con il soggetto trascendentale, rappresenti, più che un'essenza fondamentale, un luogo, un punto d'incontro tra un elemento logico-linguistico, l'enunciato di verità e i suoi effetti, il correlato ontologico-etico. Ora, l'enunciato parresiastico è sempre un enunciato di verità, ma non ogni enunciato di verità è parresiastico. Vorremmo ora caratterizzarne la particolare struttura, in grazia di cui si distingue da tutti gli altri tipi di enunciati di verità.

In uno dei suoi ultimi corsi³⁵, a fini argomentativi, Foucault pone a confronto l'enunciato *parresiastico* con quello *performativo*. L'enunciato è performativo «qualora si dia il caso che l'enunciazione stessa renda effettiva la cosa enunciata»³⁶. Per esempio l'enunciato "io giuro che..." ha senso se e solo se nel momento in cui venga enunciato il soggetto si impegni a un effettivo giuramento. C'è però una caratteristica che contraddistingue la posizione del soggetto di uno *speech act* e i suoi effetti enunciativi: «in un enunciato performativo, gli elementi della situazione sono tali che l'enunciato, una volta pronunciato, è seguito da un effetto: un effetto conosciuto, regolato in anticipo, codificato, che definisce esattamente il carattere performativo dell'enunciato»³⁷. Situazione, in un certo senso, invertita rispetto a quanto accade nell'enunciato parresiastico:

Nella *parrēsia*, al contrario – quale che sia il carattere abituale, familiare, quasi istituzionalizzato della situazione in cui si realizza – ciò che la produce è il fatto che l'introduzione, l'irruzione del discorso vero determina una situazione aperta, o piuttosto apre la situazione e rende possibile un certo numero di effetti che non sono propriamente conosciuti. La *parrēsia* non produce alcun effetto codificato. Essa apre la possibilità di un rischio indeterminato³⁸.

34. Ivi, p. 5.

35. Cfr. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, tr. it. cit.

36. Cfr. Ivi, p. 66.

37. Ivi, p. 67.

38. *Ibid.*

Questo significa che il caso in cui un soggetto intenda pronunciare una verità scomoda, assumendo, magari, un atteggiamento persino coraggioso, non sarebbe ancora una condizione sufficiente per parlare di *parrēsia*, qualora si conoscessero in modo *determinato* le conseguenze di un tale gesto. Solo se l'enunciato di verità espone il soggetto alla *possibilità* aperta di un rischio non determinabile in anticipo si può definire *parresiastico*. Questo significa che il soggetto si assume un duplice rischio: a) il rischio di subire delle conseguenze pericolose, alle volte mortali; b) il rischio di non poter prevedere la natura del pericolo cui va incontro. Infatti, è esattamente il carattere di estrema apertura alla possibilità cui è esposto il soggetto dell'enunciato a rivelare come la *parrēsia* rappresenti l'esempio per eccellenza di una pratica che sia, contemporaneamente, di verità e di libertà, intendo quest'ultima come radicale contingenza dell'essere del soggetto stesso. Inoltre, mentre nell'enunciato performativo il soggetto è legato ad una particolare posizione istituzionalizzata affinché l'atto linguistico permetta la realizzazione del proprio contenuto, il parresiasta non deve necessariamente esserne vincolato perché la *parrēsia* si realizzi.

Mentre l'enunciato performativo definisce un gioco determinato, in cui lo statuto di chi parla e la situazione in cui si trova il parlante condizionano esattamente ciò che esso può e deve dire, vi è *parrēsia* solo quando esiste libertà nell'enunciazione della verità: libertà dell'atto attraverso il quale il soggetto dice la verità, e anche libertà di quel patto attraverso cui il soggetto che parla si lega all'enunciato e all'enunciazione della verità. Ed è proprio in questa specifica misura che nel cuore della *parrēsia* si trova non lo statuto sociale e istituzionale del soggetto, ma il suo coraggio³⁹.

Si è detto che, per comprendere l'identificazione tra tutto e vero, il parresiasta deve essere definito come luogo d'incontro tra un particolare enunciato di verità e suoi effetti. Ma in cosa consisterebbero questi ultimi, e a chi sarebbero indirizzati? Perché la *parrēsia* si realizzi è necessaria la presenza di un altro soggetto oltre a quello enunciativo, cioè l'interlocutore del parresiasta, senza cui non ci sarebbe l'elemento del rischio. Ora, è vero che l'enunciato parresiastico può essere considerato, in quanto atto critico, una ribellione, un tentativo di liberazione contro la dominazione di un tiranno che in un certo

39. Ivi, pp. 70-71.

momento si trova nella posizione dell'interlocutore. Ma non è questo il fenomeno originario che deve essere indagato, considerando che si tratterebbe ancora di non tener conto di una concezione "analitica" del potere, ma "giuridico-discorsiva". È vero anche che vi sono effetti di verità con cui il parresiasta agisce sul tiranno nel momento in cui lo critica, nel momento in cui si assume il rischio di dire tutto, di dire il vero, ma si tratta ancora di effetti secondari. Piuttosto, gli effetti di verità (e di potere) principali sono quelli che il parresiasta sceglie di far intervenire sul proprio essere, accettando il rischio di renderlo aperto ad ogni possibilità, che potrebbe essere rappresentata da una profonda modificazione, se non dall'annullamento stesso. Questo è il significato essenziale dell'atto parresiastico. Il valore di libertà non è rappresentato solo dalla cifra critica con cui si combatte il tiranno, ma, soprattutto, dalla comprensione, ancora, di quello che si presenta come un fatto fondamentale per il soggetto di verità: la scoperta di essere libero, che si identifica non con un momento determinato in cui finalmente, dopo un periodo di accecamento, si renda conto, in sede teoretica, della propria libertà, ma della decisione di consegnarsi al puro rischio della possibilità, anche se questa dovesse comportare la morte stessa. Questo è il significato positivo che bisogna attribuire alla morte dell'uomo, del soggetto che si svincola dal predicato di necessità e dallo stato di minorità. Ed è qui che si realizza la perfetta coincidenza tra cura di sé e cura della verità.

4. Teoria e prassi

L'ultima questione che ci rimane consiste nel chiarire la relazione tra lo sfondo ontologico della libertà e la sua sfera pratica. Sia chiaro che non è nostra intenzione fondare il dovere di dire sempre la verità, né fondare un'etica della verità su una ontologia. Assegnare alla verità un valore positivo non significa sostenere che essa rappresenti un universale cui il nostro agire morale debba sempre adeguarsi, ma semplicemente che, laddove si dia una pratica di libertà, questa passa non attraverso il rifiuto della verità, ma attraverso la sua cura, riportandola cioè ad interagire con relazioni di potere che non si irrigidiscano in meccanismi di dominio e lascino ai soggetti di intervenire autonomamente sulla contingenza del proprio essere. Proprio per questo motivo,

per non privare i soggetti di verità della loro autonomia, non sarebbe possibile, in nome di una presunta teoria della verità – nemmeno di quella che si interroga sui rapporti tra verità e libertà –, prescrivere una determinata condotta morale, cioè, per l'appunto, fondare l'etica sull'ontologia. Che senso allora dare al *passaggio* compiuto da Foucault da questa a quella, in termini che non siano di *fondazione*?

Esiste un passo, tratto da un corso degli anni Settanta⁴⁰, che permette di cogliere adeguatamente il rapporto foucaultiano tra teoria e prassi.

Quanto al tipo di discorso imperativo che consiste nel dire “batte-tevi contro questo in tale o talaltro modo”, mi sembra un discorso decisamente frivolo quando proviene da un'istituzione educativa o, più semplicemente, da un foglio di carta. In ogni caso, la dimensione del dover fare si delinea soltanto all'interno di un campo di forze reali che un soggetto parlante non può mai creare da solo semplicemente grazie alla sua parola, perché si tratta di un campo di forze che non possono essere controllate e fatte valere in un simile discorso. Pertanto, l'imperativo alla base dell'analisi teorica che sto cercando di fare – perché ci deve pur essere un imperativo – vorrei che fosse di tipo condizionato e di questo genere: se volete lottare, ecco dei punti chiave, delle linee di forza, delle zone di chiusura e di blocco. Insomma, vorrei che questi imperativi funzionassero solo come indicatori tattici. Spetta a me, certo, e a quelli che lavorano in questa stessa direzione, capire in quale campo di forze reali occorre situarsi per condurre un'analisi tatticamente efficace. Ma in fondo è proprio questo il gioco circolare della lotta e della verità, cioè della pratica filosofica⁴¹.

Innanzitutto, è qui evidente il carattere anti-fondazionale che Foucault attribuisce alla propria “teoria”, intesa come riflessione in grado di giustificare e prescrivere una certa pratica, magari secondo presunti principi universali. Una pratica che tragga insegnamento solo «da un foglio di carta», non avrebbe vera efficacia, si rivelerebbe «decisamente frivola». Ma soprattutto, come si è detto poco sopra, si tratterebbe di ritornare ad un rapporto estrinseco tra verità e potere, una relazione

40. Cfr. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004 (tr. it. di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli, 2005).

41. Ivi, pp. 14-15.

in cui il sapere divenga semplicemente uno strumento di un dominio ad esso esterno, seppur in nome di movimenti di liberazione o di diritti naturali⁴². “Curare”, come si è insistito, il rapporto tra verità e potere, ricollocandoli in una posizione di interiorità reciproca, significa anche, in un modo che solo a prima vista potrebbe sembrare paradossale, cogliere sì la loro vicendevole influenza, ma anche l’irriducibilità di entrambi. Come Foucault sostenne in un articolo apparso sul «Corriere della sera», «non sono le idee che conducono il mondo. Ma proprio perché il mondo ha delle idee (e perché ne produce molte in continuazione) esso non è condotto passivamente secondo coloro che lo dirigono o coloro che vorrebbero insegnargli a pensare una volta per tutte»⁴³. Di conseguenza è chiaro come, da una parte, né le pratiche di potere sono il diretto prodotto di un’attività di pensiero, né questo rappresenta una semplice sovrastruttura ideologica di una classe dominante; dall’altra, però, è solo perché si dà pensiero (del fuori), cioè un’attività irriducibile al gioco di verità in cui ha origine, in quanto lo trascende spingendosi in un esterno che lo sospende, che si possono dare delle pratiche di libertà, di opposizione, come sappiamo, non al potere *in generale* – in quanto ogni pratica, anche di libertà, è sempre di potere – ma ad un potere *determinato*, degenerato in una situazione patologica.

Il carattere anti-fondativo dell’ontologia rispetto all’etica è stato però fonte di equivoci tra alcuni interpreti, secondo cui la relazione tra teoria e prassi sarebbe una non-relazione, o, meglio, andrebbe posta in termini di semplice irrazionalità. È questa l’opinione di P. Veyne, secondo cui, anche sulla base di testimonianze dirette – il celebre storico aveva instaurato con il filosofo un legame di profonda amicizia – le scelte etiche di Foucault, e la sua opinione in merito, non solo non erano il risultato di una scelta teorica, ma non si sarebbero nemmeno potute difendere per via argomentativa.

42. Fino a qui si può rinvenire una certa similitudine con il pensiero debole di Vattimo, senonché, mentre questi, considerando, almeno negli ultimi scritti, la verità come nozione sempre indistricabile da relazioni di dominio violento, giunge suo al rifiuto – o, meglio, al suo “addio” –, Foucault – del resto è proprio questo l’aspetto centrale del presente lavoro – recupera una dimensione positiva della verità stessa attraverso esercizi *terapeutici* che si realizzino come pratiche di libertà. Al proposito cfr. almeno G. Vattimo, *Addio alla verità*, Roma, Meltemi, 2009.

43. M. Foucault, I “*reportages*” di idee, «Corriere della sera», n. 267, 12 novembre 1978, p. I.

Ha militato per la legalizzazione dell'aborto, ma ha rifiutato, in occasione delle elezioni presidenziali del 1981, di firmare appelli in favore di Mitterrand, nella convinzione che un intellettuale non può dirigere le coscienze. Consapevole del dilemma tra retorica e filosofia, tra propaganda e scetticismo, non argomentava in favore delle proprie cause. Cercava piuttosto di suscitare indignazione, aspettando che gruppi di indignati si rivolgessero a lui⁴⁴.

Credo, come sostiene V. Sorrentino⁴⁵ riferendosi proprio a P. Veyne, che non si debba confondere il carattere anti-fondazionale della teoria rispetto alla prassi – per la loro irriducibilità reciproca – con l'impossibilità di argomentare razionalmente una scelta etica. L'etica non è riconducibile all'ontologia, ma non ne è né indipendente. Argomentare razionalmente rispetto a una determinata scelta pratica non rappresenta un tentativo di dedurla, in senso forte, da un sistema di pensiero. E nemmeno, come fa Rorty⁴⁶, bisogna enfatizzare a tal punto l'espressione "estetica dell'esistenza", che ricorre negli ultimi scritti di Foucault, da ridurre l'etica alla creazione di un'opera d'arte, attraverso un ripiegamento sul sé che faccia a meno di un atteggiamento solidale verso i propri conspecifici e, quindi, di un atteggiamento democratico. In primo luogo, si è visto come tecnologie del sé, quali la *parrēsia*, pur detenendo effetti di verità in primo luogo sull'essere della *propria* soggettività, non potrebbero darsi in casi di completa indipendenza rispetto ad altri esseri umani, ma solamente in presenza di un interlocutore da cui far provenire l'elemento del rischio e su cui agire attraverso l'arma della critica. Inoltre, parlare di "estetica dell'esistenza" non significa abbandonare l'argomentazione razionale e un atteggiamento di solidarietà in favore di un'irrazionalità "artistica", ma adeguare la propria vita, e, quindi, tutte le pratiche di modificazione della propria soggettività, a un *modello* che, però,

44. P. Veyne, *Foucault*, Paris, Albin Michel, 2008; tr. it. di L. Xella, *Foucault. Il pensiero e l'uomo*, Milano, Garzanti, 2010.

45. Cfr. V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, op. cit.

46. Cfr. R. Rorty, *Moral Identity and Private Autonomy*, in Id., *Essays on Heidegger and Other Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, vol. 2; tr. it. di B. Agnese, *Identità morale e autonomia privata: il caso di Foucault*, in R. Rorty, *Scritti filosofici*, a cura di A.G. Gargani, Roma-Bari, Laterza, 1993, vol. II, pp. 261-269. Cfr., inoltre, Foucault, M., *De l'amitié comme mode de vie*, in «Gai Pied», n. 25, aprile 1981; tr. it. di M. Bertani e V. Zini, *Sull'amicizia*, in M. Foucault, *Discipline, Poteri, Verità. Detti e scritti 1970-1984*, Genova, Marietti, 2008, pp. 157-159.

a differenza dei principi universali, è sempre rivedibile e aperto alla pura contingenza dell'essere. La scelta pratica è quindi difendibile razionalmente attraverso la nozione stessa di *modello*, a metà strada tra l'irrazionalità, cioè l'indipendenza rispetto alla riflessione teorica, e la deduzione dell'etica rispetto a principi universali dettati da una qualche natura metafisica. Il modello, contingente, aperto, rivedibile, non essendo *universale*, è riferito sempre a pratiche *particolari*. Per questo Foucault si è sempre occupato, anche nell'esperienza concreta, di contestazioni relative non alla rivendicazione di diritti naturali – nonostante la sua omosessualità, si è sempre opposto all'idea di difendere una presunta “natura gay”⁴⁷ – ma alla critica di situazioni molto specifiche e di natura sempre eterogenea, senza ricondurre tutte le sue contestazioni a principi generali che le giustificassero in maniera unitaria. D'altro canto, nonostante i limiti prima intravisti, si tratta di un aspetto che P. Veyne ha ben colto.

Le grandi questioni non erano il suo forte, ma militava continuamente per le riforme. Se ripercorriamo la biografia di Foucault mese per mese, lo vediamo combattere senza sosta contro “piccole” ingiustizie di tutti i tipi, come riparatore di torti, espressione fra le meno approssimative per definire la sua attività politica⁴⁸.

Quindi l'etica di Foucault ha non un *fondamento* necessario ma uno *sfondo* possibile e comunque razionale, un modello rivedibile ma in grazia di cui si potrebbe argomentare in favore delle proprie scelte morali e politiche. Come emerge nel passo citato e tratto dal corso del 1977-1978, ogni teoria detiene un imperativo, che, nel caso di Foucault, non è *categorico* ma *ipotetico*. In realtà, forse, anche qui la vicinanza con Kant è più importante di quanto possa trasparire ad un primo sguardo. Le pratiche di libertà sono volte a conservare l'autonomia del soggetto di verità, affinché questi non rimanga imprigionato in meccanismi di dominio eteronomi, cioè in uno stato, potremmo dire, di minorità. Inoltre, è noto che nei teoremi contenuti nel Capitolo I della seconda *Critica*, viene posta una relazione tra *autonomia* della

47. Cfr., per es., M. Foucault, *Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and the Politics of Identity*, in «The Advocate», n. 400, 7 agosto 1984; tr. it. di S. Loriga, *Michel Foucault, un'intervista: il sesso, il potere e la politica dell'identità*, in M. Foucault, *Antologia*, op. cit., pp. 254-264.

48. P. Veyne, *Foucault*, tr. it. cit., pp. 137-138.

ragione e *formalità* dell'imperativo da una parte, ed *eteronomia* della ragione e *materialità* dell'imperativo dall'altra⁴⁹. Ora, senza addentrarsi nella complessità della lezione kantiana, si potrebbe ritrovare anche in Foucault un passaggio dall'ontologia all'etica che, per rispettare l'*autonomia* dei soggetti cui si rivolge e lasciar loro libera voce e azione, non prescriva un contenuto *materiale*, cioè, non determini una volta per tutte le scelte che si dovrebbero adeguare a una data teoria perché possano essere ritenute moralmente giuste o comunque accettabili, ma stimoli un atteggiamento di ricerca autonoma e libero del modello cui ispirarsi, mettendo in gioco il proprio essere, accettando anche il rischio della perdita di sé. Detto altrimenti, l'imperativo che il pensiero di Foucault propone del campo morale è certamente ipotetico, in quanto si riferisce sempre e solo a realtà determinate, parte cioè da certe *ipotesi* esperibili nella specificità concreta. Ciononostante – nonostante quindi anche Kant ritrovi la materialità nell'imperativo ipotetico – l'imperativo foucaultiano è meno materiale che formale, in quanto, nel rispetto della libertà e dell'autonomia, è privo di contenuto e insegna solo ad indicare «punti chiave», «linee di forza». Del resto, Foucault è sempre rimasto un grande kantiano, non tanto dal punto di vista dei contenuti dottrinali, contro cui spesso si scaglia anche violentemente, quanto per la prospettiva *critica* che pervade tutto il suo percorso, come risulta chiaro dal progetto di un'ontologia dell'attualità, che non sarà più un'interrogazione sui nostri limiti al fine di fondare una conoscenza scientifica del mondo, ma sull'apertura che ci permette di superarli ed essere diversamente. Naturalmente Foucault va oltre Kant. Ma forse, proprio per questo, rimane uno dei kantiani più fecondi.

matteori1987@gmail.com

49. Cfr. I. Kant, *Kritik der Praktischen Vernunft*, Riga, Hartknoch, 1788; tr. it. di F. Capra riveduta da E. Garin, *Critica della ragion pratica*, con testo tedesco a fronte, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 39-89.