UNIVERSITÁ DEGLI STUDI DEL PIEMONTE
ORIENTALE
"AMEDEO AVOGADRO"

Dipartimento di Studi Umanistici
Corso di Dottorato di Ricerca in Filosofia e Storia della Filosofia
Ciclo XVII

Soggetto e verità

in Michel Foucault

SSD M-FIL/01

Dottorando:
Marcello Concialdi

Coordinatore:
Prof. Maurizio Pagano

Tutor:
Prof. Claudio Ciancio

DOMANDA: Dunque il problema fondamentale, per lei, fin dal suo primo libro, è sempre stato quello del potere?

FOUCAULT: Esattamente.

M. FOUCAULT

In realtà il mio problema si è sempre situato sul versante di un altro termine: la verità.

M. FOUCAULT

Vorrei innanzitutto dire quale è stato lo scopo del mio lavoro negli ultimi venti anni. Non si è trattato di analizzare i fenomeni del potere e neppure di elaborare i fondamenti di tale analisi. Il mio obiettivo è stato invece di fare la storia dei diversi modi in cui nella nostra cultura gli esseri umani vengono resi soggetti.

M. FOUCAULT

L'obiettivo che perseguo ormai da otre venticinque anni è quello di tracciare la storia diversi modi in cui, nei vari ambiti della cultura (economia, biologia, psichiatria, medicina e diritto penale), gli uomini hanno sviluppato una conoscenza di sé.

M. FOUCAULT

Per ciò che concerne il problema della finzione, è per me un problema molto importante; mi rendo conto molto bene di non aver scritto altro che finzioni.

M. FOUCAULT

Indice

Introduzione I

Attraversare Foucault I

L'attualizzazione di Foucault e il soggetto contemporaneo VI

Struttura del lavoro XVIII

Prima Parte. Soggetto, verità, desiderio 1

Capitolo Primo. Origine di *Histoire de la sexualité* 2

Il progetto di *Histoire de la sexualité* 4

Sade, Foucault e il desiderio 11

La sessualità denaturalizzata dell'ordine del post-umano 27

Capitolo Secondo. Lo snodo *Volonté de savoir* 36

Muovere i primi passi verso la volontà di sapere 39

Volontà, desiderio, verità e sapere: Foucault legge Aristotele 44

L'irruzione del dominio della volontà nella verità 49

Il metodo genealogico 56

Il resto della demolizione della repressione è la confessione 68

Capitolo Terzo: Storia della confessione 77

Archeologia della psicoanalisi 83

La prassi giuridica: ἀγών e testimonianza 97

Dal modello sapere-potere all'aleturgia della veridizione 109

Attraversare l'*Edipo re* per giungere alla confessione nel Cristianesimo 114

Il complesso intreccio senz'opera 125

L'ipotesi *Les Aveux de la chair* 133

Seconda Parte. Il soggetto antropotecnico, ethopoiesi, modo di vivere filosofico 165

Capitolo Quarto. Ambivalenza del soggetto antropotecnico 166

Fare i conti con i Greci 166

Foucault e la questione della tecnica 170

Il soggetto antropotecnico 176

Nascita della disciplina 185
Le tecniche disciplinarie 195
Scaturigine della τέχνη περί βιον 202
Ontologia del soggetto antropotecnico 208
La mediazione delle τέχναι περί βιον: l'*Alcibiade maggiore* e l'επιμέλεια εαυτου 211
Le τέχναι περί βιον e l'άσκησις 221
Ethopoiesi del soggetto antropotecnico 232

Capitolo Quinto. Τέχνη e πραχις: all'origine del soggetto filosofico 239

Il periodo assiale e la nascita della filosofia 242
L'origine proto-fisica del pensiero oggettivo presocratico 246
La crisi del modello cosmologico all'origine della filosofia 253
Il lavoro e la tecnica all'origine della filosofia presocratica 258
La μητις nel pensiero greco 269
L'origine politica della filosofia 275
L'intreccio indistricabile delle pratiche e il soggetto filosofico 289
Pierre Hadot e gli esercizi spirituali 300
Origine mistica della filosofia 312

Capitolo Sesto. La filosofia come modo di vivere 327

Il doppio *engagement* di Foucault 327
Il ruolo dell'intellettuale, la filosofia del presente e le opere come cassette degli attrezzi 234
La παρρησία tra l'adulazione e la retorica 355
La παρρησία e il potere politico 362
La παρρησία e il modo di vivere filosofico 374
Esistere come verità 382
La vita vera 390

Bibliografia 397

Introduzione

Attraversare Foucault

Il superamento della certezza del soggettivismo perseguito da Foucault a partire dall'affermazione della *morte dell'uomo* ne *Les Mots et les Choses* trova la sua forma più estrema nelle indagini sul potere microfisico che investono quasi tutti gli anni Settanta. Sono anni nei quali Foucault è noto come il filosofo del potere ed è conosciuto in quanto intellettuale completamente impegnato su due fronti. Il primo fronte è certamente quello della ricerca che lo occupa nel tentativo di produrre una rappresentazione e una concettualizzazione di una nuova visione di potere. Si tratta di oltrepassamento del modello del potere sovrano, a vantaggio di una concettualizzazione di una forma di potere nella quale non scompare il soggetto di potere. Questa formulazione vede scomparire il potere manifesto – i cui attributi maggiori sono quelli di essere pubblico e di essere in diritto di dare la morte - a vantaggio di un modello di potere dolce e microdiffuso su uno spazio nel quale i soggetti non esistono, se non in quanto produzione di un potere che non appartiene a nessuno – cioè che non è istanza di un soggetto sovrano. Attraverso questo modello, Foucault fa "sparire" il soggetto, anche se a margine di questa sparizione appare un lascito corposo, poiché rimangono i corpi, le prassi, le istituzioni, le mentalità e le rappresentazioni. Il secondo fronte è quello dell'impegno politico; Foucault è conosciuto come intellettuale che si occupa di lottare direttamente, senza affiliazioni partitiche, per le minoranze, provocando così la reazione

dell'opinione pubblica, ma anche contribuendo a rendere problemi politici le volontà di chi non ha diritto d'istanza.

Verso la fine degli anni Settanta, dopo la pubblicazione del primo volume di *Histoire de la sexualité*, questa duplice identità pare entrare in crisi. In primo luogo, Foucault "non riesce" a scrivere – in verità scrive parecchio, ma non pubblica quello che scrive - e il suo pensiero ristangna nei propri concetti più solidi; in questi anni, ad esempio, analizza la sessualità attraverso la nozione potere-sapere e va oltre il concetto di microfisica del potere, per giungere al concetto di biopolitica, componendo un quadro teorico dove la microfisica e la macrofisica del potere si intrecciano. In secondo luogo, con l'avvento degli anni Ottanta, la spinta dell'impegno politico, seguendo le sorti del mondo occidentale, si spegne a vantaggio della chiusura individualistica. Sono gli anni nei quali il lungo peregrinare in cerca di un luogo che accetti l'omosessualità – chimera dell'ormai lontano trasferimento in Svezia - trova una meta negli Stati Uniti. Tuttavia questi anni di opere mancate sono anche caratterizzati da una profondissima rielaborazione da parte di Foucault, che cerca di scartare se stesso e le proprie nozioni, per giungere a un nuovo modello interpretativo e a una nuova nozione, caratterizzati dall'analisi del rapporto tra il soggetto e la verità. Le ricerche che lo conducono a questa nuova nozione – *soggetto-verità* – sono il fondamento del materiale esposto sia nei corsi al Collège de France sia negli innumerevoli corsi, seminari e conferenze tenute da Foucault dalla seconda metà degli anni Settanta fino alla sua morte nel 1984.

Questa svolta di Foucault e il fatto che gran parte del materiale delle sue ricerche non sia comparso in opere obbligano a una prima reazione. Una reazione che consiste nel dare una formulazione sistematica a un pensiero molto fluido, articolato e poco sistematico, perché genealogista. Si è qui trattato, allora, in primo luogo di lavorare soprattutto su questo materiale, che continua a mutare e a svilupparsi, con lo scopo di mostrare che vi è un filo rosso che tiene insieme le analisi sul potere giuridico, le ricerche sulla psicoanalisi, gli studi sulla letteratura greca, l'indagine del Cristianesimo e la

genealogia della sessualità. Ovvero, si è trattato di mostrare che è possibile descrivere in senso unitario il lungo percorso di ricerca di Foucault, andando a rintracciare le minime variazioni dei campi di analisi, in maniera tale da trovare i luoghi di scaturigine nei quali si manifestano le prime intuizioni, le nozioni *in nuce*, i prodromi, le suggestioni aurorali di tutto un pensiero che si sviluppa nell'indagine del rapporto fra soggetto e verità. Si è trattato anche di rendere conto di come Foucault abbia lavorato su più piani a partire dal medesimo materiale d'indagine; ad esempio, gli stessi elementi analizzati nella costituzione della teoria del potere, nell'archeologia della psicoanalisi o nella decostruzione del potere giuridico, fanno capolino come fondamenta nella nozione soggetto-verità, come stravolti e rilucenti di un senso altro.

In secondo luogo, si è trattato di dare forma a ciò che non appartiene alle opere, dato che le pubblicazioni del tomo secondo e terzo di *Histoire de la sexualité* sono scevre di una buona parte di ciò che si può rintracciare nei ricchissimi corsi, che sono veri e propri cantieri nei quali il pensiero di Foucault macina e mescola senza sosta il materiale sul quale sta lavorando, spesso senza trarre conclusioni alcune, sovente lasciando nodi aperti o proposte irrealizzate. Fra queste si trova una storia della confessione che potrebbe muovere i propri passi dall'analisi del processo greco arcaico, passando attraverso il precetto delfico della conoscenza di sé, per poi giungere al Cristianesimo e spingersi alle soglie della contemporaneità, tramite l'archeologia della psicoanalisi. Una storia della confessione la cui parte centrale, dedicata al Cristianesimo, figurerebbe all'interno del noto inedito *Les Aveux de la chair*, tomo conclusivo di *Histoire de la sexualité* – come si evince nell'ultimo piano editoriale – e che fu scritto per primo. Una storia della confessione che regge la nozione di soggetto-verità e i cui margini ed elementi si trovano sparsi in dieci anni di corsi e, in fondo, nell'opera tutta di Foucault, a partire dalla sua dirompente archeologia della follia.

La svolta implica anche due torsioni radicali all'interno del pensiero di Foucault, delle quali si è reso conto. La prima torsione è quella che riguarda il

suo metodo di indagine, che si differenzia da quello precedente per due motivi. In primo luogo, il metodo assume caratteristiche sempre più nietzschane, "abbandonando" l'archeologia e giungendo alla forma genealogica. Questo primo movimento non comporta una rivoluzione metodologica, poiché per Foucault si è trattato di compiere uno spostamento minimo, che sta più nelle sue dichiarazioni sul senso di questa operazione, piuttosto che nel metodo effettivo. Nelle innumerevoli interviste nelle quali Foucault parla del proprio metodo archeologico e in quelle nelle quali descrive il senso del lavoro genealogico, allora, si può rintracciare uno spostamento semantico cospicuo del concetto del metodo, mentre nella prassi analitica in opera nei corsi e nelle pubblicazioni questo cambiamento risulta molto meno evidente. In secondo luogo, sempre dal punto di vista metodologico,si ha una cambiamento molto evidente legato alla scelta di aprirsi alla genealogia di Nietzsche e che conduce Foucault a dismettere - in parte - quel metodo discontinuista che aveva mutuato dalla storia della scienza francese e dalla storiografia de *Les Annales*, per riconoscere la grande continuità che lega l'Antichità, il Tardoantico, il Medioevo e la Modernità. Una continuità che Foucault trova proprio nella prassi della veridizione del soggetto, ovvero al centro della nozione soggetto-verità.

La seconda torsione investe il soggetto, avendo mutato Foucault la prospettiva attraverso la quale considerare il soggetto. Se fino gli anni successivi alla prima metà degli anni Settanta Foucault aveva considerato il soggetto dal punto di vista dell'assoggettamento del potere, a partire dagli anni successivi comincia a considerare le possibilità che il soggetto possa prodursi, possa soggettivarsi. In primo luogo, questa possibilità è legata all'esplicita volontà di Foucault di individuare una nuova ermeneutica del soggetto che sia quantomeno alternativa a quella moderna e contemporanea costituita dalla filosofia cartesiana, marxista, fenomenologica e dalla psicoanalisi. In secondo luogo, questo tentativo di definire una nuova ermeneutica del soggetto costituisce un unico corpo con la visione del soggetto finora prodotta, perché

se è vero che la prospettiva muta in favore della soggettivazione è anche vero che questa torsione avviene sul piano antropotecnico del soggetto, quindi allo stesso live.llo dell'assoggettamento. Infatti, nel momento in cui Foucault definisce i sistemi disciplinari e le modalità di soggettivazione del sé, l'autore rinviene la tecnica come strumento produttivo. Allora, emerge una visione di Foucault in quanto filosofo della tecnica che si pone all'interno della tradizione novecentesca, ma con una visione ambivalente. Infatti, il soggetto dominato e assoggettato è prodotto dalle tecniche disciplinarie, mentre il soggetto autodeterminato è costituito e definito ontologicamente dalle tecniche del sé.

Questa torsione nel concetto di soggetto non conduce Foucault a rinnegare la propria teoria del soggetto debole, tuttavia, nel momento in cui si mette mano al *corpus* costituito dai corsi, dalle conferenze, dalle opere e dalle numerose interviste nel quale la posta in gioco è la soggettivazione – cioè il legame tra soggetto e verità che costituisce la nozione soggetto-verità – non è difficile notare come Foucault fosse alla ricerca di nuove strategia di resistenza al potere. Allora, il presente lavoro su soggetto e verità in Foucault si muove anche al di là degli intenti strettamente monografici, cioè oltre l'intenzione accademica di definire una sistematizzazione scientifica del lavoro di Foucault. Perché l'esigenza di lavorare scientificamente e filosoficamente sul vasto materiale in gioco, attraverso un corrispondente intreccio interpretativo che non si esaurisca in una sola linea ermeneutica, è dettata dalla volontà di comprendere la possibile attualizzazione dell'ultimo pensiero di Foucault.

L'attualizzazione di Foucault e il soggetto contemporaneo

Attualizzare il pensiero di Foucault non significa lavorare sui medesimi oggetti foucaultiani, come la sessualità, la psicoanalisi o le istituzioni giuridiche, bensì ha il senso di provare a comprendere se le strategie di

resistenza al potere della soggettivazione possano essere applicabili nella contemporaneità. L'attualizzazione di Foucault è un modo per chiamare la messa alla prova della sua nozione di soggetto alla luce di una contemporaneità nella quale il soggetto appare sempre più schiacciato, in un'epoca che è sempre di più distante dall'Europa benestante degli Stati nazione dei *Trenta gloriosi*, figli delle politiche keynesiane, dello stato sociale e dello spauracchio del comunismo sovietico. Quello attuale è un periodo storico molto differente rispetto a quello nel quale Foucault produceva le sue analisi, attualizzandole in strategie di resistenza al potere. Questa messa alla prova è qui solo proposta e non consiste nel lavoro svolto, ma ne è parte costitutiva, poiché è da questa istanza che si è resa necessaria la sistematizzazione dell'ultimo pensiero foucaultiano, incentrato proprio su nuove strategie di resistenza al cui centro si trovano la filosofia e il modo di vivere.

La caduta del comunismo e dell'U.R.S.S., in quanto modello alternativo al capitalismo occidentale, ha liberato la spinta capitalistica verso le proprie origini schiavistiche[1], attraverso una globalizzazione sempre più deregolamentata, anche a causa delle politiche liberiste di deregolamento del mercato e dei diritti, e a causa della fede nelle teorie economiche neoliberiste. Il capitalismo si è così trasformato in quello *parassitario* e sempre più disgregante dei legami sociali descritto dalla opere di Zygmunt Bauman; una forma di capitalismo che utilizza la possibilità di spostare i capitali e i mezzi di produzione ovunque, alla ricerca di nuovi mercati, secondo l'imperativo categorico del massimo profitto. Il capitalismo *parassitario* muove le proprie merci laddove c'è il mercato più ricco e sfrutta il mercato del lavoro con meno diritti possibili e con il costo più basso, secondo quella forma di aberrazione economica per cui chi ha successo nel mercato – fa profitto - è l'impresa che tratta peggio i lavoratori e sfrutta di più le risorse ecologiche.

[1] Sull'origine del legame fra capitalismo contemporaneo e schiavismo cfr. S. Beckert, *L'impero del cotone. Una storia globale*, Einaudi, Torino 2016

> Il capitalismo, per dirla crudamente, è in sostanza un sistema *parassitario*. Come tutti i parassiti può prosperare per un certo periodo quanto trova un organismo ancora non sfruttati del quale nutrirsi. Ma non può farlo senza danneggiare l'ospite, distruggendo quindi, prima o poi, le condizioni della sua prosperità o addirittura della sua sopravvivenza[2].

Si tratta di una forma di capitalismo completamente cieca rispetto ai principi economici che ne potrebbero garantire la stessa esistenza, cioè la diffusione di un benessere che sia tale da poter sostenere lo sviluppo consumistico, garantendo lo smerci, per evitare la stagnazione.

Il capitalismo parassitario produce la demolizione della possibilità che il capitalismo funzioni come modello economico in grado di garantire il maggiore benessere possibile; mentre e il passaggio da una società solida – che era quella del capitalismo keynesiano – a una società liquida comporta, per Bauman, la sofferenza dell'uscita dal circolo dei consumatori da parte della gran parte degli esseri umani e la perdita del senso della propria funzione nella società, nonché del senso della vita. Come si evince in *Consuming life* del 2007, la società liquida mette in moto la *seduzione* nei confronti delle merci[3], ma destituisce l'esistenza della classe media in quanto classe con potere di acquisto. Il soggetto consumista contemporaneo, allora, è obbligato al consumo, perché se non consumasse comincerebbe ad appartenere alle classi

---

[2] Z. Bauman, *Capitalismo parassitario*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 4

[3] La società liquida mantiene come proprio motore economico quello del capitalismo consumista nel quale il valore delle merci non è il valore materiale o produttivo, bensì il valore seduttivo, legato all'immaginario. Il valore della merce è quello descritto da Jean Baudrillard e consiste nella seduzione; in questo modello l'acquisto della merce coincide con l'acquisto dell'immaginario e con l'adesione all'ordine sociale al quale la merce fa riferimento. La pubblicità sarebbe il valore stesso della merce e consisterebbe in un interessante paradosso, poiché, in quanto immaginario e desiderio realizzato, la pubblicità metterebbe proprio fine all'immaginario, frustrando infinitamente la ricerca della realizzazione del desiderio all'infinito, in senso lacaniano. Il desiderio di realizzare l'immaginario della pubblicità – che in verità è già realizzato nella pubblicità medesima – semplicemente possedendo l'oggetto pubblicizzato non si realizza mai, dunque, il desiderio cerca e incontra nuovi oggetti da acquistare, in un circolo vizioso.

sociali emarginate e fallite[4], con la conseguenza di uscire completamente dal ciclo produttivo.

Lo stesso meccanismo seduttivo del capitalismo è quello descritto da Gilles Lipovetsky ne *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Per il sociologo, che riprende le idee di Baudrillard, i rapporti nella società non sono produttivi, bensì sono seduttivi: la seduzione è legata alla proliferazione del benessere e alla possibilità infinita di scelta all'interno del mercato. La società post-moderna consumistica sarebbe segnata dalla personalizzazione, dalla completa scomparsa dell'autorità oppressiva e anche dei dispositivi disciplinari. In questa società il soggetto si conduce e agisce senza un imperativo categorico, poiché le sue istanze si modulano sulla personalizzazione costante al centro della quale si trova il mero interesse individuale. Questa forma di personalizzazione è instabile e l'individuo si forma esclusivamente esteticamente, aderendo al mercato del consumo per definire la propria identità attraverso gli oggetti che consuma. Questo processo induce il soggetto a preferire una forma di lavoro che possa continuamente mutare: è sedotto dalla flessibilità e personalizzazione lavorativa. Il soggetto vive come individuo in una società che è completamente disgregata sul piano politico, questo anche a causa del fatto che il marxismo è divenuto semplicemente una modalità epistemologica, cioè una teoria che permetterebbe esclusivamente di leggere e interpretare la realtà incapace di essere efficace nel piano della prassi.

È ne *Les Temps hypermodernes* del 2004 che Lipovetsky corregge questa visione, mettendo in risalto gli effetti della scomparsa della politica tradizionale e del conflitto di classe, con la relativa perdita dei diritti sociali. Lipovetsky non descrive più la contemporaneità attraverso l'aggettivo post-moderno, bensì tramite l'aggettivo *ipermoderno*. Per Lipovetsky il termine post-moderno fa il proprio ingresso nella società degli anni Settanta attraverso l'architettura, per divenire velocemente il termine che indica il laceramento dei

[4] Cfr. Z. Bauman, *Modus vivendi, Inferno e utopia del mondo liquido*, Laterza, Roma-Bari 2007

fondamenti della razionalità e il fallimento delle ideologie. La temporalità del post-moderno non è più quella solida della storia, ma è il tempo fragile del *qui e ora*, del momento presente. Il temine indica la società contemporanea, che è caratterizzata dallo sviluppo del consumo di massa, dalla proliferazione delle comunicazioni di massa, dall'aumento del potere dell'individuo, dalla consacrazione dell'edonismo e dello psicologismo, e dalla più completa disaffezione nei confronti delle passioni politiche e nei confronti della militanza. Allo stesso tempo, questo termine ha un aspetto fluido, liquido, perché, proprio come i tempi, non ha una propria definizione stabile.

Il prefisso della contemporaneità, però, non è più il *post*, per Lipovetsky, ma è l'*iper*: ipercapitalismo, ipermercato, iperterrorismo, iperindividualismo. Nell'ipermoderno tutto segna un andare oltre il margine, ma anche una fuga verso l'avanti. Il tutto è segnato da grande velocità ed è caratterizzato dal dominio del mercato, dalla deregolazione del mercato e dallo scatenarsi del tecno-scientismo ambivalente. In questa epoca sono mantenuti alcuni aspetti della società moderna, ma sono totalmente limitati, poiché tutto muta troppo velocemente per possedere un'identità stabile. Tutto cresce all'estremo, tutto accelera e tutto è all'eccesso: i supermercati, il mercato finanziario, la tecnica. Il corpo dell'iperrealismo moderno è quello del porno. La società è quella dell'ipersorveglianza, che si opera attraverso le telecamere disposte ovunque: si tratta di una forma di parossismo del *toujours plus*. L'ipermodernismo è segnato da un'estrema medicalizzazione – che conforma – e, allo stesso tempo, da un fortissimo individualismo – che disgrega il tessuto sociale. Tutto deve modificarsi e cambiare, perché tutto è sotto il dominio della legge della obsolescenza accelerata, mentre l'atteggiamento imperante verso le cose è la neofilia.

Lipovetsky mette in luce le medesime contraddizioni descritte da Bauman: il soggetto è obbligato a essere individuo consumatore, poiché tramite il consumo definisce la propria personalità ed estetizza la propria forma di vita, tuttavia vive nell'angoscia di non potere mantenere il consumo,

a causa della deregolamentazione dei mercati e della precarizzazione lavorativa.. Da un lato la *società moda* e la produzione incitano al godimento del consumo, al benessere e ai piaceri, dall'altro la vita diventa meno leggera, più stressante. Con la precarizzazione del lavoro aumentano i sentimenti di vulnerabilità, l'insicurezza professionale e materiale, la svalorizzazione delle conoscenze e dei propri titoli: i più giovani non possono trovare spazio nell'universo del lavoro e quelli più vecchi perdono il loro, con il risultato che ci si concentra esclusivamente sul presente e accresce il desiderio di godimento – il godere per godere lacaniano. La temporalità è caratterizzata sì da un imperativo a cogliere l'attimo, ma c'è soprattutto una incertezza profonda nei confronti del futuro. Il soggetto entra, dunque, in questo circolo vizioso che produce insicurezza, angoscia e sofferenza.

> È sotto i tratti di un composto paradossale di frivolezza e di ansietà, di euforia e di vulnerabilità, di giocoso e di terrore, che si disegna la modernità di secondo genere[5].

La temporalità di questa nuova forma di modernità è una temporalità costantemente accelerata, il cui imperativo categorico è quello di superare costantemente il picco di velocità raggiunta. L'accelerazione del presente è descritta da Hartmut Rosa in *Accelerazione e alienazione* tramite la classificazione di tre forme di accelerazione: accelerazione tecnologica, accelerazione dei mutamenti sociali, accelerazione del ritmo di vita.

La prima comprende sia il procedimento di accelerazione della velocità di comunicazione, sia quello della velocità produttiva, sia quello della velocità dei processi decisionali e politici, sempre più schiacciati dall'idea che occorra affidarsi alla velocità della tecnocrazia, sospendendo il processo decisionale democratico e politico, costituito sul conflitto, sul dialogo, sulla mediazione, cioè sulla necessaria lentezza della decisione comune. L'accelerazione

[5] J. Lipovetsky, *Les Temps hypermodernes*, Grasset, Paris 2004, p. 63, trad. it. mia

tecnologica implica sempre una mutazione antropologica, poiché la tecnologia non è qualcosa di neutro, ma modifica profondamente il soggetto[6].

La seconda accelerazione, quella dei mutamenti sociali, implica una trasformazione dei rapporti sociali, delle prassi e della conoscenza. Questa accelerazione ha come conseguenza una perdita dell'affidabilità dell'esperienza del soggetto nel presente, poiché ciò che è radicato in quanto certo, storico e tradizionale assume una temporalità sempre più ristretta.

> In altre parole, *l'accelerazione sociale è definita da una crescita nei ritmi di decadenza dell'affidabilità di esperienze e aspettative e dalla contrazione degli archi temporali definibili come "presente"*[7].

In questa accelerazione il soggetto si trova di fronte a una discrasia tra la durata della propria vita e quella delle strutture sociali. Rosa cita il lavoro e la famiglia come ciò che non dura più quanto la lunghezza della vita stessa, cosa che era scontata nella modernità. Durante l'esistenza il tipo di competenze e di lavoro cambierà e la famiglia sarà disgregata e sostituita da un'altra. Questa forma di dissociazione tra il tempo della vita e l'accelerazione dei cambiamenti investe anche le forme dei saperi: il soggetto dovrà costantemente ripensare il proprio sapere acquisito, perché questo è instabile, superabile e non assoluto.

Infine, la terza accelerazione investe il ritmo della vita. Il tempo viene percepito come qualcosa che continua a sfuggire, come qualcosa di cui non si ha mai sufficiente quantità. Questa forma di accelerazione è paradossale, poiché si potrebbe pensare che con l'accelerazione tecnologica, ad esempio,

---

[6] Si confronti su questo tema il recente S. Turkle, *La conversazione necessaria. La forza del dialogo nell'era digitale*, Einaudi, Torino 2016, nel quale la sociologa americana stabilisce che l'utilizzo delle protesi digitali, dei social network e delle chat da parte dei bambini implichi la quasi completa impossibilità di essere empatici. La quasi totale mancanza di un dialogo di persona cui hanno portato la diffusione e l'uso di cellulari e delle chat, infatti, impedirebbe da un lato di comprendere l'espressione del viso associata a ciò che il soggetto esprime e ai suoi sentimenti, dall'altro di sostenere una conversazione nella quale non si possa interagire con la sicurezza e la distanza di una chat, incrementando la volontà di utilizzare come forma di comunicazione preferibile quella resa disponibile dal mezzo tecnologico.

[7] H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino 2015, p. 13

possa rimanere più tempo libero, mentre è evidente che l'accelerazione tecnologica implica la possibilità di svolgere più mansioni e questa possibilità diventa una forma di dovere, ad esempio, nella produzione capitalistica: se nello stesso tempo si possono fare più cose, queste si devono fare, rispondendo positivamente all'imperativo produttivo della contemporaneità. La semplificazione tecnologica sarebbe l'ideologia attraverso la quale la vita si complica attraverso procedimenti comodi e veloci, ma che moltiplicano la necessità di quegli stessi procedimenti, incrementando la quantità di azioni possibili.

Il soggetto descritto da Rosa non è distante da quello definito da Bauman e da Lipovetsky, poiché allo stesso modo vive in una contemporaneità liquida e disgregante, dominata dall'alienazione della merce – i rapporti umani stessi sono oggetto di consumo, come mostrano le chat per trovare l'anima gemella o quelle ideate per facilitare l'incontro di persone che vogliono avere rapporti sessuali con estranei -, dalla competizione costante in ogni ambito[8], secondo il principio di prestazione. Questa sensazione di competizione e accelerazione è potuta esplodere, per Rosa, proprio nel momento stesso in cui lo stato sociale è stato deregolamentato, poiché i diritti sociali erano una forma di permanenza della stabilità. La seduzione che muove gli acquisti, la competizione in ogni ambito della vita, la spinta verso l'edonismo, secondo i paradossi finora mostrati, e la tensione infinita verso una realizzazione della

[8] Questo incremento della competizione è dovuta certamente all'imperversare dell'ideologia neoliberista, fondata sulla visione economica prima di Mandeville, poi di Adam Smith, secondo la quale il vizio e l'egoismo sono i generatori della crescita economica. Per la prima volta nella storia del pensiero occidentale, il vizio e l'egoismo, cioè qualcosa di immorale, hanno un loro ambito di esercizio nel quale il giudizio etico è completamente sospeso. Questo ambito di esercizio è il mercato autoregolato – l'equilibrio della mano invisibile smithiana - degli interessi egoistici degli attori; si tratta di un "luogo" nel quale la legge morale è un freno allo sviluppo stesso. Il combinato di autoregolazione ed egoismo genera una visione politico-economica nella quale, per la prima volta, la politica è sottomessa dall'economia. Il neoliberismo si fonda su questi assunti economici e lo Stato diventa l'agente deregolatore, cioè un elemento che deve solo garantire il funzionamento delle leggi del mercato, escludendo i vincoli che non liberino l'interesse egoistico che fa crescere il mercato. In questo modo, citando *Estensione del dominio della lotta* di Michel Houellebecq, il neoliberismo è *l'estensione del dominio della lotta, la sua estensione a tutte le età della vita e a tutte le classi della società.*

vita sfuggente si basano sull'ideologia dell'eternità, ovvero si fondano sulla fede che l'individuo sia un soggetto eterno.

Per Rosa, l'accelerazione è ciò che permette a questa ideologia di poter funzionare, cioè di garantire la tensione costante del soggetto verso il consumo, verso l'edonismo, verso l'accettazione del costante cambiamento lavorativo – a vantaggio del capitale, chiaramente – e verso la disgregazione dei rapporti sociali.

> L'accelerazione servirebbe […] come strategia per potere cancellare la differenza tra il tempo del mondo e il tempo della nostra vita. *La promessa eudemonistica dell'accelerazione moderna si fonda quindi sull'idea (inespressa) che l'accelerazione del "ritmo di vita" sia la nostra risposta (ossia la risposta della* modernità*) al problema della finitezza e della morte*[9].

In questa tensione verso l'eternizzazione dell'esistenza, l'elemento fondamentale che regge il funzionamento ideologico è certamente l'insieme costituito dall'accelerazione, in quanto dispersione dell'elemento di stabilità, e dalla costante modificazione della vita, cioè la spinta ascetica despiritualizzata. L'accelerazione trova di fronte a sé un ostacolo naturale che per Rosa consiste nel corpo umano stesso; ad esempio, per quanto la tecnologia possa causare un incremento dell'accelerazione del tempo, l'uomo ha una percezione con limiti ben scritti dalla propria natura. Tuttavia l'autore non fa totalmente i conti con il rapporto che la tecnologia istaura con l'uomo nell'epoca del post-umano.

In *24/7 Il capitalismo all'assalto del sonno* Jonathan Crary descrive il tentativo dell'industria militare americana di superare lo scoglio della necessità di dormire dei soldati, con il fine di costruire una nuova forma di combattente in grado di non provare sonno per almeno una settimana di fila, senza perdere le capacità cognitive e senza danneggiare il corpo. Il dipartimento della Difesa

[9] H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino 2015, p. 28

americano avrebbe speso ingenti cifre per comprendere in che modo gli uccelli migratori possano affrontare lunghissimi periodi di insonnia senza incorrere nei danni che questa produce nell'uomo. Questi studi per Crary avrebbero una ricaduta immediata nella strategia militare, ma anche una serie di conseguenze nel modo di vivere.

> Come la storia insegna, le innovazioni in campo militare vengono poi inevitabilmente assimilate in una sfera sociale più ampia, per cui il soldato a prova di sonno è l'antesignano del lavoratore o del consumatore immuni dal sonno. I farmaci contro il sonno, opportunamente presentati attraverso martellanti campagne pubblicitarie, diventerebbero in prima battuta un'opzione legata a un particolare stile di vita per poi tramutarsi, infine, in un'esigenza imprescindibile per grandi masse di persone[10].

Crary vede in questa possibilità la creazione di un soggetto post-umano completamente resiliente rispetto al capitalismo, che aveva come unico freno possibile, o come unico diritto non deregolabile, la necessità di avere ore di sonno da parte del lavoratore e del consumatore. Ovvero, nonostante la produzione e lo smercio capitalistico ormai funzionino secondo un ciclo ininterrotto – 24 ore al giorno e 7 giorni su 7[11] -, gli individui hanno necessità di dormire, quindi non possono aderire a questo modello e il sonno sfuggirebbe alla monetizzazione costante. A conferma di questa deriva c'è anche una costante diminuzione media del monte ore notturno di sonno, passato in pochi anni da otto a sei. L'infrazione di questa soglia di resistenza fisiologica sarebbe per Crary la costituzione di un soggetto post-umano completamente pervertito e costruito dalla volontà capitalistica di rendere qualsiasi spazio della vita un momento di profitto.

---

[10] J. Crary, *24/7 Il capitalismo all'assalto del sonno*, Einaudi, Torino 2015, p. 5

[11] Un esempio potrebbero essere i mercati finanziari, la cui globalizzazione è stata resa possibile non solo dalla deregolamentazione neoliberista, bensì anche dalla tecnicizzazione del tempo, che permette di stabilire con certezza, attraverso i fusi e l'adozione di una sola forma tempo, che non solo lo spazio è globalizzato, ma anche il tempo. A questo proposito cfr. P. L. Marzo, *La natura tecnica del tempo. L'epoca del post-umano tra storia e vita quotidiana*, Mimesis, Milano 2012

Il soggetto contemporaneo occidentale è un soggetto disgregato socialmente, a-politico, privo di quei diritti che solo meno di quaranta anni fa sembravano essere scontati. A causa della globalizzazione e del pensiero neoliberista, le condizione di lavoro sono peggiorate ovunque, e anche in Occidente il modello sembra essere quello del capitalismo con valori asiatici., cioè una forma di capitalismo che ricorda molto da vicino, per lo sfruttamento dei lavoratori, quello descritto da Marx nel *Capitale*[12]. Eppure, anche Foucault, che non era comunista e non aveva assistito affatto a questa violenta reazione del capitalismo, aveva ben compreso che il pensiero di Marx dovesse essere tenuto in considerazione, tranne il marxismo politico, e che si stesse virando verso forme di governo di carattere pastorale – la *gouvernamentalité* – nelle quali chi governa non è legittimato democraticamente, bensì tecnicamente.

Dal punto di visto politico, allora, potremmo dire che il soggetto contemporaneo vive in una società nella quale lo Stato è fondamentale per garantire il funzionamento del capitalismo – e questa idea si trova in Foucault, che associa la nascita delle istituzioni dello Stato all'avvento del capitalismo –, ma non secondo il principio della biopolitica, bensì secondo una forma di reazione all'eccesso di diritti e vincoli che cittadini e lavoratori hanno acquisito con lunghe lotte e conflitti. Secondo il neoliberismo, infatti, il mercato e la società – laddove questa non sia considerata un concetto desueto – hanno un ordine naturale verso il quale tendere – come gli elementi della *Fisica* di Aristotele – e non devono essere intralciati dallo Stato e dalla politica. Lo Stato scompare di fronte all'economia e la politica è piegata da una forma di turbo-capitalismo caratterizzata da due modalità principali: quando è produttivo, dallo sfruttamento della manodopera e dalle risorse del pianeta – nella competizione produttiva sembra proprio vincente il produttore peggiore -, mentre, quando è finanziario, dalla finanza creativa del *finanzcapitalismo* descritto da Luciano Gallino. In entrambi i casi, essendo venuto meno lo

[12] Riguardo le condizioni nelle fabbriche cinesi cfr. P. Ngai, J. Chan, M. Selden, *Morire per un i-Phone*, Jaka Book, Milano 2015

Stato come freno agli accentramenti di capitale e come soggetto in grado di redistribuire le ricchezze, si sono creati potentati economici in grado di intervenire nelle politiche mondiali, avendo capitali superiori al Pil degli Stati – nel caso del capitalismo finanziario con l'aggravante che questi capitali sono astrazioni[13] che nulla hanno a che vedere con l'economia reale.

Nel periodo storico con la più alta diffusione di benessere e ricchezza, le analisi della scuola di Francoforte hanno fatto notare che la ricchezza ha asservito dolcemente i soggetti al sistema capitalistico consumistico. Questo asservimento spontaneo ha provocato un allontanamento progressivo dell'individuo dalla prassi politica, anche a causa della sensazione che il conflitto sociale non fosse più in atto. Nei confronti della prassi politica, questi pochi anni di benessere diffuso, sono stati vissuti alla luce del concetto heideggeriano di *abbandono*, e pensatori come Michel de Certeau cominciavano a formulare idee di prassi di resistenza del tutto ininfluenti rispetto all'utilizzo che se ne potrebbe avere oggi[14].

Si torna, allora, al tema della attualizzazione delle strategie presenti in Foucault, poiché l'interesse che investe l'ultima riflessione di Foucault è proprio incentrato nell'individuare un modo di soggettivarsi, ma mantenendo un rapporto di resistenza al potere attraverso la politica, la filosofia e il modo di vivere. Le ricerche di Foucault sulla soggettivazione nell'etica greca, anche se Foucault ammette candidamente nell'ultima intervista che i Greci avevano

---

[13] Ne *Il denaro, il debito e la doppia crisi spiegati ai nostri nipoti*, Luciano Gallino mostra in che modo con il venire meno del ruolo della Zecca degli Stati e la cessione del ruolo di creazione di moneta alle banche private, si sono costituite le condizioni per una maggiore astrazione del concetto di moneta, in quanto il deposito di denaro liquido in banca non coinciderebbe mai con l'ammontare del denaro dato a credito, essendo di gran lunga inferiore. Lo stesso dicasi per gli strumenti di investimento forniti dalla finanza creativa, come si evince in *Come (e perché) uscire dall'Euro, ma non dall'unione europea*, raccolta di articoli comparsa nel 2016. In un articolo sulla trasformazione del debito pubblico in debito privato attraverso il meccanismo delle banche centrali, Gallino ricorda che l'economia finanziaria è costituita da titoli tossici per un ammontare di quattro volte tanto il Pil mondiale, con l'evidente conseguenza che se dovesse esserci un'ulteriore bolla finanziaria, l'economia reale subirebbe un ennesimo colpo, come nel 2008.

[14] Nei due tomi che costituiscono *L'invention du quotidien*, Michel de Certeau propone la personalizzazione dei processi lavorativi e dell'esistenza quotidiana come modalità di resistenza al potere, confermando, in questo modo, l'adesione al modello borghese consumistico che funziona proprio attraverso l'ideologia della personalizzazione e dell'individualizzazione.

sbagliato tutto, hanno questo di fondamentale: mostrano che la filosofia come modo di vivere è in primo luogo un rapporto tra la verità e il soggetto, in secondo luogo che essa è resistenza in quanto modalità filosofico-politica, e questo proprio perché è veridizione e, in terzo luogo, che non può esserci una scissione tra la teoresi e la prassi.

Insomma, proprio il fatto di aver attraversato i Trenta gloriosi, cercando di smarcarsi da forme di pensiero come quella hegeliana o quella marxista, ma di non aver modulato la propria filosofia nella fede del superamento ideologico, anzi, di averla in gran parte pensata anche come forma alternativa al pensiero di Marx – e cercare di pensare al di là di una razionalità è permanere all'interno di quella razionalità –, fa sì che il tema della prassi e della resistenza sia ciò che in Foucault è di attualità, proprio perché inattuale. Foucault, d'altronde, aveva ben presente che non esiste possibilità di acquisire diritti senza lo scontro e il conflitto, e per questo nel momento stesso in cui anche egli tendeva verso una forma di edonismo individualistico, torna con prepotenza, assieme al tema della soggettivazione estetica e forse per contrasto a essa, il tema della prassi filosofica e politica.

Questo elemento filosofico è quello che più è fondamentale nell'attualità, e sempre perché inattuale. Se la politica è schiacciata dall'economico e se cercare di recuperare il dominio politico sembra essere possibile solo a partire da convinzioni e teorie economiche, prima che politiche – con il paradosso che si permane sempre in un paradigma nel quale il sapere economico domina il modo di vivere, la politica e la filosofia -, allora, individuare la filosofia come un modo di resistere al potere attraverso il vivere come verità, cioè attraverso la prassi della verità, prassi che si fa azione di resistenza e conflitto, è ciò che consente di iscrivere di nuovo la filosofia nel reale[15]. La filosofia si

[15] Il combinato di sapere tecnico-scientifico e di sapere economico ha relegato la filosofia all'ambito di sapere improduttivo e dunque dell'inutile. Come denunciato da Martha Nussbaum in *Non per profitto*, il sapere umanistico e filosofico è sotto assedio, perché non è facilmente spendibile nel lavoro e perché non permette un ritorno produttivo in termini di profitto. Si deduce che la filosofia, dunque, non sarebbe stata disinnescata dalla sua pericolosità nei confronti dello *status quo* (bisognerebbe proprio chiedersi quale forma di pericolosità possa avere una filosofia che non si

iscriverebbe di nuovo come modalità di vita e come ciò che fornisce una forma di resistenza alle modalità di vita indotte, recuperando la propria matrice di contrasto alla politica e al potere, ma nell'ambito stesso della politica. Questo perché la filosofia come modo di vivere è assunzione del rischio mortale della verità nel rapporto con l'altro e fallisce nel momento stesso in cui si rende prona all'individualistica ideologia di smantellamento e disgregazione della società comune, della politica e dello Stato.

Struttura del lavoro

La presente ricerca è costituita da due parti. La prima parte è intitolata *Desiderio, verità, confessione*; la seconda parte è intitolata *Il soggetto antropotecnico, ethopoiesi, modo di vivere filosofico*. Nella prima parte, più che trovarsi di fronte a un'operazione analitica chirurgica e millimetrica sui tre oggetti che la nominano, si tratta di mostrare quanto questi tre oggetti si leghino al/nel passaggio fondamentale che riguarda lo spostamento di Foucault dalla nozione di *potere-sapere* a quella di *soggetto-verità*. Nella seconda parte, il lavoro, pur mantenendosi nella sua maggior parte monografico, si apre di più al contesto filosofico nel quale Foucault può essere inserito. I capitoli che costituiscono questa seconda parte, nonstante la continuità che li lega alla prima parte – la sistematizzazione del pensiero di Foucault-, sono relativamente "meno organici"; nello specifico, il secondo capitolo della seconda parte risponde a una serie di intenti che occorre esplicitare per comprenderne il senso e la posizione. In primo luogo, allora, in questa seconda parte della ricerca si trova l'analisi del concetto di soggetto di Foucault alla luce della nozione di antropotecnica, essendo il soggetto foucaultiano prodotto e autodeterminato dalle tecniche disciplinarie e dalle

assuma il rischio del *coraggio della verità*, ponendosi contro il potere), bensì tramite l'umiliazione di essere considerata alla stregua di una forma di sapere inutile perché incapace di profitto. In questo si trova la perversione della filosofia ormai schiacciata dai saperi che essa stessa ha prodotto: messa fuori gioco dalla pseudo-scienza economica, che ha piegato il mondo al concetto di profitto.

tecniche del sé. In questa analisi si rende esplicita l'ambivalente appartenenza di Foucault alla tradizione filosofica novecentesca della tecnica. In secondo luogo, si trova un lungo *excursus* sull'origine del soggetto filosofico, alla luce della tecnica e della prassi, nella filosofia del Novecento, poiché anche in questa tradizione si può inserire Foucault. Questo capitolo risponde alla necessità di ampliare il respiro del lavoro e consente di comprendere la validità della tesi foucaultiana del legame fra la prassi della filosofia e la verità della filosofia. Tuttavia questa parte permette anche di mostrare che questa visione, che vede la filosofia come una prassi, non è isolata; infatti, da un lato mostra che è stata mutuata dalla tradizione francese, dall'altro lato che c'è un pensiero distante – temporalmente e teoreticamente – da quello di Foucault, che può essere iscritto nella medesima tradizione, anche in forma "epigonale". Infine, questa parte figura come una lungo *trait d'union* "eccentrico" che ha lo scopo di condurre, in terzo luogo, alla analisi del senso della vita filosofica in Foucault: una modalità di esistenza caratterizzata dal rapporto di interscambio continuo fra prassi e teoresi.

Le due parti del lavoro sono composte da tre capitoli a testa. Nella prima parte si trovano i seguenti capitoli: *Origine di* Histoire de la sexualité; *Lo snodo* Volonté de savoir; *Storia della confessione*. In *Origine di* Histoire de la sexualité si è primariamente ricostruita la volontà editoriale di Foucault, ripercorrendo i vari piani di pubblicazione di un progetto che affonda le proprie radici fin dagli anni Sessanta. Secondariamente, infatti, si è resa esplicita questa origine, mostrando che sono stati l'interesse di sviscerare il concetto di desiderio e la sua connessione con il tema della sessualità post-umana, cioè al di là della natura e del sapere umanistico, che hanno condotto Foucault al tema della sessualità, al di là del tema discorsivo, di quello repressivo e di quello del potere che sono invece centrali nel primo volume di *Histoire de la sexualité*.

Nel secondo capitolo, si rende conto proprio dello scarto che il primo tomo di *Histoire de la sexualité* rappresenta sia con il lavoro passato che con quello futuro, poiché da un lato assorbe il problema del desiderio, la nozione

di sistema discorsivo e di dispositivo di potere, ma dall'altro lato si apre al tema della confessione, tramite le analisi sul potere pastorale, sulla biopolitica e sul concetto di repressione sessuale. In questo secondo capitolo, l'opera è anche messa in relazione con il primo corso al Collège de France, nel quale si trova un'analisi fondamentale, a partire da Aristotele, sul tema della volontà in quanto desiderio di conoscenza, cioè volontà di sapere. Questo momento è anche quello in cui appare con forza una visione nicciana della verità, in quanto produzione - produzione del soggetto e del sapere, dunque -, e in cui Foucault comincia a muoversi verso il metodo genealogico, del quale nel capitolo si compie l'analisi.

Nel terzo capitolo si compie una lunga analisi del concetto di confessione all'interno del pensiero foucaultiano, con lo scopo di mettere in evidenza quanto il concetto della veridizione attraversi tutta l'opera foucaultiana, essendo fondamentale nell'archeologia della psicoanalisi, nella decostruzione del potere giudiziario e centrale nelle ricerche sulla parresia. In questo capitolo, c'è anche una ricostruzione di quello che sarebbe dovuto essere il quarto volume conclusivo di *Histoire de la sexualité*, cioè *Les Aveux de la chair*. Si tratta di una ipotesi di quello che il testo conterrebbe fatta a partire dal materiale che appartiene ai corsi, ma che non figura all'interno degli altri tre volumi del progetto sulla sessualità.

Nella seconda parte, si trovano i seguenti capitoli: *Ambivalenza del soggetto antropotecnico*; *Τέχνη e πραχις: all'origine del soggetto filosofico*; *La filosofia come modo di vivere*. Nel primo capitolo di questa seconda parte si tratta di mettere in luce in primo luogo il rapporto che Foucault istaura con il sapere dell'antichità, dato che l'autore a partire dai primi anni Settanta comincia ad avvicinarsi alla filosofia greca, per spostarsi su essa, abbandonando l'Età Classica – periodo al quale le sue indagini erano maggiormente rivolte. In secondo luogo, la filosofia di Foucault è messa in relazione con la filosofia della tecnica del Novecento; ovvero Foucault viene inserito in questa tradizione, perché sviluppa e concettualizzata una forma di soggetto antropotecnico – i cui

margini sono stabiliti nel capitolo attraverso l'antropologia di Arnold Gehlen e la filosofia di Peter Sloterdijk – caratterizzato da un rapporto costitutivo con la tecnica di natura ambivalente. La tecnica, infatti, sancirebbe le caratteristiche del soggetto prodotto dalle tecniche disciplinarie – assoggettamento - e quello autodeterminato tramite le tecniche del sé – soggettivazione. Per definire sia il rapporto del soggetto con la tecnica sia il soggetto stesso, nonché l'appartenenza di Foucault alla filosofia della tecnica, nel capitolo si compie un'analisi delle tecniche disciplinarie e delle tecniche del sé. Infine, si introduce e definisce il concetto di ethopoiesi, in quanto prassi di soggettivazione.

Nel secondo capitolo della seconda parte, Foucault è messo in relazione con la lunga tradizione filosofica che connette l'essere del soggetto filosofico con la prassi, avendo Foucault definito la soggettivazione un'ethopoiesi che avviene a partire da una prassi filosofica in quanto modo di vivere; dunque, stabilendo che la filosofia è un modo di vivere strettamente legato alla prassi e alla tecnica, in grado di definire il soggetto. In questo capitolo viene messa in discussione la relazione tra la filosofia presocratica e la proto-fisica, attraverso varie teorie. In primo luogo, le teorie di Benjamin Farrington e di Rodolfo Mondolfo, che vedono la filosofia nascere da un rapporto con la realtà pratica e lavorativa del quotidiano. Secondariamente, il lavoro compiuto da Louis Gernet, Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne sull'origine giuridica e politica della filosofia, ma anche sull'origine del pensiero a partire dalle prassi della sopravvivenza: caccia, pesca e astuzia. Una terza indagine è quella che riguarda il transito delle prassi in Carlo Sini, laddove la filosofia è vista come una prassi originatesi dalla pratica della scrittura. In quarto luogo, si trova la descrizione degli esercizi spirituali di Pierre Hadot (in quanto prassi filosofica che permette di modificare se stessi), che ha influenzato la filosofia foucaultiana degli anni Ottanta. Infine, è descritto il rapporto tra filosofia e mistica, come analizzato e concettualizzato da Giorgio Colli.

Nell'ultimo capitolo, entra in gioco proprio la visione della filosofia come modo di vivere, in quanto costante rapporto tra la prassi e la teoresi, laddove

per prassi si intende anche quella politica. Si fa, infatti, riferimento al doppio impegno di intellettuale di Foucault – teorico e pratico/politico – come ciò che ne caratterizza il modo di vivere filosofico e come ciò da cui scaturisce la gran parte delle sue analisi filosofiche. La filosofia come modo di vivere, la questione della verità in quanto veridizione/parresia; inoltre, questi due elementi sono analizzati proprio alla luce di questo inesauribile legame fra la prassi e la teoresi, fra la vita filosofica in quanto coraggio del filosofo di portare su se stessi il rischio mortale della verità e la produzione filosofica. Si tratta, dunque, di mostrare come l'impegno politico abbia generato alcuni concetti e abbia stimolato le ricerche di Foucault. Si tratta di definire in che modo queste ricerche per Foucault abbiano avuta la funzione di problematizzare politicamente l'attualità e di mostrare in che senso per Foucault la vita filosofica sia vita resistente nel nome della verità. Infine, si tratta, nello stesso tempo, di rendere conto dell'ultimo campo di ricerca di Foucault: la parresia. La parresia, allora, è analizzata nel suo legame con la prassi filosofica, la prassi discorsiva, quella confessoria e quella politica. Questa analisi consente di fare emergere il senso pieno della filosofia in Foucault, che, in quanto vita vera, è una forma rischiosa di resistenza allo *status quo*, in nome della verità.

Prima parte

Desiderio, verità, confessione

Capitolo primo
Origine di *Histoire de la sexualité*

> Il mio progetto è di fare la genealogia di questa "scienza del sesso".
>
> M.FOUCAULT

Histoire de la sexualité è l'ultima opera scritta da Michel Foucault prima della sua morte avvenuta il 25 giugno del 1984 all'ospedale Salpêtrière di Parigi. La morte prematura rende *Histoire de la sexualité* un'opera incompiuta e complica la possibilità non tanto di ricostruire l'impianto teorico dell'opera, quanto di accedere alle conclusioni di un progetto del quale è possibile trovare tracce fin dagli anni Sessanta – il progetto di occuparsi del problema della sessualità è il progetto più longevo, articolato e complesso del pensatore[16]. Per questo motivo, *Histoire de la sexualité* è un vasto reticolo composto dalle questioni, dai fallimenti e dai risultati emersi in oltre venti anni di ricerche apparentemente eterogenee: l'opera sembra il mancato punto di approdo delle teorie sul desiderio sviluppate attraverso lo studio della scrittura filosofica e letteraria di Sade; l'opera si radica nelle ricerche che Foucault ha dedicate alla

[16] La vasta produzione di Foucault è stata accompagnata da un numero notevole di interviste e dibatti nei quali l'autore era interrogato sull'oggetto della propria ricerca; in queste occasioni, Foucault ha spesso definito come oggetto assoluto del proprio percorso speculativo la tematica specifica sulla quale lavorava in quel momento: negli anni Settanta, ad esempio, le analisi del potere fecero sì che affermasse costantemente che il suo lavoro, in fondo, fosse sempre stato quello di comprendere il rapporto fra potere, sapere e soggetto. Effettivamente, è possibile rintracciare una certa continuità anche alla luce delle tematiche tarde: ad esempio, non è difficile intravedere ciò che lega la veridizione/parresia al tema della verità della follia. Nonostante ciò, l'interesse nei confronti della sessualità e il progetto di lavorare su questa problematica appartengono a un arco di tempo che copre quasi tutta l'attività speculativa, essendo i primi riferimenti progettuali del 1961.

biologia - in un continuo debito con le analisi di Georges Canguilhem sulla scienza della vita[17] - e alla funzione della biologia all'interno del sapere classico e contemporaneo, e alla relazione fra la biologia e il campo discorsivo delle scienze umane; l'opera vive delle ricerche compiute sul potere e sui dispositivi disciplinari compiute nei primi anni Settanta e che hanno reso Foucault il pensatore che più ha contribuito alla teoria del potere nel Novecento. L'*Histoire de la sexualité* è anche un momento di fortissima torsione nel pensiero di Foucault, poiché è durante le ricerche sulla sessualità che deve abbandonare non solo l'approccio discontinuista mutuato dalla filosofia della scienza di Gaston Bacherlard, ma anche tutto il proprio pensiero, le proprie certezze, i propri strumenti di analisi e i propri concetti, dimostrando una notevole forza filosofica.

Approdare all'origine di questo immenso progetto sulla sessualità significa ricostruire le tappe che hanno condotto alla tormentata pubblicazione dell'opera, poiché già in questa ricostruzione è possibile accedere alla superficie dell'enorme materiale in gioco e al dramma della sua incompiutezza. Secondariamente, significa fare un passo indietro per accedere alla via che il pensiero di Foucault ha intrapreso per accedere al luogo della scaturigine del problema della sessualità; per fare ciò occorre scovare le suggestioni, le intuizioni appena accennate, le proposte di nuovi oggetti di ricerca per i lavori futuri, gli abbozzi progettuali, e metterli in relazione con i sentieri di ricerca percorsi e poi bruscamente interrotti, che tuttavia costituiscono la possibilità dell'opera. Dunque, per descrivere la vicenda della pubblicazione di *Histoire de la sexualité* si tratta di fare un'analisi cronologica dei differenti piani editoriali

[17] In una intervista del 1980 di Duccio Trombadori, Foucault parla di due filosofi della scienza francese che l'hanno influenzato e formato dal punto di vista epistemologico. Il primo è Gaston Bacherlard, del quale non è stato allievo, ma di cui ha letto le opere e assimilato l'approccio discontinuista. Il secondo è stato Georges Canguilhem, del quale è stato allievo è che l'ha maggiormente influenzato sul piano della filosofia della scienza, attraverso i suoi lavori sulla scienza della vita e l'esperienza umana della vita. Cfr. M. Foucault, *Entretien avec Michel Foucault*, contenuto in M. Foucault, contenuto in M. Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Éditions Gallimard, Paris 2001, trad. it. D. Trombadori, *Colloqui con Foucault. Pensieri, opera, omissioni dell'ultimo mâitre-à-penser*, Castelvecchi, Roma 2005

dell'opera che si sono succeduti dal 1976 – anno nel quale appare il primo volume di *Histoire de la sexualité* - fino al 1984 – anno nel quale tutti i volumi sarebbero dovuti essere pubblicati. Mentre per compiere una analisi del concetto di sessualità che precede *Histoire de la sexualité* occorre muoversi su due fronti distinti, ovvero è necessario ricostruire il tema del desiderio e sondare il rapporto fra biologia e sessualità. Il desiderio appare come oggetto fondamentale di riflessione fin dal momento in cui Foucault decide di affrontare la tematica della sessualità, per poi sparire e riapparire al centro delle analisi condotte sul soggetto negli anni Ottanta. Il rapporto tra biologia e sessualità è fondamentale, perché è la riflessione su questo rapporto che permette a Foucault di notare l'aspetto discorsivo della sessualità e di compierne un'indagine genealogica.

Il progetto di Histoire de la sexualité

In una intervista del 1977 Foucault svela che il titolo originario di *Histoire de la sexualité* sarebbe dovuto essere *Sexe et Vérité*, poiché di questo rapporto tra il piacere sessuale e la sua verità si sarebbe trattato[18]; in questa occasione Foucault afferma anche di essere stato perfino indeciso sul titolo da dare all'opera perfino e ancora a ridosso dell'uscita del primo volume. Questo aneddoto è uno dei tanti che denota la macchinosa produzione dell'opera e che si va a sommare a una serie di eventi che fanno pensare con sicurezza che l'ultima fatica di Foucault ha mosso i propri passi e si è costituita in una programmazione precaria e incerta, dovuta non solo alla quantità di intenti, studi e materiali prodotti da Foucault a partire dagli anni dei suoi primi insegnamenti al Collège de France, ma causata anche da certe traversie che hanno riguardato la ricerca. Infatti, fin da quando il primo volume della *Histoire de la Sexualité* giunge alle stampe nel 1976, sono differenti i

[18] Cfr. M. Foucault, *Le jeu de Michel Foucault*, contenuto in M. Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Éditions Gallimard, Paris 2001

rimaneggiamenti compiuti dall'autore al piano complessivo dell'opera; inoltre, l'*impasse* della sua scrittura che caratterizza la metà degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta sembra aumentare in maniera proporzionale con l'incrementare degli sforzi investiti nella ricerca e con il proliferare dei corsi, delle interviste e delle lezioni. Come esempio della difficoltà di scrivere, ma nella costante tensione verso la scrittura e verso la ricerca, si può ricordare la redazione de *La vie des hommes infâmes*, un breve testo sul potere burocratico, che riduce a pochi dati le vite degli uomini internati negli ospedali, e che sarebbe dovuto essere l'introduzione di un'opera mai edita[19] costituita da un'indagine sugli archivi dell'Hôpital général della Bastiglia.

Il piano iniziale dell'opera di *Histoire de la sexualité* non prevedeva di certo le difficoltà nelle quali l'autore sarebbe incappato e programmava una ben definita scansione lavorativa, che avrebbe portato Foucault a compiere studi su materiale inedito e, allo stesso tempo, l'avrebbe condotto a elaborare in forma di scritto definitivo le ricerche condotte per i corsi tenuti al Collège de France. Il progetto figura all'interno della copertina della prima edizione de *La Volonté de savoir*[20], primo volume dell'opera, e si compone di altri 5 volumi aventi i seguenti titoli e il seguente ordine di apparizione: *La Chair et le Corps*, *La Croisade des enfants*, *La Famme, la mère et l'hysterique*, *Les Pervers* e *Populations et Races*. Non è difficile notare che i volumi ipotizzati rispondono in parte a ricerche già svolte prima del 1976, ad esempio, *La Croisade des enfants* e *Les Pervers* fanno pensare al corso al Collège de France su *Les Anormaux* tenuto da Foucault nel 1975. Mentre altri titoli rispecchiano il lavoro futuro, come *Population et Races* che ricorda i temi dei corsi tenuti al Collège de France dal 1976 al 1979 dedicati alla *biopolitica*, al razzismo e al concetto di popolazione, ovvero *"Il faut défendre la société"*, *Sécurité, Territoire, Population* e *Naissance de la Biopolitique*. D'altronde, anche *La Chair et le Corps* fa pensare al lavoro svolto e da svolgere sulla confessione.

[19] Cfr. D. Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, Paris 2011
[20] Cfr. D. Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, Paris 2011

Nonostante il lavoro sia già ben avviato nel 1978, Foucault dichiara aver compiuto una *imprudenza* dando alle stampe un piano così articolato, complesso e definito, tant'è che in una intervista di quell'anno paventa il rischio di non riuscire a portare a termine il progetto.

> Oggi voglio fare il punto, non del mio lavoro, ma delle ipotesi del mio lavoro. Attualmente mi occupo di una specie di storia della sessualità e, imprudentemente, ho promesso sei volumi su questo argomento. Spero di terminare prima, ma credo che ci siano molte domande importanti da porre e molte domande che, trattate in modo corretto, risulterebbero importanti[21].

D'altronde, Foucault non riuscirà né a terminare il progetto né, seppure solo dal punto di vista del compimento editoriale, ne seguirà le indicazioni, perché, come è noto, sono due e differenti da quelli prospettati i titoli che usciranno a completamento dell'opera - *L'Usage des plaisirs* e *Le Souci de soi* -, venendo alle stampe solo nel 1984, ovvero ben otto anni dopo l'uscita del primo volume.

Le ragioni di tutto ciò sono molteplici. In primo luogo la già citata *impasse* scrittoria con la quale l'autore riesce a fare i conti solo negli anni Ottanta, attribuendola alla noia in un'intervista e in una conversazione entrambe del 1984. Nella prima l'intervistatore chiede a Foucault perché non ha rispettato il piano dell'opera presentato nel primo volume; Foucault risponde conformemente alla sua teoria sulla scrittura, affermando che il lavoro di scrittura non lo stesse conducendo a scoprire qualcosa di nuovo che ne potesse modificare il pensiero e che per questo si stesse annoiando. Ma se in questa intervista, alla domanda successiva, Foucault corregge il tiro, ammettendo che si è anche trattato di pigrizia fondata sulla certezza della

[21] M. Foucault, *Sxualité et pouvoir*, contenuto in M. Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Éditions Gallimard, Paris 2001, p. 553, trad. it. di Sabina Loriga, *Sessualità e potere*, contenuto in *Archivio Foucault. Interviste, colloqui, interviste 3. 1978-1975. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 115, a cura di Alessandro Pandolfi

possibilità di potere *sviluppare quel che già si trovava nella testa*[22], nella conversazione con Alessandro Fontana del 1984, Foucault è drastico e aggiunge che nello scrivere i libri programmati per poco non sarebbe *morto di noia.*

> Programmando il mio lavoro in più volumi secondo un progetto preparato in precedenza, mi ero detto che ormai era arrivato il momento in cui avrei potuto scriverli senza difficoltà e svolgere con tutta semplicità ciò che avevo in testa, confermandolo tramite il mio lavoro empirico. Nello scrivere questi libri, per poco non sono morto di noia: assomigliavano troppo ai precedenti. Per alcuni, scrivere un libro significa sempre rischiare qualcosa. Per esempio, di non riuscire a scriverli. Quando si sa prima dove si vuole arrivare, viene a mancare una dimensione dell'esperienza, che consiste esattamente nello scrivere un libro rischiando di non venirne a capo. Così ho cambiato il progetto generale: anziché studiare la sessualità ai confini tra sapere e potere ho tentato di ricercare più indietro come si era costituita, per il soggetto stesso, l'esperienza della sessualità come desiderio[23].

In secondo luogo, Foucault compie un mutamento di percorso di indagine che lo obbliga ad abbandonare l'impalcatura iniziale dell'opera, per approdare nel 1983 a una nuova visione di *Histoire de la sexualité*, che gli consente di evitare di affrontare il tema della sessualità utilizzando le proprie categorie di analisi precedenti – discorso, potere, sapere, dispositivo -, cosa che, invece, accade ne *La Volonté de Savoir*. Dunque, la volontà di Foucault è quella di rompere la continuità con la sua stessa opera – pur senza riuscirci, si vedrà – e per questo decide di accantonare gran parte del materiale delle proprie ricerche, approdando altrove.

---

22 M. Foucault, *Le souci de la vérité*, contenuto in M. Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Éditions Gallimard, Paris 2001, p. 1487, trad. it. di M. Bertani, *La cura della verità*, contenuto in M. Foucault, *il discorso, la storia la verità. Interventi 1969-1984*, einaudi, Torino 2001, p. 333, a cura di M. Bertani

23 M. Foucault, *Une esthétique de l'existence*, contenuto in M. Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Éditions Gallimard, Paris 2001, p. 1549, trad. it. di O. Marzocco *Un'estetica dell'esistenza*, contenuto in M. Foucault, *Biopolitica e liberalismo*, Medusa, Milano 2001, p. 207, a cura di O. Marzocca

Il nuovo progetto di *Histoire de la Sexualité* è quello che emerge in una conversazione tenutasi a Berkeley nel 1983 fra Foucault, Herbert Dreyfus e Paul Rabinow a partire da una riflessione sull'imminente uscita de *L'Usage des plaisirs*. Il progetto anzitutto non prevederebbe più *La Volonté de Savoir*, ma sarebbe costituito da *L'Usage des plaisirs*, poi da un testo sul cristianesimo primitivo intitolato *Les Aveux de la chair* – testo che Foucault all'epoca aveva già terminato e che è tuttora inedito per sua volontà postuma – per proseguire con *Le Souci de soi* e un libro sull'etica sessuale del XVI secolo[24]. È il lavoro di curatela de *L'Herméneutique du sujet* compiuto da Frédéric Gros che consente di fare ulteriore chiarezza su questo cambio di programma, laddove, nella *Nota del curatore*, Gros spiega lo spostamento di Foucault dall'interesse del legame fra il potere e la sessualità al rapporto fra soggetto e *tecniche del sé*. Questo spostamento modifica i piani di Foucault, che si ritrova all'inizio degli anni Ottanta indeciso se procedere verso la scrittura di una storia della sessualità dell'antichità secondo il modello delle tecniche del sé, oppure se scrivere un'opera dedicata esclusivamente all'indagine e alla ricostruzione delle suddette tecniche. Per Gros, Foucault avrebbe quindi pensato tra il 1983 e il 1984 di produrre una *Histoire de la Sexualité* costituita da un primo volume intitolato *L'Usage des plaisirs* – che dalle tematiche descritte a Dreyfus e Rabinow concentrerebbe in un sol titolo i due volumi editi nel 1984 -, da un secondo volume sulla *cura di sé* e *l'Alcibiade* di Platone intitolato *Le Souci de soi* , testo che non sarebbe mai apparso nella veste progettata e la cui ipotesi di lavoro vertente solo sulle tecniche del sé lo farebbe coinciderebbe con il corso al Collège de France del 1981-1982 su *L'Herméneutique du sujet*, e, infine, da un quarto volume che sarebbe stato il già concluso *Les Aveux de la chair*, spostato dal precedente ordine di apparizione e posto a chiusura dell'opera.

[24] Cfr., M. Foucault, *On the Genealogy of Ethics: An Overwiev of Work in Progress*, contenuto in M. Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Éditions Gallimard, Paris 2001, trad. it. D. Benati, M. Bertani, Francesco Gori, Ivan Levrini, *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress*, contenuto in H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del preseente*, VoLo, Firenze 2010

Nell'edizione ampliata del 2011 della biografia di Foucault scritta da Didier Eribon, nel capitolo di chiusura dedicato alla *Histoire de la Sexualité* e intitolato *"La vie comme un œuvre d'art"*, è possibile leggere la trascrizione della registrazione di una conversazione fra Dreyfus, Rabinow e Foucault, anche questa avvenuta nel 1983, nella quale c'è un'ulteriore proposta di quella che sarebbe dovuto essere il programma di *Histoire de la Sexualité*. Il programma è differente da quello che si trova nella conversazione precedente dello stesso anno, poiché Foucault in questa occasione afferma che la *Histoire de la Sexualité* si comporrà di un primo volume intitolato *L'Usage des plaisirs* sulla morale pagana e sulle tecniche del sé, e di un secondo intitolato *Les Aveux de la chair* sul cristianesimo primitivo. Parallelamente a queste pubblicazioni, Foucault parla di un terzo volume che non fa parte del progetto sulla sessualità, ma che avrà per oggetto l'*Alcibiade* e una serie di studi sul sé; si tratta di *Le Souci de soi*.

> E quando Rabinow chiede a Foucault se è questo libro che dovrà uscire per i tipi di Seuil e gli altri due presso Gallimard, la risposta è: - Sì. - Si tratta evidentemente del libro presentato come "di prossima pubblicazione" nella collezione "Des travaux", sotto il titolo *Le Gouvernement de soi et des autres*[25].

Questo testo inedito sull'*Alcibiade* e le tecniche del sé assume almeno tre forme e due titolazioni probabili. Primariamente, sarebbe dovuto essere *Le Souci de soi*, ma si sa che il testo uscito nel 1984 con lo stesso titolo è anche ben altro dal punto di vista degli oggetti d'analisi; secondariamente, sarebbe potuto essere questo testo sul governo di sé e degli altri, di cui era prevista la pubblicazione per i tipi di Seuil; infine, seguendo l'indicazione di Gros, il testo inedito può essere considerato coincidente, per argomenti e struttura, con il corso al Collège de France del 1981-1982 sull'ermeneutica del soggetto. Attraverso questa trascrizione della conversazione, inoltre, è possibile notare questo costante rapporto fra i titoli previsti e mai apparsi, e le tematiche dei

[25] D. Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, Paris 2011, pp. 519-520, trad. it. mia

corsi al Collège de France, dato che i corsi del 1983 e del 1984 si intitolano proprio *Le Gouvernement de soi et des autres*.

Ancora nel 1984 Foucault si chiede in che maniera pubblicare il lavoro svolto, posto che *Les Aveux de la chair* era stato finito ben prima delle analisi compiute sull'antichità. Dopo aver riflettuto sul ruolo del testo nell'impalcatura dell'opera, Foucault decide di fare uscire i due volumi sul piacere e sulla cura di sé attenendosi semplicemente alla cronologia dei periodi storici trattati, con l'intento di rimaneggiare entro ottobre *Les Aveux de la chair*, per concludere definitivamente l'opera. Tuttavia, Foucault, come è noto, non riuscirà mai a finire il lavoro, a causa di un peggioramento della salute che nel giugno di quello stesso anno lo obbliga a un ricovero ospedaliero interrotto solo dalla morte.

È in una scheda informativa redatta da Foucault e data alla stampa in occasione dell'uscita del secondo e del terzo volume di *Histoire de la sexualité* che è possibile prendere visione del progetto finale di *Histoire de la sexualité*. Il piano definitivo dell'opera è costituito da quattro volumi: il primo è *La Volonté de savoir*; il secondo è *L'Usage des plaisirs*, il terzo è *Le Souci de soi* e il quarto è *Les Aveux de la chair*. In questa *prière d'insérer*, consultabile nella biografia scritta da Eribon, è anche possibile leggere una significativa sintesi di quello che è il lavoro compiuto. Anzitutto il progetto iniziale non era quello di ricostruire la storia del comportamento sessuale, ma quello di analizzare le idee e le pratiche attraverso le quali è stato costituito il discorso sulla sessualità. Questo fine prevede una genealogia del soggetto desiderante svolta in tre volumi, che avrebbero potuto anche costituire un solo tomo, andando a coprire il periodo storico che va dalla filosofia antica fino al cristianesimo primitivo. Per ogni volume pubblicato e per *Les Aveux de la chair*, Foucault scrive una brevissima sinossi, attraverso la quale è possibile scoprire che l'ermeneutica del desiderio è il tema centrale nell'inedito testo sulla confessione della carne:

Les Aveux de la chair tratterà infine dell'esperienza della carne nei primi secoli del cristianesimo, e del ruolo che vi hanno giocato l'ermeneutica e la decifrazione purificatrice del desiderio[26].

Sade, Foucault e il desiderio

Il progetto di analizzare il rapporto fra il soggetto, il potere e la sessualità è espresso come *desiderata* già nel 1961 nella prefazione a *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Nella prefazione Foucault dà una chiave interpretativa dell'opera, in quanto afferma che analizzare lo stretto legame di *Raison* e *Déraison*[27] significa da un lato mostrare il funzionamento dei meccanismi di esclusione, di rottura e di separazione, dall'altro lato vuol dire mostrare i limiti della cultura occidentale. Si tratta di compiere un'interrogazione delle esperienze limite dell'uomo, ma anche uno studio delle esperienze limite che marcano la differenza fra Occidente e Oriente, come fa quella della ragione. Queste premesse conducono Foucault a esprimere l'ipotesi di un lavoro futuro su altre forme di *partage*. La prima proposta è quella di lavorare sulla frattura assoluta del sogno, apparentemente rinnovando l'interesse per una problematica che ha occupato il lavoro di Foucault nei primi anni Cinquanta del Novecento [28], ma che è poi di fatto totalmente scomparsa dalle ricerche del filosofo. La seconda proposta è quella di compiere uno studio storico sulla sessualità.

[26] Ivi, cit. p. 523, trad. it. mia

[27] Indicare il termine follia con *Déraison* consente di comprendere che la ragione e la follia non esistano l'uno senza l'altra, poiché i margini dei due termini si coappartengono e sono solidali proprio in quello che Foucault definisce il movimento di scambio che li separa. La ragione non può esistere senza la follia, che ne è la controparte; ragione e follia nascono insieme.

[28] Nella prefazione di *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* Foucault suggerisce di compiere un lavoro sul sogno che pare muoversi nella direzione già indicata nella nota *Introduction à L. Binswanger, « Le rêve et l'existence »*, poiché questo scritto che accompagna la breve opera dello psichiatra esistenzialista Binswanger cerca di mettere in luce il rapporto tra la libertà e la verità del soggetto.

> Occorrerà anche fare la storia, e non solo in termini di etnologia, degli interdetti sessuali: parlare nella nostra stessa cultura delle forme costantemente in movimento e ostinate della repressione, e non più per fare la cronaca della moralità o della tolleranza, ma per mettere in chiaro, come limite del mondo occidentale e origine della sua morale, la divisione tragica del mondo felice del desiderio[29].

L'intento è quello di superare l'indagine strutturale, per approdare a una ricostruzione storica che metta in luce l'aspetto tragico del desiderio, che agisce sempre nel vincolo dagli interdetti sessuali – sono gli interdetti che costituiscono la procedura d'esclusione. Lo scopo è quello di mostrare che a fondamento della morale e del mondo occidentale ci sia una lacerazione che si compie a livello della sessualità e che riguarda le pratiche sessuali e il desiderio del soggetto.

Foucault effettivamente lavora sul rapporto fra sesso e desiderio, ma primariamente non lo fa nell'ottica di scrivere *Histoire de la sexualité*, bensì occupandosi della letteratura di Sade. Foucault lavora su Sade dai primi anni Sessanta fino al 1970 spinto dalla necessità di fare chiarezza sulla tematica del desiderio, inserendosi nella lunga tradizione di testi di critica letteraria sulla produzione sadiana. Foucault, grande lettore di Maurice Blanchot e di Georges Bataille, conosce i loro lavori sulla letteratura di Sade ciò rende possibile individuare delle vicinanze fra i tre autori; inoltre, è impossibile non notare che il lavoro di Bataille e quello successivo di Foucault muovono i propri passi a partire dalle analisi di Blanchot. Per meglio comprendere e contestualizzare il lavoro foucauldiano sul Marchese, è necessario ricordare brevemente i passaggi fondamentali dei lavori di Blanchot e Bataille.

Nell'opera del 1949 pubblicata da Éditions de Minuti e intitolata *Lautréamont e Sade*, Blanchot non ha alcun dubbio nell'affermare che l'opera di Sade è certamente l'opera più scandalosa che sia mai stata scritta e che già questo sia un buon motivo per occuparsene. Blanchot sottolinea il paradosso,

[29] M. Foucault, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Éditions Gallimard, Paris 2001, p. 190, trad. it. mia.

che Bataille utilizzerà nelle proprie analisi sul desiderio in Sade, del ruolo della solitudine e della prigionia nella produzione letteraria di Sade. Per Blanchot, fu proprio il forzato permanere nel travaglio interiore causato dalla solitudine della cella che rese parossistico il desiderio di Sade e che condusse all'iperbolica efferatezza le deliranti visioni oniriche e letterarie di cui sono costituite le opere del Marchese. D'altronde, Blanchot ritiene non solo che la produzione immaginifica, perversa e pornografica di Sade dipenda dall'infinita solitudine provata in cella, ma afferma anche che la filosofia sadiana del dominio *dell'interesse e dell'egoismo integrale*[30] sia strettamente legata ai quasi trenta anni di imprigionamento. Il principio dell'interesse e dell'egoismo integrale fondano la morale sadiana nella quale centrale è la ricerca del piacere a discapito degli altri. Sade formula una morale edonistica nella quale conta esclusivamente il proprio piacere, che può essere realizzato a discapito degli altri, i quali possono essere trasformati negli oggetti del proprio godimento, anche laddove questo comporti la loro sofferenza.

> Questi principi sono chiari. Li si ritrova sviluppati in mille modi per venti volumi. Sade non se ne stanca mai. Gli piace infinitamente metterli a confronto con le teorie alla moda, quelle dell'uguaglianza degli individui davanti alla natura e davanti alle leggi[31].

Blanchot comprende che Sade si poggia su questi principi per dimostrare la validità della propria condotta, sviluppando una propria teoria del potere. L'uomo potente è quello che può infrangere le leggi e avere il privilegio del diritto alla potenza, poiché appartiene alla classe privilegiata, ma è anche l'uomo che non per stato sociale di appartenenza, bensì per la propria forza di volontà, è in grado di conquistare il potere, meritandolo. Questi uomini appartengono a una categoria differente rispetto agli altri uomini, per i quali valgono i principi dell'uguaglianza. In quella che Blanchot chiama *ragione di*

[30] M. Blanchot, *Lautréamont e Sade*, SE, Milano 2003, p. 23
[31] Ivi, p. 24

Sade, la teoria dell'uguaglianza fra gli uomini serve proprio a giustificare il fatto che questi siano fra loro interscambiabili e che siano sacrificabili.

Ne *La letteratura e il male* del 1957, Bataille permane nei margini di Blanchot e sottolinea l'importanza della prigionia e di un evento specifico che riguarda la lunga incarcerazione del Marchese, cioè la presa della Bastiglia. La presa della Bastiglia è un momento paradossale della vita di Sade. In primo luogo la letteratura sadiana non contiene elementi rivoluzionari, eppure è fuori di dubbio che abbia contribuito alla Rivoluzione francese come gran parte della letteratura pornografico-filosofica che illegalmente proliferava durante l'*ancien régime*[32]. Secondariamente, Sade era senza dubbio il prigioniero più furioso e ribelle imprigionato nella Bastiglia, infatti, con le sue provocazioni sui presunti sgozzamenti dei prigionieri aveva contribuito alla realizzazione del 14 luglio 1789; tuttavia egli non fu liberato dalla sommossa, poiché fu trasferito prima dal governatore; dunque, quello che divenne l'atto di liberazione simbolico più importante della Rivoluzione Francese, non venne vissuto da Sade, che per Bataille rappresenta lo *scatenamento* stesso, in quanto *uomo mostruoso, posseduto dalla passione di una libertà "impossibile"*[33]. Infine, per Bataille è paradossale il fatto che Sade non fosse più nella sua cella, ma che all'interno di questa ci fosse il manoscritto delle *Centoventi giornate* che venne in quell'occasione smarrito, causando grande sofferenza in Sade, che morì convinto che il testo fosse perso per sempre. Dunque, per Bataille, la liberazione della Bastiglia fu l'occasione dello smarrimento dell'opera di Sade che maggiormente mostrava gli orrori della libertà, piuttosto che il momento della sua stessa liberazione. Il pensiero di Sade è per Bataille in stretto legame

[32] A proposito cfr. R. Darnton, *Libri proibiti. Pornografia, satira e utopia all'origine della rivoluzione francese*, Mondadori, Milano 1997, testo nel quale lo storico della mentalità Robert Darnton mette in luce l'importanza dei libri e dei libelli proibiti che circolavano in Francia già venti anni prima della Rivoluzione Francese. Si tratta di testi filosofico-pornografici. di libelli politici e di foglietti satirici attraverso i quali non solo venivano promosse le idee della Rivoluzione, ma anche tramite i quali erano criticati e smascherati i vizi, gli sperperi e i personaggi della corte. Per Darnton questa produzione pericolosa e proibita rappresentava la gran parte del mercato librario dell'epoca e contribuì fortemente a creare un'opinione pubblica polarizzata politicamente a favore della Rivoluzione Francese.

[33] G. Bataille, *La letteratura e il male*, SE, Milano 1987, p. 99

con la ricerca dello *scatenamento*, in quanto perdita del rapporto fra soggetto e oggetto, per questo il non-evento liberatorio della Bastiglia è fondamentale nella vita di Sade.

A caratterizzare la produzione letteraria di Sade è questa infinita e monotona descrizione delle modalità attraverso le quali è possibile distruggere gli esseri umani traendo da questa descrizione piacere e appagamento del desiderio. Per Bataille il desiderio sadiano che si cela dietro la monotonia della distruzione è quello di condurre *gli oggetti del desiderio verso il supplizio e la morte*[34], senza che intervenga alcun limite, se non quello di diventare carnefice di se stessi, quindi vittima del supplizio.

Bataille nota che la letteratura di Sade è ben distante, proprio per questa sua efferatezza, dalla produzione epistolare, dove si incontra un uomo differente, e spiega questa differenza attribuendo alla letteratura il mezzo attraverso il quale Sade riusciva a mettere alla luce il proprio desiderio, i propri stati d'animo e le proprie passioni, senza negarli, ma liberandoli.

> Sade per primo, nella solitudine della sua prigione, diede una espressione ragionata a questi impulsi incontrollabili, sulla cui negazione la coscienza ha fondato l'edificio sociale – ed ha fondato anche l'immagine dell'uomo[35].

Per Bataille il dramma della prigionia e la scrittura solitaria di Sade sono eventi appartenenti allo stesso momento capitale attraverso il quale si può compiere una differente analisi del desiderio rispetto a quelle compiute dalla psichiatria. Bataille fa riferimento alla *Pathologia sexualis* di Krafft-Ebning o a opere simili, il cui limite è quello di non essere state scritte da chi ha provato una forma parossistica di desiderio, e il cui unico apporto nella comprensione del desiderio è la sola descrizione dei comportamenti patologici, senza l'elemento della profondità dell'esperienza del desiderio. Invece, del desiderio si deve comprendere il paradosso del suo essere straripante; per questo il desiderio

[34] Ivi, p. 107
[35] Ivi, p. 110

sadiano è fondamentale, poiché la prigionia ne ha aumentata la forza, alimentata dalla impossibilità di realizzazione; la prigionia non solo amplifica il desiderio, ma consente a Sade di prendere coscienza della natura del proprio impulso erotico, attraverso l'operazione della scrittura – ne *Le lacrime di Eros* Bataille ritiene che la produzione dei deliri del desiderio è stato anche l'unico mezzo attraverso il quale Sade è riuscito a sopravvivere alla solitudine della propria lunga prigionia[36]. La scrittura è il mezzo attraverso il quale Sade cerca di afferrare la natura del proprio desiderio e della violenza dei propri deliri e ne *L'erotismo*, Bataille sottolinea questo tentativo, facendo riferimento all'uso diffuso di dati e di misure per descrivere i supplizi, il cui scopo, afferma, è quello di *saldare alla violenza la "coscienza" che gli permise di parlare, quasi si trattasse di cose, dell'oggetto del suo delirio*[37]. Per Bataille, il desiderio sadiano mostra che si tratta di un oggetto il cui accesso è complesso, poiché è un oggetto fondamentalmente sfuggente.

> Si vede bene che la coscienza del desiderio non è facilmente accessibile: il desiderio da solo altera la chiarezza della coscienza, e la possibilità di soddisfazione la sopprime addirittura[38].

È in un testo di critica letteraria intitolato *Un si cruel savoir* che il nome di Sade compare per la prima volta negli scritti di Foucault, per stabilire una differenza sul piano del desiderio fra il macchinismo della *Pauliska o la perversità moderna* di Reveroni de Saint-Cyr e il macchinismo in Sade. In Reveroni la macchina che tortura Pauliska ne estrae dal corpo la desiderabilità, attraverso la corrente elettrica. L'estrazione della desiderabilità, ovvero provocare nel suppliziato un eccitamento sessuale meccanico i cui segni sono i gemiti di piacere, le urla di dolore e la produzione di fluidi corporei, causa nel suppliziante un incremento del desiderio continuo e apicale. Nel meccanismo

---

[36] Cfr. G. Bataille, *Le lacrime di Eros*, Bollati Boringhieri, Torino 1995
[37] G. Bataille, *L'erotismo*, SE, Milano 1991, p. 184
[38] G. Bataille, *La letteratura e il male*, SE, Milano 1987, p. 114

descritto da Reveroni sono due sono gli esseri desideranti[39]: il primo è quello che mette in moto la macchina e che figurerà come meccanismo impersonale di un macchinario del quale perpetua il funzionamento; il secondo è il suppliziato, il cui desiderio è provocato ed estratto tramite il funzionamento della macchina. In Reveroni l'oggetto del desiderio *è trasmutato in una sorgente infinitamente generosa del desiderio stesso*[40], mentre il suppliziante si perde nell'anonimato del meccanismo; in questo sovvertimento del ruolo del soggetto, mutazione che del desiderio mostra la violenza senza nome, consiste la differenza fra Reveroni e Sade. Per Foucault, in Sade il soggetto desiderante non è assorbito dal meccanismo della macchina e mantiene intatta la propria sovranità.

In una intervista del 1968 Foucault declina in maniera propria il tema della *coscienza* sadiana di Bataille, affermando che la scrittura di Sade è una rassegna di ogni forma possibile di comportamento sessuale compiuta tramite infinite parcellizzazioni e descrizioni dei singoli elementi che costituiscono le possibilità sessuali. Questa descrizione contribuisce alla sparizione dei personaggi e dell'autore stesso, che devono scomparire come uomini, per lasciare spazio alla sessualità.

È in una conferenza su Sade che Foucault tenne a Buffalo nel marzo del 1970 che il tema del desiderio emerge di nuovo, per assumere una forma differente rispetto al lavoro compiuto da Bataille. Foucault nota che nelle opere di Sade c'è una espressione ricorrente che riguarda la verità di ciò che è raccontato: Sade afferma ripetutamente che ciò che racconta è la verità; questa verità non è quella del desiderio, ma è quella del ragionamento filosofico.

> Nel romanzo di *Justine*, si tratta di fare apparire, nell'esercizio del desiderio, nell'esercizio del dominio, della ferocia e dell'omicidio, qualcosa che sia una

[39] Nella macchina di Reveroni Foucault vede ciò che nel 1970 troverà in Sade, ovvero lo stretto legame, già segnalato in termini hegeliani da Blanchot nel suo scritto *La letteratura e il male*, fra il desiderio del persecutore e il desiderio del suppliziato.

[40] M. Foucault, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Éditions Gallimard, Paris 2001, p. 254; trad. it. di C. Milanese, *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 52, a cura di C. Milanese.

> verità, e ciò che dicono i personaggi nel momento stesso in cui stanno per compiere questi gesti, o dopo, o prima, per spiegarli o per giustificarli, è questo che deve essere vero. In altri termini, quello che deve essere vero, è il ragionamento, è questa forma di razionalità che è promossa dall'esercizio del desiderio o che lo sostiene[41].

Quello che in Sade è in gioco è la questione della verità stessa e per Foucault non è possibile comprendere l'opera sadiana senza partire da questo premessa.

Foucault dà una interpretazione della scrittura di Sade legate alla teoria della vita fantasmatica del soggetto, dando alla pratica della scrittura la funzione di superamento dell'imposizione del principio di realtà tramite l'illusione fantasmagorica. La scrittura di Sade è una scrittura onanista la cui possibilità di esistenza è legata al fatto di essere il mezzo di una continua elaborazione immaginativa. La scrittura non è comunicazione razionale e universale, ma è il mezzo tramite il quale Sade può accedere in maniera più efficace al livello del fantasmagorico, superando i limiti della propria immaginazione, per trasporre questo livello nella realtà dell'eccitamento sessuale. La scrittura figura come una tappa intermedia fra il livello fantasmagorico e la pratica sessuale ed è molto probabile che Sade utilizzasse la propria scrittura per procurarsi eccitamento e piacere. Il fatto che Sade abbia scritto libri sarebbe quasi un epifenomeno della funzione onanistica della scrittura, pratica che è nello stesso momento approdo all'immaginazione e produzione fantasmatica conducente a un profondo stadio di eccitazione.

La scrittura sadiana è una scrittura che introduce un paradosso, poiché è in grado di rendere reale ciò che è fantasmatico e lo fa attraverso il procedimento tipico e proprio della pratica della scrittura: scrittura, verifica e riscrittura. In questo procedimento l'elemento fantasmatico si svincola dal principio di realtà freudiano, per approdare a un criterio di verificabilità interno.

---

[41] M. Foucault, *La grande étrangèere. À propos de littérature*, Éditions EHSS, Paris 2013, p. 153, trad. it. di O. Irrera, *La grande straniera. A proposito di letteratura*, Cronopio, Napoli 2015, p. 110

> Dire la verità significa per Sade, stabilire un rapporto tra il desiderio, il fantasma, l'immaginazione erotica, da un lato, e la verità, dall'altro, tale che non ci sia più per il desiderio, alcun principio di realtà capace di opporsi a esso, capace di dirgli di no, capace di dirgli: «Vi sono cose che non raggiungerai mai», capace di dirgli «Tu ti sbagli; tu non sei che fantasma e immaginazione»[42].

Il criterio di verificazione è inerente all'immaginazione: si istaura una circolarità che investe il fantasmatico e l'immaginario, al di là di un criterio di verificazione esterno, cioè al di là del principio di realtà. L'unica possibile forma di verificazione è il passaggio da un fantasma all'altro.

Per Foucault questa modalità di scrittura fa entrare il desiderio nell'*ordine della verità*, poiché il suo continuo moltiplicarsi, nel ciclo della creazione fantasmatica e della sua verifica a livello dell'immaginifico, fa sì che il desiderio non sia caduco, bensì eterno. È proprio questa circolarità che conduce il desiderio nel mondo del vero, poiché esso diventa autoreferenziale: è il desiderio stesso che sancisce cosa è desiderio.

> La scrittura, quindi, è semplicemente il desiderio che ha avuto infine accesso a una verità che non è più limitata da alcunché. La scrittura è il desiderio divenuto verità, è la verità che ha preso la forma del desiderio, del desiderio ripetitivo, del desiderio illimitato, del desiderio senza legge, senza restrizione, senza esteriorità in rapporto al desiderio[43].

Nell'analisi foucaultiana dell'opera di Sade delle conferenze di Buffalo, tuttavia è possibile identificare un'esteriorità rispetto al desiderio: qualcosa a margine, ma che ne è il motore. È lo stesso Foucault che, una volta analizzata l'autoreferenzialità del desiderio sul piano della verità, sposta la propria attenzione sul discorso filosofico in Sade. Il discorso filosofico, ovvero quel ragionamento filosofico che è vero, sembra l'al di fuori del desiderio; infatti,

---

[42] M. Foucault, *La grande étrangèere. À propos de littérature*, Éditions EHSS, Paris 2013, p. 170, trad. it. di O. Irrera, *La grande straniera. A proposito di letteratura*, Cronopio, Napoli 2015, pp. 120-121

[43] M. Foucault, *La grande étrangèere. À propos de littérature*, Éditions EHSS, Paris 2013, p. 172, trad. it. di O. Irrera, *La grande straniera. A proposito di letteratura*, Cronopio, Napoli 2015, p. 122

ogni scena erotica è preceduta e seguita da un'argomentazione di carattere filosofico. Foucault si interroga sull'economia di queste argomentazioni, mettendole in relazione con il desiderio.

Foucault crede che sia intuitivo pensare che il discorso filosofico sadiano serva come spiegazione delle perversioni, ma pensa anche che in questo caso si tratti di una intuizione sbagliata, in quanto Sade non glossa le descrizioni degli atti sessuali, non parla di sessualità e non definisce il desiderio in alcun modo.

> Gli oggetti del discorso di Sade sono un'altra cosa; si tratta di Dio, delle leggi, del contratto sociale, di quel che in generale è un crimine; si tratta di cosa sia la natura, l'anima, l'immortalità, l'eternità. Sono questi gli oggetti che sono presenti nel discorso si Sade; il desiderio in questi discorsi non è presente in quanto oggetto[44].

In Sade il discorso filosofico ha la funzione di alimentare il desiderio, poiché nella struttura narrativa sadiana il crescendo argomentativo conduce non solo alla conclusione della argomentazione, ma anche all'eccitamento sessuale, per cui si scatena la successiva scena erotica. Per Foucault, il legame tra discorso filosofico e desiderio trova il proprio cardine proprio nel momento in cui la logica cerca di mettere il punto: in questo momento il desiderio, cresciuto assieme a un discorso del quale non è in nessun modo oggetto, trova il proprio posto, per sparire e lasciare spazio a un successivo discorso. Per Foucault questo è il nodo centrale del rapporto fra verità, discorso e desiderio, le cui caratteristiche sono l'appartenenza e, allo stesso tempo, la disappartenenza. Il desiderio e il discorso sono fra loro incardinati, ma dove c'è l'uno non c'è l'altro, pur riconducendosi a vicenda. La verità del desiderio non risiede nel discorso, eppure, il percorso che conduce al desiderio implica *una certa meccanica*.

---

[44] M. Foucault, *La grande étrangèere. À propos de littérature*, Éditions EHSS, Paris 2013, p. 175, trad. it. di O. Irrera, *La grande straniera. A proposito di letteratura*, Cronopio, Napoli 2015, p. 124

I discorsi sadiani dicono quattro cose: Dio non esiste, in quanto è contraddittorio, poiché è onnipotente eppure lascia che l'uomo abbia volontà, è buono, tuttavia il mondo è caratterizzato dal male, … ; l'anima non esiste, poiché il concetto di anima è contraddittorio e paradossale, dato che è sia materiale che spirituale; il crimine in quanto male non esiste, in quanto è definito esclusivamente dalla legge; la natura non esiste, in quanto contraddittoria, poiché da un lato le leggi naturali conducono l'essere vivente a morire e dall'altro lato a lottare per la sopravvivenza. Queste quattro tesi che si trovano nell'intera produzione di Sade, costituiscono per Foucault i discorsi filosofici attraverso i quali i personaggi sadiani giungono al desiderio e alle scene sessuali. Per comprendere in che modo questi discorsi si legano al desiderio e il desiderio alla verità, Foucault definisce le funzioni del discorso di Sade.

La prima funzione del discorso sadiano è la liberazione del desiderio dai propri limiti e l'assunzione di un principio morale fondato solo sul proprio interesse. Per ottenere questa funzione, il discorso sadiano deve sovvertire il ruolo del discorso filosofico della tradizione occidentale riguardante il soggetto.

> In Occidente, il ruolo del discorso, o del discorso ideologico, è stato un ruolo di castrazione. Si trattava infatti, da Platone in poi, di definire, di fondare l'identità dell'individuo su una rinuncia a una parte di se stesso Il discorso filosofico e religioso è sempre stato dai tempi dei Greci grosso modo questo: tu sarai pienamente te stesso soltanto nella misura in cui rinuncerai a una parte di te stesso[45].

Il discorso filosofico occidentale introduce la possibilità di definire il soggetto attraverso una serie di rinunce: con lo scopo della salvezza, per esempio. Questa possibilità è data dalla funzione affermativa della filosofia occidentale

[45] M. Foucault, *La grande étrangèere. À propos de littérature*, Éditions EHSS, Paris 2013, p. 183, trad. it. di O. Irrera, *La grande straniera. A proposito di letteratura*, Cronopio, Napoli 2015, p. 129

metafisica, che, affermando l'eterno, Dio e l'anima dal punto di vista ontologico, introduce nell'ordine della morale e della legge la negazione. Sade cerca di compiere il movimento contrario, ovvero di mostrare l'inconsistenza e la contraddittorietà degli oggetti affermati dalla metafisica, per poter sovvertire l'ordine morale basato sulle prescrizioni e per poter svincolare il meccanismo del desiderio.

La seconda funzione del discorso sadiano consente di compiere una distinzione all'interno degli oggetti del desiderio, poiché il discorso filosofico delle quattro negazioni è destinato esclusivamente ai libertini. Il discorso diventa un segno di appartenenza: chi non è destinatario del discorso, ha il ruolo della vittima nella narrazione erotica di Sade. I libertini sono sodali, poiché sono all'interno del discorso che formula le quattro tesi negative, e si distinguono dalle vittime perché non muoiono. Questa distinzione cade al livello del corpo, poiché se le vittime sono parcellizzate in maniera infinita e vengono ridotte a brani senza vita, i libertini sono oggetti di un'attenzione elementare e meno parcellizzata.

> Il discorso ha dunque come seconda funzione questa distinzione dei due tipi di oggetti erotici: l'oggetto-partner o oggetto elementare, e l'oggetto-vittima o oggetto infinito[46].

L'oggetto elementare è destinato alla sopravvivenza, mentre l'oggetto infinito è destinato alle torture, ai supplizi e alla morte ed è infinito per la legge di uguaglianza. Si compie un altro paradosso del desiderio, che ne mostra il limite: il desiderio che si riversa sull'oggetto infinito si muove a singhiozzo, perché ha il proprio momento più incontrollabile e alto quando scompare l'oggetto del desiderio, tramite la morte della vittima. Perché il desiderio possa mantenersi occorre che sia diretto verso un libertino, poiché questo non muore.

---

[46] M. Foucault, *La grande étrangèere. À propos de littérature*, Éditions EHSS, Paris 2013, p. 192, trad. it. di O. Irrera, *La grande straniera. A proposito di letteratura*, Cronopio, Napoli 2015, p. 136

Foucault analizza la terza funzione del discorso sadiano partendo da un paradosso che riguarda il desiderio e le negazioni del discorso filosofico sadiano. Foucault nota che con il cadere delle nozioni di Dio, natura, anima e leggi, non si spiega come mai il desiderio si contrapponga agli oggetti ritenuti come esistenti: il libertino non crede in Dio, ma lo insulta. Foucault si sofferma su questa terza funzione del discorso di Sade, poiché è in questa terza funzione che è possibile individuare il sovvertimento della logica compiuto da Sade quando dimostra l'inesistenza di Dio, della natura, delle leggi e dell'anima. L'inesistenza di Dio o della natura è legata alla loro crudeltà: maggiore sarà la malvagità di Dio, maggiore sarà la sua inesistenza. In Sade, se Dio fosse buono, esisterebbe. Lo stesso ragionamento vale per la natura e per le relazioni umane: essendo queste malvagie non esistono. La logica di Sade è una forma di contro-logica, che si contrappone alla logica di Russell, perché da un attributo – la malvagità della natura - definisce l'inesistenza. Inoltre, Sade argomenta l'inesistenza di Dio in maniera anti-cartesiana, poiché se per Cartesio Dio esiste in quanto perfetto, per Sade Dio non esiste in quanto malvagio. Il discorso sadiano da un lato infrange la logica formale di Russell e dall'altro quella intuizionista di Cartesio, per questo Foucault ne afferma la forza perversa e distruttrice nei confronti della filosofia occidentale. Si tratta di una distruzione che agisce anche a un altro livello, poiché se è vero che Dio, la natura, l'anima e le leggi non esistono e a dimostrarne l'inesistenza è la malvagità, è anche vero che i libertini contribuiscono a incrementare la malvagità del mondo, quindi a rendere sempre meno esistenti i quattro oggetti del discorso sadiano. Dunque, il paradosso che apre le riflessioni di Foucault sulla terza funzione del discorso sadiano si "spiega" attraverso un ulteriore paradosso, poiché è solo attraverso il mantenimento degli oggetti del discorso sadiano al livello del desiderio, che questi risultano essere sia presenti, solo in quanto *desiderata* da distruggere, sia oltremodo chimerici. Ciò che lega il desiderio al discorso è sempre più paradossale, poiché il desiderio, che non è

l'oggetto del discorso sadiano, non è presente nel discorso se non nella misura in cui è distruzione costante di un Dio che non esiste.

> Sade non cerca di iniziare un'analisi o una spiegazione di quel che è il desiderio sessuale, di quel che è la sessualità. Nell'opera di Sade il desiderio non è oggetto di un discorso ragionevole; in pratica, discorso vero e desiderio sono sullo stesso piano, sono profondamente articolati l'uno con l'altro. Il discorso vero moltiplica il desiderio, l'approfondisce, lo rende infinito, proprio come il desiderio rende il discorso sempre più vero[47].

Il lavoro di analisi di Foucault su Sade non rappresenta semplicemente un'indagine letteraria o un'indagine sul desiderio, bensì si tratta dello stupore di fronte a un discorso che concettualizza a partire dal desiderio.

Se Foucault preme sull'aspetto di verità, discorso e funzione così come è articolato nella paradossale finzione di Sade, è perché Foucault nota la possibilità che il desiderio entri in gioco nella costituzione dei concetti di Dio, natura, anima, legge e individuo. Infatti, in un dibattito del 1972 con Giulio Preti, Foucault sottolinea l'importanza di Sade non tanto in quanto scardinatore dell'ordine classico del pensiero, piuttosto in quanto colui che introduce all'interno dell'ordine classico il discorso sul desiderio e la voluttà.

> Per me, Sade è il sintomo di un curioso movimento che si produce nel seno della nostra cultura nel momento in cui un pensiero fondamentalmente dominato dalla rappresentazione, dal calcolo, dall'ordine, dalla classificazione cede il posto, nel momento della Rivoluzione francese, a un elemento che fino ad allora non era stato mai pensato in quella maniera, cioè al desiderio, alla voluttà[48].

---

[47] M. Foucault, *La grande étrangèere. À propos de littérature*, Éditions EHSS, Paris 2013, pp. 214-215, trad. it. di O. Irrera, *La grande straniera. A proposito di letteratura*, Cronopio, Napoli 2015, p. 150

[48] M. Foucault, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Éditions Gallimard, Paris 2001, p. 254; trad. it. mia

Sade non è solo un momento di riflessione sul sistema del sapere classico, ma è anche l'indicatore della direzione del lavoro che Foucault svolgerà negli anni a venire sulla sessualità; infatti, nello stesso dibattito con Preti, Foucault afferma che non si tratta, di avere un campionario delle modalità del sesso, bensì di comprendere il rapporto fra il discorso e la sessualità, come avviene ne *La volonté de savoir*. In questo senso, il lavoro compiuto su Sade appare come un momento in cui prende forma la problematica della sessualità nel lavoro di Foucault. Infatti, l'analisi compiuta sui testi di Sade mostra già il legame circolare tra un elemento, che potrebbe essere ascrivibile alla sfera della sessualità, come il desiderio e la produzione discorsiva che ne regola il funzionamento, seppure al contrario, ovvero con una funzione di decastrazione – la funzione del discorso sadiano della inesistenza è sicuramente quella di svincolare il desiderio per portarne all'estremo i limiti, nonostante il paradosso per il quale il desiderio pare proprio essere vincolato all'esistenza degli oggetti del discorso sadiano e al limite che essi impongono. Nonostante il lavoro su Sade sia corposo e molto interessante, non si deve pensare che questo studio sia servito a Foucault per stabilire il concetto di desiderio che si trova in opera nella *Histoire de la sexualité* o che questa ricerca sulla letteratura e la filosofia di Sade anticipi le tematiche dell'opera sulla sessualità, poiché le analisi svolte sul Marchese sono semmai un graduale avvicinamento all'oggetto sessualità, avvenuto seguendo quello slancio iniziale di una ricerca del legame fra sessualità e desiderio che si trova nella prefazione di *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*.

Che il tema del desiderio non faccia capolino nel primo volume di *Histoire de la sexualité* è proprio ciò che segnala Gilles Deleuze in una lettera del 1977 destinata a Foucault e intitolata *Desiderio e piacere*, poi pubblicata nella raccolta di testi e interviste che costituisce *Due regimi di folli e altri scritti* . In questa lettera, Deleuze commenta *La volonté de savoir*, cercando di focalizzare l'importanza del ruolo del piacere a discapito del desiderio nella produzione foucaultiana. Deleuze nota che in Foucault ciò che manca, anche in termini di

analitica del potere – *microfisica del potere* -, è la nozione di desiderio, spingendosi ad affermare in primo luogo che i microdispositivi possono essere spiegati più tramite il desiderio piuttosto che attraverso la nozione di potere e, secondariamente, che il dispositivo di potere può essere sostituito dal *concatenamento del desiderio* in quanto causa prima della disseminazione del potere.

> Se, con Félix Guattari, parlo di concatenamento di desideri, è perché non sono certo che i microdispositivi si possano descrivere in termini di potere. Per me, concatenamento di desiderio stabilisce che il desiderio non è mai una determinazione "naturale" o "spontanea". Per esempio, il feudalesimo è un concatenamento che mette in gioco dei nuovi rapporti con l'animale (il cavallo), con la terra, con la deterritorializzazione (il cavallo al galoppo, la Crociata), con le donne (l'amor cavalleresco) […] direi che il desiderio circola in questo concatenamento di eterogenei, in una specie di "simbiosi": il desiderio fa tutt'uno con un concatenamento determinato, è un cofunzionamento. […] non sono i dispositivi di potere a determinare i concatenamenti, e a costituirli, ma i concatenamenti quando disseminano le formazioni di potere secondo una delle loro dimensioni[49].

Questa critica di Deleuze, che potrebbe valere esclusivamente per il primo volume di *Histoire de la sexualité* o per *Surveiller et punir*, è errata, poiché non tiene conto dell'operazione di analisi che Foucault compie su Sade sul piano del desiderio. Anzitutto, Deleuze compie un errore banale quando scrive che entrambi hanno lavorato su Sade, ma che lo hanno fatto dedicandosi a due oggetti differenti, affermando che Foucault abbia lavorato sul concetto di piacere. In secondo luogo, nell'analisi foucaultiana del desiderio in Sade, emerge con forza il *concatenamento* tra il desiderio e la produzione discorsiva della verità, che implica e determina la produzione di desiderio e quella discorsiva in una costante circolarità. La differenza con Deleuze è semmai che

[49] G. Deleuze, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Einaudi, Torino 2010, pp. 96-97

in Foucault il desiderio è naturale e innaturale allo stesso tempo, poiché produce e si nutre di ciò che produce: il desiderio produce discorso e il discorso produce desiderio, come emerge dall'analisi del rapporto fra il discorso filosofico e il desiderio. Il desiderio appartiene e sfugge al concatenamento nello stesso tempo e proprio nel momento stesso in cui riscrive continuamente le sue condizioni di possibilità, senza darsi una volta per tutte, se non in quanto presenza iperbolica.

L'analisi del rapporto fra desiderio e piacere è errata anche per un motivo che non dipende da Deleuze, dato che la lettera è stata scritta prima delle ricerche che conducono Foucault di nuovo sulla soglia del desiderio; Deleuze quindi sbaglia in buonissima fede anche quando crede alle parole di Foucault che lo spingono a pensare che a Foucault non piacesse la parola "desiderio" e che si trovasse più a suo agio con la parola "piacere".

> L'ultima volta che ci siamo incontrati, Michel, con molta gentilezza e affetto, mi ha detto più o meno: non posso sopportare la parola desiderio; anche se voi la impiegate in un altro modo, non posso evitare di pensare o di vivere il desiderio=mancanza, o che il desiderio si considera represso. Michel aggiungeva: forse chiamo "piacere" quello che voi chiamate "desiderio"; in ogni caso ho bisogno di una parola diversa da "desiderio"[50].

In effetti, si è visto nella sintesi de *L'Aveux de la chair* che chiude la *prière d'insérer* del 1984 che Foucault solo negli anni Ottanta ripercorre i propri passi per fare ritorno a quella suggestione di lavoro sugli interdetti sessuali a partire dal desiderio contenuto della prefazione a *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, per, poi si vedrà, ampliare la propria ricerca al legame fra soggetto, verità e desiderio.

La sessualità denaturalizzata dell'ordine del sapere post-umano

[50] G. Deleuze, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Einaudi, Torino 2010, p. 100

Nel 1963, nel numero di *Critique* dedicato a Georges Bataille, compare un testo di Foucault intitolato *Préface à la transgression*, nel quale la tematica della sessualità appare non più come proponimento di un lavoro futuro, bensì emerge già in una forma aurorale nella quale sono ben visibili i presupposti e i problemi che condurranno Foucault alla scrittura di *Histoire de la sexualité*. Anzitutto, per Foucault è evidente che l'approccio positivistico non ha portato affatto alla comprensione della sessualità, nonostante nella contemporaneità sia assodato che la razionalizzazione e la produzione di un discorso scientifico sulla sessualità sono stati in grado di svelarne la natura.

> Si è portati a credere che la sessualità abbia ritrovato, nell'esperienza contemporanea, prima di avere il diritto di accedere alla piena luce del linguaggio, una verità di natura che avrebbe a lungo pazientato nell'ombra, sotto mascheramenti diversi, e che soltanto oggi la nostra perspicacia positiva ci permette di decifrare[51].

Questa presa di posizione nei confronti della *perspicacia positiva* è di fatto il segno che all'epoca Foucault si muovesse sul tema della sessualità, orientandosi in linea con le proprie analisi sulla struttura del sapere discorsivo. Queste sono le stesse che riempiono le pagine di *Les Mots et les Choses*, che costituiranno lo scheletro de *L'Archéologie du savoir* e che confluiranno ne *L'Ordre du discours* - la nota lezione inaugurale pronunciata il 2 dicembre del 1970 per l'insediamento alla cattedra di storia dei sistemi di pensiero al Collège de France[52] - e che condurranno Foucault verso la teorizzazione della propria filosofia del sapere e del potere. In effetti, è già chiaro al Foucault del 1963 che la sessualità è attraversata da un sistema discorsivo scientifico-letterario,

---

[51] M. Foucault, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Éditions Gallimard, Paris 2001, p. 261; trad. it. di C. Milanese, *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 55, a cura di C. Milanese.

[52] Nel novembre del 1969 la cattedra di storia del pensiero filosofico di Jean Hyppolite è trasformata nella cattedra di storia dei sistemi di pensiero. È Jules Vuillemin che propone la creazione di una cattedra il cui progetto prevede l'abbandono del dualismo cartesiano e del soggetto cartesiano in favore di una epistemologia che elimini il soggetto e il concetto di natura umana. Il 12 aprile del 1970 Michel Foucault è nominato successore di Jean Hyppolite; il 17 giugno dello stesso anno la carica è resa effettiva e il 2 dicembre pronuncia il discorso di insediamento.

che si sviluppa da Sade fino a Freud e che produce un linguaggio in grado di descrivere la natura della sessualità. Questa descrizione è oggetto di critica da parte di Foucault, perché il dispositivo discorsivo che afferra i margini della sessualità non ne descrive la natura, bensì compie un'operazione attraverso la quale la sessualità è *denaturalizza*.

> Ciò che caratterizza la sessualità moderna, non è il fatto di aver trovato, da Sade a Freud, il linguaggio della sua ragione o della sua natura, ma di essere stata, anche attraverso la violenza dei lori discorsi, "denaturalizzata" […] Noi non abbiamo liberato la sessualità, ma più esattamente l'abbiamo portata al limite: il limite della nostra conoscenza, la sola lettura possibile della nostra incoscienza; limite della legge, poiché essa appare come il solo contenuto assolutamente universale del proibito; limite del nostro linguaggio: essa designa la linea di schiuma di ciò che il proibito può appena raggiungere sulla sabbia del silenzio[53].

Cosa significa che la sessualità è *denaturalizzata*? cosa significa che la sessualità è portata al limite? a quale conoscenza e a quale legge si riferisce Foucault? Per comprendere queste affermazioni e per rispondere alle domande occorre ricordare le analisi che Foucault compie nel decimo capitolo di *Les Mot set les Choses* e che riguardano il rapporto fra le scienze umane, le scienze e le *contro-scienze*.

Il decimo capitolo intitolato *Le scienze umane* è la parte conclusiva dell'opera e contiene le note riflessioni sullo statuto contemporaneo della filosofia e sulla *morte dell'uomo*; lo scopo del capitolo è quello di istituire un'archeologia dello spazio epistemico[54] nel quale nasce il concetto di uomo del XIX secolo. In primo luogo Foucault enuncia la *conditio sine qua non* della

---

[53] M. Foucault, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Éditions Gallimard, Paris 2001, p. 261; trad. it. di C. Milanese, *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 55, a cura di C. Milanese.

[54] Foucault definisce in maniera molto chiara il concetto di episteme in una intervista fatta da Giulio Preti nel 1972, intitolata *I problemi della cultura. Un dibattito Foucault-Preti*, apparsa ne *Il Bimestre*, n° 22-23, e ora contenuta in una traduzione francese in M. Foucault, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Éditions Gallimard, Paris 2001. Per episteme Foucault intende tutti i rapporti che esistono fra un'epoca specifica e tutti i domini della scienza; a comporre lo spazio epistemico di un'epoca sono tutti i rapporti che le scienze o i discorsi intessono fra essi nei diversi settori scientifici.

formazione di quelle che storicamente sono definite le scienze umane: le scienze umane – sociologia, psicologia, storia della cultura, storia delle idee, antropologia - si formano nel XIX secolo nel momento in cui l'uomo diventa soggetto e oggetto di un sapere empirico che lo riguarda. È nel paragrafo terzo sull'*analitica della finitudine* del capitolo nono di *Les Mot set les Choses* che Foucault dà le coordinate archeologiche di questo passaggio fondamentale che fa dell'uomo un oggetto finito, un soggetto privato della propria storia ed escluso dal legame privilegiato con le rappresentazioni che è tipico del soggetto cartesiano. I margini dell'uomo sono la vita definita dalla biologia, il lavoro descritto dall'economia e il linguaggio istituito dalla filologia, in quanto confini di un sapere che istituiscono – e che dominano - l'uomo attraverso una modalità scientifica, ovvero tramite un lavorio empirico e positivo sull'oggetto uomo.

> Quando la storia naturale diviene biologia, quando l'analisi delle ricchezze diviene economia, quando soprattutto la riflessione sul linguaggio si fa filologia […] l'uomo appare con la sua posizione ambigua di oggetto nei riguardi di un sapere e di soggetto che conosce[55].

Questa doppia caratteristica dell'uomo, che ne fa un essere *empirico-trascendentale*[56], non solo consente la nascita e lo sviluppo delle scienze umane, ma permette anche di dare uno statuto particolare alle scienze umane. Questa caratteristica dell'uomo è anche ciò che fa sì che l'uomo appaia – e appare con tutte le caratteristiche che sono già quelle dell'*a priori* storico che dal XIX secolo in poi costituisce il pensiero della modernità e della contemporaneità – in quanto oggetto di pensiero e di sapere.

[55]M. Foucault, *Les mots et les Choses*, contenuto in M. Foucault, *Œuvres I*, Gallimard, Paris 2015, p. 1375; trad. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'antropologia delle scienze umane*, Bur, Milano 1967, p. 336

[56] L'uomo è oggetto di un sapere positivo che lo coglie e lo descrive sul piano empirico ed è, allo stesso tempo, il presupposto metafisico e trascendente delle scienze umane.

> [nel XVII e XVIII secolo] l'uomo non esisteva proprio, come non esistevano la vita, il linguaggio e il lavoro; e le scienze umane non comparvero quando, per effetto di qualche razionalismo urgente, di qualche problema scientifico non risolto, di qualche interesse pratico, fu deciso di far passare l'uomo […] dalla parte degli oggetti scientifici, nel numero dei quali non è forse dimostrato che lo si possa interamente situare; esse comparvero nella cultura occidentale come ciò che occorre pensare e, insieme, come ciò che vi è da sapere[57].

Foucault, dunque, indica nella genesi dell'uomo in quanto oggetto e soggetto di indagine il momento in cui le scienze umane possono svilupparsi come scienze che si poggiano sulla possibilità di oggettivazione dell'uomo.

Per Foucault esiste un intreccio di saperi molto articolato che riguarda l'uomo, del quale una componente fondamentale sono le scienze umane, che si occupano della vita, del lavoro e del linguaggio dell'uomo, ma che evidentemente non possono coincidere totalmente con le tre scienze che trattato questi oggetti – biologia, economia, filologia. Anzi, le scienze umane sono loro debitrici della costituzione dell'oggetto stesso di indagine cui si dedicano, ovvero l'uomo in quanto soggetto e oggetto del sapere. D'altronde, è anche evidente che le scienze umane, assumendo come oggetto di indagine l'uomo per come è costituito dalla biologia, dall'economia e dalla filologia, non possono fare altro che avere un rapporto profondo di condivisione con queste tre scienze. Il rapporto tra le scienze umane e le scienze della biologia, dell'economia e della filologia crea tre regioni epistemologiche che rappresentano il campo di indagine delle scienze umane: la regione psicologica, la regione sociologica e la regione delle leggi e delle forme del linguaggio. Lo spazio e l'intreccio dei saperi che si aprono sull'uomo, quindi, è vasto e articolato; a questo spazio appartengono anche la filosofia e la matematica. Le scienze umane prendono a prestito dalla matematica il linguaggio formale che dà loro uno statuto ambiguo, dato che è la

[57] M. Foucault, *Les mots et les Choses*, contenuto in M. Foucault, *Œuvres I*, Gallimard, Paris 2015, p. 1410, M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'antropologia delle scienze umane*, Bur, Milano 1967, pp. 369-370

formalizzazione matematica che consente alle scienze umane di darsi la parvenza di scienze dure e la veste di scienze positive. Qual è lo scarto che differenzia la biologia, l'economia e la filologia dalle scienze umane, dunque?

L'oggetto delle scienze umane non sono semplicemente la vita dell'uomo in quanto specie, il lavoro dell'uomo in quanto analisi delle leggi dei rapporti di produzione e il linguaggio in quanto oggetto di studio linguistico. Infatti, il compito delle scienze umane è lo studio dell'uomo in quanto oggetto che rappresenta[58] se stesso attraverso *la strana capacità di rappresentarsi la vita*[59]; lo scopo delle scienze umane è la comprensione dell'uomo che *forma la rappresentazione dei propri bisogni, della società tramite cui, con cui o contro cui li appaga, fino a poter da ultimo darsi la rappresentazione dell'economia stessa*[60]; infine, le scienze umane analizzano l'uomo che immerso nel linguaggio *si dà infine la rappresentazione del linguaggio stesso*[61].

> Vediamo quindi che le scienze umane non sono analisi di ciò che l'uomo è per natura; ma piuttosto analisi che si estendono tra quello che l'uomo è nella sua positività (essere che vive, lavora, parla) e quello che consente a questo essere medesimo di sapere (o di cercare di sapere) ciò che è la vita, in cosa consistono l'essenza del lavoro e le sue leggi, e in che modo può parlare[62].

---

[58] *Les Mot set les Choses* è l'opera foucaultiana del medesimo e della rappresentazione, e non a caso si apre con una dettagliata e intelligente analisi de *La Meninas* di Velázquez, il cui scopo è quello di mostrare la modalità di rappresentazione della rappresentazione classica. Nonostante quelle pagine in esergo all'opera siano entrate con forza e a ragione nella storia della filosofia, e con diritto fra le più belle pagine scritte su un'opera d'arte, il lavoro di Foucault parte da un presupposto completamente scorretto, come nota Daniel Arasse nel suo *Storie di pittura*. Arasse pensa che Foucault abbia dato una la lettura democratica e museale del quadro che omette il fatto che il quadro fosse stato un lavoro commissionato dal Re di Spagna Filippo IV e che dovesse essere esposto nello studio privato del Re. Arasse ritiene che omettere la natura del committente e il luogo di esposizione del quadro abbia consentito a Foucault di produrre l'enigmatico gioco di specchi che è alla base dell'analisi dell'opera. Per Arasse il Re non poteva non sapere chi fosse rappresentato nello specchio.

[59] M. Foucault, *Les mots et les Choses*, contenuto in M. Foucault, *Œuvres I*, Gallimard, Paris 2015, p. 1418; M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'antropologia delle scienze umane*, Bur, Milano 1967, p. 377

[60] Ivi, p. 1419; trad. it. ivi, p. 378

[61] *Ibid.*

[62] *Ibid.*

Le scienze umane non hanno per oggetto la natura dell'uomo, in quanto esse sondano il campo della rappresentazione dell'uomo, ovvero trattano il proprio oggetto in quanto già immerso in un sistema di pratiche che sono la vita, il lavoro e il linguaggio, cercando in questo campo di indagine delle regolarità.

Le scienze umane si rapportano alle scienze - biologia, economia e filologia - componendo uno spazio costituito da tre regioni epistemologiche – la regione psicologica, la regione sociologica e la regione delle leggi del linguaggio. Ai margini delle scienze umane Foucault individua tre *contro-scienze*: psicoanalisi, etnologia e linguistica. La psicoanalisi si distingue dalle altre scienze umane perché supera lo spazio della rappresentazione e mira all'inconscio, dove trova delle regolarità e delle norme. L'etnologia nello stesso modo indaga i popoli al di là della loro storia, in cerca di regolarità strutturali. Queste due *contro-scienze* permettono non tanto di individuare una natura umana o ciò che è al di sotto della coscienza dell'uomo, piuttosto consentono di vedere ciò che non appartiene più all'uomo e che è esternamente (in)visibile. Queste *contro-scienze* agiscono nello spazio della rappresentazione, ma la superano, mostrando a partire da questa rappresentazione – cioè da ciò che si vede – ciò che è inconscio. Per Foucault questa modalità è quella che appartiene all'intero campo delle scienze umane e per questo le *contro-scienze* sono allo stesso tempo il limite delle scienze umane e ciò che ne percorre l'intero campo di indagine. Infatti, Foucault afferma che tutte le scienze umane hanno un debito nei confronti della psicoanalisi e dell'etnologia. La linguistica è la terza *contro-scienza* e fornisce la possibilità di un linguaggio puro che consente alla psicoanalisi e alla etnologia di darsi formalmente. Inoltre, la linguistica investe l'intero campo delle scienze umane in quanto condizione di strutturazione dei contenuti stessi[63], dunque, per Foucault la linguistica è la

[63] Nel marzo del 1968 Michel Foucault tiene una conferenza dal titolo *Linguistique et science sociales* al Centro di studi e ricerche economiche e sociali dell'Università di Tunisi, il cui testo è stato pubblicato nella *Revue tunisienne de sciences sociales*, anno VI, n° 19 e ora è contenuto in M. Foucault, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Éditions Gallimard, Paris 2001. I problemi che la linguistica introduce all'interno delle scienze umane è il tema della conferenza. Foucault ritiene che due siano le tesi sbagliate che riguardano la linguistica. La prima è la tesi secondo la quale solo la linguistica

contro-scienza nella quale *le cose accedono all'esistenza solo nella misura in cui possono formare gli elementi di un sistema significante*[64].

Alla luce del chiarimento dell'impianto delle scienze umane per come è stato descritto da Foucault ne *Les Mot set les Choses* è ora possibile comprendere il passaggio sulla sessualità contenuto nella *Préface à la transgression* del 1963, rispondendo alle domande. Anzitutto, occorre comprendere che la sessualità è considerata dal Foucault degli anni Sessanta un oggetto che emerge all'interno dello spazio costituito dall'intreccio dei rapporti fra scienze, scienze umane e *contro-scienze*, così come è stato descritto da ne *Les Mots et les Choses*, e che conduce alla nota questione foucaultiana della *morte dell'uomo*, cioè al sapere post-umano. La sessualità non rientra nel campo della biologia, in quanto la biologia fornisce della sessualità l'elemento macchinino, essendo la biologia una scienza descrittiva dei meccanismi anatomici e fisiologici che sono a fondamento della possibilità della sessualità, ma che non la definiscono: la sessualità non esiste nella biologia del XIX secolo se non come una funzione biologica autonoma che determina la moltiplicazione della specie[65]. A definire la sessualità della contemporaneità e a determinarne la

---

strutturale del XX secolo sia divenuta una scienze esatta, affrancandosi così dalle scienze umane. La seconda è la tesi secondo la quale questo affrancamento abbia condotto le scienze umane a un tentativo di ricongiungimento con la linguistica proprio sul piano delle scienze esatte. Foucault ritiene che le analisi linguistiche compiute nel XIX secolo appartenessero già al campo delle scienze esatte, avendo un *grado di esattezza e una capacità dimostrativa più elevata di tutte le altre scienze sociali e umane riunite* [M. Foucault, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Éditions Gallimard, Paris 2001, p. 850, traduzione mia]. Secondariamente, Foucault pensa sia scorretto affermare che le scienze umane contemporanee stiano rincorrendo il piano formale e scientifico della linguistica, poiché questo processo di ricongiungimento di linguistica e scienze umane sul piano della scienza esatta è in moto da almeno due secoli. La linguistica dà alle scienze umane non solo la possibilità di formalizzarsi, perché la linguistica fornisce soprattutto delle nuove possibilità epistemologiche che, ad esempio, consentono alla sociologia un'indagine più efficace della contemporaneità. Grazie al modello della linguistica le scienze umane possono razionalizzare l'empirico al di là del dogma della causalità - la razionalizzazione si compie laddove si siano prima realizzate la ricerca e l'individuazione delle cause – e individuare le relazioni logiche, annettendo all'analisi il piano sincronico, ovvero il piano delle condizioni molteplici di cambiamento.

[64] M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'antropologia delle scienze umane*, Bur, Milano 1967, p. 408

[65] In un dibattito del 1970 a seguito dell'esposizione di Foucault intitolata *La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie*, Foucault definisce la sessualità della tassonomia classica come elemento legato al dimorfismo sessuale – la differenza sessuale stabilisce una differenza di taglia nella specie – e non nella sua specificità. È a partire dalla biologia del XIX secolo che la sessualità assume una funzione specifica legata alla moltiplicazione. Questa nozione della sessualità in quanto elemento finora

nascita sono le scienze umane e le *contro-scienze* che, poggiandosi sul dato universale biologico, traslano il loro oggetto su un piano differente, ovvero quello del comportamento. Le scienze umane hanno per oggetto la percezione che di questa si ha all'interno delle pratiche umane, innestando un meccanismo di moltiplicazione dei saperi e dei discorsi sulla sessualità. La sessualità colta dalla psicoanalisi è questo limite che coincide con l'inconscio, secondo la teoria libidica freudiana del principio di piacere; mentre, la sessualità colta dall'etnologia appare come il limite della legge, cioè in quanto spazio naturale e culturale umano dove si radica il tabù universale dell'incesto[66].

autonomo dal pensiero impatta con violenza con la filosofia, che la assume mettendola in correlazione con il tema dell'amore e del rapporto con gli altri.

[66] Nel 1947 appare *Le strutture elementari della parentela* di Claude Lévi-Strauss, un corposo testo fondamentale per la nascita dello strutturalismo e per lo sviluppo dell'antropologia culturale. In questo testo, l'antropologo francese adotta la tesi di Marcel Mauss del *Saggio sul dono* e compie uno studio sull'incesto, in quanto fenomeno che consente di chiarire il rapporto fra natura umana e cultura. Infatti, l'incesto è un *fenomeno che presenta la caratteristica distintiva dei fatti di natura, e contemporaneamente la caratteristica distintiva – che teoricamente contraddice la precedente – dei fatti di cultura* [C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 1969, p. 49] Lo studio dell'incesto serve a Lévi-Strauss per mostrare che il rapporto tra natura e cultura nell'uomo è indissociabile; ad esempio, l'incesto interviene in quanto fenomeno culturale disciplinando la sessualità, in quanto fenomeno naturale, ma è anche vero che la sessualità è una forma di vita sociale *in nuce*.

Capitolo Secondo

Lo snodo *Volonté de savoir*

La Volonté de savoir apre *Histoire de la sexualité* nel 1976; si tratta di un testo breve, ma molto intenso e complesso, nel quale è possibile individuare uno snodo fondamentale nella produzione foucaultiana. Anzitutto l'opera si compie appena a ridosso del lavoro svolto sul concetto di potere e sulle istituzioni penali che ha occupato i primi anni degli anni Settanta e che si trova condensato nel magnifico *Surveiller et punir. Naissance de la prison* del 1975. Le due opere mostrano molti punti di contatto, soprattutto dal punto di vista degli strumenti di analisi concettuali e metodologici, poiché Foucault si affida al metodo genealogico, descrive la sessualità attraverso il concetto di *dispositivo* e utilizza il concetto di *micropotere*. Nell'opera è possibile trovare facilmente molte delle analisi presenti nel corso al Collège de France del 1974-1975 *Les Anormaux*; ad esempio, quelle dedicate alla confessione e quelle fondamentali sulle costrizioni antimasturbatorie nella società borghese del XIX secolo. Allo stesso modo è possibile rintracciare nel volume le tematiche a fondamento del corso al Collége de France del 1975-1976 *"Il faut défendre la société"*; nello specifico si tratta del tema della masturbazione, ma modulato secondo la nascente visione biopolitica[67].

[67] Nel corso dedicato alla normalizzazione la masturbazione e, in genere, la perversione sessuale era analizzata dal punto di vista del problema della nascente borghesia nel XVIII e XIX secolo. La masturbazione dei giovani borghesi implica una perdita delle forze che è in grado di disperdere il patrimonio genetico di famiglia; per Foucault il problema della borghesia è controllare la sessualità dei figli, attraverso l'attenzione costante della famiglia e tramite alcune tecniche, per evitare anzitutto che il potere sociale ed economico sia disperso, ma anche per non permettere la fine della possanza biologica della famiglia. La perversione sessuale dei figli mette a rischio il patrimonio genetico della famiglia borghese, che potrebbe perdere vitalità e forza, con la conseguente perdita dello *status* sociale e del patrimonio. Nel corso dell'anno successivo Foucault comprende che questo modello della dispersione delle forze diventa funzionale per il capitalismo produttivo in espansione. La popolazione deve essere sana per essere produttiva, dunque, lo Stato deve mettere in atto delle

Così come è possibile individuare le continuità teoriche e metodologiche che pongono l'opera necessariamente in contatto con il lavoro svolto al Collège de France e negli anni passati, allo stesso tempo non è difficile vedere che questo primo volume di *Histoire de la sexualité* è ricco di nuove intuizioni. Ad esempio, in esso si trovano le riflessioni sulla confessione che diventeranno fondamentali nel condurre Foucault verso i temi della *veridizione* e che si connettono al problema della biopolitica. Il concetto di biopolitica sarà approfondito e articolato nelle analisi che costituiscono il corso al Collège de France *Securité,Territoire, Population* del 1977-1978 e quello su *La naissance de la biopolitique* del 1978-1979. La biopolitica e la categoria della *governamentalité* sono i concetti cardine di questi due corsi e costituiscono un momento di grande lavorio concettuale in Foucault, attraverso il quale il pensatore giunge a definire la nozione di *macropotere*, per poi abbandonarla in favore delle riflessioni sul Cristianesimo tardo antico e sul pensiero della Grecia antica e dell'ellenismo. In questo senso si può considerare *La Volonté de savoir* uno snodo fondamentale nel percorso foucaultiano, in quanto sintesi delle analisi svolte fino ad allora e momento inaugurale di una serie di riflessioni che si esauriranno nei tre anni successivi, forse, causando una svolta radicale nel suo pensiero.

È lo stesso Foucault che riconosce in questo suo testo un momento di sintesi e frattura. Nella prefazione italiana del 1977 al primo volume di *Histoire de la sexualité*, Foucault si concentra su quattro punti fondamentali. In primo luogo, l'opera è presentata come il primo tassello di una ricerca dal percorso ignoto e dagli sviluppi aperti; un primo passo da sottoporre al vaglio degli effetti che produrrà nell'immediato, nel campo degli studi sulla sessualità, ad esempio, e un primo momento di un lavoro aperto al cambiamento di rotta. In secondo luogo, Foucault specifica l'oggetto della ricerca e conferma la

legislazioni che consentano un costante controllo della sessualità, poiché il sesso è dispersione delle forze produttive. A partire dalla seconda metà del XIX secolo, allora, la morale sessuale borghese investe quella proletaria, non più attraverso meccanismi di controllo della famiglia, bensì anzitutto attraverso uno Stato che deve mantenere in vita e in forza la manodopera. La sovranità si esercita attraverso il potere biopolitico.

presa di distanza dalla catalogazione delle pratiche sessuali a vantaggio di un lavoro epistemologico di ricostruzione dell'avvento della sessualità in quanto sapere. In terzo luogo, si trova una premessa fondamentale per un lavoro che è presentato come un momento speculativo soprattutto carico di ipotesi, piuttosto che di certezze. Questa premessa suona come un'avvertenza finalizzata a dissuadere il lettore a vedere nell'opera qualcosa di dottrinario e arbitrario. Infine, il quarto punto verte sul legame di questo primo volume con il lavoro già svolto dall'autore. Infatti, la sessualità è presentata alla stregua di un ulteriore oggetto – che si succede alla follia, agli ospedali e alla prigione - al quale dedicarsi per approfondire il problema del rapporto fra discorsi, verità e potere.

L'intento dell'opera potrebbe essere riassunto dalla domanda che conclude la prefazione del 1977 e che mette proprio in luce quanto l'opera prosegua sui binari finora percorsi.

> in che modo, nelle società occidentali moderne, la produzione di discorsi cui si è attribuito (almeno per un certo periodo di tempo) un valore di verità è legata ai vari meccanismi ed istituzioni di potere[68]?

Il riferimento alla *produzione dei discorsi* mostra senza mezzi termini che l'approccio di Foucault è quello legato al rapporto fra la produzione discorsiva e il sapere che ha caratterizzato le ricerche di Foucault negli anni Sessanta del Novecento. Questo riferimento alla produzione discorsiva non è però scindibile dal ruolo che il potere, con le sue istituzioni e i suoi dispositivi disciplinari, ha nel forgiare la verità della sessualità e del soggetto sessuale.

[68] M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 8

Muovere i primi passi verso la volontà di sapere

Nel titolo dato al primo volume di *Histoire de la sexualité* c'è un nome che risuona con forza: Nietzsche; tuttavia l'effetto di risonanza non si esaurisce a Nietzsche, poiché questo titolo ha un precedente nel *corpus* della produzione di Foucault, ricalcando la titolazione del primo corso tenuto al Collège de France nel 1970-1971: *Leçons sur la volonté de savoir*. C'è un terzo fenomeno di eco, in quanto nel legame tra volontà e sapere istituito da Foucault non solo si sente in lontananza *La volontà di potenza*, bensì anche una parola fondamentale per il filosofo francese, ovvero verità. Verità è l'esclusa dal titolo, ma è ciò verso cui l'opera muove, poiché la volontà di sapere è la volontà di verità.

Nella nota lezione inaugurale del corso intitolata *L'ordre du discours*, Foucault definisce le tre forme di opposizione che si intrecciano con la produzione discorsiva per cercare di neutralizzarne gli effetti sovversivi e rivoluzionari. La prima forma è quella dell'esclusione, caratterizzata dall'interdetto che impedisce di dire tutto; la seconda forma è quella della ripartizione dei soggetti del discorso, come il concetto di follia e di razionalità che compiono una divisione profonda tra chi ha la possibilità di esprimersi e chi non ce l'ha. La terza via è quella del rapporto di opposizione tra il vero e il falso; si tratta di una opposizione che per Foucault agisce in maniera immediata e non arbitraria all'interno di un sistema di sapere o all'interno di un sistema discorsivo specifico.

> Certo, se ci si situa a livello di una proposizione, all'interno di un discorso, la partizione tra il vero e il falso non è né arbitraria, né modificabile, né istituzionale, né violenta. Ma se ci si situa su altra scala, se ci si pone la questione di sapere quale è stata, qual è costantemente, attraverso i nostri discorsi, questa volontà di verità che ha attraversato tanti secoli della nostra storia, o qual è, nella sua forma generalissima, il tipo di partizione che regge la

> nostra volontà di sapere allora vediamo profilarsi qualcosa come un sistema di esclusione (sistema storico, modificabile, istituzionalmente costrittivo)[69].

L'opposizione tra vero e falso non funziona come qualcosa che impedisce con violenza la proliferazione del discorso quando quest'ultimo è già iscritto all'interno di un sistema discorsivo ben definito e delineato, per il quale ciò che è vero e ciò che è falso trovano già nel discorso stesso l'iscrizione a una delle due polarità oppositive. Foucault fa notare che quello che è problematico è la volontà di verità o volontà di sapere che definisce i margini di questa opposizione.

La volontà di verità riceve la sua forma nel momento in cui nell'antichità il discorso vero non è più quello pronunciato da chi ha diritto, ma è quello che rispetta le proprie regole di produzione. Per Foucault questo passaggio fondamentale, che sancisce il senso del rapporto di opposizione di vero e falso, avviene nel periodo che va da Esiodo a Platone, ovvero avviene con l'avvento della filosofia e della sua logica. Mantenendosi nell'ottica de *L'archeologie du savoir*, Foucault definisce questo spostamento un movimento che muove la verità del discorso dal luogo di pronunciamento all'enunciato stesso.

> Questa partizione storica ha senza dubbio dato la forma generale che le è propria alla nostra volontà di sapere. Ma non ha per questo cessato di spostarsi: le grandi mutazioni scientifiche possono essere lette talora come le conseguenze di una scoperta, ma possono essere lette come l'apparizione di nuove forme nella volontà di verità[70].

La volontà di sapere è una volontà di verità attraverso il quale nascono nuovi oggetti scientifici ed emergono nuove discipline, ma non all'interno di un

---

[69] M. Foucault, *Ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcèe le 2 dècembre 1970*, contenuto in M. Foucault, *Œuvres II*, Gallimard, Paris 2015, p. 231; trad. it. di M. Bertani, *L'ordine del discorso e altri interventi*, Einaudi, Torino 2004, pp. 7-8

[70] Ivi, pp. 231-232; trad. it., *Ibid.*

sapere che è progresso[71], bensì in quanto volontà di iscrivere il soggetto in un sistema di sapere/potere.

Le premesse poste nella prima lezione del corso del 1970-1971 sono ovviamente contigue e in relazione alle analisi fatte pochi giorni prima durante la lezione inaugurale; tuttavia Foucault aggiunge molti elementi essenziali, che consentono di comprendere il senso della volontà di sapere. Anzitutto, Foucault afferma che il titolo del corso potrebbe sintetizzare il lavoro di analisi storiche fino ad allora svolto ed essere il titolo di tutti i lavori da svolgere nel futuro – insomma, il titolo risponde alla legge foucaultiana secondo la quale ogni nuova prospettiva di ricerca si retroflette su quelle passate. Fra i vari lavori che potrebbero rispondere al titolo di volontà di sapere, Foucault propone un lavoro sul sapere economico dal XVI al XVIII secolo e uno sulla modalità attraverso la quale il sapere sessuale si organizza e dispone tra il XVII secolo e il XIX secolo – ovvero il primo volume di *Histoire de la sexualité*.

Foucault in questa prima lezione del 9 dicembre del 1970 riprende la tematica della lezione inaugurale del 2 dicembre e si chiede cosa sia la volontà di sapere e quale rapporto abbia con la produzione discorsiva e dei sistemi di sapere, permanendo nel modello tripartito di opposizione alla produzione discorsiva. La volontà di sapere è problematica, infatti, si tratta di comprendere se essa giochi o meno un ruolo escludente all'interno del sapere e se questa volontà di verità sia qualcosa di storico o di arbitrario, a sua volta o

[71] La volontà di sapere o di verità è un modello di descrizione del susseguirsi dei sistemi di sapere che si oppone alla nozione di progresso. Non a caso nelle ultime pagine della lezione, compaiono quelle notissime affermazioni sull'impossibilità di prendere distanza dal sistema di Hegel. La volontà di sapere è un tentativo nicciano di descrivere la modernità che si iscrive nel tentativo di oltrepassare Hegel; eppure Foucault avverte che è difficile questo movimento, poiché una volta effettuato il sorpasso, Hegel *ci attende immobile e altrove*. È possibile individuare un superamento effettivo di Foucault laddove cerca di pensare la storia della verità come costituita non tanto da eventi discontinui, in opposizione alla dialettica hegeliana, bensì laddove il paramentro che muta è quello della realizzazione dello Spirito e, dunque, la visione di compimento della verità in quanto progresso. D'altronde Foucault è esplicito quando ci dice che laddove c'è la volontà di sapere, la conoscenza non si muove secondo il modello della scoperta, bensì secondo quello dell'assoggettamento che connette sapere e potere.

se sia qualcosa di reale e pratico, dunque riguardi la reale vita, o giochi solo a livello discorsivo.

> si tratterebbe di sapere se la verità di verità non sia altrettanto profondamente storica quanto tutti gli altri sistemi di esclusione; se non sia altrettanto arbitraria nella sua radice e modificabile nel corso della storia; se non si appoggi e non sia altrettanto incessantemente rilanciata da tutta una rete istituzionale; se non formi un sistema di costrizione che si esercita non solo su altri discorsi, ma su tutta una serie di altre pratiche. Si tratta insomma di sapere quali lotte reali e quali rapporti di dominio siano ingaggiati dalla volontà di verità[72].

Foucault si chiede se la volontà di verità più che rispondere alla legge del sapere accademico e a quella della ricerca per il progresso umano, piuttosto non celi una volontà di dominio.

L'idea che la volontà di sapere e di verità sia una forma di dominio legata al potere è data proprio dal riferimento fatto da Foucault alle pratiche, che per il filosofo francese sono sempre una componente essenziale dell'intreccio che compone il soggetto. La volontà di verità, dunque, non agirebbe solo sulla legge che produce i sistemi discorsivi, bensì anche su un ulteriore aspetto fondamentale per il soggetto: la prassi.

La volontà di sapere è problematica per una serie di interrogativi che essa genera. In primo luogo c'è il rapporto semantico che connette desiderio e volontà, per cui è difficile definire una differenza radicale fra i due termini, se non dopo una raffinata analisi delle due componenti – il corso non darà risposta su questo legame. Una seconda questione è di carattere epistemologico, ovvero Foucault si chiede se sia possibile comprendere se ci si appelli alla volontà di sapere perché non esistono concetti disponibili per intendere le dinamiche legate al desiderio di sapere. In terzo luogo la volontà

[72] M. Foucault, *Leçons sur la volontà de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971 suivi de Le savoir d' Œdipe*, Gallimard, Paris 2011, p. 4; trad. it. di M. Nicoli e C. Troilo, M. Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere. Corso al Collège de France (1970-1971). Seguito da Il sapere di Edipo*, Feltrinelli, Milano 2015, p. 15

di sapere pone il problema del soggetto di questa volontà; il tema è fondamentale, in quanto è prodromico alle analisi sul *micropotere*, che mettono in discussione l'idea che esiste un soggetto del potere. Se è difficile individuare un soggetto specifico dietro la volontà di sapere, laddove questa muove i sistemi discorsivi verso determinati interessi e agisce nella creazione di fratture nelle prassi dei soggetti, è anche difficile immaginare una volontà priva di un soggetto, tanto più quando questa è alla base di un'azione strettamente legata con il potere e con un campo di dominio.

Per Foucault la filosofia dà risposte marginali ai propri interrogativi, poiché la volontà di sapere è un concetto marginale e un sentiero poco battuto dalla ricerca filosofica.

> Bisogna dire che in questa ricerca il discorso filosofico è di poco aiuto. Probabilmente non c'è quasi nessuna filosofia che non abbia nominato qualcosa come la volontà o il desiderio di conoscere, l'amore della verità, ecc. Ma, a dire il vero, ben pochi – salvo forse Spinoza e Schopenhauer – le hanno dato di più di uno statuto marginale; come se la filosofia non avesse da dire in primo luogo ciò che si trova effettivamente designato nel nome che porta. Come se questo desiderio di sapere che riprende nel suo nome, le bastasse collocarlo in esergo del suo stesso discorso per giustificare la propria esistenza e mostrare che essa è – tutto a un tratto – necessaria e naturale: tutti gli uomini, per natura, desiderano sapere… Quale uomo, dunque, non è filosofo, e come potrebbe la filosofia non essere necessaria più di ogni altra cosa al mondo[73]?

La ricerca filosofica non è di aiuto, poiché non si è mai spinta a indagare il rapporto espresso dalla propria nominazione, cioè quell'amore per la sapienza che ne costituisce il nome, attuando un'indagine del senso che lega la volontà/desiderio alla verità e al sapere. Questo trittico rimane muto, poiché proprio la filosofia, che è ciò che più dovrebbe chiedersi il senso del desiderio del sapere, non ha affrontato, se non in momenti sporadici, questa

[73] Ivi, p. 6; ivi, trad. it. pp. 16-17

problematica. Se è vero che Foucault prende sul serio la questione del desiderio, è anche perspicua la mancanza di una visione complessa sul tema della σοφία. Foucault ha ragione nell'identificare nella filosofia una mancanza, ma a sua volta ne compie una molto grave banalizzando il significato di σοφία al livello di mera conoscenza o sapienza, senza considerare quanto il termine sia connesso con l'avvento della stessa φιλοσοφία. Ciò che manca, in questo caso, sarebbe un'operazione genealogica sul senso della σοφία.

Volontà, desiderio, verità e sapere: Foucault legge Aristotele

Nel presentire questa sua mancanza o affidandosi a chi introduce il tema della volontà di sapere, Foucault si dà alle analisi della *Metafisica* di Aristotele e ricorda che l'opera si apre proprio con il tema della conoscenza. Per Foucault, questo tema marginale nella filosofia è confinato anche in Aristotele, in quanto appartiene all'estremo limite primo dell'opera[74]. Foucault si riferisce alla nota tesi aristotelica per la quale gli uomini conoscono per natura; da questa affermazione si evincono tre proposizioni, ovvero che c'è un desiderio che concerne il sapere, che questo desiderio è universale e si trova in tutti gli uomini e che è dato per natura. Ma c'è un quarto assunto fondamentale che è il radicamento del desiderio di sapere nel piacere che dà il conoscere. Il conoscere è voluto poiché dà piacere all'uomo in maniera gratuita e non utilitaristica, così come i sensi, se stimolati, danno piacere al di là del fine della stimolazione. Il piacere della conoscenza non è l'ηδονή, bensì è l'αγάπησις,

[74] In questo senso Foucault mostra un'ulteriore grave ingenuità nei confronti della filosofia, poiché dimentica che la *Metafisica* non è un'opera sistematica i cui libri sono stati creati per descrivere un percorso unitario secondo il senso che si darebbe al termine unitario nella contemporaneità. La *Metafisica* di Aristotele non è un'opera geometrica o sistematica, poiché queste modalità scrittorie filosofiche appartengono alla modernità e non all'antichità. Dunque, il fatto che il tema sia presente marginalmente e all'inizio del primo libro è in relazione con quell'indagine sulla σοφία che è funzionale all'innesto che Aristotele fa di se stesso nella tradizione filosofica che lo precede, presentandosi come ortodosso rispetto al passato, ma soprattutto eterodosso – anche rispetto a Platone, ovviamente, e non solo ai presocratici. L'operazione pare ancora più ingenua, proprio perché nella *Metafisica* di Aristotele Foucault riconosce di vedere uno dei testi che segna in maniera irrevocabile i margini del pensiero filosofico occidentale, definendolo un *operatore filosofico* in grado di *agire sullo statuto del discorso filosofico in generale*.

cioè una forma di soddisfazione data dalla reciprocità di rapporto tra ciò che è onorato e la riconoscenza di chi è onorato. Questa forma di piacere accompagna la sensazione, che è conoscenza in Aristotele, in quanto risultato di una azione svolta come si deve. Tutti i sensi danno piacere, ma quello che ne dà di più è la vista, poiché consente di conoscere e di categorizzare ciò che è singolare e ciò che è molteplice. La vista è la sensazione più efficace nel sapere perché consente di cogliere gli aspetti comuni delle cose nella loro individualità.

Per comprendere l'idea di sensazione in Aristotele, Foucault analizza il rapporto tra uomo e animale in Aristotele; l'operazione si rende necessaria perché anche gli animali possiedono la sensazione, eppure non hanno una volontà di verità. Il primo motivo per il quale c'è una distinzione netta fra animali e uomini è che molti animali non possiedono la memoria che consente loro di godere delle sensazioni; in secondo luogo gli animali non possiedono una capacità di ascolto tale da consentire loro di comprendere un linguaggio o di imparare – negli insetti, ad esempio, manca del tutto. Gli animali sono differenti dagli uomini a livello della sensibilità, ma lo sono anche per altri due motivi, poiché non possiedono τέχνη ed επιστήμη. C'è una terza differenza tra gli uomini e gli animali, che consiste nel fatto che gli animali non conoscono affatto le cause, dunque non possiedono σοφία. La differenza con gli animali sottolinea la struttura conoscitiva dell'uomo: la conoscenza ha per causa materiale la sensazione e la memoria, ha per causa formale la τέχνη e l'επιστήμη e ha per causa finale la sapienza, σοφία.

> Prolungando un po' il ragionamento [delle prime righe] della *Metafisica*, si giunge a mettere in correlazione due principi. Da una parte c'è una modalità di conoscenza specifica dell'uomo che non è affatto quella della sensazione: è la conoscenza che ha prima di tutto come materia (come causa materiale) le immagini della memoria e i suoni articolati; come forma (o causa formale) la τέχνη e l'επιστήμη; come fine o causa finale la sapienza, la σοφία. Dall'altra parte, a ogni livello, i vincoli di utilità si allentano […] la τέχνη e l'επιστήμη sono

> meno utili dell'esperienza; infine, mediante un ultimo rovesciamento, la σοφία ha il suo unico fine in se stessa[75].

La struttura della conoscenza umana e il suo rapporto con il piacere mostrano che c'è desiderio di conoscenza laddove c'è gratuità e non utilità. Il sapere utile è quello fornito dalle sensazioni, che permettono la sopravvivenza, mentre il sapere e la verità sono fini a se stesse, anche se sono supportate dal piacere. Il piacere è αγάπησις, cioè qualcosa che si dà nella sensazione, ma anche nella contemplazione, cioè nella *dépense*[76] del sapere fine a se stesso. Questo sapere in quanto fine a se stesso è la φιλοσοφία, che trova fondamento nel desiderio di conoscenza.

> Aristotele giunge da un lato a iscrivere il desiderio di conoscenza nella natura, a legarlo alla sensazione e al corpo e a dargli come correlato una certa forma di godimento; ma dall'altro lato, e nello stesso tempo, gli dona statuto e

[75] M. Foucault, *Leçons sur la volontà de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971 suivi de Le savoir d' Œdipe*, Gallimard, Paris 2011, p. 12; trad. it. di M. Nicoli e C. Troilo, M. Foucault, Lezioni sulla volontà di sapere. Corso al Collège de France (1970-1971). Seguito da Il sapere di Edipo, Feltrinelli, Milano 2015, p. 23

[76] Il concetto di *dépense* – tradotto in italiano con dispendio - è desumibile dal lavoro antropologico e filosofico che Georges Bataille ha svolto a partire dal 1933 sul rapporto tra utile e dispendio, mettendo a confronto l'economia delle società tradizionali e quelle capitalistiche – secondo il modello del dono di Mauss. I testi di riferimento sono tre: *La notion de dépense*, *La part maudite* e *La limite de l'utile (fragments)*. È proprio ne *La notion de dépense* che Bataille appronta il terreno concettuale dei lavori futuri – si pensi anche a l'*Érotisme* e *La Littérature et le mal* – lavorando sul concetto di dispendio. In questo breve ma seminale scritto del 1933, Bataille mostra il paradosso dell'utilità: quanto più è difficile mostrare cosa sia utile per l'uomo, tanto più questa categoria viene utilizzata piegando all'utile materialistico e produttivo anche il concetto di spiritualità, di Dio e di onore. In questo modo l'umanità è segnata dall'imperativo categorico della produzione materiale e il dispendio improduttivo assume una visione negativa. Tuttavia è innegabile che l'attività umana presenti sia una pulsione conservativa della vita – soddisfazione dei beni primari – sia una pulsione legata al dispendio – l'arte, la perversione, i sacrifici e i culti. Due sarebbero allora gli ambiti di azione che si intrecciano fra loro: quello legato all'utile e quello legato al dispendio. Per Bataille, il dispendio, per essere veramente tale,deve essere il maggiore possibile e deve rasentare la perdita, contraddicendo il concetto di utile e di bilancio produttivo ed economico tra sforzo e risultato. Il modello del dispendio è entrato in crisi nella società occidentale con l'avvento del capitalismo, mentre nelle società tradizionali sta alla base dello scambio economico fondato sul dono o alla base dello scambio con gli dèi nella forma del sacrificio. È nel sacrificio alla divinità che si dà il maggiore dispendio, ma è attraverso il sacrificio che si raggiunge anche la gloria. Il modello di sacrificio preso in considerazione – ne *La part maudite* e ne *La limite de l'utile* - è quello azteco. Per Bataille è un sacrificio fondamentale, perché è in rapporto con un sistema economico che non è fondato sul raggiungimento dell'utile materiale, ma sul raggiungimento della gloria.

> fondamento nella natura generica dell'uomo, nell'elemento della saggezza e di una conoscenza che non ha altro fine che se stessa, e in cui il piacere è felicità[77].

Aristotele connette la φιλοσοφία e la conoscenza a un desiderio che appartiene a tutti gli uomini, ma in questa maniera, per Foucault, Aristotele compie anche due operazioni. Anzitutto nega la realtà del desiderio in quanto volontà propria, poiché il desiderio è iscritto nello stesso movimento di conoscenza ed è iscritto nell'umanità intera, senza distinzione fra filosofi e non filosofi – tuttavia, per Foucault non per questo si deve dedurre che tutti siano filosofi. Secondariamente la φιλοσοφία diventa il sapere più alto in quanto contemplazione teoretica nella quale il piacere è differito alla fine del procedimento, cioè nel momento della conoscenza. La φιλοσοφία è proprio per questo una modalità di controllo del desiderio di conoscere, poiché è il modello della conoscenza vera.

> La sua funzione [della filosofia] è anche quella di assicurare che il desiderio, malgrado l'apparenza, non sia anteriore né esteriore alla conoscenza, poiché una conoscenza senza desiderio, una conoscenza felice e di pura contemplazione è già in se stessa la causa di questo desiderio di conoscere che vibra nel semplice piacere della sensazione[78].

In Aristotele la volontà di sapere non ha nulla a che fare con il dominio. A dimostrarlo è il fatto che la prassi filosofica è il momento nel quale il desiderio è ridotto al silenzio e nel quale è stabilita la verità, ma che questo avviene secondo un'argomentazione che espunge il desiderio da una sua dimensione puramente volitiva del piacere, poiché il desiderio per natura connesso al piacere della sensazione è di per sé il medesimo operante nella conoscenza teoretica. In Aristotele la conoscenza teoretica contiene in sé un surplus di

---

[77] M. Foucault, *Leçons sur la volontà de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971 suivi de Le savoir d' Œdipe*, Gallimard, Paris 2011, pp. 13-14; trad. it. di M. Nicoli e C. Troilo, M. Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere. Corso al Collège de France (1970-1971). Seguito da Il sapere di Edipo*, Feltrinelli, Milano 2015, p. 25

[78] Ivi, p. 14; ivi, trad. it. p. 26

piacere rispetto a quella della sensazione, poiché il desiderio e il piacere non sono distinguibili dal processo contemplativo, ma costituiscono un oggetto solo. Alla radice del desiderio c'è la conoscenza sensoriale a partire dalla quale la conoscenza senza scopo se non la conoscenza stessa può svilupparsi; la sensazione non ha solo lo scopo di consentire la sopravvivenza dell'animale e dei suoi bisogni, ma apre alla verità, ne è l'accesso. Il trittico composto da volontà, verità e conoscenza/sapere si compone, dunque. E la verità diventa il garante del desiderio di conoscenza.

Foucault, attraverso Aristotele, definisce quelli che sono i margini del rapporto tra verità, sapere/conoscenza e desiderio/volontà. L'operazione di Foucault su Aristotele è l'istituzione della φιλοσοφία come detentrice della verità, ma in un rapporto complesso, nel quale conoscenza e verità sono separate e non secondo la metafisica aristotelica o quella platonica. La φιλοσοφία agisce come garanzia del sapere, cioè come ciò che attraverso la sua presenza, tramite le sue leggi e la sua prassi definisce quale forma di sapere può consentire a un discorso di dirsi vero. Foucault si muove delicatamente tra la sua visione che lega la volontà di sapere al dominio e quella di Aristotele, dove la volontà e il desiderio appaiono solamente controluce. Si tratta di un controluce che fa trapelare in pieno la teoria di Foucault, poiché il desiderio, che è un tema fondamentale nell'opera di Foucault fino alla sua conversione nel tema del piacere – ecco che questo corso si apre proprio tenendo piacere, desiderio, verità e sapere insieme, come a fornire una mappa appena abbozzata del lavoro a venire -, appare come un motore della conoscenza ambiguo.

Foucault mostra le contraddizioni che legano l'uomo alla sua volontà di sapere, al di là delle ricadute sulla prassi e al di là di una genealogia delle verità del sapere, come a definire l'ambiguità originaria di un concetto che si iscrive, tramite Aristotele, nella tradizione filosofica e proprio standone a margine. D'altronde, nella ricostruzione foucaultiana il desiderio stesso è margine, poiché muove retroflessivamente – cioè a partire dal piacere della sensazione

che scatena il desiderio teoretico – la forma più alta del piacere: il piacere teoretico. Foucault trova in Aristotele una forma di desiderio che non è contaminato dal tessuto freudiano e per questo non riesce a farne altro, se non marginalizzarlo sprofondandolo ancora di più nell'inconscio del piacere della conoscenza. Il desiderio, allora, appare come processuale e macchinico nell'abisso della conoscenza teoretica, dove scompare per fare tutt'uno in quel meccanismo che connette verità, piacere e sapere, mentre si palesa solo laddove non è quello che è, cioè quando è il risultato del piacere della conoscenza sensibile.

L'irruzione del dominio della volontà nella verità

Nella lezione del 16 dicembre del 1970 Foucault è esplicito, quando afferma che è con Nietzsche che il legame fra volontà, verità e conoscenza entra nel campo del conflitto e del dominio. Foucault interpreta i testi di Nietzsche anche alla luce del rapporto fra il desiderio e il conoscere, contrapponendoli alle analisi aristoteliche, infatti ritiene che il desiderio appaia come libero dai vincoli del conoscere. Foucault individua tre punti fondamentali che articolano il legame fra il desiderio e la conoscenza e che si propone di mostrare in Nietzsche. In primo luogo all'origine della conoscenza ci sarebbe un desiderio che non ha alcun rapporto con la parentela di estetico e teoretico, ovvero che non è subordinato alla retroflessione aristotelica che vede scomparire il desiderio nel passaggio dal piacere estetico a quello teoretico. In secondo luogo, la conoscenza stessa sarebbe stata regolata proprio da una volontà specifica che è l'ascetismo. Infine, si tratterebbe di connettere la conoscenza con il dominio della volontà, cioè con il conflitto interno del soggetto, ma anche a quello esterno tra volontà.

> Si tratta infine di mostrare che dietro l'atto stesso della conoscenza, dietro il soggetto che conosce nella forma della coscienza, si dispiega la lotta degli istinti, degli io parziali, delle violenze e dei desideri[79].

Per Foucault, Nietzsche è il primo che opera una frattura all'interno di quella che potrebbe essere chiamata *storia della verità*; questa lacerazione si compie rispetto alla visione aristotelica nel legame fra conoscenza, volontà e verità. Come si è visto nella lezione inaugurale del 2 dicembre del 1970, Foucault fa propria la teoria di Nietzsche, che considera valida come modello interpretativo del rapporto fra verità e produzione del sapere. La conoscenza non risponde solamente a regole interne e alla propria forma; il sapere si dispone, certamente, secondo una legge interna ed è aiutato in questo da un sistema produttivo discorsivo; tuttavia ciò non basta, poiché la volontà di sapere non trova una propria giustificazione, specie laddove diventa volontà di verità, cioè volontà di imporre un determinato dominio di verità.

In una conferenza tenuta a Montreal nell'aprile del 1971, intitolata *Leçon sur Nietzsche. Comment penser l'histoire de la vérité avec Nietzsche sans s'appuyer sur la vérité*, Foucault recupera il tema della conoscenza. La lezione si apre con una citazione da *Verità e menzogna in senso extramorale*; si tratta del noto passaggio sulla invenzione della conoscenza in quanto momento tracotante e falso. Per Foucault, la conoscenza in Nietzsche è costituita da quattro caratteristiche specifiche. In primo luogo, in quanto invenzione non è qualcosa che appartiene all'uomo per natura, come in Aristotele, ma è costituita dall'uomo. In secondo luogo, essendo costituita dall'uomo è priva di un modello e non ha forme di garanzia esterne a se stessa. In terzo luogo, la conoscenza non può essere una semplice analisi del mondo, poiché le cose non sono disponibili per la conoscenza umana, ma hanno un senso nascosto difficoltoso da decifrare, non possiedono un'essenza che ne costituisce una nervatura intelligibile.

[79] Ivi, p. 26; ivi, trad. it. p. 39

Questi tre elementi conducono alla quarta caratteristica della conoscenza: essa è qualcosa di molto complesso.

Conoscere è ciò che va oltre ciò che semplicemente appare; infatti, la conoscenza non è semplicemente una operazione attraverso la quale si mostra l'apparenza, quindi se ne distrugge l'apparenza andando oltre il mero fenomeno dell'apparire. Bensì il conoscere è ciò che mostra l'apparenza quando l'apparenza si mostra: è il mostrare la modalità di apparenza, cioè il modo in cui c'è l'apparire della conoscenza. Il concetto di conoscenza in Nietzsche non può non ricordare la premura epistemologica che conduce le analisi di Foucault: conoscere è mostrare le leggi della conoscenza che regolano l'apparire di un determinato oggetto di conoscenza. La conoscenza è al di là dell'apparenza, nel senso che la smaschera, la strappa dai suoi segreti.

> Per Nietzsche, ciò che ci impedisce di conoscere è ciò che costituisce il supporto, la radice, il dinamismo della conoscenza, la sua forza e non la sua forma (l'istinto, la cattiveria, la brama di sapere, il desiderio); ma ciò che allo stesso tempo impedisce e costituisce la conoscenza è qualcosa di sempre diverso dalla conoscenza[80].

La conoscenza quindi è sempre incompiuta e ciò che non consente la conoscenza è la brama stessa di conoscenza, ovvero l'uomo stesso che si interpone tra sé e le cose. L'uomo non può accedere alle cose, poiché queste sono trasformate dalla visione umana, dalla sua volontà, da ciò che gli appartiene psicologicamente in quanto sua bassezza.

La conoscenza e la verità sono state entrambe invenzioni e la prima precede la seconda. L'invenzione della conoscenza e della verità in Nietzsche, mostra che Foucault è profondamente ispirato dalla filosofia nicciana, poiché questa sequenza di apparizione è la medesima che applica nella lettura di Aristotele, nel quale la verità compariva dopo la conoscenza e ne era garante.

[80] Ivi, p. 199; trad. it. ivi p. 203

La conoscenza non esiste senza una tensione nei confronti della verità. Questa tensione non si dà nella conoscenza positivista; in questa, infatti, la verità si costituisce man mano, ma c'è un *rapporto di diritto* fra conoscenza e verità, poiché le due si coappartengono fin dall'inizio: la verità è ciò che *per diritto* giunge alla fina del percorso conoscitivo. Infatti, nel positivismo la conoscenza coincide con la verità e non c'è se non si dà la verità. Per Foucault, allora, *la verità è la verità della conoscenza*. La grandezza di Nietzsche è quella di aver colto il rapporto fra conoscenza e verità nel sapere positivista e di aver demolito questo legame, mettendolo in discussione attraverso un atteggiamento di tipo genealogico, cioè trovando la verità al di fuori del rapporto tra vero e falso[81].

> La sfrontatezza di Nietzsche sta nell'aver sciolto queste implicazioni. E nell'aver detto: la verità si aggiunge alla conoscenza – senza che la conoscenza sia destinata alla verità, senza che la verità sia l'essenza del conoscere. La prima sfrontatezza di Nietzsche è stata nel dire: né l'uomo, né le cose, né il mondo sono fatti per la conoscenza; la conoscenza viene dopo - senza essere preceduta da alcuna complicità, né garantita da alcun potere. Sopraggiunge, emergendo da qualcosa di completamente altro. La seconda sfrontatezza [è stata] nel dire: la conoscenza non è fatta per la verità. La verità sopraggiunge dopo, preceduta dal non-vero, o preceduta piuttosto da qualcosa di cui non si può dire né che sia vero, né che non sia vero, in quanto anteriore alla partizione propria della verità. La verità emerge da ciò che è estraneo alla partizione del vero[82].

---

[81] Per chiarire si pensi al tema della volontà di verità per come compare in *Al di là del bene e del male*, quando Nietzsche afferma che il tema della conoscenza non può essere declinato esclusivamente secondo la contrapposizione fra mondo reale e mondo apparente, quindi secondo una modalità per la quale è il sapere positivista a determinare la verità del mondo. *Il fervore e la sottigliezza, potrei perfino dire: l'astuzia, con cui oggi ovunque in Europa ci si avventa sul problema del "mondo reale e di quello apparente", dà da pensare e fa tendere l'orecchio; e chi non percepisce qui, nello sfondo, se non una "volontà di verità" e null'altro, non può certo rallegrarsi di un acutissimo udito*. [F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1977, p. 14] Nel passo Nietzsche definisce già i termini dei problemi che legano il conoscere e la volontà di verità, poiché il sapere, nella sua forma corrente e garantita – da se stessa – nasconde la lotta intestina delle volontà. Si tratta di una lotta non di facile rilevamento, poiché occorre una certa finezza per coglierla dietro il gioco dello scontro fra realtà e apparenza nel sapere positivista.

[82] M. Foucault, *Leçons sur la volontà de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971 suivi de Le savoir d' Œdipe*, Gallimard, Paris 2011, p. 200; trad. it. di M. Nicoli e C. Troilo, M. Foucault, *Lezioni sulla*

Per Foucault, slegare la conoscenza dalla verità in Nietzsche implica molto conseguenze. La prima è il fatto che la conoscenza diventerebbe puro conoscere senza un orientamento verso il vero; in questa concettualizzazione della verità, la conoscenza assume la forma di un apparato per astrarre e semplificare. Foucault sottolinea il fatto che per Nietzsche – riferendosi al Nietzsche de *La volontà di potenza*[83] – questo tentativo di astrarre e semplificare non è una forma di conoscenza, ma una forma di dominio che si poggia sul razionalismo del calcolo. La conoscenza priva della verità assume la forma della menzogna, poiché deforma la realtà e ne cancella le differenze dal reale attraverso l'astrazione, ovvero tramite la riduzione della realtà a segno. La conoscenza priva di verità, sempre nel Nietzsche de *La volontà di potenza*, è anche una forma di conoscenza legata alla vita e alla corporeità dell'uomo. È questa forma di conoscenza che regge quella ascetica, in quanto prassi che per Foucault *sopprime il punto di vista del corpo, sospende le utilità* e che è definita pura.

Prima di mostrare il senso della volontà di verità, Foucault definisce meglio cosa si debba intendere quando si stabilisce un'antecedenza della conoscenza rispetto alla verità. In Nietzsche la conoscenza è prima della verità non nel senso di una storia dell'avvento della verità e, dunque, cronologicamente in una serie di eventi che questa storia costituirebbero. Ma che la verità è qualcosa di esterna alla conoscenza in quanto non potrà essere,

---

volontà di sapere. Corso al Collège de France (1970-1971). Seguito da Il sapere di Edipo, Feltrinelli, Milano 2015, p. 225

[83] Nel 1965 Gilles Deleuze e Michel Foucault scrivono una introduzione generale alla pubblicazione delle opere di Nietzsche nell'edizione di Giorgio Colli e Mazzino Montinari per i tipi di Gallimard. In questa prefazione si desume senza ombra di dubbio che Foucault sapesse quanto *La volontà di potenza* fosse un'opera fittizia, un vero pasticcio editoriale curato dalla sorella Elisabeth e completamente privo di criterio filologico. Tuttavia, allo stesso modo, Foucault sa che la stesura dell'opera è stata bruscamente interrotta e che del libro esistesse solo il progetto di pubblicarlo. Per questo è ipotizzabile che facesse comunque riferimento, nel 1971, all'opera, piuttosto che ai *Frammenti postumi*. Sono gli stessi Colli e Montinari che nella introduzione dell'ottavo volume delle *Opere complete* ricordano che Nietzsche, dopo la pubblicazione di *Genealogia della morale*, si dedica a trascrivere gli appunti per *La volontà di potenza*. Il risultato sono una serie di appunti divisi in quattro capitoli che sono definiti da Nietzsche un primo tentativo di trasvalutazione dei valori. Sempre i curatori dell'edizione ricordano che Nietzsche non volesse pubblicare l'opera in quella forma, ma che la ritenesse comunque l'unica forma ordinata e compiuta de *La volontà di potenza*.

come nella conoscenza positivista, qualcosa che è norma che si sviluppa all'interno.

> C'è una conoscenza prima della verità. Questo non significa, in senso positivista o genetico, che la conoscenza impieghi molto tempo a incontrare o scoprire la verità, che ne fissi le norme solo più tardi; che la verità è una peripezia, un'invenzione, forse una deviazione della conoscenza, che essa non ne sarà né la norma, né l'essenza. La verità non è la verità della conoscenza[84].

Per meglio chiarire, Foucault utilizza una citazione da *La volontà di potenza*, nella quale Nietzsche afferma che la verità è qualcosa che si deve produrre, non che si può trovare o che esiste in sé[85]. In questo senso la verità è volontà di potenza.

Foucault ritiene che lo spostamento della verità dalla conoscenza alla volontà sia un momento epocale nella storia del pensiero, in quanto presa di distanza dalla tradizionale interpretazione della verità. Per la tradizione, infatti, è la verità che deve condizionare la volontà in maniera tale da cancellarne l'individualismo. Cancellare la volontà significa eliminare la conflittualità e il

---

[84] M. Foucault, *Leçons sur la volontà de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971 suivi de Le savoir d' Œdipe*, Gallimard, Paris 2011, pp. 205; trad. it. di M. Nicoli e C. Troilo, M. Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere. Corso al Collège de France (1970-1971). Seguito da Il sapere di Edipo*, Feltrinelli, Milano 2015, p. 231

[85] Può permettere di fare chiarezza sul senso della produzione della verità quel passaggio appartenente a *Su verità e menzogna in senso extramorale* nel quale Nietzsche definisce la verità come qualcosa di completamente slegata dalla conoscenza, dal vero in sé e che manifesta in sé attributi antropomorfici. *Come genio costruttivo, l'uomo si innalza a questo modo al di sopra delle api: queste costruiscono con la cera che raccolgono ricavandola dalla natura, mentre l'uomo costruisce con la materia assai più tenue dei concetti che egli deve fabbricarsi da sé. In ciò egli è degno di grande ammirazione, non già tuttavia a causa del suo impulso verso la verità e la conoscenza pura delle cose. Se qualcuno nasconde qualcosa dietro un cespuglio, se lo ricerca nuovamente là e ve lo ritrova, in questa ricerca e in questa scoperta non vi è molto da lodare: eppure le cose stanno q questo modo riguardo alla ricerca e alla ragione della "verità", entro il territorio della ragione. Se io formulo la definizione del mammifero, e in seguito, vedendo un cammello, dichiaro "ecco un mammifero", in tal caso viene portata senza dubbio una verità, ma quest'ultima ha un valore limitato, a mio avviso; se è completamente antropomorfica e non contiene neppure un solo elemento che "sia vero in sé", reale e universalmente valido, a prescindere dall'uomo.* [*Su verità e menzogna in senso extramorale*, contenuto in F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, Adelphi, Milano 1991, pp. 235-236] Da questo passaggio fondamentale si deduce, oltre a dedursi un Nietzsche genealogista ma anche legato a quell'*in sé* dai toni metafisici, il senso della costruzione completamente umana della verità, che si pone in maniera arbitraria, ma convenzionale per gli uomini. Infatti, pochi passi prima, la verità era stata definita un *mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi* utili a regolare i rapporti umani, ma la cui illusoria natura è stata completamente dimenticata.

desiderio, per divenire puro volere. Questa visione è accompagnata dall'idea che il soggetto debba essere modificato dalla verità e che la verità sia libera.

> Al cuore del rapporto volontà-verità, nella tradizione filosofica, troviamo la libertà. La verità è libera rispetto alla volontà. Non riceve da essa nessuna delle sue determinazioni. La volontà deve essere libera per poter dare accesso alla verità. La libertà è l'essere della verità; ed è il dovere della volontà[86].

Per Foucault, Nietzsche si contrappone alla tradizione e definisce un rapporto inedito tra volontà e verità, nel quale la verità assume l'aspetto individualistico della volontà, assumendone le forme incontrastate del dominio e della violenza. La violenza e il dominio prendono la funzione della libertà.

> Questo spostamento ha – deve avere – un effetto considerevole, al punto che siamo ancora distanti dall'averlo potuto misurare interamente. Dovrebbe rendere impossibile tutta una "ideologia" del sapere come effetto della libertà e ricompensa della virtù[87].

La direzione dello spostamento di Nietzsche nell'analisi del sapere è pienamente assunta da Foucault, per questo la *Lezione su Nietzsche* è fondamentale[88]. Essa permette di comprendere uno spostamento compiuto

---

[86] M. Foucault, *Leçons sur la volontà de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971 suivi de Le savoir d' Œdipe*, Gallimard, Paris 2011, pp. 206; trad. it. di M. Nicoli e C. Troilo, M. Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere. Corso al Collège de France (1970-1971). Seguito da Il sapere di Edipo*, Feltrinelli, Milano 2015, p. 232

[87] Ivi, p. 207; ivi, trad. it. *Ibid.*

[88] Questa lezione è fondamentale anche per un altro aspetto, che riguarda il legame fra Foucault e Martin Heidegger. Nell'ultima intervista di Foucault, apparsa dopo la morte del filosofo i primi di luglio 1984 su *Les Nouvelles littéraires* n° 2937 - ora contenuta in *Dits et écrits* - e intitolata *Le retour de la morale*, Foucault dichiara di aver letto Nietzsche grazie a Heidegger. Se si analizza la struttura della lezione su Nietzsche, non è per nulla difficile vedere in controluce la lezione di Heidegger su *La volontà di potenza come conoscenza* tenuta a Friburgo nel 1939. Foucault descrive il superamento della metafisica da parte di Nietzsche come una forma di disvelamento dell'impostura della conoscenza che è sottomessa alla legge della volontà di verità, che è una forma di dominio e di potere. Foucault inoltre chiude la lezione mostrando che la verità è una impostura e un errore. Heidegger nel corso afferma che la conoscenza sia una forma di volontà di potenza, significando con questo che l'essenza della verità dovrà essere determinata a partire dalla volontà di potenza. La verità è ciò cui l'uomo aspira e ciò che egli esige domini in ogni fare, in ogni auspicare, donare, patire e superare; questa è la volontà di verità. Come in Foucault, la verità è venerata dall'uomo, ma questa è

anche da Foucault, quello dalla metodologia discontinuista e di matrice francese alla genealogia di Nietzsche. Si tratta di un passaggio fondamentale, poiché introduce Foucault nella continuità che segna le analisi appartenenti ai corsi e alle opere degli ultimi anni.

Il metodo genealogico

Seguendo un approccio da storici della filosofia, si è soliti distinguere fra i vari Foucault: quello epistemologico, quello archeologico, quello del potere, quello del soggetto, … Dunque, per comodità, si è soliti differenziare il Foucault archeologo da quello genealogista, quasi fossero due autori distinti e con metodi distinti. Tuttavia, è necessario comprendere che la lettura dell'opera nella sua vastità permette di individuare la continuità che tiene insieme il metodo discontinuista con quello genealogico, pur mantenendo ferme le distinzioni. Allora, stando alle distinzioni, il metodo archeologico è quello che emerge e si sviluppa a partire da *Histoire de la folie à l'Âge classique* e trova la sua descrizione tecnica ne *L'Archéolgie du savoir*, dove si "esaurisce"; il metodo genealogico, invece, è quello che comincia ad apparire proprio a ridosso de *L'Archéolgie du savoir* e che fonda le indagini legate al potere che sono alla base dei primi corsi al Collège de France e dell'opera *Surveiller et punir. Naissance de la prison*.

Lo scopo del metodo archeologico è quello di fare emergere il rapporto che c'è tra le fonti accademiche e la mentalità di un'epoca. Per farlo, la metodologia archeologica presuppone un continuo adeguarsi del metodo

un'illusione, un inganno e un errore. Foucault descrive la conoscenza dominata dalla volontà di verità come una forma di schematizzazione, una modalità di dominio che affonda le proprie radici sul calcolo. Alla stessa maniera Heidegger sottolinea fortemente questo passaggio e afferma che per Nietzsche il conoscere non è semplicemente conoscere, ma è schematizzare, cioè imporre al caos le regolarità. La struttura essenziale del conoscere ha contorni ben precisi e il conoscere è schematizzare. In Heidegger la schematizzazione risponde a una necessità vitale dell'uomo connessa alla prassi della vita, ovvero è funzionale alla verità della scienza e della tecnica. Per Foucault la schematizzazione è sempre legata a un inganno come in Heidegger, ma è più connessa a una forma di dominio in generale, non necessariamente legata solo all'ambito scientifico o tecnico, bensì a ogni sistema di sapere.

all'oggetto di ricerca, propone di abbandonare in maniera parziale le fonti accademiche (che non si possono studiare in maniera esclusiva, poiché sono scevre della vita pratica della maggior parte degli uomini e per questo occorre sondare l'anonimato dell'archivio poliziesco, giuridico, medico), stabilisce di perseguire la tendenza al sapere enciclopedico e alla erudizione più completa e pletorica. Questo metodo è debitore della visione discontinuista della scuola francese di storia delle scienze. Nello specifico Foucault è molto in debito con Gaston Bachelard, per il quale, secondo il modello dell'*ostacolo epistemologico*, la scienza non si costituisce come accumulazione continua di sapere, bensì compie il proprio sviluppo attraverso continui strappi e rotture, tramite improvvise e impreviste esplosioni concettuali.

Secondo la modalità discontinuista, ad esempio, Foucault cerca di comprendere come siano possibili i repentini passaggi dalla follia, in quanto detentrice di verità, alla follia come sragione nel XVII secolo, oppure si chiede come sia possibile che nelle scienze o nelle mentalità in brevissimo tempo si passi da una visione a un'altra, quindi si passi da una verità a un'altra. L'emergere di una nuova mentalità, di una nuova prassi, di una nuova verità o di un nuovo sapere è evenemenziale: si tratta di un evento. Non a caso, il discontinuismo in Foucault si manifesta anche secondo il modello storicista de *Les Annales*, per il quale le ricostruzione storiche seguono la legge particolare della microstoria e necessitano di un approccio evenemenziale. Per Foucault occorre una metodologia evenemenziale, perché è proprio attraverso l'indagine dell'evento che si può individuare l'impensabile. L'impensabile non può emergere all'interno del continuismo della storiografia classica, perché questa non è in grado di infrangere i rapporti di causalità, mentre l'evento irrompe nel reale.

Il metodo archeologico sfuma in quello genealogico nel momento in cui la preoccupazione di Foucault non è più solamente quella di compiere un'indagine dei sistemi di sapere e di quelli discorsivi, bensì è anche quella di scoprire la profondità storica dei concetti e il rapporto tra il loro portato

veritativo e il potere. Se si dovessero definire rigidamente le coordinate di questo spostamento, si dovrebbe anzitutto affermare, come premessa, che nello spostamento come non mai emerge in superficie tutto il rapporto di affinità filosofica con Nietzsche. D'altronde, Nietzsche non è mai stato un autore paludato nella produzione foucaultiana, bensì un agente reattivo o un termine di confronto nelle analisi letterarie – si pensi a quelle su Roussel o Artaud – e sulla psicoanalisi freudiana[89]. Non a caso per Foucault la via di Nietzsche era quella da seguire per controbilanciare il marxismo, l'esistenzialismo, la fenomenologia o lo strutturalismo: Nietzsche era l'autore che consentiva a Foucault di prendere le distanze dagli ismi *à la page*. Tuttavia è a partire dalle analisi nicciane dei primi anni Settanta che Foucault sceglie di aderire al programma genealogico nicciano.

In primo luogo si potrebbe dire che in primo luogo scompare il termine archeologico. In secondo luogo cambia l'oggetto di ricerca, essendo introdotto il tema del potere e quello del dominio.

> Ma, a partire dal momento in cui si vuole fare una storia che abbia un senso, un uso, una efficacia politica, non la si può fare correttamente se non a condizione di essere legati in un modo o in un altro alle lotte che hanno luogo in quel settore. Ho cercato dapprima di fare la genealogia della psichiatria, perché avevo una certa pratica ed una certa esperienza dell'ospedale psichiatrico e vi percepivo delle lotte, delle linee di forza, dei punti di contrasto, delle tensioni[90].

In questa intervista del 1976 si nota la retroflessione dei nuovi interessi sulle indagini passate e la retroflessione metodologica, per la quale Foucault

---

[89] Ne *Le retour de la morale* Foucault non ha dubbi nell'indicare in Heidegger il filosofo che più l'ha forgiato filosoficamente, ricostruendo un percorso di letture filosofiche costituito da Hegel, poi Marx e infine Heidegger nel 1951-1952. Foucault ritiene che siano le letture fatte a partire dal 1953 sui testi di Nietzsche quelle che per lui sono state più importanti. Sempre nella medesima intervista, Foucault descrive Nietzsche come l'autore che più ha letto e che gli ha fornito, insieme a Heidegger, gli strumenti per il proprio pensiero.

[90] M. Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Éditions Gallimard, Paris 2001, p. 29 ; trad. it. di M. Bertani, *Domande a Michel Foucault sulla geografia*, contenuto in M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino 2001, p. 159

avrebbe fatto qualcosa di genealogico già negli anni Sessanta. In questa intervista si nota anche che a segnare il cambiamento metodologico è proprio lo spostamento vero il tema dei rapporti di potere. In terzo luogo permane una visione anti-causalista legata all'origine: ridurre gli eventi storici a una sola causa – ad esempio, la razionalità economica – è falsificante e controproducente, perché non dà la possibilità di rendere conto della costellazione causale che circonda gli eventi. I prodromi di questo spostamento sono individuabili già nel 1969 proprio ne *L'Archéolgie du savoir*[91], quando Foucault descrive il metodo archeologico applicato ai sistemi discorsivi ed emerge il tema dell'origine, che è quello centrale della genealogia.

> [L'archeologia] Non pretende di nascondersi nell'ambigua modestia di una lettura che lasci ritornare, nella sua purezza, la luce lontana, precaria, quasi spenta, dell'origine. Non è nulla di più e null'altro che una riscrittura: cioè, nella forma conservata dell'esteriorità, una trasformazione regolata di ciò che è già stato scritto. Non è il ritorno al segreto dell'origine; è la descrizione sistematica di un discorso-oggetto[92].

Nel 1971 Foucault scrive un noto articolo su Nietzsche intitolato *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, nel quale chiarisce il metodo e il compito della genealogia in un dialogo costante con l'opera nicciana. Anzitutto, nelle prime righe si nota il profondo contatto con il metodo discontinuista, poiché anche la genealogia necessita una profonda erudizione e un dispendioso lavoro d'archivio – in questo senso è evidente una netta continuità con il lavoro archeologico degli anni precedenti.

---

[91] Lo spostamento di Foucault verso la genealogia avviene molto lentamente, infatti, in una intervista del 1967 intitolata *Sur les façons d'écrire l'histoire* contenuta in *Dits et écrits*, il filosofo differenzia l'archeologia sia dalla geologia sia dalla genealogia, definendola esclusivamente una modalità di *archivio*. Tuttavia, poche domande dopo, Foucault corregge il tiro e ammette che l'archeologia deve molto più a Nietzsche che allo strutturalismo.

[92] M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, contenuto in M. Foucault, *Œuvres II*, Gallimard, Paris 2015, p. 147; trad. it. di G. Bogliolo, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Bompiani, Milano 1997, p. 185

> La genealogia è grigia; meticolosa, pazientemente documentaria. Lavora su pergamene ingarbugliate, più volte riscritte. […] La genealogia esige dunque la minuzia del sapere, un gran numero di materiali accumulati e pazienza […] un certo accanimento nell'erudizione. […] La genealogia s'oppone alla ricerca dell'origine[93].

Ciò che lega i due metodi non si esaurisce semplicemente nel ricordare l'importanza dell'erudizione – un *memento* che assume anche un tono scontato per un'operazione di carattere storiografico e filosofico -, infatti, la genealogia ha in comune con l'archeologia altre caratteristiche legate ai bersagli che occorre colpire e demitizzare. Il primo è la continuità del metodo storicistico, che non terrebbe conto in alcun modo del tema del dominio, della verità e della *volontà di sapere*. Il secondo bersaglio è il concetto di origine.

Foucault analizza i termini utilizzati da Nietzsche in *Genealogia della morale*, in *Umano, troppo umano*, ne *La gaia scienza* e comprende che Nietzsche nelle sue analisi rifiuta di cercare l'origine, definendo il fondamento originario (*Ursprung*) una invenzione (*Erfinfung*) o un artificio (*Kunststück*).

> Perché Nietzsche genealogista rifiuta, almeno in certe occasioni, la ricerca dell'origine (*Ursprung*)? Innanzitutto perché in essa ci si sforza di raccogliere l'essenza esatta della cosa, la sua possibilità più pura, la sua identità accuratamente ripiegata su se stessa, la sua forma immobile ed anteriore a tutto ciò che è esterno, accidentale e successivo[94].

L'operazione di Nietzsche attraverso la quale è negato il fondamento originario assume la forma di una mossa anti-metafisica, poiché ricercare l'origine è cercare qualcosa che è sempre stato tale, ovvero individuare ciò che è sempre lo stesso, quello che è costantemente il medesimo. Questa ricerca avrebbe come fine svelare un'identità originaria. Seguendo passo passo

[93] M. Foucault, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Éditions Gallimard, Paris 2001, pp. 1004-1005 ; trad. it. di A. Fontana e P. Pasquino, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, contenuto in M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino 1977, pp. 29-30
[94] Ivi, p. 1006; ivi, trad. it. p. 31

Nietzsche, Foucault descrive la metodologia genealogica mossa dalla necessità di abbandonare l'identità eterna del metafisico, attraverso l'abbandono dell'origine – in quanto, è bene ricordarsene, fondamento originario.

Foucault definisce la genealogia un'operazione attraverso la quale si abbandona la metafisica e si dà ascolto alla storia. Questa operazione consente di comprendere che laddove si vedeva un fondamento originario, si trova ben altro, perché dietro le cose c'è un'altra cosa: non la loro essenza, ma il fatto che queste non abbiano essenza e che siano costituite pezzo dopo pezzo a partire da ciò che è loro estraneo.

> La ragione? Ma è nata in modo del tutto « ragionevole », - dal caso. L'attaccamento alla verità e il rigore dei metodi scientifici? Dalla passione dei dotti, dal loro odio reciproco, dalle loro discussioni fanatiche e sempre riprese, dal bisogno di prevalere, - armi lentamente forgiate nel corso di lotte personali. E la libertà, sarebbe forse, alla radice dell'uomo, quel che lo lega all'essere e alla verità? Nei fatti non è che una invenzione delle classi dirigenti. Là dove le cose iniziano la loro storia, quel che si trova non è l'identità ancora preservata della loro origine, - ma la discordia delle altre cose, il disparato[95].

Nietzsche è letto nell'ottica della filosofia del sospetto e Foucault, tramite questa operazione di analisi contenuta nei pochi scritti e passaggi su Nietzsche attesta la sua volontà di iscriversi nella medesima corrente. D'altronde, ciò che emerge in queste indagini degli anni Settanta è certamente il tentativo di superare l'analisi tradizionale del legame fra potere, sapere, desiderio, verità e soggetto, cercando in Nietzsche una risposta metodologica e concettuale. Infatti, il tema dell'origine di questo scritto sulla genealogia fa corpo con quello della conoscenza e della verità della lezione del 1971 a Montreal.

A differenza della lezione, della quale rimangono poche pagine di appunti molto schematici, in *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* il tema della verità emerge con molta chiarezza e la verità assume la forma limpida di un mezzo di

[95] *Ibid.*; ivi, trad. it. p. 32

dominio che definisce i margini del sapere, non secondo la legge metafisica dell'assoluta verità, bensì secondo quella della divisione di verità e origine, per cui la verità sarebbe un supplemento funzionale al potere, un errore che ormai domina incontrastato e separato dal conoscere.

> La verità, sorta d'errore che ha il vantaggio di non poter essere confutato, probabilmente perché la lunga cottura della storia l'ha resa inalterabile. E d'altronde la questione stessa della verità, il diritto che si dà di confutare l'errore o di opporsi all'apparenza, il modo in cui di volta in volta fu accessibile ai dotti, poi riservata ai soli uomini di pietà, in seguito ritirata in un mondo al sicuro, dove svolse il ruolo insieme della consolazione e dell'imperativo, infine respinta come idea inutile, superflua, dovunque contraddetta, - tutto ciò non è una storia, la storia di un errore che ha nome verità? La verità e il suo regno originario hanno avuto la loro storia nella storia[96].

La legge della verità assoluta definisce l'origine metafisica come luogo della verità, in una visione "ingenua" della verità che non terrebbe conto né del conflitto che supporta la volontà di sapere/verità né della verità in quanto ciò che si produce all'interno di una storia specifica, ma contingente. Foucault pensa che questo atteggiamento coincida con la negazione della storia della verità e dei suoi effetti. Ciò avviene laddove una storiografia di carattere metafisico persegue i propri fini analitici attraverso un percorso continuista e unitario che legava l'origine a un immobilismo in grado di non giustificare il divenire. La storia della verità, dunque, non va negata, ma va percorsa, secondo il metodo genealogico che pone nella storia *il corpo stesso del divenire* e che consente di individuare il dominio del sapere in quanto luogo di sovranità di una conoscenza la cui verità è un criterio privo di fondamento metafisico, ma è colmo della volontà di imporre la propria legge di dominio.

In una intervista del 1977, Foucault chiarisce il campo nel quale il dominio della conoscenza e della verità si esercita, rispondendo a una

[96] Ivi, pp. 1007-1008; ivi, trad. it. p. 33

domanda sulla necessità di assumere un metodo genealogico per definire gli oggetti analizzati lungo le proprie indagini. Foucault risponde in primo luogo che occorre rivolgersi alla storia e in secondo luogo che questa storia non deve essere fenomenologia, ovvero deve fare a meno del soggetto costituente.

> Vorrei vedere come si potrebbero risolvere questi problemi di costituzione all'interno di una trama storica invece di rinviarli ad un oggetto costituente […] non credo che il problema si risolva rendendo storico il soggetto al quale si riferivano i fenomenologi […]. Bisogna sbarazzarsi del soggetto costituente, sbarazzarsi del soggetto stesso, giungere cioè ad una analisi storica che possa render conto della costituzione del soggetto nella trama storica. Ed è questo che io chiamerei la genealogia, una forma cioè di storia che renda conto della costituzione dei saperi, dei discorsi, dei campi di oggetti, ecc., senza aver bisogno di riferirsi ad un soggetto che sia trascendente rispetto al campo degli avvenimenti che ricopre, nella sua identità vuota, lungo la storia[97].

L'operazione genealogica di Foucault ha un altro fondamentale portato, poiché non solo demolisce il rapporto fra origine e verità, bensì anche quello fra soggetto, storia e sapere. Foucault compie questo atto di riscrittura del rapporto su due piani differenti. Il primo piano è concettuale, poiché c'è una riscrittura del concetto del soggetto che perde completamente la propria sovranità e la propria appartenenza alla storia - questo avviene nei margini teorici e concettuali di *Les Mot set les Choses*. Il soggetto è prodotto dal reticolo dei saperi e pur essendoci circolarità tra produzione del soggetto e intervento del soggetto nel reticolo dei saperi, porlo come parte attiva avrebbe una ricaduta negativa sulla possibilità di indagine. Il secondo piano di riscrittura, quindi, è strettamente di carattere metodologico, poiché Foucault definisce il campo del dominio della verità, quindi quello della conoscenza, come un campo di indagine nel quale introdurre un soggetto porterebbe a una

[97] M. Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Éditions Gallimard, Paris 2001, p. 147; trad. it. di A. Fontana e P. Pasquino, *Intervista a Michel Foucault*, contenuto in M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino 1977, p. 11

perversione delle linee di forze, quindi non sarebbe possibile individuare ciò che vorrebbe analizzare: *costituzione dei saperi*, *dei discorsi*, …. Così come è possibile individuare due piani nella riscrittura dei rapporti fra soggetto, storia e sapere, la genealogia permette un'altra riscrittura.

Nella lezione del 7 gennaio 1976 del corso al Collège de France "*Il faut défendre la société"*, Foucault dà un'ulteriore definizione del suo metodo genealogico che sembra preparare quella del 1977. In primo luogo, la genealogia non perde la propria attenzione nei confronti delle lotte, anzi si tratta ora di comprendere il rapporto tra erudizione e *sapere della gente* – ovvero la memoria della lotta[98].

> E queste genealogie come accoppiamento di sapere erudito e sapere della gente, non è stato possibile farle, e neppure tentarle, se non a una condizione: che fosse eliminata la tirannia dei discorsi globalizzanti con la loro gerarchia e tutti i privilegi delle avanguardie teoriche. Chiamiamo dunque "genealogia", se volete, l'accoppiamento che permette la costituzione di un sapere storico delle lotte e l'utilizzazione di questo sapere all'interno delle tattiche attuali[99].

La genealogia si configura quindi come l'unione di due forme di sapere resa possibile solo dall'abbandono delle modalità di analisi dei saperi delle avanguardie teoriche. Per Foucault, si tratta di liberare i saperi da una visione totalizzante – filosofica o scientifica che sia – in maniera tale da fare emergere i reali rapporti di potere. Lo scopo non è semplicemente quello di poter compiere un'analisi più completa, bensì anche quello di costituire un sapere più efficace nelle lotte attuali[100]. In questo senso nell'intervista del 1977

---

[98] Il corso al Collège de France del 1975-1976 è ricchissimo di temi, tuttavia il filo rosso che lega la biopolitica con la disciplina, la masturbazione con il diritto di sovranità, è il tema del conflitto e del potere. D'altronde, il corso è a ridosso della pubblicazione di *Surveiller et punir. Naissance de la prison* e Foucault crede che sia il corso che possa concludere l'epoca delle ricerche sul potere. In questo senso, è giustificata una definizione di genealogia in quanto analisi del rapporto tra l'erudizione e la memoria dei conflitti nel sapere popolare legata al tema delle lotte e dei conflitti.

[99] M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 17

[100] In una intervista del 1978 intitolata *Méthodologie pour la connaissance du monde: comme se débarasser du marxisme* Foucault ritiene che uno di questi saperi globalizzanti dei quali occorrerebbe sbarazzarsi è il marxismo. Foucault premette che c'è differenza tra Marx e marxismo, e che è del marxismo e non

Foucault riteneva che si dovesse abbandonare la visione fenomenologica, in quanto era un freno perché potesse compiersi un'analisi dei campi discorsivi e del sapere, impedendo la formulazione di strategie politiche di liberazione[101].

Foucault non propone, per abbandonare le forme di sapere ostacolanti, di rifiutare il sapere o i concetti di una scienza, bensì di mettere in luce proprio l'effetto di potere dei saperi. Foucault fa l'esempio del marxismo e della psicoanalisi[102], che sono ormai istituzionalizzate come scienze.

---

di Marx che ci si dovrebbe liberare. Il marxismo è la causa di una forma di sparizione della immaginazione politica e questo per vari motivi. In primo luogo, poiché il concetto di potere che fonda il marxismo è molto debole ed elementare. In secondo luogo, il marxismo è problematico perché, essendo considerato una scienza, presenta esso degli aspetti coercitivi legati al suo essere profetico. In terzo luogo, perché il marxismo non può funzionare senza il suo legame con il partito comunista, dunque è una filosofia che per funzionare necessita di uno Stato, pur profetizzandone la dismissione.

[101] Sempre nella medesima intervista del 1977 (che compare in apertura della notissima pubblicazione *Microfisica del potere* edita da Einaudi) Foucault ricorda quanto sia fondamentale tenere in considerazione gli effetti di verità per le strategie attraverso le quali si compie lotta per la verità, cioè una lotta contro quel regime di verità che assegna il vero e il falso secondo il dominio del potere. La lotta per la verità non è una lotta per *La* verità, bensì è un conflitto *intorno allo statuto di verità*, cioè attorno al senso della verità. Per questo Foucault dà una serie molto vasta di definizioni della verità, che consentono di comprenderne i confini, alla luce delle ricerche di quegli anni. La verità è connessa ai procedimenti di regolamentazione e di produzione degli enunciati – secondo la teoria dei regimi discorsivi. La verità è connessa ai regimi di potere che la istituiscono e agli stessi effetti che essa produce; la verità è legata al regime di potere, ma essa stessa istituisce un regime di verità. Il regime di verità *non è semplicemente ideologico o sovrastrutturale*, poiché appartiene al mondo capitalistico. Riconosciuti i margini della verità e del regime di verità, Foucault critica la strategia della presa di coscienza, perché *il problema non è di cambiare la "coscienza" della gente o che quel che ha nella testa, ma il regime politico, economico, istituzionale di produzione della verità*. Infine, ancora una volta, nonostante Foucault non lo ammetta apertamente, forse per non essere vincolato da una definizione, emerge uno stretto legame con Nietzsche, che lo stesso Foucault sottolinea. Infatti, la questione politica per Foucault non sarebbe l'ideologia, ma la verità. Dunque, Foucault finisce affermando: - *Di qui l'importanza di Nietzsche*.

[102] Il metodo genealogico di Foucault e la sua presa di distanza dalle forme narrative della metafisica, dell'economia politica marxista e della psicoanalisi ne fanno un autore in forte relazione con la categoria del postmoderno. Nel 1979 Jea-François Lyotard scrive *La contidion postmoderne*, nella quale descrive la situazione contemporanea come completamente priva di un supporto narrativo condiviso, essendo state messe in forte discussione la metanarazzione della metafisica, della religione, delle ideologie e delle scienze. Questo percorso comincia negli anni '50, con l'avvento della società post-industriale della tecnologia cibernetica e della società dell'informazione, attraverso la quale il sapere non è più un momento coappartenente alla formazione dell'individuo, bensì qualcosa con un valore d'uso specifico. Lyotard, insomma, prevedeva che ci sarebbe stato un mercato dell'informazione accompagnato da un venir meno della conoscenza aggregante della metanarrazione e con la conseguente crisi della politica. Il lavoro di Foucault è una radicale messa in discussione della narrazione del sapere – la narrazione sostiene il sapere scientifico, politico e istituzionale, secondo Lyotard, attraverso il nesso del dover farsi conoscere: se viene meno la narrazione, viene meno la metanarrazione – volta a decostruire in maniera sistematica le istituzioni, i saperi e la verità inerenti al soggetto nate a partire dal XVI secolo. Tuttavia, e nonostante le aporie del metodo genealogico, Foucault propone una decostruzione non finalizzata a se stessa, come potrebbe essere il gioco dell'arte o della letteratura postmoderna, bensì una decostruzione che lo fa

> che questa istituzionalizzazione dei discorsi scientifici prenda corpo in un'università o, in modo più generale, in un apparato pedagogico, in un reticolo teorico-commerciale come la psicoanalisi o in un apparato politico, con tutte le sue implicazioni come nel caso del marxismo, in fondo importa poco. È proprio contro gli effetti del potere di un discorso considerato scientifico che la genealogia deve condurre la lotta[103].

Foucault propone dunque di considerare gli effetti di potere del marxismo o della psicoanalisi e si chiede se siano effettivamente scienze e come siano nate, ovvero proponendo di applicare il metodo genealogico.

La definizione di genealogia fornita da Foucault in questa lezione assume, allora, un carattere fortemente circolare, poiché propone come premessa di una indagine genealogica un'altra indagine genealogica tesa a mostrare in che misura il primo oggetto di indagine possa essere reso libero attraverso la liberazione dello stesso sapere che lo costituiva. Foucault assume in pieno l'imperativo genealogico di Nietzsche; e la genealogia emerge come un metodo che non fornirebbe limite alcuno al corpo delle analisi. Questa circolarità senza fine è strettamente legata al problema del fondamento originario, che sospende nell'infinito la possibilità di cogliere una causalità prima, ma che toglie forse anche la possibilità di giungere alla definizione delle concause, spingendo le ricerche verso un continuo aprirsi verso nuove problematiche, come in effetti succede nell'opera di indagine di Foucault.

In una intervista del 1983, infatti, Foucault indica quali sono i tre vastissimi assi che intrecciandosi fra loro costituiscono i tre domini di genealogie possibili. e, soprattutto, mostra che si tratta di ambiti relativamente differenti rispetto a sei anni prima, poiché le sue ricerche genealogiche sono andate completamente altrove.

---

stare sui margini del postmoderno, poiché è finalizzata all'individuazione di nuove strategie politiche di resistenza.

[103] M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 17-18

> Sono possibili tre campi di genealogia. In primo luogo, una ontologia storica di noi stessi nei nostri rapporti con la verità, attraverso la quale costituiamo noi stessi come soggetti di conoscenza; in secondo luogo, una ontologia storica di noi stessi, nei nostri rapporti con un campo di potere attraverso il quale ci costituiamo come soggetti che agiscono sugli altri; in terzo luogo, una ontologia storica dei nostri rapporti con l'etica attraverso la quale ci costituiamo come agenti morali[104].

Il metodo genealogico con la sua apertura infinita e con la sua strumentale possibilità di individuare ciò che si cela dietro gli eventi è proprio ciò che consente a Foucault di aprire la sua *Histoire de la sexualité* con un rovesciamento fondamentale che iscrive *La Volonté de savoir* come momento cruciale di passaggio verso le tematiche future. Questo rovesciamento consiste nel considerare il problema della sessualità appartenente alla proliferazione dei saperi sul sesso, rispondenti a una volontà di verità che non ha interesse a reprimere il sesso, bensì che vuole aumentare la propria presa sul sesso attraverso il sapere sessuale[105]. Il rovesciamento è anche il primo passo di Foucault verso alcune premesse e obiettivi fondamentali delle sue analisi future. Anzitutto, c'è un legame fra questo rovesciamento e il tema della confessione sul quale Foucault comincia a lavorare a partire dai primi anni Settanta attraverso le analisi dei procedimenti giuridici.

Il tema della confessione diventa cruciale, poiché è attraverso la confessione cristiana che Foucault comprende che di sesso si deve parlare – per accondiscendenza con la volontà di sapere/verità – e che la sessualità non è semplicemente un tabù, ma qualcosa che è più un dispositivo di

---

104 M. Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Éditions Gallimard, Paris 2001, p. 1437; trad. it. di D. Benati, M. Bertani, f. Gori, I. Levrini, *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un* working progress, contenuto in H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, VoLo, Firenze 2010, p. 310

105 Il rovesciamento operato da Foucault è anche complice di un atteggiamento scettico nei confronti di *La Volontà de savoir*. Come ricorda Foucault in un'intervista del 1978 intitolata *Il gay sapere*, contenuta in *Aut Aut 331*, l'opera è stata letta, accettata, ma non compresa, forse proprio alla luce di questo attacco nei confronti della repressione. Foucault ritiene che questo sia dovuto non tanto al fatto che non ci si fosse resi conto che fosse un modello interpretativo *sovraccarico* e *consunto*, bensì piuttosto al fatto che egli stesso venisse considerato, in maniera un po' ingenua, il pensatore delle lotte contro la repressione.

sapere/potere. In secondo luogo è proprio questo rovesciamento che mostra che il tema del desiderio che aveva mosso originariamente *Histoire de la sexualité* e che è connesso alle analisi sulla volontà di sapere deve essere abbandonato, poiché risponde proprio alla legge della *scientia sexualis* e della confessione. Considerare la sessualità dal punto di vista del desiderio significa darle già i margini di quella normalizzazione che la *scientia sexualis*, attraverso lo strumento della confessione cristiana e dell'analisi psicoanalitica, ha definito anche come desiderio di sesso.

Non a caso, *La Volonté de savoir* si chiude proprio con la constatazione che il legame fra il sesso e il desiderio impedisce sia di compiere le analisi sulla sessualità sia di individuare delle strategie di resistenza alla *scientia sexualis*. Allora, il legame fra desiderio e sesso deve essere sostituito da quello fra sesso e piacere che caratterizza le società orientali o la Grecia antica – l'*ars erotica*. Tuttavia questo movimento, che è direttamente connesso con il rovesciamento operato da Foucault e che è dettato da una volontà genealogica, porta Foucault lontano dai propri intenti originari e per condurlo allo studio della morale greca antica e il Cristianesimo del Tardo Antico.

Il resto della demolizione della repressione è la confessione

Il tema della critica al concetto di repressione, è bene lo si ricordi proprio prima di analizzarlo in *Histoire de la sexualité*, emerge nel corso al Collège de France del 1974-1975 dedicato allo studio degli anormali. Nella lezione del 15 gennaio 1975 Foucault propone come scopo del corso la genealogia della perizia medico-legale; si tratta di una prassi molto particolare che Foucault chiama normalizzazione e che definisce come una forma di potere in grado di congiungere quello della prassi giuridica con quello della prassi medica. Nel proporre l'analisi della perizia, Foucault ammette che non è il primo ad avere analizzato la normalizzazione nel campo della sessualità attraverso un metodo

di carattere genealogico, tuttavia ricorda anche che il concetto che sosteneva le analisi già compiute fosse quello di repressione, connettendo questo concetto con quello di potere.

> A fare la differenza, insomma, è il fatto che c'è una differente teoria del potere. In effetti, mi sembra che la nozione al centro delle analisi alle quali mi richiamo qui sia quella di "repressione". Ciò significa che esse implicano il riferimento a un potere la cui funzione fondamentale starebbe essenzialmente nell'ordine della sovrastruttura e i cui meccanismi sarebbero nella sostanza legati all'ignoranza, all'errore. Attraverso l'esame che farò della normalizzazione della sessualità a partire dal XVII secolo, vorrei invece suggerire un'altra concezione, un altro tipo di analisi del potere[106].

Foucault connette la repressione al potere, ma è attraverso un'altra modalità di analisi del potere, legata alla produzione discorsiva, che si può sovvertire il legame tra repressione e sessualità, annullandolo.

L'operazione di rovesciamento della visione repressiva si compie nei primi capitoli de *La Volonté de savoir*, opera che si apre con un breve, ma denso, capitolo intitolato *Noialtri vittoriani*. In questo primo capitolo Foucault introduce l'opera e ne mostra sinteticamente gli obiettivi teorici e storici, come d'abitudine nei suoi scritti. Foucault apre lo scritto avendo in mente un bersaglio ben preciso, un'ipotesi da ridimensionare e da porre al vaglio storico, teorico ed epistemologico, ovvero la teoria repressiva della sessualità. A differenza del corso del 1974-1975, dove viene citato J. van Hussel, il bersaglio sembra essere molto più preciso e pare proprio essere la teoria formulata in *Eros e civiltà* di Herbert Marcuse nel 1955. Per compiere questa operazione, senza citare mai l'opera di Marcuse, Foucault ricostruisce a grandi linee le ipotesi della teoria repressiva. L'ipotesi repressiva descritta sinteticamente da Foucault sarebbe un'operazione di potere compiuta dalla società borghese a partire che dal XVII secolo, la quale condurrà alla formulazione della morale

[106] M. Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France 1974-1975*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 46

sessuale vittoriana. Nell'arco di due secoli la morale sessuale del XVII secolo, caratterizzata da un rapporto disinvolto con il linguaggio della sessualità e le pratiche della sesso, si trasforma nella morale borghese vittoriana, che precetta il sesso secondo due criteri che lo legittimano: il primo criterio è quello riproduttivo; il secondo criterio riguarda lo spazio del sesso, che deve essere uno spazio privato. Il sesso legittimo è quello che ha per scopo esclusivamente la riproduzione e la cui pratica si svolge all'interno dello spazio della casa. La sessualità trova così la propria legittimità.

> Quel che non è finalizzato alla generazione o non ne è trasfigurato è fuori legge, e non ha nemmeno diritto alla parola: cacciato, rifiutato e ridotto al silenzio ad un tempo. Non solo non esiste, ma non deve esistere, e lo si farà scomparire alla prima manifestazione – atti o parole. I bambini, per esempio, si sa che non hanno sesso: ragione di più per vietarglielo, per proibire che ne parlino, per chiudersi gli occhi e tapparsi le orecchie dovunque dovessero farne mostra, ragione di più per imporre un silenzio generale e rispettato[107].

Questa censura, questo movimento di sparizione, questa proibizione morale di compiere atti e proferire parola sul sesso è quella che Foucault definisce repressione. La repressione si costituisce laddove c'è un'istanza di sparizione e la realizzazione della scomparsa dell'oggetto. Due sono gli spazi indicati da Foucault nei quali il precetto borghese può essere sospeso e la censura repressiva non valere come norma: la casa di cura e la casa chiusa. Foucault mostra in questo passaggio quanto la repressione agisca secondo la legge del non manifesto, poiché lo spazio del sesso legittimo è lo spazio privato delle mura di casa dei coniugi, mentre lo spazio del *sesso selvaggio* – così Foucault definisce il sesso che sfugge alla repressione – è il privato della casa di cura, dove il sesso trova la sua narrazione patologica, ed è il buio della casa chiusa,

[107] M. Foucault, *Histoire de la sexualitè I. La Volonté de savoir*, contenuto in M. Foucault, *Œuvres II*, Gallimard, Paris 2015, p. 618; trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 10

dove il sesso si afferma come concessione rispetto alla morale[108]. Questi due spazi sono al di fuori dalle norme della morale vittoriana, ma sono allo stesso tempo assorbiti completamente dalla morale borghese capitalistica.

> Ma se bisogna veramente fare posto alle sessualità illegittime, che vadano a fare altrove il loro schiamazzo: là dove è possibile reinscriverle, se non nei circuiti della produzione, almeno in quelli del profitto[109].

D'altronde, il problema dell'ipotesi repressiva per Foucault è proprio legato al rapporto tra repressione e sviluppo della società capitalistica, in quanto ritiene fin troppo semplice l'ipotesi che il sesso sia represso perché è controproducente nel meccanismo della produzione capitalistica. Non si tratta di un'ipotesi falsa per Foucault, ma si tratta di un'ipotesi che colloca su un piano semplicistico il concetto di repressione, a causa del mero coincidere dei secoli XVII, XVIII e XIX con l'avvento del capitalismo produttivo borghese.

Questa ipotesi repressiva, che vuole che il sesso sia vietato, muto e inesistente al di fuori dei propri spazi di legittimità, è affiancata da una notevole produzione discorsiva sul sesso. La produzione discorsiva mette in luce il rapporto che c'è tra l'ipotesi repressiva, il potere e il discorso. Infatti, Foucault nota che colui il quale compie un discorso sulla sessualità si pone in una posizione ambigua, possedendo quello che chiama il *bénéfice du locuteur*. Foucault ritiene che la possibilità di parlare del sesso sia leggibile come una

---

[108] La tematica dello spazio è presente in maniera profonda in tutta la produzione foucaultiana, basti pensare alla funzione escludente che ha lo spazio del lebbrosario in *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, oppure alle analisi contenute in *Les hétérotopies*, conferenza radiofonica del 7 dicembre del 1966 nella quale Foucault approfondisce il concetto di spazio-altro. Le eterotopie si contrappongono allo spazio istituzionale in due modi. Esse possono creare uno spazio illusorio, ad esempio le case chiuse, oppure possono creare un nuovo spazio di ordine, come le case di cura o le cliniche, nelle quali avviene la classificazione del patologico. Anche nella riflessione sulla legittimità della sessualità vittoriana, Foucault descrive lo spazio con una funzione separatrice, mostrando che lo spazio privato è quello dove la sessualità si legittima, laddove lo spazio coincide con quello della casa, ma è anche lo spazio nel quale può darsi un illegittimo legittimo che appartiene alla morale sessuale e che appartiene ancora a uno spazio escludente, cioè quello delle case di cura e delle case chiuse.

[109] M. Foucault, *Histoire de la sexualitè I. La Volonté de savoir*, contenuto in M. Foucault, *Œuvres II*, Gallimard, Paris 2015, p. 618; trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 10

interruzione del dominio repressivo e per questo si iscrive al di fuori del rapporto fra sesso e potere. Foucault è esplicito quando afferma che nella contemporaneità qualsiasi dichiarazione sul sesso porta con sé un atteggiamento sovversivo. Con questo, Foucault vuole mettere in luce un'aporia funzionale dell'ipotesi repressiva: essa deve descrivere il sesso in quanto represso, per poter coniugare il rapporto tra sesso e rivoluzione.

> Qualcosa della rivolta, della libertà promessa, dell'età futura di un'altra legge passa facilmente in questo discorso sull'oppressione del sesso. […] È perché si afferma questa repressione che si può ancora fare coesistere, discretamente, quel che la paura del ridicolo o l'amarezza della storia impedisce alla maggior parte di noi di accostare: la rivoluzione e la felicità […] Parlare contro i poteri, dire la verità e promettere il godimento; legare l'una all'altra l'illuminazione, la liberazione e innumerevoli voluttà; fare un discorso in cui si uniscono l'ardore del sapere, la volontà di cambiare la legge ed il giardino sperato delle delizie – ecco probabilmente che cosa sorregge in noi l'accanimento a parlare del sesso in termini di repressione[110].

La produzione discorsiva sul sesso in quanto possibilità di sganciamento dal potere a sostegno della rivoluzione si poggia sull'ipotesi repressiva, ovvero, il sesso deve essere represso perché il piacere possa essere legato allo scatenamento di una forza in grado di liberare l'individuo dal punto di vista politico. Allo stesso tempo, si tratta di un discorso di verità sul sesso, che margina la sessualità da un lato nel declinarla come sessualità repressa e dall'altro lato nel legarla al *rovesciamento della legge del mondo*[111].

Foucault ritiene che siano tre i dubbi principali che riguardano la teoria repressiva. Il primo è quello della effettiva realtà storica; il secondo dubbio concerne il potere e connette questo lavoro sulla sessualità a quello sulla microfisica del potere, poiché Foucault si chiede se si possa affermare o meno

[110] M. Foucault, *Histoire de la sexualitè I. La Volonté de savoir*, contenuto in M. Foucault, *Œuvres II*, Gallimard, Paris 2015, p. 620; trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 12

[111] Ivi, p. 612; trad. it., ivi, p.12

che il potere sia realmente repressivo, ovvero se fra i meccanismi di potere/dominio possa essere in moto essenzialmente quello repressivo. Infine, il terzo dubbio è di natura epistemologica: è possibile una rottura fra l'epoca repressiva e la critica alla repressione? Questi dubbi, che chiudono l'importantissimo e denso capitolo iniziale de *La Volonté de savoir*, conducono Foucault a definire gli obiettivi del primo volume, che consistono in primo luogo nello svelare i meccanismi e le tecniche di potere atte a controllare la sessualità, in secondo luogo nella produzione di una visione della storia della sessualità che non neghi l'ipotesi repressiva, ma che nemmeno le dia un ruolo esclusivo e, infine, in terzo luogo nel mostrare in che modo a partire dal XVI secolo ci sia stata una proliferazione dei discorsi che hanno costituito una scienza sessuale.

Il secondo capitolo del volume intitolato *L'ipotesi repressiva* si apre con un chiarimento fondamentale che riguarda proprio la moltiplicazione dei discorsi sul sesso. Foucault nota che la proliferazione dei discorsi illeciti – una definizione ristretta del lecito, d'altronde, comporta uno spazio ampio di illecito, per contrapposizione – è accompagnata da una produzione istituzionale di discorsi la cui provenienza è rintracciata da Foucault all'interno della pastorale cristiana e nell'obbligo della confessione dei peccati della carne. La confessione, cioè l'obbligo di parlare di sesso, ha come effetto quello di una proliferazione di discorsi analitici sul sesso che hanno come effetto la modificazione del desiderio.

> Non solo si è allargato il campo di ciò che si poteva dire del sesso e costretto gli uomini ad estenderlo sempre di più, ma soprattutto si è innestato su sesso il discorso, secondo un dispositivo complesso e con effetti svariati, che non può esaurirsi nel semplice riferimento ad una legge di proibizione. Censura del sesso? Si è costituito piuttosto un dispositivo per produrre sul sesso discorsi,

> sempre più discorsi, suscettibili di funzionare e di produrre effetti nella sua stessa economia[112].

Foucault fa riferimento al movimento circolare che riguarda il rapporto fra la sessualità e il discorso sul sesso. L'analitica del sesso produce una serie di discorsi che ricade sul funzionamento stesso della sessualità, la quale è costantemente modificata dalla proliferazione discorsiva. Si pensi, ad esempio, alla modulazione del desiderio o delle pratiche sessuali, le quali non si intrecciano semplicemente con una serie di interdetti repressivi, bensì proprio con la produzione discorsiva, ovvero con ciò che del sesso diventa sapere istituzionalizzato.

Foucault lega la proliferazione dei discorsi sul sesso compiuta attraverso la confessione all'avvento nel XVIII secolo della biopolitica, che pone il sesso in relazione alla salute della popolazione, cioè la rapporta a uno degli elementi che costituisce la ricchezza dello Stato. Allora, rapporto fra economia, Stato e popolazione trovavano al proprio nucleo il sesso; infatti, il biopotere si occupa proprio di analizzare sia il legame fra il sesso e la demografia – tasso di natalità, natalità legittime, frequenza dei rapporti sessuali – sia il legame fra sesso e moralità – dispendio della forza produttiva attraverso il sesso, opportunità dei rapporti sessuali.

> È la prima volta che una società afferma, almeno in modo costante, che il suo avvenire e la sua fortuna sono legati non solo al numero ed alla virtù dei cittadini, non solo alle regole dei loro matrimoni ed all'organizzazione delle famiglie, ma all'uso che ciascuno fa del sesso[113].

L'idea che il sesso diventi uno strumento funzionale al potere, controverte la visione repressiva, che individua nel contenimento borghese della pulsione sessuale dell'uomo la via per bloccare solo al piano della produzione borghese

[112] Ivi, p.631; trad. it., ivi, p. 25
[113] Ivi, p.633; trad. it., ivi, p. 27

l'uso della forza, in modo che la stessa potenza non venga liberata sul piano politico. Lo sganciamento delle pulsioni, le quali sono ancorate a tabù di controllo produttivi e sono legate al principio di realtà freudiano, sarebbe anche uno sganciamento delle forze rivoluzionarie in grado di riscrivere i margini politici della società e di produrre nuovi rapporti di potere[114].

La visione biopolitica del potere in Foucault mostra il legame fra il sesso e il potere; infatti, Foucault individua nel discorso sul sesso un dispositivo di potere normalizzante strettamente legato alla produzione borghese, perché riconosce l'esistenza di un legame saldo fra il controllo morale del sesso (che è inteso come dispendio della forza produttiva) e la proliferazione dei discorsi

[114] Nel 1973 Michel Clouscard dà alle stampe *Néo-fascisme et idéologie du désir. Les tartuffes de la révolution*, un testo nel quale compie un'operazione di critica alle teorie *freudo-marxiste* non assimilabile a quella di Foucault, ma con lo stesso obiettivo: demolire l'aspetto rivoluzionario della teoria di Marcuse e mostrare il problema del desiderio. Con il termine freudo-marxismo Clouscard intende la critica alla società capitalistica sviluppata da Marcuse e Deleuze attraverso la psicoanalisi freudiana: si tratterebbe di un marxismo spurio che non sarebbe in grado di rendere conto dell'ideologia capitalistica della società contemporanea: il consumismo sarebbe una forma di sfruttamento, mentre il freudo-marxismo ne sarebbe l'ideologia. Per Clouscard, freudo-marxismo è il modello che definirà il nuovo comportamento della borghesia, che è costituito da due modalità distinte, ovvero liberalismo e fascismo. Il liberalismo è una strategia dell'opportunismo camuffata dall'apparato umanistico, che riesce da un lato ad attivare e reclutare la borghesia, dall'altro a escludere il proletariato – attraverso una conciliazione demagogica. *L'umanesimo liberale sarà l'espressione ideologica dell'adattamento costante all'espansione economica nella costante strutturale dell'estorsione del valore*. [M. Clouscard, *I tartufi della rivoluzione*, Editori Riuniti, Milano 1975, p. 12] Il freudo-marxismo e il neoliberismo integrano la borghesia al proletariato: il proletariato perde il carattere rivoluzionario, mentre è il borghese che lo assume, in quanto consumatore libertario. Quando il proletariato accede al consumo, diviene rivoluzionario. Da una parte i rivoluzionari diventano libidinali, emancipativi, creativi, mentre è evidente che si integrano al modello dello spreco e del consumo che perpetua lo sfruttamento. Clouscard critica il desiderio attraverso le categorie marxiste e il desiderio assume una forma molto simile a quella descritta da Foucault nel rapporto tra volontà di verità e desiderio, perché il desiderio è un effetto dei rapporti di produzione – in fondo, anche in Foucault il desiderio è anche una forma di produzione, si pensi al desiderio di sesso attraverso la produzione del sapere sulla sessualità. Per Clouscard, i bisogni sono definiti secondo la produzione materiale: il tasso di crescita permette di stabilire il livello di vita e il modo di vita, elementi che fra di loro si compenetrano. Il genere di vita non può essere svincolato dalle condizioni materiali e dalle esigenze; il *freudo-marxismo* è possibile come ideologia di un nuovo sfruttamento parassitario? Marcuse confonde da un lato i beni strumentali e i beni di consumo e attribuisce i beni di consumo al proletariato, facendo un po' di confusione e introducendo un paradosso che riguarda la rivoluzione, poiché questa si compie quando il proletario accede completamente ai beni che produce. Per Clouscard la rivoluzione del freudo-marxismo coincide con l'accesso al consumo e al benessere del proletariato, ma questo è ideologico, poiché il proletariato accede a un consumo funzionale allo sfruttamento: il divertimento per ricreare le forze dopo il lavoro, l'acquisto dell'automobile per andare al lavoro, … Il freudo-marxismo è l'ideologia del neocapitalismo consumistico – modello che ora va completamente messo in discussione poiché a dominare è l'economia finanziaria neoliberista il cui problema, oltre i derivati, è la fine dello smercio – proprio perché pone sullo stesso piano – accesso al consumo – sfruttato e sfruttatore.

scientifici sul sesso. Nonostante questa similitudine sono due le distinzioni fondamentali. In primo luogo, la proliferazione del discorso sul sesso è la creazione di un dispositivo di potere che consente di controllare la popolazione attraverso la normalizzazione dei costumi sessuali, ovvero attraverso la produzione di un sistema discorsivo sul sesso che fa diventare il sesso un oggetto normalizzato e marginato secondo verità – si pensi alle ultime pagine dell'opera, dove il legame fra sesso e desiderio è descritto proprio come dipendente dal fatto che la *scientia sexualis* ha creato il sesso come oggetto immaginario e desiderabile[115]. In secondo luogo, ma non secondariamente per importanza, lo scarto tra l'ipotesi repressiva di *Eros e civiltà* e il lavoro di Foucault risiede nell'utilizzo che viene fatto della psicoanalisi. Il lavoro di Marcuse utilizza come fondamento le teorie freudiane[116], mentre il lavoro di Foucault è un tentativo di descrivere la sessualità in maniera post-freudiana. Anzi, la psicoanalisi nella visione foucaultiana risulta essere profondamente complice della normalizzazione del sesso e della produzione dei dispositivi di sessualità, essendo in profonda continuità con la istituzione della confessione che legava la salvezza al problema della carne.

[115] Nell'intervista *Il gay sapere*, Foucault ritiene che il desiderio sia problematico all'interno della sessualità perché è connesso con i sistemi di sapere e di potere, essendo da essi forgiati. Tuttavia, dall'intervista è desumibile che il desiderio non risponde solo e semplicemente ai regimi di verità e ai regimi di sapere in senso passivo. Infatti, il desiderio e il suo legame con il piacere/corpo è strettamente connesso alla presa di potere della psicoanalisi e della medicina, che proprio tramite questa presa hanno stabilito i margini della sessualità normale. Per Foucault, il desiderio è per questo ambiguo e problematico, in quanto è profondamente carico di contenuti prescritti; si tratta anche di una nozione molto discutibile e di difficile interpretazione. In questo senso la scelta di Foucault di abbandonare la nozione di desiderio – e di abbandonare anche quella alla quale lui è più vicino, cioè quella di Deleuze – in favore di un termine ancora neutro e da forgiare, cioè piacere.

[116] Nello specifico sono fondamentali per l'impianto di *Eros e civiltà* le analisi sulla pulsione di morte contenute in *Al di là del principio di piacere*, il tema della pulsione in *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, i concetti che formano la topica freudiana contenuti ne *L'io e l'es* e il concetto di principio di realtà ne *Il disagio della civiltà.*

Capitolo Terzo
Storia della confessione

> Almeno a partire dal Medio Evo, le società occidentali hanno posto la confessione fra i riti più importanti da cui si attende la produzione della verità […] l'individuo si è per molto tempo autenticato in riferimento agli altri e attraverso la manifestazione del suo legame con essi (famiglia, rapporto di vassallaggio, protezione); in seguito lo si è autenticato attraverso il discorso di verità che era capace o obbligato a fare su se stesso. la confessione della verità si è iscritta nel seno delle procedure di individualizzazione da parte del potere.
>
> M. FOUCAULT

> Noi sappiamo dire molte menzogne simili al vero; noi sappiamo, quando vogliamo, proferire le parole veraci.
>
> ESIODO

In una intervista del 1976 intitolata *Sorcellerie et folie*, Foucault mette in luce un aspetto fondamentale de *Il mito della malattia mentale* di Thomas Szasz, sottolineando che l'opera mostra il collegamento tra l'*institution-sorcellerie* e l'*institution-psychiatrie*[117]. D'altronde, Szasz connette la curiosità insaziabile dell'inquisitore nei confronti dei fantasmi sessuali delle streghe a quella dello psichiatra per la sessualità del soggetto in analisi. Per Foucault tutto ciò si può inserire in un movimento storico preciso che tiene insieme la prassi della

[117] Nel capitolo undicesimo dell'opera intitolato *Teologia, stregoneria e isteria*, Szasz afferma che la nozione di malattia mentale psichiatrica è un modo per fare entrare nell'ambito medico problemi che sono di carattere sociale e personale. Allo stesso modo funzionò la categoria stregoneria, che venne utilizzata per nascondere e disinnescare gli stessi problemi medicalizzati dalla psichiatria e dalla psicoanalisi in epoca moderna. Per Szasz la nozione di strega fu utilizzata per indicare l'isteria femminile, e la loro caccia e messa a morte fu considerata una forma di terapia – purificazione delle carni attraverso il rogo - nei confronti di un male "naturale" del quale non si trovava spiegazione. Szasz mette in connessione l'intervento terapeutico dell'inquisitore e la violenza degli interventi psichiatrici, che avvengono contro la volontà dei pazienti.

confessione cristiana dei peccati della carne, l'inquisizione contro la stregoneria e la psicoanalisi. A loro volta, tutti questi elementi, in continuità fra loro, sono alla base della produzione dei sistemi discorsivi sulla sessualità, che avviene attraverso un'interrogazione continua secondo la modalità confessoria. L'intervista è del 1976, dunque, Foucault è legato all'ipotesi anti-repressiva che appartiene a *La Volonté de savoir*; infatti, Foucault ritiene opportuno liberarsi dal concetto di repressione sessuale, per notare che ogni forma di liberazione discorsiva del sesso è apparente, rientrando nella logica dell'apparato confessorio che ha prodotto il dispositivo sessualità in quanto momento estorsivo del racconto del desiderio.

> Dovremo liberarci dei marcusiani […] che ci ostacolano e vogliono farci credere che la sessualità è fra tutte le cose del mondo la più "repressa" e "sub-repressa" dalla nostra società "borghese", "capitalista", "ipocrita" e "vittoriana". Mentre, dal Medioevo in poi, non c'è niente di più studiato, interrogato, estorto, messo alla luce in discorsi, obbligato alla confessione, richiesto di esprimere e lodato fino a che, infine, non ha trovato le sue parole. Nessuna altra civiltà ha conosciuto una sessualità più chiacchierata della nostra. E molti credono ancora di compiere un'azione sovversiva quando non fanno altro che obbedire a questa ingiunzione di confessare, a questa istanza secolare che ci sottomette, noi uomini altri dell'Occidente, a dire tutto del nostro desiderio[118].

Questa intervista conferma che il primo volume di *Histoire de la sexualité* è un momento fondamentale nella produzione di Foucault. L'opera è un vero e proprio punto di condensazione seminale, poiché in essa è facile rintracciare gli oggetti di cui si è occupato Foucault e, allo stesso tempo, si comprende quanto l'opera sia proiettata in una tensione costante diretta verso altre analisi.

[118] M. Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Éditions Gallimard, Paris 2001, p. 90, trad. it. mia

Ne *La Volonté de savoir* la confessione è una modalità di potere strettamente legata alla *scientia sexualis*, poiché è a partire dal Medioevo[119] che la pratica confessoria è stata utilizzata per la produzione della verità. La confessione avrebbe raggiunto la propria forma istituzionale, in quanto procedura di estrazione della verità accompagnata dalla individualizzazione del soggetto, attraverso una serie di avvenimenti fra loro eterogenei, appartenenti a istituzioni e poteri fra loro diversi: affinamento delle procedure di interrogazione nei processi giudiziari, creazione dei tribunali d'Inquisizione, miglioramento delle tecniche d'inchiesta, … La confessione si produce in due ambiti fortemente istituzionalizzati, come lo sono quello del potere civile e del potere religioso; tuttavia ciò che viene confessato non è funzionale in maniera esclusiva a questi due soli domini.

> La confessione ha propagato lontano i suoi effetti: nella giustizia, nella medicina, nella pedagogia, nei rapporti familiari, nelle relazioni amorose, nella realtà più quotidiana e nei riti solenni; si confessano i crimini, si confessano i peccati, si confessano i pensieri ed i desideri, si confessa il proprio passato e i propri sogni, si confessa l'infanzia; si confessano le proprie malattie e miserie; ci si sforza di dire con la massima precisione quel che è più difficile dire; ci si confessa in pubblico e in privato, ai genitori, agli educatori, al medico, a coloro che amiamo […] Si confessa o si è obbligati a confessare[120].

L'obbligo alla confessione è qualcosa che non è percepito come problematico, bensì naturale. Per Foucault è possibile confessare tutto di sé, perché non è visibile il legame fra la prassi confessoria e la prassi del potere; proprio in questo senso la repressione è una forma ideologica, poiché non permette di

---

[119] La confessione è ritenuta da Foucault un elemento strettamente connesso alla prassi del Cristianesimo medievale ne *La Volonté de savoir*. Ma è proprio a partire da queste analisi – a proposito di elementi seminali – che la sua indagine sul Cristianesimo comincia a rivolgersi verso quello Tardo Antico, modificando profondamente l'impianto complessivo del pensiero foucaultiano.

[120] M. Foucault, *Histoire de la sexualitè I. La Volonté de savoir*, contenuto in M. Foucault, *Œuvres II*, Gallimard, Paris 2015, p. 658; trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 54

svelare questo rapporto: la confessione, nella teoria repressiva, sarebbe una forma di liberazione che si contrappone all'obbligo al silenzio.

La confessione è ciò che obbliga a dire la propria identità; ma non si tratta di un gesto liberatorio, bensì di un'azione attraverso la quale il potere è in grado di produrre *sujets*, cioè il soggetto, ma anche il suddito. C'è un legame molto profondo fra potere e confessione che per Foucault non dovrebbe essere rimosso dalla memoria quando si pensa al potere repressivo che toglie la parola. Questa forma di rapporto è quella che regge il funzionamento della *scientia sexualis*; infatti la confessione ha un legame di privilegio con il sesso.

> In Grecia, la verità ed il sesso sono legati nella forma della pedagogia, attraverso la trasmissione, corpo a corpo, di un sapere prezioso; il sesso serviva da supporto per le iniziazioni alla conoscenza. Per noi, la verità ed il sesso si connettono nella confessione, attraverso l'espressione obbligatoria ed esaustiva di un segreto individuale[121].

Questa confessione si dà in un rapporto di potere, poiché occorre una seconda persona che è quella che coincide con l'istanza confessoria, cioè quella che possiede *la volontà di sapere la verità* che appartiene al soggetto confessante. La verità, allora, non potrà che emergere nella differenza degli statuti che appartengono ai due attori della confessione. Il soggetto che si confessa coincide con se stesso, mentre il confessore è il garante delle verità confessate.

Il tema della confessione conferma l'ipotesi che *La Volonté de savoir* sia un vero e proprio momento fondamentale all'interno del pensiero foucaultiano. Infatti, la confessione è strettamente connessa ad almeno tre oggetti d'indagine: la genealogia del metodo analitico in psicoanalisi, lo studio del potere giuridico e l'apertura al mondo della grecità. In primo luogo, è possibile tracciare una linea di continuità che va da *Histoire de la folie à l' âge classique* fino

[121] Ivi, p. 660; cit. it. ivi, p. 57

a *La Volonté de savoir*, attraverso *Les Mots et les Choses*[122] e il corso al Collège de France dedicato al potere psichiatrico; questa linea di continuità conduce Foucault sulle tracce della confessione. In secondo luogo, è possibile individuare i prodromi del lavoro sulla confessione anche negli studi che Foucault compie agli inizi degli anni Settanta sul potere giudiziario e sul processo giuridico, quando individua il rapporto tra veridizione del soggetto, potere e verità del soggetto nel processo. In terzo luogo, la confessione è direttamente correlata allo sviluppo delle indagini della fine degli anni Settanta e degli inizi degli anni Ottanta sulla pedagogia e sulle *tecniche del sé*, poiché Foucault, per comprendere il Cristianesimo e la morale sessuale cristiana, è obbligato a fare un passo indietro, rivolgendosi all'Antichità, dove individua il tema delle *tecniche del sé*, modulato a partire dal rapporto fra il precetto delfico della *conoscenza di sé* e quello etico della *cura di sé*.

L'analisi del tema confessorio, inoltre, introduce altre due problematiche che riguardano il pensiero di Foucault: l'abbandono della discontinuità e quella che si potrebbe chiamare l'*ipotesi Aveux de la chair*. Il primo problema è apparentemente di carattere metodologico, ma, in verità, segna una grande frattura nella continuità concettuale di Foucault e una grande contraddizione interna. Poiché se è vero che il metodo genealogico consente di compiere un'analisi innovativa, è anche vero che si nota in questa metodologia un continuo spostamento, un continuo traslare l'oggetto di indagine rispetto all'asse di partenza. Questo spostamento è ciò che Foucault connetteva alla discontinuità metodologica della sua produzione epistemologica e archeologica; ovvero, secondo Foucault, il metodo archeologico e quello genealogico opererebbero entrambi sulle fratture e sulle discontinuità fra le

[122] In una intervista del 1977 intitolata *Le jeu de Michel Foucault*, comparsa in *Ornicar? Bullettin périodique du champ freudien n°10* e ora contenuta in M. Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, emerge l'idea che il rapporto tra chi ascolta e chi parla, che è analizzato da Foucault nella prassi della confessione, non sia troppo distante dalla descrizione delle diverse modalità di ascolto che appare ne *Les Mot et les Choses*. Se ne *Les Mot et les Choses* la dinamica che sottostà al pensiero delle cose e all'espressione delle cose attraverso la parola è analizzata per compiere un'operazione epistemologica del sapere occidentale, rispondendo così a una esigenza dissimile – ma quanto? – da quella che innerva il lavoro sulla confessione, occorre anche riconoscere una sottile continuità fra i due momenti.

epoche e le mentalità. Eppure, il legame tra lo sviluppo del processo nella giurisprudenza greca, il rapporto che lega la pedagogia, la conoscenza di sé e la cura di sé, il senso della penitenza nel Tardo Antico e quello della confessione nelle comunità cenobitiche, il problema della verità nella grecità e la questione della salvezza nel Cristianesimo e, infine, tutto questo e la prassi psicoanalitica dell'analisi sono completamente in continuità. Foucault non trova linee di frattura, bensì, radicalizzando l'analisi genealogica, individua solamente elementi di continuità.

Il secondo problema è correlato alla questione *Les Aveux de la chair*, ovvero il volume sul Cristianesimo che Foucault avrebbe scritto in una forma pressoché compiuta, ma che non è stato dato alle stampe, poiché il filosofo aveva deciso che non ci sarebbero state pubblicazioni postume dei propri corsi e manoscritti. Quest'opera sarebbe dovuta essere il quarto volume conclusivo di *Histoire de la sexualité*, nel progetto finale del 1984, e avrebbe soprattutto permesso di comprendere il senso di un'opera che appare visibilmente mutila, in quanto priva di un testo che stabilisse le conclusioni del lunghissimo lavoro compiuto. Con la premessa che il testo, che ora appartiene alla BNF[123], potrebbe essere dato alle stampe – con l'infrazione della volontà di Foucault come già successo per i corsi al Collège de France - è comunque indispensabile cercare di fare un'ipotesi di ciò che potrebbe essere il contenuto, spendendosi in questo azzardo. L'operazione di ricostruzione di quello che ipoteticamente potrebbe essere *Les Aveux de la chair* necessita, allora, di una seconda e fondamentale premessa: non si tratterebbe di definire le conclusioni dell'opera. Infatti, questa rischiosa operazione si compirebbe esclusivamente nell'individuare all'interno dei corsi disponibili il ricchissimo materiale sul Cristianesimo, adoprandosi nella ricostruzione delle analisi della confessione e della salvezza dell'anima.

[123] Il lascito di Foucault è costituito da un enorme archivio – cento cartoni colmi di fogli – nel quale si trovano le schedature dei testi letti, un diario, i progetti delle opere, alcune parti inedite di *Histoire de la folie à l' âge classique*, le note di lettura per *Les Mot et les Choses* e una versione inedita de *L'Archéoligie du savoir*. Questa massa di fogli, lasciati in eredità al compagno Daniel Defert e ora acquisiti dalla BNF, contengono anche l'inedito *Les aveux de la chair*.

In *Histoire de la folie à l' âge classique* Foucault compie l'analisi delle fratture epistemologiche che a partire dal XIII secolo marcano il rapporto tra sragione e ragione. Le due fratture fondamentali indicate da Foucault nell'opera sono sicuramente quella stabilita da Cartesio, che sancisce per la prima volta l'inconciliabilità e la divisione netta fra ragione e follia e il grande internamento del XVII attraverso il quale la follia è percepita non più alla luce della legge cartesiana, bensì anche secondo modalità economiche, politiche, sociali e morali. Le case di correzione e gli ospedali non sono semplicemente il luogo di internamento di chi non possiede la ragione, nel senso cartesiano, bensì sono il luogo istituito per rispondere alla distribuzione della manodopera.

> In tutta l'Europa l'internamento ha lo stesso significato, almeno originariamente. Esso costituisce una delle risposte che vengono date dal XVII secolo a una crisi economica che interessa tutto il mondo occidentale nel suo insieme: ribasso dei salari, disoccupazione, rarefazione della moneta […] La sua funzione repressiva [dell'internamento] si trova rafforzata a causa di una nuova utilità. Non si tratta più allora di rinchiudere i senza lavoro, ma di dar lavoro a coloro che sono stati rinchiusi e di farli servire alla prosperità comune. L'alternanza è chiara: mano d'opera a buon mercato nei periodi di pieno impiego e di alti salari; e in periodo di disoccupazione riassorbimento degli oziosi e protezione sociale contro l'agitazione e le sommosse[124].

In senso marxista, si tratterebbe del noto esercito industriale di riserva descritto nel *Capitale*, ma in Foucault non si tratta solo di questo, poiché è in questo modo che nasce un certo rapporto oppositivo fra lavoro e povertà. Il lavoro non risponde solo alla legge economica che calmiera i salari,

[124] M. Foucault, *Histoire de la folie à l' âge classique*, contenuto in M. Foucault, *Œuvres I*, Gallimard, Paris 2015, p. 80-81; trad. it. di F. Ferrucci, *Storia della follia nell'età classica*, Bur, Milano 1998, pp. 70-71

introducendo manodopera a costo zero, bensì anche alla legge morale che vede l'ozio come una forma di ribellione. Non a caso gli internati appartengono a una serie vastissima ed eterogenea di tipi umani, che non risponde solo alle polarità sragione/ragione; infatti, sono internati libertini, dispersori dei capitali di famiglia[125], prostitute, mendicanti, nomadi, viziosi, alchimisti, omosessuali, sifilitici e nullafacenti. Ma a questa eterogenea vastità umana appartiene il termine follia.

> A partire dall'età classica, e per la prima volta, la follia è sentita attraverso una condanna etica dell'ozio e in un'immanenza sociale garantita dalla comunità di lavoro. Questa comunità acquista un potere etico di separazione, che le permette di respingere, come in un altro mondo, tutte le forme di inutilità sociale. La follia riceverà lo statuto che le conosciamo in quest'*altro* mondo, delimitato dalle potenze consacrate al lavoro. Se nella follia classica c'è qualcosa che parla di *altrove* e di *qualcosa d'altro*, ciò non deriva più dal fatto che il folle viene da un altro mondo, quello dell'insensato, e che ne porta i segni; ma dal fatto che egli oltrepassa da se se stesso le frontiere dell'ordine borghese e si aliena al di fuori dei limiti consacrati della sua etica[126].

Nella archeologia della psichiatria sono già tre gli elementi emersi: la follia non è semplicemente una opposizione tra razionale e irrazionale, poiché i margini di queste polarità sono definite non da qualcosa di intrinseco, bensì da qualcosa di estrinseco: morale borghese e produzione economica. È in questa articolata varietà di tipi umani, che riempie i luoghi di internamento secondo queste leggi, che nasce il potere medico psichiatrico, e sorgono la psichiatria e

---

125 Il libertinaggio, l'ozio e la vita dissoluta sono i motivi che spingono le famiglie a internare i membri più problematici che rischiano di bruciare e disperdere i patrimoni famigliari. Lo strumento di questa denuncia è la *lettre de cachet* – le prime sono del 1692 e il loro uso durerà un secolo. Si tratta di una domanda di internamento rivolta direttamente al re, il quale può dare il benestare per l'imprigionamento. A volte le domande sono accompagnate da un certificato medico, mentre, solitamente, la famiglia, i vicini e il curato sono invitati a testimoniare gli atteggiamenti scandalosi, disordinati e asociali di chi deve essere fatto internare.

126 M. Foucault, *Histoire de la folie à l' âge classique*, contenuto in M. Foucault, *Œuvres I*, Gallimard, Paris 2015, p. 77; trad. it. di F. Ferrucci, *Storia della follia nell'età classica*, Bur, Milano 1998, p. 89

la psicoanalisi[127]. Per Foucault, la sragione si trasforma nell'epoca classica e passa da qualcosa di misterioso, ma di riconoscibile senza un sapere scientifico – i caratteri della follia medievale e rinascimentale –, a qualcosa che trova la propria definizione proprio nell'esclusione e nella separazione. Se il folle era qualcosa che veniva rappresentato, riconosciuto e sentito nella sua strana presenza all'interno della società, con l'internamento assume una forma concreta e giuridica segnata dalla separazione dalla società – separazione fisica, morale ed economica. Questa separazione sulla quale si fonda il sapere medico ne corromperebbe la neutralità, dunque, la malattia mentale non sarebbe più separabile dalla morale sessuale, dal desiderio, dai tabù sessuali, dalla libertà di pensiero e dalla pratica correzionale dell'internamento all'interno di locali simili alle carceri.

Il sapere psichiatrico si innesta anche su un altro elemento fondamentale, cioè il rapporto fra il sapere medico e giuridico che nel XVIII secolo trasforma il folle in un oggetto giuridico particolare, poiché lo dispensa dalla razionalità. Allora, per Foucault si delineano due forme di follia che fra loro si intrecciano. La prima è quella definita per statuto medico-giuridico e che è costituita da un soggetto di diritto, che è irresponsabile di quello che fa ed è incapace. La seconda forma è quella definita dalla morale e che appartiene al soggetto scandaloso e asociale definito dalla pratica dell'internamento. In questo intreccio complesso si innesta la psichiatria *liberatoria* di Pinel.

> Il momento in cui la giurisprudenza dell'alienazione diviene la condizione pregiudiziale di ogni internamento è anche il momento in cui, con Pinel, sta nascendo una psichiatria che per la prima volta pretende di trattare il folle come un essere umano. Ciò che Pinel e i suoi contemporanei sentiranno come una scoperta sia della filantropia che della scienza, non è in fondo che la

[127] *Histoire de la folie à l' âge classique* è l'opera che segna i margini iniziali del lavoro di Foucault e porta in sé una serie di ipotesi sulle quali il filosofo lavorerà negli anni a venire. Ad esempio, per Foucault in quest'opera è già evidente il legame che tiene insieme medicina e morale, tuttavia, questo rapporto che costituirà parte delle sue indagini sulla dietetica ne *L'Usage des plaisirs*, è solo accennato in una breve frase.

> riconciliazione della coscienza separata nel XVIII secolo. L'internamento dell'uomo sociale viene predisposto nell'interdizione del soggetto giuridico: ciò significa che per la prima volta l'uomo alienato è riconosciuto come incapace *e* come folle: la sua stravaganza, percepita immediatamente dalla società, limita, ma senza annullarla, la sua esistenza giuridica. Con ciò stesso, sono riconciliati i due usi della medicina: quello che tenta di definire le strutture sottili della responsabilità e della capacità, e quello che aiuta solamente a far scattare il decreto sociale dell'internamento[128].

Quella che sarebbe la liberazione dell'uomo, attraverso una psichiatria più umana – il riferimento è alla scatenamento dei folli compiuto da Pinel – non è altro che l'iscrizione della follia all'interno del registro della polarizzazione sragione/ragione, inserimento che avviene in maniera indelebile. Foucault, infatti, con molta precisione mette in luce il paradosso del tentativo di Pinel di riconoscere l'uomo nella follia, proprio nel momento in cui questo è totalmente privato della sua umanità, cioè della sua razionalità e della sua responsabilità.

A segnare la liberazione compiuta da Pinel c'è un altro evento che emerge verso la fine del XVIII secolo, ovvero la separazione dei folli da tutti gli internati legati alla povertà. In questo momento storico, la povertà e l'indigenza si liberano dalla moralità; e questi due elementi vengono collegati, a partire dal 1770, ai problemi economici[129] che stanno investendo l'Europa. In questo momento sono aperti ospizi per la mendicità, che hanno comunque una breve durata, poiché i poveri vengono lasciati letteralmente morire di stenti. Tuttavia, in epoca di crisi economica, emerge anche una politica di assistenza che cerca di procurare lavoro ai poveri abili e che muta la

[128] M. Foucault, *Histoire de la folie à l' âge classique*, contenuto in M. Foucault, *Œuvres I*, Gallimard, Paris 2015, pp. 155-156; trad. it. di F. Ferrucci , *Storia della follia nell'età classica*, Bur, Milano 1998, p. 133

[129] Foucault ricorda che attorno al 1765 c'è una fortissima crisi economica che fa crollare il commercio, che causa una interruzione dei rapporti economici con le colonie e che spinge nella miseria diffusa la Francia. Nella stessa epoca anche l'Inghilterra subisce una crisi economica molto marcata a causa dell'interruzione dei rapporti di scambio con i paesi europei e a una serie di raccolti cattivi che causa un aumento dei prezzi delle derrate alimentari.

percezione della miseria, ma anche della malattia. La miseria non muta solo da punto di vista morale, bensì anche dal punto di vista della sua percezione all'interno dell'economia, diventando, di fatto, una mera questione economica.

> A poco a poco la miseria si libera dalle vecchie confusioni morali. Si è visto che nel corso delle crisi la disoccupazione prendeva un volto che non si poteva più confondere con quello della pigrizia […] L'indigenza diventa una questione economica. […] Questa parte di povertà [la povertà inestinguibile] è necessaria perché non si può più sopprimerla, ma anche perché rende possibile la ricchezza. Lavorando, e consumando poco, la classe dei bisognosi consente a una nazione di arricchirsi, di valorizzare i propri campi, le colonie, le miniere, di fabbricare prodotti che saranno messi in vendita nel mondo intero; insomma, un popolo che non avesse poveri sarebbe povero[130].

Questa mutazione produce una fuoriuscita degli indigenti dai luoghi di internamento. Allo stesso tempo muta anche il concetto di malattia, poiché il malato diventa un oggetto di pietà e di amore. Nel caso del povero malato, la gravità della indigenza vincolerebbe a una cura e un'assistenza che solo l'amore della famiglia potrebbe dare; per questo, il luogo della cura diventa la famiglia non più l'ospedale.

> Così, mentre tutte le altre figure imprigionate tendono a sfuggire all'internamento, la sola follia vi resta, ultimo relitto, estrema testimonianza di questa pratica che fu essenziale al mondo classico, ma il cui senso ci appare ora misterioso. E per la prima volta, nel mondo cristiano, la malattia si trova isolata dalla povertà e da tutte le figure della miseria[131].

La sola follia rimane all'interno delle mura dell'internamento, creando la possibilità di forgiare il sapere sulla malattia mentale prodotto dalla psichiatria;

---

[130] M. Foucault, *Histoire de la folie à l' âge classique*, contenuto in M. Foucault, *Œuvres I*, Gallimard, Paris 2015, pp. 458-459; trad. it. di F. Ferrucci , *Storia della follia nell'età classica*, Bur, Milano 1998, pp. 342-343

[131] Ivi, cit. 471; cit. it. ivi, p. 352

allo stesso tempo si radica l'idea che il luogo di degenza debba essere la famiglia, che ha il compito di occuparsi del proprio malato. Questo spostamento è fondamentale per comprendere dal punto di vista archeologico la psicoanalisi, poiché, secondo le analisi del corso al Collège de France *Les Anormaux*, la sessualità dei bambini, ad esempio, diventa una questione che la famiglia borghese deve gestire fra le proprie mura. In questo senso, la psicoanalisi si muoverebbe tra i luoghi di nascita della psichiatria - luoghi mai liberi dalla loro origine carceraria – e la famiglia, installando in questi spazi la pratica dell'analisi – si istituisce in questo modo la fiducia borghese nei confronti della psicoanalisi e delle sue prassi.

La liberazione di Pinel ha un altro significato fondamentale all'interno della archeologia della psicoanalisi, poiché è il gesto attraverso il quale le punizioni non sono più legate a uno *status* cronico, dal quale deriva la coercizione delle catene, bensì sono legate alle singole manifestazioni degli accessi di follia. Solo dopo la manifestazione della irrazionalità, il folle sarà punito; dunque, la gestione della follia passa da un regime di repressione a un regime di autorità – la medesima autorità che si iscriverà d'ora in poi nella figura del medico, dello psichiatra e dello psicoanalista. Questo passaggio provoca nel folle un rovesciamento fondamentale: incatenato sentiva di subire una ingiustizia, libero vive il senso di colpa del proprio *status*; questo mutamento ha come conseguenza una forma di mutismo causato dalla mancanza di un nemico – le guardie o il medico.

La mancanza di una nemesi non è vista dal folle come una liberazione dallo sguardo oppressivo che lo segue durante tutto il trascorrere della prigionia, bensì come una mancanza completa di attenzione. Ed è proprio nella interruzione del dialogo e del conflitto, che appartenevano al rapporto tra l'internato e le sue guardie e che è consequenziale al gesto di liberazione compiuto da Pinel, che Foucault individua la nascita di quel legame fra il linguaggio del delirio e la confessione. Questo rapporto è fondamentale, poiché definisce la psicoanalisi di Freud.

> L'internamento, le prigioni, le segrete, gli stessi supplizi, istituivano un dialogo muto tra la ragione e la sragione; un dialogo che era lotta. Anche questo dialogo è ora soppresso; il silenzio è assoluto; non c'è più linguaggio comune tra follia e ragione; al linguaggio non può rispondere che a un'assenza di linguaggio, poiché il delirio non è un frammento di dialogo con la ragione, non è affatto linguaggio; nella coscienza alfine silenziosa, egli rinvia soltanto alla colpa. E soltanto a partire di qui ridiventerà possibile un linguaggio comune, nella misura in cui sarà quello della colpevolezza riconosciuta. […] L'assenza di linguaggio, come struttura fondamentale della vita dell'asilo [manicomio], ha per correlativo l'emergere della confessione. Quando Freud riannoderà prudentemente lo scambio nella psicoanalisi, o piuttosto si mette di nuovo ad ascoltare questo linguaggio, ormai isterilito nel monologo, bisogna stupirsi che le formulazioni che si sentiranno siano sempre quelle della colpa? In questo silenzio inveterato la colpa avrà raggiunto le fonti stesse della parola[132].

La confessione della prassi psicoanalitica irrompe in un vuoto dialogico che per Foucault è occupato dal senso di colpa per la propria condizione. Questa analisi, che si trova nelle pagine finali di *Histoire de la folie à l' âge classique*, non presuppone ancora il legame tra colpa e peccato della carne sul quale Foucault affonderà le radici della prassi psicoanalitica negli anni Settanta e Ottanta.

La suggestiva ipotesi di Foucault è in grado di mostrare genealogicamente la nascita della psicoanalisi, attraverso la restituzione del senso dell'elemento sociale, economico, sociale e sessuale di ciò che compone l'*altro* della psicoanalisi sul quale affonda, in qualsiasi caso, la prassi dell'analisi dello psicoanalista. Il filo rosso che lega il lungo percorso compiuto da Foucault verso quella che potrebbe essere una storia della confessione o una analisi del rapporto fra la veridizione e la costituzione dell'io – forse il tema più longevo della riflessione foucaultiana – deve essere percepito come un continuo articolarsi di analisi che fra esse non sono contraddittorie, bensì che vanno a costituire secondo sfaccettature sempre differenti lo stesso oggetto, arricchendolo.

[132] Ivi, cit. 556; cit. it. ivi, pp. 425-426

Nel corso al Collège de France del 1973-1974 sul potere psichiatrico, ad esempio, Foucault retrocede il rapporto tra confessione e follia nel momento prima dell'avvento della psicoanalisi di Freud, anche se connette lo stesso la confessione al conflitto fra l'autorità del medico e il malato. Foucault descrive il conflitto citando il *Traité médico-philosophique* di Pinel, nel quale è descritta la pratica terapeutica della messa in scena. Per convincere a mangiare la propria minestra un malato molto credente che rifiutava il cibo per raggiungere la beatitudine, Pinel allestisce una scena teatrale in grado di smuovere le medesime corde della fede dell'alienato. L'alienato viene minacciato da inservienti travestiti da demoni, che lo esortano a mangiare la propria minestra, per non incorrere in eterni tormenti infernali; il folle, nella notte delira ed è tormentato nella sua decisione, tuttavia alla fine cede e decide di nutrirsi. Infine, ristabilitosi, nei giorni successivi racconta i propri tormenti notturni e ciò che l'ha spinto a mangiare.

> la cosa importante in questa scena è che si determini un momento in cui la verità emerge in tutta la sua evidenza. Si tratta del momento in cui il malato riconosce che la sua convinzione di dover digiunare per ottenere la salvezza era erronea e delirante, in cui riconosce tutto ciò che è accaduto, e confessa di essere passato attraverso un certo numero di incertezze, di esitazioni, di tormenti, e così via. In breve, è il racconto stesso del malato a costituire, all'interno di una scena in cui la verità non è sino ad allora mai intervenuta, il momento in cui la verità viene in luce. […] è quando la verità è stata infine acquisita, ma per mezzo della confessione, che avviene, si compie e si suggella il processo della guarigione[133].

La confessione, dunque, appartiene alla dinamica del conflitto in quanto momento distensivo che coincide con la presa di coscienza del delirio da parte dell'alienato. Si tratta di un doppio momento di verità, poiché, in primo luogo,

133 M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au collège de France. (1972-1974)*, Gallimard, Paris 2003, pp. 12-13, trad. it di M. Bertani *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 23

è l'unico momento di verità, se si pensa alla scena teatrale allestita dalla medicina – che non propone una terapia che passi attraverso la medicalizzazione delle cause o l'estirpazione eziologica – e perché, in secondo luogo, è la confessione della verità da parte del soggetto alienato.

Le Pouvoir psychiatrique è un corso dedicato all'analisi di queste scene nel quale emerge il rapporto tra medico e paziente, secondo l'indicazione iniziale: il potere del medico non si costituisce semplicemente nell'autorevolezza del suo sapere, bensì è qualcosa che si costituisce anche attraverso la semplice presenza austera e potente della sua figura. Foucault cita l'esempio di Lauret e del caso Dupré. Dupré affermava di essere Napoleone e che Parigi, la città nella quale si trovava internato, non fosse Parigi, bensì Langres. Lauret fa visitare Parigi a Dupré, nel tentativo di superare i suoi deliri con la prova evidente della realtà e, dunque, sul piano della razionalità; tuttavia Dupré afferma di trovarsi a Langres camuffata da Parigi. Tornati a Bicêtre, dove ancora si rifiuta di riconoscere di essere stato a Parigi, Dupré viene trattato con la prassi della doccia di acqua fredda sulla testa. Durante il trattamento Dupré ammette di essere stato a Parigi; tuttavia, finito il primo trattamento, torna ai propri deliri, fino alla terza doccia consecutiva, quando ammette ciò che è razionale, ovvero quando dice ciò che il medico vuole sentirsi dire[134]. Il

[134] Il trattamento delle docce è già descritto in *Histoire de la folie à l' âge classique* nel capitolo dedicato a *Medici e malati*. Foucault analizza la pratica dell'immersione, mettendola da un lato in rapporto con l'abluzione in grado di purificare dei riti e dall'altro lato in rapporto con la possibilità di modificare la fisiologia del malato attraverso le qualità del liquido. L'acqua è qualcosa di puro e di connesso alla purezza, essendo fresca e trasparente, ma è anche ciò che appartiene alla composizione dei corpi e che è in grado di ridare loro equilibrio. La pratica delle docce si fonda anche su un assunto che si sviluppa nel XVIII secolo: l'acqua fredda è in grado di riattivare la circolazione interna del corpo e di preservare dall'umidità, in quanto tonifica il corpo e lo rende da esse impenetrabile. A partire da Pinel, allora, l'acqua avrà questa funzione meccanica e una funzione fisiologica, ma anche, attraverso la violenza della forza dell'acqua della doccia, una funzione di purificazione. In un testo del 1963 intitolato *L'eau et la folie* apparso sul numero 613 di *Mèdicine et Hygiène*, ora contenuto in *Dits et écrits*, Foucault ricorda che l'acqua è sempre stata nell'immaginario dell'Occidente un elemento appartenente alla follia, al contrario della terra ferma che è il dominio della ragione. La sragione è oceanica, cioè è mutevole e mobile, come l'acqua, che si contrappone alla solidità rocciosa della ragione. Questo testo non solo svela l'immaginario che lega l'acqua alle patologie mentali, bensì chiarisce anche in maniera più precisa il funzionamento delle docce nel XIX secolo. La prassi curativa della doccia, in primo luogo, nasce da una casualità, poiché un alienato esposto a un violentissimo temporale aveva mostrato dei forti miglioramenti. In secondo luogo, ciò che rende le docce efficaci nella prassi di Pinel è l'utilizzo dell'alternanza di freddo e caldo. La doccia, allora,

giorno dopo i deliri riappaiono, e Lauret è più estremo, poiché, attraverso l'utilizzo di una doccia gelida e scrosciante, obbliga Dupré a dire le sue vere generalità e a dichiararsi alienato. Infine, Lauret, il giorno dopo, obbliga Dupré, attraverso la stessa metodologia, a confessare e a raccontare tutta la propria esistenza.

Foucault definisce questa prassi una modalità di enunciazione di verità e fornisce una spiegazione del legame tra il trattamento con l'acqua, la confessione e la guarigione. Per prima cosa, l'enunciato della verità è performativo, poiché quel che si richiede a Dupré è di ammettere una verità proposta dal medico. Secondariamente, il malato deve riconoscere la propria identità in una serie ristretta di enunciati che lo riguardano.

> In terzo luogo, infine, credo si debba sottolineare il fatto che la verità biografica su cui lo si interroga, e la cui confessione è così importante nella terapeutica, non è la verità che egli potrebbe raccontare su di sé, non è quella che riguarda la sua esperienza vissuta, bensì quella che gli viene imposta sotto una forma canonica: accertamento dell'identità, rievocazione di un certo numero di episodi, del resto noti al medico […] Viene così costituito un preciso corpus biografico, stabilito dall'esterno e formato da un sistema di cui fan parte la famiglia, l'impiego, lo stato civile, l'osservazione medica[135].

La possibilità di guarire è legata al riconoscimento di essere quest'ultimo insieme; fondamentalmente, quello che il medico chiede è di aderire nella confessione alla propria identità sociale, giuridica e medica.

---

assume quattro funzioni: diventa dolorosa e riconduce alla razionalità l'alienato; la doccia umilia l'alienato; la doccia riduce al silenzio il malato di mente; la doccia purifica ed emenda, perché avviene attraverso il controllo del medico che la interrompe quando il malato afferma la verità. Se Foucault, finora, non aveva messo in rapporto in maniera diretta l'acqua della doccia al battesimo, in questo testo, lo fa; infatti, l'acqua è uno strumento di confessione, ma è anche violentemente purificatoria: è battesimo e confessione nello stesso tempo. *Rendendo la coscienza trasparente a se stessa, questa funziona come una abluzione religiosa e come una tragedia* [M. Foucault, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris 2001, p. 298, trad. it. mia].

[135] M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au collège de France. (1972-1974)*, Gallimard, Paris 2003, p. 142, trad. it di M. Bertani *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 154

Verso la fine del corso, ovvero nella lezione del 30 gennaio, Foucault descrive i quattro momenti fondamentali della confessione del malato nel XIX secolo; questi quattro si aggiungono a quella richiesta di aderire al biografia posseduta dal medico e di confessare la propria identità. Il primo momento della confessione consiste nella dichiarazione degli antecedenti familiari; ovvero si chiede al malato di descrivere se in famiglia ci sono stati altri casi di malattia mentale o di patologie gravi. Per Foucault, l'ereditarietà è un modo per trovare l'eziologia, ovvero permette di proiettare su un corpo sano una malattia che gli appartiene per diritto ereditario. Il secondo passaggio della confessione è quello che consiste nell'individuare i primi segni individuali della follia, cioè gli episodi nei quali si è manifestata per prima. Il medico, ad esempio, non manca mai di chiedere se ci sono stati episodi infantili anomali.

La terza funzione della confessione consiste nel rendere conto dei motivi per i quali il malato è stato internato, in maniera tale che possano emergere una serie di descrizioni che riguardano i sintomi del malato secondo la sua stessa consapevolezza di sé. Ciò che il medico propone sarebbe uno scambio in grado di liberare il soggetto malato non tanto dalla malattia – almeno, non nell'immediato – piuttosto dalla colpa, attraverso una forma di privazione della responsabilità morale e giuridica. Infine, la quarta finalità della confessione è legata con la finalità stessa dello psichiatra – in quanto in cerca di una legittimazione[136] - poiché la confessione cerca di produrre un eccesso di follia durante l'interrogatorio, in maniera tale che proprio nella prassi della anamnesi e della confessione emerga la follia nella sua evidenza.

> In breve, sia che avvenga nella forma della confessione, sia in quella della attualizzazione del sintomo centrale, in ogni caso bisogna porre il soggetto in una sorta di strettoia radicale, quasi un punto di strangolamento, che è quello in

[136] La confessione, la droga e l'ipnosi sono le tre tecniche dei primi sessanta anni del XIX secolo che il medico utilizza per definire i margini della malattia mentale, in maniera tale che il lavoro dello psichiatra possa essere legittimato in quanto medico.

> cui si troverà costretto a dire "io sono folle", e a mettere effettivamente in scena la sua follia[137].

In questa quarta funzione riemerge il tema dell'identità, poiché il malato di mente deve affermare la propria identità di folle. La veridizione della confessione psichiatrica – ancora Foucault non la chiama veridizione, ma si tratta di questo – si compie nel momento stesso in cui l'affermazione del malato dice la verità stessa della malattia.

La formulazione da parte del malato dell'*io sono folle* è una enunciazione decisamente complessa e questo vuole mostrare Foucault, descrivendo la tecnica attraverso questi quattro punti. La confessione, infatti, giunge alla fine di un climax confessorio, nel quale il malato è condotto sulla via della propria identità sociale e giuridica: il legame con la famiglia e le malattie dei parenti stretti, il rapporto con se stesso e la sua storia secondo la cifra dell'anomalia – l'anamnesi -, lo scambio giuridico con il medico al quale il malato offre il dato della coscienza in cambio della redenzione della colpa con la relativa deresponsabilizzazione – lo psichiatra acquisisce il dato sintomatico secondo la soggettività del malato e costituisce il sapere clinico, poiché è in questo momento che lega l'interiorità del malato, i suoi desideri sessuali, ad esempio, all'esteriorità dei deliri. Infine, il punto più alto riguarda il legame tra la verità del malato e quella del medico, poiché il malato deve confessare la propria alienazione e in questo modo mette il sigillo di verità sulle teorie cliniche e il medico riceve la legittimazione del proprio lavoro, perché la follia da questo momento è vera, in quanto manifesta e provocata, e ammessa. Centrale è proprio l'affermazione che lega l'*io* alla follia. Quell'*io sono folle*, che richiama il funzionamento della confessione nel potere giuridico, in quanto potere che funziona solo se la persona sotto processo è identificabile.

---

137 M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au collège de France. (1972-1974)*, Gallimard, Paris 2003, p. 226, trad. it di M. Bertani *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 238

Nel 1981 Foucault tiene un corso a Lovanio intitolato *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*. Nella conferenza inaugurale del 2 aprile 1981, ben sette anni dopo il corso al Collège de France sulla nascita del potere della psichiatria, Foucault recupera le sue analisi sul caso di Leuret per introdurre il tema del significato della confessione nel potere giudiziario. L'esempio è utilizzato per una digressione iniziale sul senso della confessione, a partire da una definizione del termine *aveux* che non pare essere in grado di sintetizzare il senso profondo di una pratica che a Foucault risulta essere molto più sfaccettata di come era emersa nel 1974.

La confessione voluta da Leuret si conclude con quel noto "Io sono folle" che è l'elemento decisivo dell'operazione terapeutica. Questa confessione non solo è significativa per quanto concerne il potere psichiatrico, bensì lo è anche perché avviene a ridosso di una legislazione – legge del 1838 – che regola l'internamento e la dimissione dei malati di mente: il malato di mente deve certificare egli stesso la sua follia, dopo la certificazione del prefetto e del medico.

> È chiaro che Leuret fa svolgere alla "confessione" del malato un ruolo importante: il malato deve suggellare lui stesso i certificati che lo internano; dopo quelle del medico e del prefetto, si tratta della terza voce che autentica la sua follia. Nello stesso tempo, con questa confessione, deve consentire a un'azione medica che deve condurre a liberarlo di agire su di lui. Si tratta di un elemento assolutamente logico nel sistema dell'internamento terapeutico: - Vi riconosco il diritto di internarmi; vi offro la possibilità di guarirmi -. Ecco il senso di questa confessione di follia; è la sottoscrizione del contratto manicomiale[138].

Rispetto al corso al Collège de France, in questo corso dedicato alla confessione nella giustizia emerge con forza il dato legislativo, mostrando che

[138] M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, UCL, Louvain 2012, pp. 2-3; trad. it. di V. Zini, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, Einaudi, Torino 2013, pp. 4-5

la prassi non risponde solamente al tentativo del medico di legittimare scientificamente il proprio sapere.

Dietro la confessione di Leuret si trova anche la lunga serie di significati di cui la confessione è carica storicamente, come la purificazione e la cancellazione della verità; attraverso il confessarsi folle, si dichiara il peccato, che così scompare – nel corso del 1973-1974 la colpa era eliminata attraverso la privazione della responsabilità giuridica per mano del medico psichiatra. Foucault afferma che il dire il vero emerge in una complessità di ordini rituali che non possono essere ridotti a una pratica neutra. La pratica di Leuret è recente, ma Foucault si rende conto che possiede una densità storica tale da non permette di affrontare il tema della confessione con indifferenza rispetto alla sua storicità; e questo nonostante e perché la pratica di Leuret ci appare molto vicina e attuale. La densità storica cui fa riferimento Foucault è certamente quella del mito, della narrazione, ma è anche legata a prassi che appartengono alla stessa contemporaneità e che affondano nel passato. Fra queste c'è la prassi giuridica, che giunge alla medesima richiesta di confessione, durante il processo, poiché chiede a chi è processato di affermare la propria identità attraverso la formula dell'"Io sono".

Il corso è del 1981 e si vede che porta in sé un carico concettuale e genealogico molto denso acquisito attraverso le varie ricerche compiute da Foucault negli anni Settanta. Nello specifico, sono due le analisi che si intrecciano e si fondono fra loro andando a costituire un soggetto unico formato dalla confessione e la prassi giuridica. La prima analisi è certamente quella genealogia della prassi giuridica che occupa Foucault a partire dai primi Settanta; mentre la seconda problematica è quella dello studio della morale del Cristianesimo, alla quale Foucault si avvicina proprio attraverso il tema della confessione, ma che giunge a rimodulare in senso molto profondo proprio i giudizi sulle prassi giuridiche e sul potere.

La prassi giuridica: ἀγών e testimonianza

All'inizio degli anni Settanta Foucault si dedica al rapporto tra verità giuridica e verità del soggetto, studiando la struttura del processo giuridico sotto vari punti di vista. Si tratta, infatti, di un percorso molto complesso e frammentario, poiché le analisi di Foucault, i cui margini primi sono quelli della società del prediritto greco, sono in continuità con vari interessi: il legame fra verità e soggetto nella confessione, il tema della nascita della criminalità, della polizia e delle prigioni, l'avvento della perizia psichiatrica, il tema del potere, … In Foucault tutto questo si tiene assieme, poiché ogni indagine, pur apparendo eterogenea, corregge e modifica ogni tema messo in discussione e crea delle mutazioni sostanziali nelle indagini[139]. All'interno di questo intreccio, occorre seguire quel filo connettivo che è il tema della confessione di sé, anche se questa primariamente si mostra paludata, poi appare come una intuizione o una semplice suggestione, oppure emerge con violenza per inabissarsi per anni e ancora farsi viva con forza dieci anni dopo, ma profondamente modificata – è evidente la familiarità che accomuna il primo corso al Collège de France del 1970-1971, la lezione su Edipo del 1971 e il corso a Lovanio sulla confessione, in quanto il materiale sul quale lavora Foucault, a dieci anni di distanza, è quasi sovrapponibile. Proprio di questo si tratta di sviluppare, ovvero mettere in luce, queste comunanze per individuare una mappa che consenta di muoversi nella mutevolezza della produzione di Foucault sul tema della confessione di sé.

Nel primo corso al Collège de France *Leçons sur la volonté de savoir* del 1970-1971, Foucault sta cercando di definire il ruolo della verità nella

[139] Si pensi, ad esempio, alla analisi del caso di Leuret. Nel corso al Collège de France del 1973-1974 su *Le pouvoir psychiatrique* era messa in luce la funzione della confessione alla luce della legittimazione del sapere medico psichiatrico e di quella del potere del medico; mentre, nel corso a Lovanio del 1981 su *La fonction de laveu en justice* sulla confessione in giustizia, la confessione mantiene i confini del corso al Collège de France, ma si arricchisce del rapporto con il potere giuridico, che le dà un ulteriore significato aggiuntivo. Queste riscrittura si allinea alla visione per la quale i vari movimenti che Foucault compie sui propri oggetti di analisi sono vincolati a una pratica genealogica che è in grado di riscriverne il significato, arricchendo un terreno analitico già corposo e complesso.

produzione dei discorsi dei sofisti, quando comprende che per fare chiarezza sulla modalità di produzione discorsiva della sofistica occorre andare indietro e dedicare la propria attenzione laddove questa si è costituita. La lezione del 27 gennaio del 1971 si apre proprio con la descrizione di questa mossa, attraverso la quale Foucault compie un doppio movimento, poiché, in primo luogo retrocede storicamente rispetto ad Aristotele e, in secondo luogo, esce dal piano filosofico per accedere a quello giuridico e a quello poetico.

> Tornare indietro, non per ritrovare il pensiero presocratico, ma per analizzare i tipi di discorso istituzionalmente legati alla verità, ma in che modo essa abbia trovato il suo luogo di emergenza, la sua funzione, la sua distribuzione, la sua forma obbligata nella società greca. Lo studio si concentrerà sul discorso giudiziario e sul discorso poetico[140].

Allo scopo di trovare i luoghi di emergenza della verità, di individuare la funzione della verità e la sua distribuzione nelle forme obbligate nella società greca, in primo luogo, Foucault analizza come avviene una testimonianza nel contesto delle colonie greche d'Egitto, in particolare ad Alessandria. Perché la testimonianza sia valida, non occorre solo che le procedure giuridiche siano rispettate, bensì anche che la testimonianza sia vera, cioè che in essa sia detta la verità. Il tema della verità della testimonianza, chiaramente, è problematico; infatti, Foucault nota che il testimone è legittimato anzitutto dal giudice, che deve considerare la legittimità del testimone in base alla neutralità, ma anche in base alla corretta appartenenza del testimone all'evento. Ovvero, il giudice possiede un quadro degli eventi in base ai quali il testimone risulta essere pertinente o meno con la causa. Il testimone deve intervenire all'interno del processo come un portatore neutro e senza interessi di verità, deve essere un testimone pertinente e deve dire la verità di ciò che ha visto e sentito.

---

[140] M. Foucault, *Leçons sur la volontà de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971 suivi de Le savoir d' Œdipe*, Gallimard, Paris 2011, p. 4; trad. it. di M. Nicoli e C. Troilo, M. Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere. Corso al Collège de France (1970-1971). Seguito da Il sapere di Edipo*, Feltrinelli, Milano 2015, p. 85

Foucault si sposta ancora più in là nel passato e si rivolge alla società arcaica del prediritto, nella quale la verità non sorge come un criterio giuridico, ma emerge in quanto figura a sé stante. L'esempio è quello della contesa fra Antiloco e Menelao, nella quale Antiloco si sottrae allo scontro e accetta il proprio torto[141]. Qui non si tratta di affermare la verità di quello che è successo, poiché quello che Antiloco fa è evitare lo scontro con la verità. Nel sistema classico la verità è un terzo personaggio che si pone nella contesa, durante la quale non si tratta di stabilire da che parte sia la verità, bensì di definire chi si scaglia contro la verità. La verità è qualcosa che non emerge in sé; infatti, quello che emerge durante il giuramento di verità è la vulnerabilità di colui che giura. Il giuramento avviene non per la spinta di un giudice che vuole mostrare la verità, bensì attraverso una sfida di verità, una prova di verità.

La testimonianza è un momento dell'agone giuridico, nel quale chi non accetta di partecipare ha già perso; chi invece accetta di partecipare all'agone è sottoposto alla prova di verità. Foucault ritiene che questa prova proietti chi decide di parteciparvi all'interno di uno spazio altro, poiché il conflitto non avviene più semplicemente tra i due contendenti. Entra in gioco la figura della

---

141 Foucault utilizza un esempio estratto dall'*Iliade* per compiere l'analisi del prediritto. Antiloco vuole partecipare a una corsa di aurighi, ma Nestore, il padre, lo avverte che possiede dei cavalli non sufficientemente forti. Nestore aggiunge che non si vince solo attraverso un'espressione di forza, ma anche tramite l'utilizzo di idee. Prima della corsa, Nestore insegna al figlio come guidare i cavalli in maniera tale da avere una forza utilizzabile per la vittoria e correggere il rapporto di forza avverso. La gara è totalmente condizionata dall'intervento degli dèi; infatti Apollo e Atena provocano una serie di incidenti in difesa e aiuto dei propri protetti. Antiloco non utilizza i consigli di Nestore, bensì parla ai cavalli e ricorda loro che faranno una brutta fine se non dovessero vincere; attraverso questo modo di spronare i cavalli, Antiloco riesce ad affiancare Menelao. Una volta superatolo, Antiloco non fa passare Menelao, che gli chiede di dargli precedenza in un punto in cui il percorso si stringe, e arriva secondo, dopo Diomede, aiutato da Atena. Diomede, in quanto primo, prende il primo premio, ma Achille decide di dare il secondo premio a Eumelo, in quanto forte, o perfino il migliore. Antiloco rivendica il suo secondo posto, perché Eumelo avrebbe potuto appellarsi agli dèi in maniera più efficace. Achille accetta, ma insorge Menelao, il quale aveva chiesto diritto di precedenza in quanto migliore e più forte: si appella alla saggezza di Antiloco, sottolineandone l'ingiustizia. Menelao non si appella a un giudice esterno, bensì a se stesso e proclama che dirà la verità. Menelao denuncia l'inganno di Antiloco, il quale si tira indietro e riconosce di essersi lasciato andare a causa della sua giovinezza, errando poiché non ha riconosciuto quanto Menelao sia migliore e più forte di sé. Menelao lascia il premio ad Antiloco, riconoscendo quanto sia sempre saggio, coraggioso e invitandolo a riconoscere sempre coloro i quali sono più forti di lui.

verità e con essa gli dèi: l'ἀγών si estende al piano divino e colui che giura si mette direttamente contro gli dèi. Non è detto che gli dèi si scatenino immediatamente contro chi non proferisce la verità, ma l'uomo che testimonia contro la verità rischia la loro collera: chi testimonia falsamente contro gli dèi sa che non avrà scampo.

> Una sola cosa è certa: il giorno in cui gli dèi si decideranno a punire, non si potrà sfuggire al loro fulmine. Il giuramento, quindi, non introduce nel regno invisibile di una verità che un giorno risplenderà, ma sposta il combattimento in una regione in cui i rischi sono incommensurabili rispetto a quelli della lotta e dove le leggi ella quali obbedisce sono assolutamente oscure allo sguardo degli uomini[142].

L'analisi di Foucault mostra che il piano della verità è completamente mutato, poiché, nel caso della testimonianza all'interno della prassi giuridica del primo esempio fatto, la verità ha un ruolo preciso all'interno dell'economia del processo: è ciò che, con tutti i problemi visti, alla fine del processo sarà confermata.

Nella società del prediritto, o pregiuridica, la verità invece è completamente appartenente al piano dell'ἀγών che si compone di quattro forme di conflitto: la lotta che ha dato luogo alla contesa giuridica; la replica al primo affronto, che si potrebbe definire la richiesta di giustizia; la sfida al giuramento; infine il conflitto con gli dèi. Ci sono differenze fondamentali fra il diritto classico e quello pregiuridico. In entrambi i casi la verità è legata a un certo esercizio della sovranità, che è già fondato nell'ordine del tribunale nel caso del diritto classico e che fa riferimento agli dèi in quello pregiuridico.

Gli anni di queste analisi sono i primi anni Settanta e si nota che il tema della verità è ancora strettamente connesso alla riflessione sui sistemi discorsivi e i sistemi di sapere; infatti, Foucault descrive il funzionamento della testimonianza e quello dell'ἀγών attraverso l'impianto concettuale fornito dai

[142] Ivi, p. 74; cit. it. ivi. p. 90

suoi stessi metodi e dalle proprie categorie. Foucault, ad esempio, si chiede in che modo la verità sia distribuita e quale funzione abbia; tuttavia, in queste lezioni si notano anche i prodromi delle analisi sul potere, poiché l'intento di Foucault è quello di studiare la trasformazione del sistema costituito da verità, decisione giudiziaria e sovranità politica che condurrà all'identificazione di potere giudiziario e di potere politico. D'altronde in questo corso è anche in gioco il concetto di volontà di sapere, per cui la verità è già vista in senso profondamente nicciano, ovvero come qualcosa che è prodotta, che è legata al conflitto fra le volontà e che è strettamente connessa alla produzione del soggetto.

In una serie di conferenze intitolate *La verità e le forme giuridiche* tenute in Brasile nel 1973, Foucault conferma questa visione della verità legata al potere e certifica l'importanza dell'analisi dei meccanismi giuridici. Si tratta di una serie di conferenze nelle quali si trovano temi già trattati nelle opere e nei corsi – la descrizione dell'uso delle *lettres de cachet*, l'analisi della prova giuridica nel Medioevo che ricalca quella del corso del 1971-1972 al Collège de France su *Théories et Institutions pénales* o l'analisi dell'*Edipo re* che ricalca quella de *Il sapere di Edipo*, una lezione tenuta a New York nel 1971 – e nelle quali è possibile trovare delle anticipazioni importanti che riguardano i lavori a venire – ci sono due conferenze dedicata alla società disciplinare che anticipano *Surveiller et punir*. Il presupposto che muove queste conferenze è l'importanza del potere giuridico e delle sue istituzioni nella teoria del soggetto e della verità. Infatti, Foucault ricorda che la filosofia moderna ha definito il soggetto in senso forte, poiché l'ha descritto come il fondamento libero della verità; questa visione – cartesiana e kantiana – è inestricabile delle scienze sociologiche, della storia e della storia delle idee, la cui prassi è segnata dal concetto moderno di soggetto: un soggetto stabile che è garante della verità. Foucault invece pensa il soggetto in senso debole ed è in cerca di una via di accesso che gli permetta di comprendere in che modo questo è prodotto dalla verità e dalle prassi.

> Sarebbe interessante cercare di vedere come si produce, attraverso la storia, la costituzione di un soggetto che non è stato prodotto definitivamente, che non è quello a partire dal quale la verità si dà nella storia, ma di un soggetto che si è costituito all'interno di questa e che in ogni istante ne è fondato e rifondato. […] Tra le pratiche sociali nelle quali l'analisi storica permette di localizzare il sorgere di nuove forme di soggettività, le pratiche giuridiche o, più precisamente, le pratiche giudiziarie sono tra le più importanti[143].

Le pratiche giudiziarie permettono a Foucault di analizzare la produzione del soggetto; e quello che il filosofo trova è l'importanza, in queste pratiche, del rapporto fra la il potere e l'identità del soggetto[144], come nella confessione anamnestica della psichiatria.

Le pratiche giudiziarie sono anche un momento fondamentale della *storia della verità*. Per Foucault sono due i sensi nei quali si può definire la storia della verità. In primo luogo questa è la storia interna della verità, cioè quella attinente ai suoi criteri di regolazione interni. In secondo luogo, la storia della verità è la storia dei luoghi nei quali si articola la produzione delle soggettività, dove nascono i nuovi oggetti di sapere e i confini del potere.

---

143 M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, La città del sole, Napoli 2007, p. 31

144 L'attenzione di Foucault nei confronti delle istituzioni penali non si esaurisce in questa tematica, poiché è evidente che la prassi giuridica costituisce un corpo unico con il pensiero di Foucault fin dalla sua tesi di dottorato sulla follia – laddove gli archivi giuridici furono fondamentali proprio per riscrivere il concetto di follia. La questione giuridica nei primi anni Settanta è chiaramente legata anche a una forma di decostruzione genealogica dello Stato e alla sua militanza politica, che lo fa riflettere sulle strategie di resistenza nei confronti del potere. Ad esempio, già nel 1972 – non a caso l'anno del corso al Collège de France dedicato a *Théories et Institutions* pénales - in una intervista intitolata *Sur la justice populaire. Débat avec le maos* e apparsa nel numero 310 di *Les tempes modernes* – ora in *Dits et ècrits* e in *Microfisica del potere. Interventi politici* per l'edizione italiana-, Foucault risponde alla proposta del 1971 dei militanti maoisti di istituire un tribunale popolare in Francia, per giudicare la polizia. Foucault si chiede quale sia il senso di una giustizia popolare che utilizza una istituzione giuridica, come quella del tribunale, che appartiene alle fondamenta dello Stato moderno, né più né meno come l'apparato poliziesco. Il tribunale popolare non sarebbe una istituzione neutra, poiché il tribunale in sé non è affatto il derivato di una concezione di giustizia popolare, bensì sarebbe espressione del potere di Stato nel quale si è iscritto fin dalla nascita. Foucault fa l'esempio delle esecuzioni del settembre del 1792 attraverso le quali si compiva un atto di guerra contro gli uomini di potere e un atto di vendetta contro le classi oppressive. Immediatamente, quello che doveva essere un atto di giustizia popolare si è istituzionalizzato attraverso lo strumento del tribunale. Foucault si chiede se il tribunale non sia altro che un freno alla giustizia popolare, poiché, attraverso i medesimi strumenti dello Stato, cioè gli interrogatori e le confessioni, cerca di stabilire la distinzione tra vero e falso, tra giusto e ingiusto. In questo senso, per Foucault il tribunale popolare sarebbe un modo per disinnescarne l'efficacia e disarmare la lotta popolare.

> Le pratiche giudiziarie – la maniera in cui, tra gli uomini, si arbitrano i danni e le responsabilità, il modo in cui, nella storia dell'Occidente, si concepì, e definì, come potevano essere giudicati gli uomini in funzione degli errori che avevano commesso, la maniera in cui si impone a determinati individui la riparazione di alcune loro azioni e il castigo di altre, tutte quelle regole o, se si vuole, tutte quelle pratiche regolari modificate incessantemente durante la storia – credo che siano alcune delle forme impiegate dalla nostra società per definire tipi di soggettività, forme di sapere e, di conseguenza, relazioni tra l'uomo e la verità, che meritano di essere studiate[145].

Lo studio delle pratiche giuridiche quindi è necessitato dalla loro appartenenza alla geografia dei luoghi nei quali la verità è prodotta e produce i suoi effetti di potere sui soggetti, andando a coprire la conoscenza di ciò che costituisce i passi della storia interna della verità.

Questi luoghi non sono esclusivamente giuridici e sono in rapporto fra essi, in quanto appartengono alla medesima storia della verità, ma sono anche fra loro eterogenei nel tempo e nello spazio. Nel 1975 in una raccolta a cura di Franco Basaglia intitolata *Crimini di pace* appare *La casa dei folli*, uno scritto nel quale Foucault propone la verità come qualcosa che si produce, che ha i propri luoghi di produzione e che possiede una propria tecnologia di produzione. Foucault ricorda una serie di luoghi produttivi, fra i quali Delphi, i luoghi di ritiro del monachesimo, le cattedre universitarie. I luoghi sono molto eterogenei fra loro, eppure ciò che avviene in essi è qualcosa di comune. Apparentemente, questa analisi del 1975 permarrebbe nei soli margini dei sistemi discorsivi; invece, in questo scritto è possibile notare uno spostamento fondamentale di Foucault verso l'idea che la produzione della verità avvenga all'interno di un rapporto molto articolato, nel quale la verità, in un certo senso, non emerge in quanto elemento inedito e da scoprire, bensì è precostituita.

[145] Ivi, p. 32

L'esempio è proprio quello che si ritrova nelle analisi del corso al Collège de France *Leçons sur la volonté de savoir* sulla formulazione della verità nel pregiuridico. Tuttavia, quattro anni dopo Foucault proietta sull'ἀγών la visione che riteneva appartenere al ruolo della testimonianza nel processo giuridico: la verità è qualcosa che non si costituisce semplicemente in quanto svelamento processuale degli avvenimenti.

> In un ordine di tutt'altro genere, la prova giudiziaria era anche essa un modo per predisporre la produzione della verità. L'ordalia che sottoponeva l'accusato a una prova o il duello che metteva a confronto l'accusato e accusatore (o i loro rappresentati) non erano una modalità ormai logora e irrazionale di "rivelare" la verità e di sapere cos'era realmente accaduto in occasione della controversia […] E la posizione del giudice non era quella dell'inquisitore che cerca di scoprire una verità nascosta, e di restituirla con esattezza; egli doveva piuttosto organizzarne la produzione, autenticare le forme rituali in cui essa era stata suscitata. La verità era l'effetto prodotto dalla determinazione rituale del vincitore[146].

Il giudice ha un ruolo legato alla produzione della verità: il suo potere consiste nella garanzia della verità, come nel processo alessandrino; d'altronde, in quella forma di processo che appartiene al diritto e non al prediritto la testimonianza era legata a un rituale nel quale il giudice definiva a-priori la legittimità della testimonianza, istituendo così il paradosso del processo, per cui le testimonianze sono piegate da una visione retroflessiva di una verità che non emerge ingenuamente alla fine del processo. Questo senso paradossale della verità nella testimonianza e nella confessione, anche in quella anamnestica – l'alienato deve confessare per produrre la verità medica e produrre la verità su se stesso, secondo i dettami dello psichiatra -, è quello che emerge sempre con più forza nelle analisi di Foucault degli anni Settanta. Il tema della verità è reso molto più complesso da questa doppia cifra: essa

[146] M. Foucault, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris 2001, p. 1562; trad. it. D. Borca, V. Zini, *Follia e psichiatria. Detti e scritti 1975-1984*, Raffaello Cortina, Milano 2005, pp. 96

risponde a una volontà produttiva che è, in un certo senso, predittiva e produce effetti di verità sul soggetto, fondandolo.

L'esempio dell'ἀγών si trova anche nella lezione del 22 aprile del 1981 del corso sulla funzione del confessione nella giustizia e il senso dell'ἀγών si arricchisce ancora di più, perché nel frattempo le analisi di Foucault, partite dalla volontà di dimostrare che il potere giuridico sia legato alla verità del soggetto, si sono spostate verso la tematica della veridizione e della confessione, che è l'oggetto proprio del corso.

> Si tratterebbe insomma di studiare il dir vero, direi anche la veridizione, al tempo stesso nelle relazioni umane, nelle relazioni interumane, nei rapporti di potere e nei meccanismi istituzionali. Più precisamente, il mio progetto, in questa serie di lezioni, sarebbe quello di studiare i rapporti tra ciò che Georges Dumézil chiamava, dunque, la parola vera – i rapporti tra la veridizione e quell'altra parola che potremmo chiamare la parola di giustizia e che consiste insomma nel dire ciò che è giusto e ciò che bisogna fare perché la giustizia sia instaurata e ristabilita. […] In che modo dire vero e insieme dir giusto; in che modo la parola di verità può essere il fondamento della parola di giustizia; in che cosa, in quale misura la parola di giustizia, la giurisdizione ha bisogno di veridizione: penso che si tratti di uno dei problemi più grandi che abbiano attraversato l'intera storia delle nostre società[147].

Foucault si muove sempre all'interno del medesimo interrogativo che riguarda il fondamento del potere giuridico su una certa prassi del soggetto di dire la verità di se stesso. E la verità figura ancora come questo intreccio tra la legittimità del potere che istituzionalmente può dire il vero o definire i margini del vero e la verità del soggetto: il giudice che stabilisce la verità e la iscrive agli atti del processo, ma anche il gioco della verità confessata che è sia una espressione salvifica sia una espressione di condanna – in questo senso

[147] M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, UCL, Louvain 2012, p. 18; trad. it. di V. Zini, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, Einaudi, Torino 2013, p. 19

Foucault trova interessante il legame fra la confessione all'inquisitore e la condanna a morte.

La scena dell'ἀγών è fondamentale, poiché è proprio il punto di partenza – è molto significativo che lo sia ancora ben dieci anni dopo il corso del 1971 nel quale si trova per la prima volta – di una indagine storica che cerchi proprio di dirimere il campo problematico del potere giuridico e della verità. Anzitutto, nonostante questa scena sia letteraria e appartenga al prediritto, è una scena giudiziaria a tutti gli effetti. Questo perché Achille prende la propria decisione riguardo la distribuzione dei beni tenendo sempre in considerazione tutti i partecipanti; inoltre il giuramento e tutti i rituali sono conformi alla risoluzione del conflitto; infine, la scena è giudiziaria e allo stesso tempo ha la forma medesima del conflitto che la precede. Tuttavia, la scena non sembra essere un momento competitivo nel senso contemporaneo, in quanto nelle gare le condizioni di partenza sono presupposte essere le stesse per tutti: sarà la gara stessa a definire chi sia il migliore. Invece, l'ἀγών comincia proprio con l'appello dei partecipanti e l'elenco delle loro capacità in un intreccio di rapporti di forza prestabiliti.

> Che cosa accade nell'*agon*, la lotta considerata nella sua forma atletica, che è l'ambito all'interno del quale vedremo emergere la procedura? In fondo, si potrebbe porre la domanda: a cosa serve questa corsa? Infatti la corsa che vediamo svolgersi in questi giochi, in fondo, non è affatto simile a quelle che conosciamo o che potremmo aspettarci. […] Si può dire che la corsa, così come è organizzata da Achille – come la vediamo svolgersi in questo testo omerico – è esattamente il contrario. Infatti, quando Achille invita alla gara dei carri, gli eroi si alzano l'uno dopo l'altro. E cosa vediamo, quando si alzano l'uno dopo l'altro? Vediamo alzarsi per primo Eumelo, di cui ci viene detto che è il più forte; e poi Diomede, di cui ci viene detto che è estremamente forte; e poi Menelao, i cui cavalli sono veloci; e poi c'è Antiloco, i cui cavalli sono un po' meno veloci; e poi c'è Merione, di cui non ci viene detto praticamente nulla. La

> designazione stessa tramite gli aggettivi che sono accostati ai nomi mostra sin dall'inizio quali siano le rispettive forze e il vigore dei destrieri di ciascun eroe[148].

Per Foucault è evidente che la corsa non abbia in alcun modo lo scopo di lo scopo di definire quale debba essere il vincitore, bensì ha per fine quello di confermare la verità di ciò che si è già detto durante la presentazione dei corridori: si tratta di confermare i rapporti di forza.

La corsa per Foucault assume un senso aleturgico, cioè diventa una forma liturgica del vero, e non consiste nella ricerca di un vantaggio o di un profitto da parte dei partecipanti. Tuttavia, il fatto che Antiloco non rispetti i veri rapporti di verità e cerchi di sovvertirli, obbliga a un proseguimento del conflitto oltre la corsa in sé. Il giuramento che segue l'ἀγών ha per scopo quello di ristabilire la verità e, dunque, si produce per esaurire il significato dell'azione di Antiloco che, nella logica del prediritto, avrebbe mistificato i rapporti di forza e la verità tramite un trucco. Il giuramento, inoltre, sarebbe il momento nel quale Antiloco dovrebbe vedersela non più solo con Menelao, ma con gli dèi, in particolare con Zeus. Antiloco rinuncia, allora, al giuramento e lo fa attraverso una formula confessoria. Antiloco confessa, ma non confessa una colpa. La semi-confessione di Antiloco è una dichiarazione di verità tramite la quale si ristabilisce l'ordine di forza che l'atto di inganno – raggiro rispetto alla verità – aveva sovvertito. Tramite la confessione di Antiloco che dice che Menelao è il primo – per ciò che riguarda i rapporti di forza, non nella gara – si ristabilisce la verità e si scrive la corretta memoria dei veri eroi.

> Lotta e memoria, gara e celebrazione come rituale di verità, come aleturgia e manifestazione del vero in piena luce: è di questo che si tratta. È la confessione di Antiloco, in questa immensa cerimonia di memoria, in questa immensa cerimonia in cui la verità deve manifestarsi nella gara della corsa e sopravvivere alla memoria degli uomini, in questo grande gioco di verità, la confessione di

[148] Ivi, p. 27; ivi, trad. it. pp. 28-29

> Antiloco non è niente di più che la rinuncia a quanto aveva, per un istante e con la frode, tenute velate la verità e la fama degli eroi. […] Ricollocando così questa scena strettamente giudiziaria, ne suo contesto generale, vediamo apparire un certo numero di cose importanti su quella che è, in tutto e per tutto, la prima scena di confessione giudiziaria che conosciamo nella cultura occidentale[149].

La scena dell'ἀγών nel corso del 1981 è in evidente continuità con le analisi effettuate negli anni precedenti; un indicatore della continuità analitica è l'importanza che Foucault attribuisce al legame fra le divinità e la rinuncia di Antiloco nell'economia del conflitto giuridico. Nelle due analisi Antiloco rinuncia per non entrare in conflitto con la divinità – una lotta dalla quale sarebbe uscito certamente annientato -; tuttavia, nell'analisi del 1981, la verità non è descritta come qualcosa di esterno rispetto all'ἀγών, bensì risulta già iscritta nelle regole stesse del conflitto. In questo senso, l'analisi del corso di Lovanio è molto più vicina alla lettura che Foucault compie della testimonianza alessandrina, poiché si tratta di un procedimento immanente al processo giuridico quello che definisce i margini della verità. Infatti, se nel corso al Collège de France del 1971 Foucault pensava all'ἀγών come un conflitto appartenente al prediritto e non accennava al ruolo delle testimonianze, addirittura nel corso a Lovanio l'ἀγών è una prassi similare alla confessione giudiziaria. In secondo luogo e proprio per questo la verità non è più fuori dalla scena, bensì appartiene alla scena: l'aleturgia è la liturgia della verità e attraverso questa, più che emergere secondo il calcolo delle prove o l'insieme delle testimonianze, la verità sembra apparire non tanto in una sua radicale impossibilità di cambiamento, quanto in una sua complessa iscrizione nella scena.

[149] Ivi, p. 33; ivi, trad. it. pp. 34-35

La scena aleturgica della verità del prediritto greco è l'ἀγών; mentre la scena del diritto greco è certamente il teatro della tragedia, laddove è anche possibile vedere il rapporto tra prove, testimonianza e verità – che non è centrale nell'ἀγών - inserito proprio nella questione dell'apparire della verità e della sua presenza prescritta. Alla fine delle riflessioni sull'ἀγών nel corso a Lovanio Foucault si dedica all'analisi dell'*Edipo re* di Sofocle e afferma, in primo luogo, l'idea che è proprio nel teatro che si vedono i meccanismi giuridici in atto, e, in secondo luogo, l'idea che il testo possa essere letto in maniera contrapposta a quella di Freud, cioè come una tragedia dove tutto è in vista e appare.

> Cercherò di riprendere la questione della veridizione in forme diverse, in termini sia [di] pratiche giudiziarie sia di esperienze culturali. *Edipo* – intendo dire l'*Edipo re*, l'opera di Sofocle – è, come sapete, una rappresentazione fondatrice del diritto. […] il problema dello scontro tra diritti, o scontro tra il diritto della famiglia e il diritto della città, il problema della fondazione della legge, il problema dell'istituzione originaria del tribunale, la questione della vendetta – tutto questo costituisce una trama se non universale, per lo meno assolutamente costante nella tragedia greca. Mi sembra peraltro che, in generale, nella maggior parte delle società indoeuropee, in ogni caso nel teatro che conosciamo, a partire dal teatro greco fino al teatro del XVI e XVII secolo, la questione della rappresentazione del diritto nel teatro sia stata una costante[150].

Il passaggio da una verità fuori dalla scena, cioè quella verità divina del conflitto del corso al Collège de France del 1971, a una verità che calca la scena e il palco attraverso le aleturgie è un movimento fondamentale sul piano della analisi dei luoghi di produzione della verità[151]. Paragonando il teatro

[150] Ivi, p. 48; ivi, trad. it. p. 49

[151] Nella lezione del 16 gennaio 1980 del corso al Collège de France *Du gouvernement des vivants* si trova una simile affermazione sul rapporto tra aleturgia, diritto e teatro greco. Ogni tragedia greca è

tragico al luogo di nascita del diritto, la tragedia di Sofocle diventa proprio uno di questi luoghi nei quali è possibile vedere in scena la produzione del reticolo delle tre verità in gioco: quella del processo – i suoi meccanismi istituzionali e giuridici -; quella del processato – attraverso la confessione -; quella del giudice – una verità che appare sia da già sempre definita e allo stesso tempo mutevole.

Per comprendere perché Foucault utilizza il termine aleturgico e perché la verità diventa qualcosa di interno alla scena, è necessario fare una serie di passi indietro all'interno del decennio antecedente – nel quale, tra l'altro Foucault analizza la tragedia di Sofocle e ne dà altre interpretazioni, fra loro in relativa continuità, che lo conducono ad affermare, già nel corso al Collège de France del 1979-1980 *Du gouvernement des vivants*, che l'*Edipo re* è una scena aleturgica fondamentale. Dunque, il primo passo necessario per comprendere l'avvento della scena aleturgica è da compiersi proprio appena a ritroso rispetto al corso del 1981, perché per la prima volta nel corso al Collège de France del 1979-1980 appare la definizione di aleturgia.

Nella prima lezione del corso, cioè quella del 9 gennaio 1980, Foucault mette in relazione un aneddoto su Settimio Severo e la tragedia di Sofocle, e li definisce fra loro opposti. Il governo di Settimio Severo è scritto nelle stelle che aveva fatto dipingere nel proprio palazzo, in una stanza nella quale stendeva le proprie sentenze. La legittimità della presa del potere, la veridicità delle proprie sentenze, l'autorità del proprio governo e financo il futuro inviolabile del suo dominio sono iscritti nel λόγος eterno del cosmo, rappresentato dalle stelle dipinte nella posizione nella quale si trovavano al momento della nascita dell'imperatore romano. La stanza nella quale Settimio

una forma di liturgia della verità, perché dice il vero e fa vedere il vero. Per Foucault la tragedia dice il vero della storia e mostra come questo dire-il-vero emerga nella realtà: le peripezie che strutturano la trama della tragedia sono il momento nel quale e attraverso il quale la tragedia si fa aleturgia, cioè luogo della produzione della verità. L'intreccio coincide con l'emersione della verità. Nella tragedia c'è un rovesciamento della condizione dei personaggi che avviene attraverso le peripezie: in questo momento si svela l'identità dei personaggi. Lo svelamento dell'identità dei personaggi – ad esempio, della verità delle loro azioni o del loro sapere, è ciò che Aristotele chiama ἀναγνώρισις, intendendo con il termine un rovesciamento della sorte dei personaggi. È attraverso questa ἀναγνώρισις che si svela la verità e che la tragedia si fa liturgia della verità.

Severo scriveva le sentenze non era accessibile, per cui il cielo stellato, che rappresentava l'oroscopo dell'imperatore, dunque la propria fortuna e morte, era privato: solo Settimio Severo conosceva il proprio destino. Edipo, invece, non conosce il proprio destino – il destino di Edipo non lo conosce nessuno - e all'inizio della tragedia di Sofocle dichiara che il portatore della peste a Tebe, segnando così il proprio destino in maniera inesorabile, deve essere cacciato dalla città. Le sentenze di Settimio Severo sono inscritte nel mondo, quella di Edipo riguarda un destino tenebroso e sconosciuto. Solo il pastore conosce il destino di Edipo: la capanna del pastore, per Foucault, è la stanza dell'imperatore.

Il tema non è semplicemente quello della conoscenza, perché l'analisi di Foucault pone i due esempi in relazione, in quanto la posta in gioco è quella del governo, cioè della capacità di governare. In gioco c'è il potere personale sia di Settimio Severo sia di Edipo. Settimio Severo cerca di giustificare il proprio governo illegittimo, ovvero la propria sovranità, attraverso il riversamento dell'ordine della ragione sull'ordine magico degli astri, traendo dal risultato la verità – legittimità – delle proprie sentenze: l'ordine del mondo è l'ordine del potere. Per Foucault, il tema della conoscenza della verità, allora, è in relazione con quello del governo, poiché non esistono forme di potere che possano esercitarsi senza conoscere l'oggetto del proprio governo[152].

> credo […] faremmo fatica a trovare un esempio di potere che si eserciti senza accompagnarsi, in un modo o nell'altro, a una manifestazione di verità. Mi

[152] Il corso al Collège de France del 1979-1980 è a ridosso di quelli sulla biopolitica, dei quali si sente la presenza proprio nel tema della conoscenza dell'oggetto di governo, essendo quelli corsi nei quali Foucault analizza il potere nella sua forma macrofisica, che si esplica nel concetto di *governamentalità* – la *governance* del neoliberismo. Il governo biopolitico è legittimato e si regge sul sapere che lo Stato possiede sui propri cittadini, dei quali deve garantire la sicurezza, la sanità e la prosperità produttiva. Al di là delle complesse analisi sul rapporto tra libertà, governamentalità e Stato, per Foucault governare lo Stato è possibile solo attraverso la conoscenza della popolazione, non più secondo un diritto di morte, bensì secondo un diritto di vita – la biopolitica si accosta alla microfisica del potere in quanto modello di potere che sostituisce quello della sovranità. Questo corso è anche quello che precede i corsi dedicati alle tecniche del sé e al governo del sé nella Grecia antica e, in questo senso, l'esempio di Settimio Severo sembra quasi anticipare le analisi sull'*Alcibiade maggiore* di Platone, in quanto il tema è proprio l'oggetto che è utile conoscere per governare – in questo caso anche se stessi.

> direte che, da una parte, tutti lo sanno, che non ho smesso di dirlo, di tornarci su, di ripeterlo. In effetti, come si potrebbero governare gli uomini senza sapere, senza conoscere, senza informarsi, senza avere una conoscenza dell'ordine delle cose e della condotta degli individui? Insomma, come si potrebbero governare gli uomini senza conoscere ciò che si governa, senza conoscere coloro che si governano e senza conoscere il modo di governare sia questi uomini sia queste cose[153]?

Nonostante da sempre la conoscenza sia in grado di dare fondamento al potere e al governo, per Foucault l'aneddoto di Settimio Severo è anche qualcosa di differente, poiché appartiene a un momento in cui governare era possibile attraverso il possesso di una verità che non necessariamente è vincolata a una modulazione di vero e falso organizzata in un sistema di sapere. La verità di Settimio Severo è la verità pura che necessita di un proprio rituale di manifestazione e non di una attività razionale di conoscenza. Foucault ritiene che l'attività del governo non debba esclusivamente essere un esercizio di potere legittimato dalla conoscenza, mentre non è possibile eliminare dal governo e dal potere legittimo la manifestazione della verità. Foucault trova nel grammatico Eraclito la parola che è in grado di definire la manifestazione della verità. Si tratta della fittizia ἀληθουργής, che indica il veridico.

> Di conseguenza, forgiando a partire da ἀληθουργής la parola fittizia *aleturgia*, si potrebbe chiamare "aleturgia" l'insieme delle procedure possibili, verbali o meno, con cui si porta alla luce ciò che si pone come vero in opposizione al falso, al nascosto, all'indicibile, all'imprevedibile, all'oblio, e si potrebbe dire che non c'è esercizio del potere senza qualcosa come un'aleturgia[154].

Il termine aleturgia è fondamentale nell'opera di Foucault, poiché indica un passaggio teorico fondamentale che avviene alla fine degli anni Settanta nel

153 M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, Gallimard, Paris 2012, p. 6 ; trad. it. D. Borca, P. A. Rovatti, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, Feltrinelli, Milano 2014, p. 16

154 Ivi, p. 8; trad. it. pp. 18-19

pensiero del filosofo. Il tema del potere, infatti, si lega sempre di più a quello della verità del soggetto, per perdere il proprio rapporto di privilegio con il sapere. Si è visto, infatti, che governare non significa necessariamente conoscere secondo un sistema di sapere, poiché la necessità che regge il governo è la verità.

> Là dove c'è un potere, dove bisogna che ci sia un potere, dove si vuole effettivamente mostrare che è lì che risiede il potere, bisogna che ci sia del vero. È là dove non ci fosse del vero, il potere non ci sarebbe o sarebbe troppo debole o sarebbe incapace di essere il potere. La forza del potere non è indipendente da qualcosa come la manifestazione del vero, ed è ben al di sopra di quanto sia semplicemente utile o necessario per governare bene[155].

L'affermazione di Foucault è dovuta agli studi fatti finora sul potere giudiziario, che hanno mostrato il ruolo fondante della verità del soggetto all'interno della una rappresentazione del potere. Quindi questa affermazione è anche legata al tema della veridizione e della confessione, che è divenuto sempre più centrale a partire dalle ricerche sul potere giuridico e su quello giudiziario, ma che sta assumendo, avendolo mutuato proprio da quelle ricerche, una fisionomia ancora differente: il tema della confessione nel Cristianesimo.

Il concentrarsi sulla confessione, porta Foucault alla concettualizzazione della aleturgia e dell'importanza della veridizione, e lo conduce allo spostamento dal paradigma potere-sapere a quello di verità-soggetto. Anzitutto, Foucault ricorda che il modello potere-sapere era un modo per superare la nozione di ideologia dominante, in maniera tale da evitare l'opposizione tra ciò che è scientifico e non è scientifico, e per dirimere la questione del vero e del falso. Secondariamente, afferma che questo spostamento è proprio legato alla questione del governo e della verità.

[155] Ivi, p. 10; trad. it. pp. 20-21

> Si tratta di sbarazzarsene [del modello potere-sapere] per cercare di elaborare la nozione di governo attraverso la verità. Di sbarazzarsi della nozione di sapere-potere così come ci si è sbarazzati della nozione di ideologia dominante. […] passando dalla nozione di sapere-potere alla nozione di governo attraverso la verità, si tratta essenzialmente di dare un contenuto positivo e differenziato ai due termini di sapere e potere[156].

La svolta di Foucault, quindi, non è una cesura radicale con la nozione passata, bensì è un modo per liberare da quella nozione il concetto di sapere e di potere, dato che la verità rimane una questione di sapere e il governo è legato necessariamente all'uso del potere.

*Attraverso l'*Edipo re *per giungere alla confessione nel Cristianesimo*

Foucault si occupa della lettura anti-freudiana o anti-psicoanalitica, se preferibile, *dell'Edipo re* in quattro occasioni. Le occasioni sono divisibili secondo vari criteri; anzitutto, si tratta di un criterio temporale, dato che due sono ascrivibili ai primi anni Settanta, mentre altre due appartengono ai primi anni Ottanta. Le prime due occasioni sono costituite dalla lezione intitolata *Il sapere di Edipo* tenuta alla State University di New York nel 1971 – poi replicata nel 1972 a Buffalo e alla Cornell University – e dalle conferenze del 1973 presso la Pontificia Università Cattolica di Rio de Janeiro su *La verità e le forme giuridiche*. Le altre due occasioni sono il corso al Collège de France del 1979-1980 e il ciclo di lezioni a Lovanio sulla confessione. Un secondo criterio di divisibilità riguarda l'affinità, poiché le prime due costituiscono un materiale completamente sovrapponibile e le altre due lo stesso. Un terzo criterio pone la prima coppia all'interno delle riflessioni sul potere giuridico secondo la nozione di potere-sapere, mentre la seconda coppia è fortemente legata alla nozione di governo-verità.

[156] Ivi, p. 13; trad. it. pp. 23-24

Se la seconda coppia presenta una sovrapponibilità effettiva del materiale, viceversa nella prima coppia ci sono alcune distinzioni che, sebbene non giungano a inficiare la mutuabilità fra le lezioni e le conferenze, devono essere tenute in considerazione. Ad esempio, il testo della lezione del 1971 è molto meno prosaico, è più complesso e sembra molto di più un fitto schema puntuale sul quale andare a braccio in pubblico; allo stesso tempo, è evidente che è partire da questo schema che dipenderà, dal punto di vista analitico e contenutistico, la conferenza del 1973, che possiede uno stile molto più rilassato, agile e più vicino alla maniera letteraria di scrivere di Foucault. Un'altra distinzione è fondamentale, poiché indica la strada del mutamento della funzione della tragedia di Sofocle all'interno delle ricerche di Foucault. Nel corso al Collège de France del 1970-1971 le ricerche sulla prassi giuridica sono condotte secondo tre punti focali: la testimonianza alessandrina, lo spostamento verso il prediritto e l'analisi del conflitto e la riforma di Solone, attraverso la quale, seguendo anche le fini indicazioni storiografiche di Louis Gernet e Jean-Pierre Vernant, per Foucault si istituisce il rapporto tra la politica, l'economia e la filosofia. La tragedia di Sofocle non figura in questa ricostruzione del potere giuridico nell'Antichità.

Le conferenze del 1973 sono molto più ricche dal punto di vista dell'analisi del potere giudiziario, in quanto momento di sintesi di un lungo lavoro che Foucault sta svolgendo sul tema fin dalla propria tesi di dottorato sulla follia. In esse, ad esempio, si trovano espressi i risultati sulle ricerche di Foucault sul potere giuridico nel Medioevo – il diritto germanico, simile al prediritto greco per la presenza di una forte conflittualità, si fonde con quello romano – e si trovano anche le analisi che accompagnano la nascita del processo giuridico fondato sul rapporto tra il delitto e la pena, che sono presenti in *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. All'interno di questo materiale pletorico, la tragedia di Sofocle è in un punto ben preciso: coincide con l'avvento del diritto, cosa che non avviene nelle lezioni del 1970-1971.

Un'altra distinzione degna di nota è quella che si trova in apertura della conferenza del 1973, poiché tra il 1971 e il 1973 è stato dato alle stampe *L'anti-Edipo* di Gilles Deleuze e Félix Guattari. Foucault comprende che anche la sua analisi dell'*Edipo re* consiste con una presa di distanza dalla visione freudiana, in linea con il lavoro fatto da Deleuze e Guattari, poiché è sempre letta secondo il rapporto tra potere e sapere.

> Deleuze e Guattari hanno cercato di dimostrare che il triangolo edipico padre-madre-figlio non rivela una verità atemporale e neanche una verità profondamente storica del nostro desiderio. […] Edipo, secondo Deleuze e Guattari, non è il contenuto segreto del nostro inconscio, ma la forma di coazione che lo psicoanalista cerca d'imporre, nella cura, al nostro desiderio e al nostro inconscio. Edipo è uno strumento di potere […] Confesso che questo problema mi attrae e che anch'io sono mi sento tentato di indagare più in là di quella che pretende di essere la storia di Edipo, verso qualche cosa che ha che vedere non con la storia indefinita, sempre ricominciante, del nostro desiderio e del nostro inconscio, ma piuttosto con la storia di un potere, un potere politico[157].

Foucault fa uscire dalla teoria psicoanalitica l'*Edipo re* e rilegge la tragedia secondo il tema del potere.

Foucault pensa che esista una forma di complesso di Edipo nella civiltà occidentale, ma che non coincida con quello psicoanalitico, bensì è legato al rapporto tra potere e sapere. La tragedia di Edipo coincide con la prima testimonianza che si ha di pratiche giudiziarie nella storia greca ed è una narrazione delle tecniche attraverso le quali si scopre la verità che mette in crisi la possibilità del sovrano di governare. Per Foucault si tratta di una forma di ricerca di verità che obbedisce alle pratiche dell'epoca e che si sviluppa successivamente alla prova giudiziaria arcaica fondata sulla sfida e sulla prova – il riferimento è all'*Iliade* e all'agone di Antiloco e Menelao. La tragedia di

[157] M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, La città del sole, Napoli 2007, pp. 52-53

Edipo porta con sé alcuni elementi appartenenti alla prova arcaica, ma c'è un meccanismo di produzione della verità molto differente.

> Credo che questo meccanismo di verità obbedisca inizialmente ad una legge, una specie di pura forma che potremmo chiamare legge della metà. La scoperta della verità è portata a compimento in Edipo da metà che si aggiustano e si accoppiano[158].

Questo meccanismo funziona secondo alcune verità che emergono, che si muovono in coppia e che mentre appaiono vanno a costituire la verità. Nel corso del 1971 l'impianto è il medesimo, poiché si tratta di svelare i meccanismi attraverso i quali Edipo passa dall'ignoranza al sapere, scoprendo di essere l'oggetto delle proprie ricerche.

> Il meccanismo del passaggio è facile da descrivere. Avviene attraverso le informazioni lacunose e frammenti che si completano. Ma la cosa più caratteristica è che esso obbedisce a una sorta di "legge della metà"[159].

Foucault propone come modello del funzionamento della *legge della metà* la scena nella quale Apollo svela a Delfi la minaccia che incombe su Tebe. Su Tebe è caduta una maledizione; c'è una macchia che occorre cancellare, anche se non si sa di che macchia si tratti. Si crea immediatamente un vuoto di sapere, che è colmato da Creonte, affermando che si tratta di un assassinio. Il nuovo elemento introduce nuovamente un vuoto di sapere, poiché non si sa di quale assassinio; si tratta di sapere chi è l'assassino di Laio ed è Tiresia che lo svela.

---

158 Ivi, p. 56

159 M. Foucault, *Leçons sur la volontà de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971 suivi de Le savoir d' Œdipe*, Gallimard, Paris 2011, p. 226; trad. it. di M. Nicoli e C. Troilo, M. Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere. Corso al Collège de France (1970-1971). Seguito da Il sapere di Edipo*, Feltrinelli, Milano 2015, p. 248

> Si interrogherà allora questa metà e Tiresia risponderà ad Edipo dicendo: - Fosti tu ad uccidere Laio -. Di conseguenza, possiamo dire che, dalla seconda scena di *Edipo*, tutto è stato detto e rappresentato. Si ha già la verità poiché Edipo è effettivamente designato per l'unità costruita dall'insieme delle ricerche di Apollo e Tiresia. Il gioco della metà è completo: maledizione, assassinio, chi fu ucciso, chi uccise[160].

Nonostante tutto sia stato detto, nulla è ancora stato provato, poiché nello svelamento finora avvenuto il piano temporale è quello profetico. Foucault analizza tutto lo svolgimento della storia secondo il paradigma della legge della metà e segue passo per passo le testimonianze necessarie affinché sia svelato il mistero di Edipo.

La legge della metà che regge lo svolgimento della tragedia di Sofocle, per Foucault è legata alla manifestazione del potere greco, che avveniva attraverso la tecnica del σὺμβολον.

> Tutta la procedura della ricerca obbedisce a questo meccanismo del simbolo: esame e autenticazione di ciò che si ha per le mani, definizione di ciò che manca e che era decisivo conoscere; designazione di chi deve possedere il frammento mancante e complementare[161].

Il σὺμβολον è una tecnica di riempimento dei vuoti che garantisce la manifestazione del potere. L'analisi dell'*Edipo re* degli anni Settanta avviene alla luce del concetto di σὺμβολον, poiché è a questo che pare obbedire lo svolgimento della storia. Tuttavia, il gioco di scambio non deve essere semplicemente analizzato dal punto di vista della mera manifestazione, bensì per Foucault occorre anche comprendere qual è l'effetto prodotto dal σὺμβολον.

---

160 M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, La città del sole, Napoli 2007, p. 58

161 M. Foucault, *Leçons sur la volontà de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971 suivi de Le savoir d' Œdipe*, Gallimard, Paris 2011, p.230; trad. it. di M. Nicoli e C. Troilo, M. Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere. Corso al Collège de France (1970-1971). Seguito da Il sapere di Edipo*, Feltrinelli, Milano 2015, p. 253

L'effetto prodotto è quello spostamento dell'interrogazione dal piano profetico a quello delle testimonianze. Si tratta di una mutazione fondamentale nell'economia narrativa della tragedia e dal punto di vista del significato dell'analisi di Foucault. A livello zero, cioè dal punto di vista della narrazione, lo spostamento consente di procedere nello sviluppo della tragedia con una certa tensione e una certa frenesia degli eventi. Per ciò che concerne l'analisi del potere giuridico di Foucault, questo spostamento è fondamentale, anche se rimane quasi implicito fino agli anni Ottanta. In primo luogo, il piano della testimonianza è un piano interiore e non è il livello divino e sovrastorico della profezia; dunque, il gioco della verità esterna che risiedeva nell'ἀγών si esaurisce e la verità comincia ad appartenere alla scena: il diritto nasce nel momento in cui la verità appartiene alla scena, cioè nel momento stesso in cui si produce in maniera aleturgica, se si volesse retroflettere la lettura secondo gli strumenti concettuali del 1980. In secondo luogo, questo passaggio è quello in cui si mostra che per governare, una volta entrati nel diritto giuridico, non è sufficiente aderire a una serie di leggi interne che autorizzano il potere, bensì occorre che ci sia questa legittimazione attraverso la verità della testimonianza – nell'*Edipo re* questa verità è la verità dello stesso governante, che deve confessare a se stesso chi è, scoprendosi colpevole e inadatto al governo.

Quando nella lezione del 16 genniaio 1980 del corso al Collège de France *Du gouvernement des vivants* Foucault mette nuovamente in gioco il *sapere* di Edipo, la tragedia di Sofocle è una aleturgia letta secondo la nozione di soggetto e verità, dunque la testimonianza assume la forma della confessione. Come la tragedia si connetta a questi elementi è chiarito alla fine dell'analisi, che conviene seguire per comprendere il passaggio dalla liturgia del diritto greco a quella del Cristianesimo. Tuttavia, è conveniente ricordare che nel corso del 1981 a Lovanio sulla funzione della confessione nella giustizia l'analisi della tragedia è accompagnata da una premessa che ne giustifica lo studio all'interno di una - breve - storia del legame fra confessione e potere giuridico. Infatti, la tragedia di Sofocle appartiene al primo dei due momenti

fondamentali che legano la verità al potere giuridico e che sono i cardini di questa storia della confessione: il primo oggetto di analisi è la Grecia del prediritto e del diritto, mentre il secondo oggetto è il diritto medievale che si fonda sul concetto di soggetto della pastorale cristiana. Nel primo caso si trova l'intreccio di conflitto, verità e giustizia; nel secondo caso quello di confessione, ammissione e inchiesta.

Nei corsi del 1979-1980 e del 1981 la progressiva scoperta che Edipo compie della propria colpevolezza è strutturata da Foucault secondo la *legge della metà*, come un decennio prima, per cui la struttura si comporrebbe di sei metà fra loro in rapporto. Come nelle analisi precedenti la chiave di lettura di Foucault è il σύμβολον e sono individuate tre coppie con tre legami differenti. Il primo è quello che connette il dio all'oracolo e all'indovino: l'oracolo e l'indovino ricevono dal dio stesso il potere di dire la verità: Tiresia parla di *forza della verità*. Il secondo è quello giuridico che unisce Giocasta e Edipo. Il terzo è quello fra i due servi; si tratta di un legame di amicizia, ovvero si tratta della ψιλια. Ogni coppia appare legata da un patto: patto di amicizia, patto giuridico e patto religioso.

Si ha qui la prima manifestazione aleturgica, poiché ciò che appare in questa tragedia è il funzionamento del patto – ovvero del legame - in quanto σύμβολον: come i due frammenti di un coccio di terracotta devono coincidere per ricomporre il coccio, così le verità dell'uno e dell'altro si completano, ovvero si riempiono l'un l'altra completamente. La circolazione del σύμβολον funziona secondo una scala discendente e trova anche in Edipo una parte del coccio: Edipo non sa chi sia: tutte le volte che parla egli è doppio, causando una proliferazione – o almeno un raddoppiamento – dei significati. L'*Edipo re* è la tragedia del doppio.

> Alla fine della tragedia, lui che era frammentato ritroverà la sua unità, ma si ritroverà doppio. Edipo è due metà ed è al tempo stesso un essere doppio, e la mostruosità di Edipo consisterà proprio nel fatto che è continuamente doppio,

> poiché è insieme il figlio e lo sposo di sua madre, il padre e il fratello dei suoi figli. E vedete che ogni volta che parla crede di dire qualcosa, mentre di fatto si insinua un altro significato, cosicché ogni sua parola è doppia. Edipo è per sua definizione il personaggio doppio, è questo σύμβολον le cui due metà, sovrapponendosi, fanno scoprire la sua unità e rivelano la sua mostruosa doppiezza[162].

Per comprendere la specificità del sapere di Edipo, occorre descrivere altri tre procedimenti aleturgici che avvengono dal livello più alto – la verità incomprensibile degli dèi, la quale non è conoscibile, è oscura, ma è anche ορθὸν ἐπος: *la parola giusta a cui bisogna sottomettersi, perché è la verità, è la legge* – al livello più basso – la verità esplicita e semplice dei due servi. La prima forma aleturgica è quella che riguarda gli dèi, che sono portatori e istanze di verità da interrogare. Anche gli schiavi paiono essere soggetti con verità da interrogare, eppure il procedimento è molto differente. Una volta interrogato il dio, se ne attende la risposta, la quale, una volta fornita è immodificabile, pur nella sua oscurità, ed è da accettare. Il dio non può essere costretto a fornire ulteriori risposte, poiché gli dèi possiedono e producono il sapere, poiché la parola del dio è quella di un essere potente che enuncia e pronuncia parole veridiche: esse sono e creano la verità. Il dio illumina e crea la verità – la forza del vero di Tiresia. La seconda forma aleturgica riguarda Tiresia, che è interrogato su un piano di potere simmetrico: il re lo interroga ripetutamente, ma Tiresia ha lo stesso potere del re, per cui è in atto un conflitto.

La terza forma di estrazione della verità è quella rivolta ai due servi. Il primo è interrogato in quanto messaggero che porta le notizie da Corinto, mentre all'altro occorre fare una previa domanda sulla sua identità. Il servo pastore è minacciato di morte: solo così Edipo gli estorce una verità che il servo non vuole confessare. Gli schiavi, dunque, sono solo spettatori di una manifestazione di una realtà che è imposta dall'esterno: essi sono testimoni e conoscono la verità in quanto l'hanno trattata con le proprie mani, come il pastore che ha salvato Edipo e l'ha consegnato al messaggero di Polibo.

[162] Ivi, p. 33; trad. it. ivi, p. 43

Foucault mostra la differenza del rapporto con il vero fra gi dèi e gli schiavi. Per i primi vedere e dire-il-vero sono coincidenti, poiché è lo sguardo del dio che fa apparire il vero; mentre per i secondi il vedere risulta passivo, essendo gli schiavi esclusivamente presenza. Inoltre, la veridizione divina si pone sul piano dell'evento che accadrà, mentre quella dei due servi nel piano del passato: l'oracolo afferma, mentre lo schiavo confessa - φημί e ὁμολογεο.

> Del resto, le parole usate per designare l'aleturgia divina e la parola usata per designare l'aleturgia umana, questa aleturgia dello schiavo, sono sintomatiche. Il termine rituale per designare l'aleturgia del discorso oracolare è φήμί, cioè non semplicemente dico, ma proclamo, affermo, decreto, insieme enuncio e pronuncio. Dico ciò che avverrà e dico che ciò accade. Mentre nell'altro caso è ὁμολογεω, riconosco, confesso, sì, è proprio questo che è accaduto e alla legge di quel che è accaduto non posso sottrarmi. Uno proclama e decreta, l'altro confessa e testimonia[163].

Il fatto che gli dèi affermino e gli schiavi confessino, è fondamentale per comprendere in che senso il potere e la asimmetria che questo introduce permettano a Edipo di interrogare gli schiavi. Gli schiavi sono in un rapporto asimmetrico di potere che li obbliga a confessare: la confessione o la testimonianza, risulta essere strettamente vincolata al rapporto di potere – la minaccia di Edipo nei confronti degli schiavi.

Edipo manifesta continuamente i segni della propria ignoranza: tutte le volte che afferma di sapere, in effetti non sa nulla; per Foucault a Edipo conviene non sapere, poiché il sapere di Edipo è a fondamento del proprio dominio di potere, come nella conferenza del 1971 e nelle conferenze del 1973. La una posta in gioco della verità del sapere è la τέχνη τέχνής, cioè la tecnica delle tecniche. Foucault analizza questa espressione di Edipo, mostrando che si tratta di una formula che ha una storia precisa e un significato filosofico che non si esaurisce affatto nella tragedia di Sofocle, anzi che proprio dal V secolo diventa determinante nell'indicare l'arte del governo.

[163] Ivi, p. 39; trad. it. ivi, p. 49

> L'espressione arte suprema, arte elle arti è sorprendente per un numero di ragioni. Innanzitutto non troverete, credo, in nessun testo arcaico e comunque precedente la fine del VI-V secolo, il potere caratterizzato come una τέχνη, come una tecnica, come un'arte. In secondo luogo, al contrario, è proprio uno dei temi fondamentali di tutta la discussione politica, di tutta la discussione filosofica del V e IV secolo, per sapere in che misura l'esercizio del potere richieda, implichi qualcosa come una τέχνη, come un sapere, un sapere tecnico, un saper-fare, che autorizzerebbe un apprendimento, un perfezionamento, delle leggi, delle ricette, dei modi di fare[164].

Foucault trova emblematico il fatto che Edipo stesso affermi che ciò che è in gioco sia proprio questa τέχνη τέχνής, poiché il termine non era utilizzato in epoca arcaica e comincia a essere diffuso nel dibattito filosofico e politico a partire dall'avvento del V secolo, quindi proprio quando Sofocle scrive la tragedia. Il tema del governo e della legittimità del governare attraverso una tecnica – attraverso un sapere che coincide con la conoscenza della verità – non si estingue nel dibattito filosofico e politico fino al XVII secolo, indicando l'arte del governo. Inoltre questo tema della τέχνη τέχνής muta i propri confini di appartenenza, poiché diventerà sinonimo dell'arte della direzione di coscienza fino al XVIII secolo.

Foucault utilizza la tragedia di Sofocle e l'esempio di Edipo per descrivere il sottile filo rosso – che la nozione di potere-verità può rendere visibile – che lega la τέχνη τέχνής alla questione del potere, la questione del governare alla veridizione e questi tre elementi alla liturgia della confessione nel Cristianesimo. Quello che Foucault individua utilizzando la nozione di potere-verità è una continuità stretta che tiene insieme nell'arco dei secoli il tema della legittimazione del governo e del potere e della verità di sé, all'interno di mutazioni e mutuazioni storiche, per le quali il tema del potere cambia piano di applicazione: dal governo al governo di sé, dal governo politico dell'altro al governo spirituale dell'altro. Ciò che fa da fondo a questa

[164] Ivi, p. 51; trad. it. ivi, p. 60

continuità non è solo il rapporto del potere con l'altro, inteso come un rapporto repressivo o sovrano, bensì è la necessità di chi governa – in ogni senso, cioè sia in quello giuridico che in quello spirituale – di soggettivare attraverso la confessione l'oggetto di dominio.

La confessione è una forma di aleturgia che si compie solo quando la manifestazione della verità avviene attraverso la soggettivazione della verità: la manifestazione della verità deve passare attraverso un io che la testimonia. La manifestazione della verità fa conoscere qualcosa di più rispetto allo sconosciuto: è radicale. Tra la manifestazione di verità e l'esercizio del potere c'è un legame giustificato dall'importanza e dalla necessità di una verità che si manifesta nella forma della soggettività. Questa soggettività, nella tragedia di Sofocle, è Edipo in persona, in quanto è colui che detiene il potere, ma è anche l'oggetto della propria indagine, in una tragedia che è stata descritta dalla psicoanalisi come il modello dell'inconscio, mentre è per Foucault la rappresentazione di un sovrappiù di sapere. Questo sapere di Edipo si produce attraverso le confessioni ed è connesso alla possibilità di governare Tebe. Questo sovrappiù che coincide con ciò emerge nella confessione è ciò che definisce i margini del potere giuridico. Le medesime valutazioni sul rapporto tra confessione e potere valgono anche per il sapere confessato nell'analisi psicoanalitica. Infine, il potere spirituale fonda la propria giustificazione nella confessione che ne garantisce la capacità di salvare e di governare le anime.

> La questione che vorrei porre, ancora una volta, è questa: com'è possibile che, in una società come la nostra, il potere non possa esercitarsi senza che la verità debba manifestarsi nella forma della soggettività e, in definitiva, senza attendersi da questa manifestazione della verità nella forma della soggettività degli effetti che sono al di là dell'ordine della conoscenza, che sono nell'ordine della salvezza e della liberazione per ciascuno e per tutti[165]?

[165] Ivi, p. 73-74; trad. it. ivi, p. 83

In fondo, Foucault si chiede perché il potere non solo pretende ubbidienza, ma anche atti di confessione, e perché il potere esige di sapere chi siano i soggetti che obbediscono.

Il complesso intreccio senz'opera

I corsi al Collège de France sono una fucina nella quale Foucault prova a modulare nuovi momenti di ricerca, mette in gioco il materiale che ha a disposizione, prova nuove connessioni fra i le proprie ricerche passate e i nuovi oggetti di studio, rimescola sovente le carte in gioco e rimanda le conclusioni a un futuro che non si palesa, nemmeno nelle opere. Ad esempio, nel corso al Collège de France del 1974-1975 *Les Anormaux*, Foucault analizza la nascita e lo sviluppo della perizia psichiatrica; sono così indagati la procedura penale, quella psichiatrica e il potere giuridico. Nonostante il corso provenga e si colleghi all'interesse per il potere giuridico e sia palesemente vincolato al lavoro sulla genealogia della psicoanalisi, Foucault, alla fine della prima lezione del 8 gennaio 1975, non ha dubbi nell'affermare che non si tratta né di soffermarsi sulla psicoanalisi né sul potere giuridico, poiché la posta in gioco è un nuovo oggetto: la normalizzazione.

> In realtà, attraverso tutta la società moderna, un certo tipo di potere – né medico né giudiziario, ma altro – è arrivato a colonizzare e a soffocare sia il potere medico che il potere giudiziario. Si tratta di un tipo di potere che in definitiva sfocia sulla scena teatrale del tribunale, fondandosi, evidentemente, sull'istituzione giudiziaria e sull'istituzione medica, ma che, in se stesso, ha una sua autonomia e le sue regole[166].

Si tratta di un esempio per mostrare come negli anni e nei materiali dei corsi tutto si muova in maniera repentina e le analisi continuino a spostare il proprio baricentro altrove, modificando sempre il punto di equilibrio. Ogni

[166] M. Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 33

oggetto di ricerca non trova alcuna cristallizzazione, a parte quella che avviene nelle opere; tuttavia anche le opere rispondono a una scelta ben precisa, poiché il materiale pletorico che le ha costituite, spesso scompare. Ad esempio, ne *La Volonté de savoir* si trovano le riflessioni sulla biopolitica, tuttavia tutta l'analisi sul liberismo di *Naissance de la biopolitique*, o le ricerche sul potere giuridico svolte dopo *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, rimangono prive di una pubblicazione sotto forma di opera specifica. Di certo questo avviene anche a causa del progetto molto ampio di *Histoire de la sexualité*, che non si è concretizzato secondo il ricco piano iniziale nel quale doveva esserci un tomo, *La Chair et les corps*, sulla normalizzazione, ad esempio.

In definitiva, il materiale prodotto da Foucault non deve nemmeno essere legato a un'opera rigidamente: pensare che tutto ciò che ha scritto sul potere giudiziario dovesse essere presente in un'opera con questo titolo – ipotesi non troppo raminga, visto il corso del 1973 *La verità e le forme giuridiche* dove Foucault dà una visione di insieme delle ricerche svolte fino a quell'anno sul potere giuridico – è scorretto. L'errore starebbe proprio in un approccio sbagliato alla ricerca di Foucault e nel non riconoscere che si tratta di un corpo denso in lento movimento costituito da elementi eterogenei che conducono sempre Foucault altrove, secondo il suo concetto di ricerca e di scrittura[167]. Tuttavia, vista la ricchezza e l'importanza di tutto ciò che non è stato messo sotto forma d'opera, è necessario avere un approccio analitico nei confronti di questo materiale, soprattutto quando è noto che avrebbe costituito una parte notevole del progetto di *Histoire de la sexualité*, come il materiale che compone

[167] In un noto colloquio con Duccio Trombadori, che dal 1978 al 1981 ha intervistato varie volte Foucault, Foucault parla del procedimento di scrittura dei propri testi come di una modalità di esperienza trasformativa. La scrittura è un'azione attraverso la quale si pensa qualcosa di nuovo e tramite la quale si produce e si comunica ciò che non è stato pensato. Allo stesso tempo, proprio perché si tratta di pensiero inedito, la produzione della scrittura è un modo per modificare profondamente se stessi, è un percorso attraverso il quale si esce modificati nel profondo. Per Foucault ogni *nuovo lavoro* – al di là delle opere, si può ragionevolmente asserire che il termine lavoro possa essere anche la scrittura di un'ipotesi d'opera, come era il manoscritto di *La Chair et les corps*, o quella del materiale per i corsi – è un cambiamento profondo del proprio pensiero. [Cfr. D. Trombadori, *Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-à-penser*, Castelvecchi, Roma 1999].

le indagini sul Cristianesimo che si trovano sparse nei Corsi al Collège de France da metà degli anni Settanta.

È nell'inedito *Les Aveux de la chair*, ultimo tomo scritto per primo di *Histoire de la sexualitè* nel piano del 1984, che Foucault avrebbe presentato le sue analisi sul Cristianesimo Tardo Antico, concludendo in questo modo il suo progetto sulla sessualità. Occorre notare che la decisione di concludere le analisi sulla sessualità con il Cristianesimo mostra con forza quanto il lavoro di ricerca di Foucault coincida con una produzione costante di aree tematiche fra loro in relazione; poiché si potrebbe correttamente pensare che una volta giunti al Cristianesimo sarebbe mancata tutta la parte sulla contemporaneità, ma questa affermazione, in fondo, sarebbe anche smentita dal fatto che le analisi sulla contemporaneità coincidono con l'archeologia della psicoanalisi e con le ricerche sul rapporto tra il potere giudiziario e la perizia psichiatrica. E questo mostra la difficoltà di lavorare genealogicamente, poiché il flusso di ricerca continua ad aprire nuovi varchi, partendo da certezze acquisite che si sgretolano secondo nuovi interrogativi.

Ad esempio, nella lezione dell'8 marzo 1972 del corso al Collège de France *Thèories et Institutions pénales* nel quale è rintracciabile l'analisi del potere medievale, Foucault è già sulle tracce della confessione e del suo tema complesso, in continuità con quell'analisi del potere giudiziario cominciata nel 1971. La confessione all'interno del sistema penale è una tecnica che consente di rendere di nuovo attuale – presente, vivo – il delitto; la confessione e l'inchiesta giudiziaria sarebbero fra loro in rapporto in una posizione di privilegio.

> La procedura [della confessione] possiede per scopo:
>
> - di fare dire quello che si sa
> - di coordinare quello che gli uni e gli altri dicono
> - di permettere al giudice di decidere chi dice il vero.
>
> La nuova procedure sposta interamente la nuova funzione del discorso:

- non più gioco, lotta, prova
- ma scoperta di una verità. Il discorso non è più il luogo delle astuzie, delle trappole, degli errori, delle distrazioni; è il luogo dove la verità volontariamente o involontariamente si dice.

E dove questa si dice sull'accusato; dove questa si dice attraverso l'accusato. L'accusato è quello che nel discorso penale occupa, senza spostarsi, sia la posizione di oggetto che la posizione di soggetto[168].

In questa definizione della procedura giudiziaria della confessione è evidente la funzione veritativa della confessione che riguarda il soggetto in quanto oggetto. In questo senso, Foucault si muove già sui passi di quell'"Io sono" che è fondamentale nell'analisi psicoanalitica, ma che è anche ciò che regge il processo giudiziario anche nella contemporaneità, come si evince da due scritti molto simili.

Il primo è la trascrizione di una comunicazione di Foucault in un simposio a Toronto del 1977 dedicato alla legge e alla psichiatria. La comunicazione è apparsa in forma scritta nel volume primo del *Journal of Law and Psychiatry* del 1978 ed è intitolata *About the Concept of the "Dangerus Individual" in 19th Century Legal Psychiatry*. Si tratta di una comunicazione che ricalca i risultati del corso al Collège de France sugli anormali, che si apre con la trascrizione di un dialogo preso da un processo del 1975 a Parigi, nel quale il presidente esorta l'accusato di una serie di stupri a difendersi, poiché questi non parla dei motivi che l'hanno condotto ai propri delitti, restando completamente muto.

I legislatori, i redattori della legge dalla fine del XVIII secolo all'inizio del XIX secolo non avrebbero potuto sognare una situazione più limpida. E tuttavia la macchina comincia a incepparsi, gli ingranaggi si grippano. Perché l'incolpato tace. Tace a proposito di cosa? Dei fatti? Delle circostanze? Della maniera nella quale si sono svolti? Di ciò che, in quell'istante, li ha potuti provocare? Niente

168 M. Foucault, *Thèories et Institutions pénales. Cours au Collège de France. 1971-1972*, Gallimard, Paris 2015, pp. 205-206, trad. it. mia

> di questo. L'accusato si sottrae di fronte a una questione fondamentale per un tribunale d'oggi, ma che non avrebbe avuto senso centocinquanta anni prima: - Chi siete voi? -. E il dialogo che ho appena citato ben prova che a questa domanda non è sufficiente che il colpevole risponda: - Io sono l'autore dei crimini, ecco: è tutto. Giudicate come dovete, e condannate se volete[169].

Ecco che il silenzio dell'accusato, che sarebbe stato ottimale solo centocinquanta anni prima, irrompe come un problema all'interno del processo giuridico. Chi è accusato non deve semplicemente affermare la propria colpevolezza, poiché quello che è in gioco non è semplicemente la verità degli eventi. La posta in gioco è legata alla verità dell'accusato, che deve dare spiegazione dei propri atti in maniera tale che si sappia il motivo, si comprenda la natura del delitto – come la lezione del 5 febbraio 1975 del corso al Collège de France *Les Anormaux* mostra, la perizia psichiatrica è un modo per portare il delitto all'interno della natura stessa del "mostro", con un raddoppiamento: delitto esterno e natura interna del delitto -, si conosca l'accusato.

> Gli si chiede [all'accusato] di più: al di là della confessione [del delitto], occorre una confessione, un esame di coscienza, una spiegazione di sé, una messa in luce di ciò che si è[170].

La posta in gioco, dunque è la conoscenza della verità del soggetto, è la confessione della coscienza. Per Foucault questo è necessario, perché solo laddove c'è questa conoscenza, cioè solo laddove c'è una confessione profonda e non la semplice ammissione di colpevolezza, il potere giuridico può intervenire ed essere legittimato a condannare.

Il secondo testo è l'ultima lezione del corso di Lovanio *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, nella quale si giunge alle medesime conclusioni del

[169] M. Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris 2001, pp. 443-444, trad. it. mia
[170] Ivi, p. 444

1977, attraverso esempi differenti. In questo testo Foucault fa riferimento allo stesso spostamento: la confessione del crimine non è più sufficiente perché il potere giuridico possa funzionare; occorre un altro tipo di confessione.

> Non si tratta più per il giudice di dire quello che, implicitamente, diceva un tempo: - Dimmi se, effettivamente, hai commesso il crimine di cui sei accusato. Dimmi se, effettivamente, riconosci nella tua volontà fondamentale la fondatezza e la legittimità della condanna che pronuncerò contro di te -. Ora, il giudice pone implicitamente a colui che è accusato la domanda: - Dimmi chi sei, perché io possa prendere una decisione giudiziaria che dovrà essere commisurata certamente al crimine che hai commesso ma anche, al contempo, all'individuo che tu sei -[171].

Se il procedimento di Foucault fosse un procedimento lineare e non fosse un procedimento genealogico, la spiegazione per la quale il processo penale giunge a chiedere all'accusato la confessione secondo le modalità viste si troverebbe già nel corso *Les Anormaux*. Infatti, nella lezione del 5 febbraio 1975 Foucault descrive la tensione che a partire dal XIX secolo accompagna il rapporto tra il potere giuridico e la psichiatria. Il potere giuridico e il sistema penale possono punire solo laddove c'è una razionalità criminale; con l'avvento della psichiatria, questa comincia a diventare un potere che si muove intersecandosi rispetto a quello penale e giudiziario. Questo movimento di intersecazione, modifica pienamente i margini di manovra del potere giudiziario e penale. La perizia psichiatrica implica uno spostamento di piano: il potere di punire non si esercita più in base al tipo di crimine, bensì in base al criminale.

> Un tempo, il crimine era punibile quando si era dimostrato che nel soggetto non vi era segno di demenza. Soltanto dopo ci si interrogava per sapere se il crimine era ragionevole oppure no. Adesso, si punisce il crimine solo al livello

[171] M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, UCL, Louvain 2012, pp. 226-227; trad. it. di V. Zini, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, Einaudi, Torino 2013, p. 220

> dell'interesse che l'ha suscitato, essendo l'interesse il vero obiettivo dell'azione punitiva, e l'esercizio del potere punitivo verte sulla meccanica di interesse propria al criminale. In altri termini, si punisce non più il crimine, ma il criminale. Il postulato di razionalità – come potere ben capire – è quindi, in qualche modo, rinforzato. Non basta dire: - Poiché la demenza non è dimostrata, allora si può punire -. Adesso, per punire, occorre postulare esplicitamente […] la razionalità dell'atto effettivamente punito[172].

Ciò che muta è la densità dello spazio penale, poiché a questo se ne aggiunge un altro, che è quello psichiatrico. Se una volta, dunque, occorreva sapere se il criminale fosse più o meno ragionevole per poter punirlo, ora per potere punire occorre sapere la natura profonda del criminale.

In questo senso si innesta e si intreccia il potere psichiatrico, che si salda alla procedura giudiziaria, producendo un proprio campo di espressione. Il criminale non sarà più punito per un crimine che ha valore assoluto, una volta sancita la razionalità del criminale, bensì sarà prima analizzato, per comprendere l'interesse del criminale, cioè la volontà effettiva del criminale. Laddove questa volontà è intraducibile in forma razionale – ed è il potere psichiatrico, secondo Foucault, che si auto-legittima attraverso la perizia psichiatrica che definisce i margini di questa intraducibilità – il potere penale è bloccato.

> Il sistema penale, giocando sulla legge che definisce l'applicabilità del diritto di punire e le modalità di esercizio del potere di punire, si trova preso nel reciproco arresto di funzionamento di questi due meccanismi. E così, non potendo più giudicare, è obbligato a fermarsi e a porre delle domande alla psichiatria[173]

---

[172] M. Foucault, *Les Anormaux. Cours au collège de France. (1974-1975)*, Gallimard, Paris 1999, p. 105; trad. it. di V. Marchetti e A. Salomone, *Gli anormali. Corso al Collège de France(1974-1975)*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 107-108

[173] Ivi, p. 108; trad.it., ivi, pp. 109-110

Per Foucault, il potere penale e quello giudiziario devono chiedere alla psichiatria la natura del criminale che ha di fronte, perché senza questa operazione il potere è privo della legittimità di procedere nel processo e di condannare.

Il corso su *Les Anormaux* si è visto essere utile per individuare, ancora una volta, il tema che attraversa in maniera costante il lavoro di Foucault negli anni Settanta, cioè il legame tra il potere, il soggetto e la verità, in questo caso modulato attraverso il rapporto tra la perizia psichiatrica – potere psichiatrico – e il processo penale. Il corso potrebbe essere sufficiente per mostrare perché nella prassi penale contemporanea la confessione sia qualcosa che permette al potere giudiziario di punire, tuttavia per Foucault non è sufficiente.

La genealogia della confessione, o la storia della confessione – ricostruendo a posteriori il lungo percorso degli anni Settanta - , infatti, si è mossa attraverso una serie di spostamenti continui che tengono insieme ricerche tutto sommato autonome, ma attraverso la somma delle quali scaturisce una problematica fondamentale per le ultime ricerche di Foucault sul governo di sé in Grecia, formulate secondo la nozione di soggetto-verità – che è il tema stesso, fondamentale, della confessione. Queste analisi, si è visto, sono varie: la genealogia della nascita del potere giuridico, con lo spostamento di Foucault verso la Grecia antica e arcaica; l'analisi della perizia psichiatrica, che è fondamentale per comprendere il tema penale; l'archeologia della psicoanalisi, che è necessaria per comprendere in che modo si è giunti alla perizia psichiatrica; il tema della repressione sessuale e della *scientia sexualis*. Tuttavia, la confessione e la sua prassi sono qualcosa di omogeneo o di eterogeneo rispetto a questo intreccio?

Foucault, parallelamente a queste ricerche, spinto dalla necessità di chiarire dove la psicoanalisi tragga la forza della sua prassi analitica e dove il processo tragga la naturalezza – non tanto la funzione, che è chiara già nel 1975 – della prassi confessoria, si muove a ritroso, compiendo una genealogia che lo conduce al Cristianesimo. Sarà proprio questo ennesimo spostamento

che farà sì che il rapporto tra confessione e potere giuridico dovrà e potrà essere modulato secondo la nozione di potere-verità. In questo modo si completerà il senso della storia della confessione, facendo affermare a Foucault, con certezza, che il governo e il potere sono legittimati dalla verità del soggetto dominato.

L'ipotesi Les Aveux de la chair

Ne *La Volonté de savoir* Foucault mostra il paradosso della sessualità. La proliferazione dei discorsi sul sesso è accompagnata dall'istanza a mantenere il segreto; si compie così un doppio movimento, che da un lato cerca di svelare, attraverso la dispersione discorsiva, ciò che si deve mantenere segreto, costituendo così le basi per l'ideologia della repressione. La società occidentale della *scientia sexualis*, dunque, produce costantemente un sapere del sesso e sul sesso privo di interdetti e privo di pause: si tratta di un continuo flusso confessorio nel quale si devono mettere da parte paure e timidezza. Per Foucault, la confessione cristiana e il controllo della carne rientrano in quest'ottica produttiva che accomuna una serie di dispositivi che si alternano fino alla contemporaneità, che funzionano in istituzioni differenti e che consistono proprio in questa dispersione discorsiva sul sesso. La pastorale cristiana e la confessione non sfuggono affatto al gioco del segreto del sesso, per questo Foucault afferma che:

> bisognerebbe esaminare attentamente proprio questo tema così frequente che il sesso è respinto fuori del discorso e che solo l'eliminazione di un ostacolo, la rottura di un segreto può aprire la strada che conduce fino ad esso. […] Non bisogna dimenticare che la pastorale cristiana, facendo del sesso ciò che, per eccellenza, doveva essere confessato, l'ha sempre presentato come l'enigma inquietante: non ciò che si mostra ostinatamente, ma quel che si nasconde

> dappertutto, l'insidiosa presenza alla quale si rischia di restare sordi tanto essa parla a voce bassa e spesso irriconoscibile[174].

In quanto ciò che è misterioso, in quanto ciò che inquieta e che è dappertutto, il sesso va confessato; tuttavia, la confessione del sesso nella pastorale cristiana dopo il Concilio di Trento segue una legge che la differenzia dalle prassi confessorie del Medio Evo. Il sesso non è più qualcosa che va descritto in termini particolareggiati secondo la sua meccanica effettiva, bensì è ciò che si annida nel fantasmatico, poiché quello che più va descritto è l'immaginario, non ciò che effettivamente avviene. Quello che va confessato è, ad esempio, la discrasia tra ciò che avviene al livello del fantastico, cioè del desiderio, e ciò che succede nel reale. In questo modo, per Foucault è evidente che il peccato si sposta dall'atto al desiderio e il problema della carne non è qualcosa che concerne la realizzazione del desiderio sessuale, bensì il turbamento dato da un desiderio costante. In questo senso, non è difficile vedere in che modo ci sia continuità tra la confessione e la prassi analitica, poiché lo spostamento verso l'interiorità – la problematizzazione dell'interiorità – e il desiderio è un movimento che condurrà alla legittimazione stessa della psicoanalisi.

L'affermarsi del tema dell'interiorità è legato anche al potere giuridico e al senso della confessione all'interno della legittimazione del potere penale, come mostrano le analisi di Foucault sulla normalizzazione, laddove scopre che la natura del delitto risiede nella natura del criminale e non nel crimine in sé. Infatti, a conferma dell'ipotesi continuista e del legame strettissimo di confessione, psicoanalisi e potere giuridico, occorre segnalare che è proprio nel corso al Collège de France del 1974-1975 su *Les Anormaux* che si trova una lezione dedicata interamente al tema della penitenza, della pastorale e della confessione. D'altronde, si sa che il volume che avrebbe dovuto sviscerare il

[174] M. Foucault, *Histoire de la sexualitè I. La Volonté de savoir*, contenuto in M. Foucault, *Œuvres II*, Gallimard, Paris 2015, pp. 640-641; trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 35

tema della carne, cioè *Les Aveux de la chair*, è stato il primo testo scritto di *Histoire de la sexualité*; dunque, ne *La Volonté de savoir*, le analisi sulla confessione non vengono fornite come se fossero delle ipotesi, bensì vengono esposte alla stregua di certezze fondate. Il loro fondamento risiede proprio nel lungo percorso di analisi della penitenza e della confessione nel Cristianesimo, attraverso il quale Foucault giunge a comprendere che è nel passaggio dall'*ars erotica* alla *scientia sexualis* che entrano in gioco il desiderio e l'interiorità, cioè comincia a fare problema ciò che legittimerà l'analisi e la confessione giudiziaria della modernità. Questo percorso rimasto inedito, rendendo non conclusa *Histoire de la sexualitè*, non è qualcosa di inaccessibile, poiché è ricostruibile attraverso alcuni corsi al Collège de France e il fondamentale corso di Lovanio, dove si trovano le ricerche di Foucault sul tema.

Nella lezione del 19 febbraio 1975 del corso su *Les Anormaux*, Foucault è certo che la sessualità entri a fare parte del sapere psichiatrico attraverso un atto positivo e non tramite un procedimento progressivo di una tecnica medica – l'ipotesi espressa da Foucault in questa lezione è quella che si trova ne *La Volonté de savoir* sulla teoria della repressione. Quest'atto positivo è l'obbligo della confessione: il sesso è ciò che si è obbligati a esporre, non a tacere.

> Potremmo immaginare – non ne so nulla, ma lo possiamo fare, visto che farebbe piacere a molti – che la regola del silenzio sulla sessualità non abbia cominciato ad avere un peso che nel XVII secolo (al tempo, diciamo, della formazione delle società capitalistiche), mentre prima tutti potevano dire qualsiasi cosa sulla sessualità. Può darsi. Forse era così durante il Medioevo. Forse la libertà d'enunciazione della sessualità era molto più grande nel Medioevo che durante il XVIII o il XIX secolo. Ciò non toglie che, all'interno di questo spazio di libertà, si avesse una procedura codificata ed esigente, altamente istituzionalizzata, della confessione della sessualità: la Confessione[175].

[175] M. Foucault, *Les Anormaux. Cours au collège de France. (1974-1975)*, Gallimard, Paris 1999, p. 157; trad. it. di V. Marchetti e A. Salomone, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 153

Foucault immagina che l'ipotesi repressiva marcusiana sia vera, cioè che con l'avvento della società capitalistica la repressione sessuale sia un mezzo per convogliare le forze dell'individuo verso la produzione industriale e per annichilire la pulsione rivoluzionaria[176]. Tuttavia, nonostante la repressione possa essere avvenuta, non si può dimenticare che è esistita anche la confessione, in quanto prassi di enunciazione della sessualità.

Nell'archeologia della psicoanalisi la confessione era stata analizzata alla luce dei procedimenti tramite i quali gli psichiatri legavano l'atto di confessione della follia alla possibilità di guarigione e all'affermazione della legittimità del proprio potere-sapere. Nella ricostruzione – o decostruzione –

[176] Nella prima parte di *Eros e civiltà* di Marcuse intitolata *Sotto il dominio del principio di realtà*, il filosofo della Scuola di Francoforte applica le categorie psicoanalitiche di Freud per dimostrare in che modo la repressione venga vissuta come libertà, funzionalmente al mantenimento della società borghese. La repressione borghese è vissuta secondo il principio del desiderare ciò che occorre desiderare – ciò che occorre desiderare secondo la produzione capitalistica –, dunque, l'individuo raggiunge la felicità nei margini di un desiderio precostituito e a vantaggio del funzionamento della società. Il principio di realtà, d'altronde, per come è descritto da Freud ne *Il disagio della civiltà* è strettamente legato al raggiungimento della felicità tramite lo scansare il dolore e attraverso l'appagamento del principio di piacere, in un sistema di civiltà che sembra essere sempre inadeguato – per Freud il dramma è proprio il fatto che la sofferenza più difficile da eliminare sia quella legata all'inadeguatezza delle istituzioni umane. La civiltà è sofferenza, poiché è il lungo nel quale, per evitare altre forme di sofferenza, ad esempio, quelle dell'ingiustizia o della sopraffazione, la propria libertà deve essere coartata secondo un principio, quello di realtà, che prevede l'esistenza della civiltà in quanto garanzia. Uno dei principi che si scontra con un principio di piacere incontrollato, ad esempio, è la necessità di avere un rapporto monogamico. Marcuse, in questa forma di legame, vede proprio l'inganno della repressione, poiché questo legame è ciò che la società impone, ma che allo stesso tempo giustifica come quello migliore attraverso l'ideologia dell'adesione ai desideri e ai modi di fare della società. Per Marcuse, la repressione scompare, poiché ciò che è oggettivo e giustificato è l'ordine delle cose al quale l'individuo docilmente si adatta, ricavando una ricompensa proprio all'interno di quell'oggettivo. In questo modo la forma corretta di sessualità è la forma corretta secondo la società; ma non si tratta solo della forma corretta, bensì anche della forma appagante. In Marcuse il principio di realtà è un principio di prestazione: il lavoro e i rapporti sociali rispondono a questo principio che rende il lavoro, che in sé non ha nulla di lipidico, ma che è alienazione – a parte il lavoro artistico – qualcosa di necessario e appagante. Il principio di realtà - cioè quel principio che, per Freud, implicava una forma di sofferenza come prezzo da pagare per il vantaggio della civiltà – subentra all'interno del principio di piacere, anche attraverso il divertimento e le forme ricreative – che ricreano il soggetto in funzione della produzione. Questa intrusione per Marcuse offusca la tensione tra sessualità e utilità sociale. Nel *Saggio sulla liberazione* Marcuse è esplicito nell'affermare che la posta in gioco sarebbe quella di creare una società – utopica – nella quale, per soddisfare i bisogni fondamentali dell'uomo, l'essere umano non sia necessitato da un impianto di dominio. Infine, sempre nel medesimo saggio è evidente che le condizioni per liberarsi e che condurrebbero alla rivoluzione sarebbero iscritte proprio all'interno della biologia dell'uomo – in quanto appartenenti al suo funzionamento psichico. In questo senso il lavoro e la sessualità, modulati secondo il principio di realtà, sarebbero un freno alla liberazione e alla rivoluzione – la connessione del lavoro artistico e liberazione, spiegherebbe, invece, una teoria estetica della politica in quanto immaginazione al potere.

del potere giudiziario la confessione è una modalità di legittimazione del potere penale legata all'affermazione dei margini del soggetto. Nel luogo in cui i due temi si incrociano, e per Foucault si legano nello spazio del problema della sessualità, la confessione è per la prima volta posta in analisi esplicitamente, secondo la modalità genealogica. Infatti, proprio in questo corso, Foucault propone una breve genesi storica della prassi della confessione.

> Vorrei che si tengano presenti alcune cose che mi sembrano importanti. In primo luogo, la confessione non appartiene, sin dall'origine, al rituale della penitenza. È stata resa necessaria e obbligatoria nel rituale cristiano della penitenza molto tardivamente. In secondo luogo, bisogna rammentare che l'efficacia della confessione, ovvero il suo ruolo nella procedura di penitenza, si è considerevolmente modificato dal Medioevo fino al XVII secolo[177].

Nella lezione Foucault ha già in mente e descrive sinteticamente tutti gli elementi che costituiscono la sua analisi del rapporto tra la penitenza e la confessione e che si ritroveranno, modulati secondo la nozione potere-verità, nel corso al Collège de France *Du gouvernement des vivants* del 1979-1980 e in quello di Lovanio *Mal faire, vrai dire. Fonction de l'aveu en justice* del 1981. Infatti, nella lezione si troverà la distinzione fondamentale tra la confessione e la penitenza, secondo un'analisi giuridica – mentre negli anni Ottanta la penitenza assume di più una forma aleturgica – che mostra della penitenza la tariffazione delle pene e, per questo, il legame con il potere penale, mentre della confessione mette in luce l'aspetto ripetitivo, obbligatorio e fondante la penitenza: senza confessione, non c'è penitenza.

Un altro elemento fondamentale dell'analisi della penitenza e della confessione che si può rintracciare nel corso sulla normalizzazione è la descrizione del rapporto tra il penitente e il confessore. Infatti, questo

[177] M. Foucault, *Les Anormaux. Cours au collège de France. (1974-1975)*, Gallimard, Paris 1999, p. 158; trad. it. di V. Marchetti e A. Salomone, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 154

rapporto nel corso è descritto secondo una modalità molto simile a quella utilizzata quando Foucault descriveva il medico psichiatra nel corso dell'anno precedente sul potere psichiatrico – Foucault segue le indicazioni contenute in *Pratique du sacrement de pénitence ou methode pour l'administre utilment* di Louis Habert.

> Bisogna, innanzitutto, sapere che il confessore […] deve possedere un certo numero di virtù. In primo luogo, la potenza: egli deve avere il carattere sacerdotale e il vescovo deve avergli dato l'autorizzazione a confessare. In secondo luogo, il prete deve possedere lo zelo, vale a dire "amore" o "desiderio". […] È un amore che combatte coloro, tra i cristiani o non cristiani, che "resistono" a Dio. […] Questo amore, questo desiderio, questo zelo, devono essere effettivamente presenti e all'opera, nella confessione e nel sacramento di penitenza. In terzo luogo, il prete dev'essere santo, vale a dire non dev'essere in stato di "peccato mortale", benché, al limite, questa non sia una interdizione canonica. […] il principio della santità consiste nel fatto di impedire al desiderio mostrato del penitente di diventare il desiderio del confessore. […] Il confessore dev'essere zelante, santo, sapiente. Deve essere saggio a tre titoli (seguo sempre il trattato di Habert). Deve essere saggio "come giudice", perché "deve sapere ciò che è permesso e vietato" e deve conoscere le "leggi divine" e le "leggi umane", le "leggi ecclesiastiche" e le "leggi civili". Deve essere saggio "come medico", perché deve ricono0scere nei peccati non solo l'atto d'infrazione commesso, ma la malattia che si trova sotto il peccato e la ragione d'essere del peccato. […] Sapiente come giudice, sapiente come medico, egli deve esserlo anche "come guida"[178].

La lunga e completa descrizione delle caratteristiche del confessore può essere correlata ad alcuni oggetti e conclusioni fondamentali della ricerca di Foucault, in un rapporto di anticipazione e di continuità con il passato. Il rapporto terapeutico e pedagogico del ruolo del confessore richiama, infatti, alcuni punti delle analisi sulla archeologia della psichiatria e del potere psichiatrico e

[178] Ivi, pp. 165-167; trad. it. ivi, pp. 160-161

altre, ancora a venire rispetto a questo corso, che descriveranno il rapporto tra il maestro e l'allievo nella Grecia antica.

Il ruolo terapeutico sembra essere preso pienamente dal modello psichiatrico e psicoanalitico, poiché il medico deve essere una figura austera, incorruttibile, sapiente – si tratta di una figura che incarna l'autorevolezza – e allo stesso tempo deve riuscire a comprendere il rapporto che c'è tra il peccato e l'interiorità, come lo psichiatra che compie la perizia è in grado di definire i motivi di un reato che il potere giuridico non può indicare, per mancanza di fondamenti razionali del delitto. Il ruolo pedagogico sembra anticipare uno dei molti elementi di continuità fra l'Antichità e il Cristianesimo che Foucault individua a partire dai primi anni Ottanta, quando si volgerà verso la filosofia socratica, platonica e stoica. In fondo, il ruolo di guida del confessore, che ha il compito di indicare i pericoli e di mostrare ai penitenti i propri errori, è sovrapponibile a quello del maestro con il proprio discepolo, poiché anche questo deve invitare il proprio discepolo a schivare gli errori sulla via della verità. D'altronde, in questo corso la penitenza e la confessione sono iscritte nel problema della pastorale e del controllo delle anime. La pastorale cristiana diventa un modello di tecnica di governo e in questo senso non si possono non notare i prodromi di un problema, quello del governo di sé e dell'altro, che sfocerà nelle ricerche di Foucault pienamente negli anni Ottanta.

L'analisi della pastorale cristiana non è solo presente nel corso sugli anormali e in alcune pagine de *La Volontà de savoir*, bensì è nel corso tenuto al Collège de France nel 1977-1978 intitolato *Sécurité, Territoire, Population* che si trovano varie lezioni e un'ampia analisi della pastorale, che in questo corso è legata al concetto di *governamentalità*. Nella lezione dell'8 febbraio del 1978 Foucault anzitutto spiega la posta in gioco del corso e poi la connette con la pastorale cristiana. La posta in gioco si può sinteticamente riassumere nel cercare di individuare genealogicamente la tecnologia di potere che si trova all'esterno dello Stato, cioè che funziona al di fuori del concetto di Stato. Si tratterebbe di compiere un'analisi del potere dello Stato al di là della mera

concentrazione sull'analisi dell'istituzione, bensì, in linea con le ricerche di tutti gli anni Settanta, si tratterebbe di mettere in luce il fascio di saperi, pratiche e istituzioni che consiste nella tecnologia del potere, cioè la governamentalità.

La genealogia del termine governare è il secondo passo che compie Foucault, giungendo a individuare una serie di significati che non appartengono al mero ambito politico. Governare è dirigere, fare avanzare, è riuscire a vivere di qualcosa, è mantenere, è sostenersi.

> Vediamo ora i significati di tipo morale. "Governare" può voler dire "dirigere qualcuno", nel senso propriamente spirituale di governo delle anime – senso classico destinato a durare molto a lungo; in un significato un po' diverso da questo, "governare" può voler dire "imporre un regime" a un malato, sia nel senso del medico che governa il malato, sia del malato che segue delle cure, cioè si governa[179].

Dunque, per Foucault sono molteplici ed eterogenei gli elementi che costituiscono il campo semantico della parola, quando nel XVI secolo assume un significato politico. Tuttavia, Foucault sottolinea l'importanza del governo delle anime e quello, leggermente differente, dell'ambito medico, ancora una volta anticipando ciò che si troverà nei corsi sull'Antichità, dove il governo di sé sarà strettamente legato al governo medico – stabilendo ancora una volta un forte rapporto di continuità tra l'Antichità e il Cristianesimo.

> "Governare" si riferisce al dominio che si può esercitare su se stessi e sugli altri, sul corpo come sull'anima e sul modo di agire. […] A ogni modo, in tutta questa varietà di significati, una cosa è chiara: non si governa mai uno stato, né un territorio, né una struttura politica. Si governano persone, individui o collettività. […] In altre parole, si governano gli uomini[180].

---

179 M. Foucault, *Sécurité,Territoir, Population. Cours au collège de France. (1977-1978)*, Gallimard, Paris 2004, p. 125; trad. it. di Paolo Napoli, *Territorio, sicurezza, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 97

180 Ivi, p. 126; trad. it. ivi, pp. 97-98

L'analisi di Foucault sulla governamentalità, lo si intuisce dalla definizione di governo, è chiaramente in continuità con le indagini biopolitiche.

L'idea che gli uomini si possano governare – necessariamente si deve anche pensare che governare non è regnare, secondo una distinzione segnata dalla teoria del micropotere – per Foucault nasce nell'Oriente precristiano e nell'Oriente cristiano. Il potere pastorale si esercita su una moltitudine, come fa il pastore con il proprio gregge; il potere pastorale fa del bene: trionfa sui nemici, è onnipotente e garantisce ricchezze. Infine, e questo elemento è fondamentale, il potere pastorale garantisce la salvezza del proprio gregge.

> Per riassumere: l'idea del potere pastorale è l'idea di un potere che si esercita su una molteplicità più che su un territorio. È un potere che guida verso un fine e agisce da intermediario rispetto a questo fine. È pertanto finalizzato a quelli su cui si esercita, non a unità superiori come la città, il territorio, lo stato, il sovrano. È un potere, inoltre, che si indirizza a tutti e a ognuno nella loro paradossale equivalenza, e non all'unità superiore formata dal tutto[181].

Foucault esclude che questa forma di potere appartenga alla politica greca e lo dimostra nella lezione del 15 febbraio 1978, attraverso una serie di analisi del *Politico* di Platone e della letteratura omerica. La storia del pastorato, in quanto tecnica di potere e in quanto modello di tecniche di governo, ha inizio nel mondo occidentale solo nel cristianesimo.

> Per essere più precisi e rigorosi, bisognerebbe dire che il pastorato inizia con un processo assolutamente unico nella storia e di cui non c'è traccia in nessun'altra civiltà: il processo grazie al quale una comunità religiosa si costituisce come Chiesa, cioè come un'istituzione che aspira al governo degli uomini nella loro vita quotidiana, col pretesto di condurli alla vita eterna in un altro mondo, non limitandosi a un gruppo circoscritto, a una città o a uno stato, ma rivolgendosi all'umanità intera[182].

[181] Ivi, p. 133; trad. it. ivi, p. 103
[182] Ivi, p. 151; trad. it.. ivi, pp. 115-116

È nel contesto cristiano dell'analisi del potere pastorale che emerge una coppia di termini che Foucault aveva individuato nell'*Edipo re* e che adesso trova al centro del problema della pastorale: si tratta della τέχνη τέχνῆς. È Gregorio di Nazanzio che per primo descrive questa tecnica come l'arte di governo degli uomini, cioè delle loro anime. Dunque, Foucault recupera in questo corso un tema che emerge nell'analisi di Sofocle e conferma il rapporto tra governo, la confessione – si pensi all'analisi dell'*Edipo re* – e la necessità di una tecnica di governo, che non coincida di per sé con il governare secondo conoscenza, ma che legittimi il potere. D'altronde, nella lezione del 22 febbraio 1978 Foucault non ha alcun dubbio nell'indicare proprio nel pastorato un'arte di condurre e dirigere gli uomini che consiste nel *germe embrionale* della governamentalità tra il XVI e il XVIII secolo.

La ricostruzione della pastorale è compiuta attraverso i testi della patristica[183]; Foucault analizza gli scritti di Giovanni Crisostomo, di San Cipriano, di Gregorio Magno, di Sant'Ambrogio, di Cassiano e di San Benedetto. Secondo questi testi, il pastorato emerge come una forma di governo che conduce alla salvezza, prescrive la legge e che, soprattutto, insegna la verità. La salvezza è raggiunta solo se si decide di accettare una verità e questa stessa verità è in gioco quando alla legge ci si sottomette, poiché è la causa di sottomissione alla legge.

Questa modalità è esplicata secondo la dipendenza totale di chi è governato nei confronti del pastore. Questa forma di governo possiede tre conseguenze, per Foucault. In primo luogo si esprime un rapporto di sottomissione a livello individuale, come si può vedere all'interno delle regole monastiche. In secondo luogo, questa sottomissione è obbedienza fine a se stessa, poiché è rinuncia alla propria volontà; è proprio in questa seconda conseguenza che Foucault vede in trasparenza il problema della carne e

[183] Come si evince nella nota dei curatori dell'edizione italiana del corso sugli anormali, per Daniel Defert tratterebbe esclusivamente la patristica. Questo conferma il fatto che Foucault abbia rimesso in gioco ancora una volta il proprio sapere su piani completamente differenti, poiché nel corso del 1977-1978 le analisi sul Tardo Antico sono legate alla questione della governamentalità e la sessualità risulta essere un problema collaterale.

comincia a pensare a individuare un rapporto tra il Cristianesimo e la morale greca antica, secondo una certa continuità. La pastorale, infatti, è fondamentale per la storia delle idee.

> L'istituzionalizzazione del pastorato è importantissima sia per la morale cristiana e la storia delle idee, sia per la pratica stessa, senza contare il problema che il cristianesimo definisce "della carne". Da qui si comincia a capire anche la differenza di senso che in seguito è stata attribuita al termine *apatheia*, ciò che costituisce per l'appunto il fine dell'obbedienza. Quando un discepolo va a trovare un maestro di filosofia e si mette sotto la sua direzione e il suo governo, lo fa per raggiungere qualcosa che si chiama *apatheia*, assenza di *pathè*, cioè di passioni[184].

L'elemento di continuità che emerge è proprio la rinuncia alle passioni che si trova in origine nella morale antica e poi all'origine di quella cristiana. Tuttavia Foucault non pensa a un collegamento effettivo fra le due, ma, nonostante ciò, non individua più una frattura netta, piuttosto, come già per il significato di governo o di τέχνη τέχνής, uno slittamento semantico molto significativo. Infatti, Foucault afferma che l'*apatheia* cristiana ha un significato completamente differente; la rinuncia delle passioni in Grecia è la rinuncia ai piaceri della carne e del corpo per una forma di padronanza di sé che sarebbe messa fuori gioco dalle passioni, mentre per il Cristianesimo si tratterebbe di rinunciare al proprio egoismo e alla propria volontà.

C'è una terza conseguenza dell'obbedienza completa: si tratta del problema della verità. L'analisi del problema della verità mostra che Foucault comprende che c'è un elemento di fortissima continuità fra la pedagogia greca e la pastorale cristiana; in questo senso, è possibile pensare che sia proprio il tema della pastorale e della verità che lo conduce verso la decisione di

184 M. Foucault, *Sécurité,Territoir, Population. Cours au collège de France. (1977-1978)*, Gallimard, Paris 2004, p. 181; trad. it. di Paolo Napoli, *Territorio, sicurezza, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 135-136

muoversi verso l'Antichità, per meglio comprendere il Cristianesimo. In secondo luogo emerge la confessione.

> Infine, per quanto riguarda la verità, se è vero che il pastore cristiano insegna la verità e obbliga gli uomini, le pecore, ad accettare una certa verità, è altrettanto vero che questo stesso pastorato è decisamente innovativo, perché organizza una struttura e una tecnica di potere, di investigazione, di esame di sé e degli altri mediante le quali ciò che permetterà al potere del pastore di esercitarsi e all'obbedienza di compiersi sarà una certa verità, verità segreta, verità dell'interiorità, verità nascosta dell'anima[185].

La confessione fa capolino all'interno del medesimo intreccio che lega la verità al potere di governare; infatti, la confessione, con la sua procedura fa parte delle tre caratteristiche innovative della pastorale, che non è più solo caratterizzata dal rapporto tra salvezza, legge e verità, bensì è costituita, nella sua inedita peculiarità, dai rapporti fra meriti e demeriti, obbedienza assoluta e produzione dell'interiorità.

Questo passaggio è un momento fondamentale nella filosofia di Foucault, perché è con l'avvento della pastorale che per Foucault finalmente emerge nella sua evidenza un'altra continuità, cioè quella tra pastorale cristiana e governo, che non è più semplicemente un concetto pletorico dal punto di vista semantico, ma è un determinato modo di assoggettare, di individualizzare il soggetto secondo la valorizzazione delle azioni dell'individuo – identificazione analitica e non per *status* del soggetto - , attraverso i meriti e i demeriti e tramite la produzione e la confessione di una verità interna.

In continuità con le analisi che costituiscono l'archeologia della psicoanalisi e quelle che hanno dato vita alla genealogia del rapporto potere-soggetto-verità nel potere giuridico, è evidente l'intreccio che tiene insieme la pastorale con questi altri due elementi. Allora, si può affermare che Foucault nega, genealogicamente, che sia proprio la pastorale a essere quel *fuori* e

[185]Ivi, p. 186; trad. it. ivi, p. 140

quell'*esteriorità* della governamentalità che si cristallizza in tecnica del governo e del potere nel XVI secolo. Ma non si tratta semplicemente delle istituzioni giuridiche, bensì di ogni istituzione volta a cogliere il soggetto nella sua forma specifica e volta a produrlo.

> Identificazione analitica, assoggettamento, soggettivazione: ecco ciò che caratterizza le procedure di individualizzazione umana in Occidente a essere mobilitata dalla storia del pastorato. Diciamo pure che è la storia del soggetto[186].

Foucault ritiene che queste procedure consistano nella *storia del soggetto*, cioè nella storia dei procedimenti attraverso i quali il soggetto si assoggetta e si individualizza. Un ruolo fondamentale, in questa storia del soggetto, ce l'ha il procedimento attraverso il quale il soggetto è in relazione con la verità.

Nel corso al Collège de France del 1979-1980 *Du gouvernement des vivants*, Foucault, dopo aver compiuto le analisi sull'*Edipo re*, nella lezione del 6 febbraio 1980 torna al tema della confessione, perché comprende l'importanza del rapporto fra il potere e la veridizione dell'interiorità. Le analisi della confessione sono molto più approfondite in questo corso, rispetto a quello del 1977-1978 e viene introdotto, complice lo spostamento verso la nozione potere-verità, il concetto di regime di verità.

> Un regime di verità è […] ciò che costringe gli individui a questi atti di verità, ciò che definisce e determina la forma di questi atti, e che stabilisce per questi atti delle condizioni di effettuazione e degli effetti specifici. In generale, se volete, un regime di verità è ciò che determina gli obblighi degli individui rispetto alle procedure di manifestazione del vero[187]

---

186 Ivi, p. 187; trad. it. ivi, p. 141

187 M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, Gallimard, Paris 2012, p. 91; trad. it. D. Borca, P. A. Rovatti, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, Feltrinelli, Milano 2014, p. 100

Il regime di verità è l'obbligo a dire la verità all'interno di istituzioni specifiche, come quelle giudiziarie o religiose, nelle quali la verità è prodotta, il potere necessita di questa produzione e il soggetto è già iscritto in margini specifici, ma labili, poiché, attraverso i regimi di verità, c'è una riscrittura – una soggettivazione – del soggetto. Analizzare i regimi di verità in questo rapporto con il soggetto sarebbe scrivere una storia del vero; dunque, scrivere la storia del soggetto, secondo le forma di soggettivazione emerse nel corso del 1977-1978 è scrivere anche una storia del vero: soggetto e verità risultano in questo modo legati a doppio filo, appartenendo a una storia che possiede la stessa trama e i medesimi elementi narrativi. A questa storia, è ormai evidente, appartiene il Cristianesimo.

Il Cristianesimo possiede due fondamentali regimi di verità che ruotano attorno agli atti di fede e gli atti di confessione. Quando si parla di atto di confessione si pensa certamente al senso moderno della parola, cioè quello che ha assunto dalla fine del Medioevo e che consiste nella verbalizzazione dei peccati commessi. La verbalizzazione caratteristica del concetto medievale e moderno della confessione deve prodursi in un rapporto istituzionale, con un partner che è il confessore: partner qualificato ad ascoltare, a fissare una pena e ad accordare la remissione. Foucault ricorda che il senso moderno del termine confessione è il risultato di un lungo processo con cui il Cristianesimo ha legato gli individui all'obbligo di manifestare la propria verità e che il sacramento della confessione sorge già nel periodo Tardo Antico, attorno al II secolo. Fin dalle sue origini il cristianesimo ha stabilito un certo rapporto tra l'obbligo di manifestare individualmente la verità e il debito del male. La confessione e il rapporto con la direzione di coscienza, che con la confessione è correlata, hanno lo scopo di estinguere un debito del male e ottenere così l'espiazione dei castighi.

L'articolazione tra la manifestazione del vero del soggetto e la remissione dei peccati si è organizzata attorno a tre pratiche: battesimo, penitenza e direzione di coscienza.

> Le prime due [pratiche] sono naturalmente il battesimo e la penitenza ecclesiale o canonica. Invece la terza, che di fatto mi pare avrà molto più importanza delle altre due, malgrado il suo carattere non precisamente rituale e canonico, è la direzione di coscienza[188].

Tra le tre pratiche individuate, quella che maggiormente ha importanza è la confessione; d'altronde si è visto che la prassi della confessione e della veridizione del soggetto è ciò che tiene insieme un numero molto alto di forme di potere eterogenee. Inoltre, la confessione diventa un oggetto privilegiato proprio perché la storia del soggetto e quello della – sua – verità si legano in quanto sono il *fuori*[189] delle istituzioni. Per questo motivo, nelle lezioni di questo corso, Foucault compie una ricostruzione del processo che dal battesimo, attraverso la penitenza, porta alla nascita della confessione. Si tratta di un'operazione di lettura e commento dei testi dei Padri della Chiesa, nei quali Foucault individua la descrizione delle procedure del battesimo e di quelle dell'insegnamento preliminare delle verità di fede. Attraverso la lettura dei vari testi, Foucault individua alcune modificazioni fondamentali che riguardano sia le procedure del battesimo sia le modalità di preparazione al sacramento.

Il punto di partenza di Foucault è un testo del II secolo intitolato *Didaché* nel quale sono descritte le procedure del battesimo e nel quale non emerge in alcun modo la confessione, ma a partire dal quale si possono rintracciare una serie di prassi che sono a fondamento degli sviluppi successivi del sacramento. Ad esempio, nel testo vi sono insegnamenti da fare conoscere al postulante prima del battesimo, in maniera tale che questi impari la via della morte e la via della vita, in quanto il battesimo consiste nel mortificare la vita che si conduce prima del sacramento, per aprirsi a una nuova vita nella verità e nella salvezza. Al postulante sono insegnati un certo numero di grandi interdetti,

---

188 Ivi, p. 101; trad. it. ivi, p. 110

189 Riguardo il tema del fuori, che è un tema fondamentale della filosofia di Foucault, cfr. *La pensée du dehors* e il capitolo intitolato *French Theory* in *Da fuori. Una filosofia per l'Europa* di Roberto Esposito.

quali l'omicidio, l'adulterio e il furto, e sono descritti gli obblighi nei confronti di Dio. Il postulante, in fondo, è un discente, al quale viene insegnata una verità; e quando questa verrà appresa, e solo allora, avrà accesso al battesimo che ha un funzione di purificazione. La funzione purificatrice del battesimo è data da due cose: dal digiuno – che da sempre ha una funzione purificatrice – e dall'acqua. Per Foucault in questa prassi non è rintracciabile una forma di confessione dei propri peccati, ma è possibile individuare un certo obbligo di verità; un esempio si trova nell'insegnamento preliminare; un altro esempio potrebbero essere i due rituali di purificazione: il digiuno, che deve essere compiuto anche dai testimoni e da chi battezza, e poi l'immersione nell'acqua della fonte battesimale.

In un testo come l'*Apologia* di Giustino, che è del 150, il battesimo sembra avere un'accezione mistica, poiché è dato solo a coloro che già credono. Perché il postulante si possa battezzare, dunque, non è sufficiente avere apprese le verità e gli interdetti, bensì occorre un atto di fede. Il battesimo segna l'appartenenza di chi è stato battezzato non solo alla comunità ecclesiale, ma anche a Dio, ed è un sigillo che assicura una nuova nascita. Il battesimo è una rinascita che contrasta con la prima nascita; attraverso questo sacramento si interrompe il legame con le cattive abitudini. Questa seconda vita è scelta e coincide con il sapere; colui che sceglie è posto nella luce, cioè nella verità. Il battesimo è conoscenza di Dio, coincidenza del soggetto con Dio: il battesimo è illuminazione.

> Nel battesimo c'è quindi un ciclo che ha inizio con l'insegnamento, che continua con l'atto di fede, che prosegue con la libera scelta e la conoscenza, e si conclude con l'illuminazione. Vedete dunque che il battesimo è nella sua interezza un preciso ciclo di verità, e che attraverso questo atto rituale con cui deve essere assicurata la salvezza agli individui vi è, da una parte, purificazione e remissione dei peccati precedenti, ma vi è pure un'altra cosa, c'è un intero

> cammino di verità le cui varie tappe sono del tutto specifiche e diverse le une dalle altre: insegnamento, fede, scelta, sapere, illuminazione[190].

Nella lezione del 13 febbraio 1980 Foucault descrive la svolta molto significativa che si ha a partire dal III secolo, rintracciabile attraverso le riflessioni di Tertulliano e consistente nelle conseguenze dell'avvento del peccato originale, a causa del quale il sacramento deve modificarsi. Questa svolta porta con sé molteplici conseguenze. In primo luogo, quando l'uomo nasce non ha più di fronte a sé due vie seguibili, ma solo una, ovvero quella di Dio: solo nel percorrere questa via si può uscire dal peccato. In secondo luogo, nel battesimo descritto da Tertulliano l'anima che si prepara al battesimo non è più esclusivamente un soggetto che apprende un sapere o una verità, ma comincia a figurarsi come un oggetto di conoscenza; e l'accesso alla verità e alla purificazione assume sempre di più l'aspetto di una prova, piuttosto che essere un insegnamento. L'accesso al battesimo diventa una prova, poiché occorre giungere già purificati alla fonte battesimale; la verità della dottrina che si insegnava al catecumeno era l'accesso al battesimo e rappresentava la verità, mentre in Tertulliano e in Clemente d'Alessandria solo la vita morale consente la purificazione e il conseguente accesso alla verità.

La vita morale, in quanto condizione necessaria per accedere al battesimo, porta con sé una conseguenza fondamentale, poiché è evidente che il battesimo diventa un sacramento che si può ritardare il più possibile; ciò consentirebbe di vivere una vita dalla moralità discutibile fino alla fine, per poi, in vecchiaia, redimersi. Questo aspetto del battesimo è fondamentale, perché introduce il problema della salvezza nella quotidianità a partire dal quale emergono la penitenza e la confessione, come momenti liturgici in grado di garantire la salvezza in un confronto giornaliero con la sfida del peccato. Infatti, è proprio la consapevolezza che il battesimo possa essere spostato

---

190 M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, Gallimard, Paris 2012, p. 104; trad. it. D. Borca, P. A. Rovatti, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, Feltrinelli, Milano 2014, p. 113

avanti nel tempo che spinge Tertulliano a pensare l'uomo come qualcosa che non sia completamente malvagio – prima del battesimo – o completamente buono – dopo il battesimo. Foucault sottolinea che non accettare questa dicotomia implica che l'uomo rischi sempre di essere nella possibilità di essere sopraffatto dal male, perché il battesimo non purifica l'uomo del tutto e non lo separa dal male. In questo senso, comincia a emergere la necessità di un controllo quotidiano dopo il battesimo, che non sarà più il sacramento della definitiva conversione.

In Tertulliano Foucault individua un diverso atteggiamento di preparazione al battesimo, che viene indicato come *paenitentiae disciplina*. Il termine penitenza è la traduzione della μετάνοια, cioè quella parola neoplatonica che indica il cambiamento dell'anima, ovvero il movimento attraverso il quale l'anima gira su se stessa e si distoglie da ciò che stava guardando fino a quel momento. Si tratta anche di un movimento attraverso il quale l'anima si dirige verso la luce, verso il vero che la illumina che è anche ricompensa del movimento rotatorio dell'anima su se stessa. Questo movimento è descritto da Tertulliano come composto da due momenti distinti: esercizio della penitenza e illuminazione; il battesimo, quindi, non è un sacramento che si può dare a chiunque, bensì è un sacramento che si può dare solo dopo un certo periodo di ascesi e di esercizio. La preparazione al battesimo è ascesi in senso stretto: è ginnastica fisica, corporea, spirituale: lotta contro Satana, contro l'Altro in noi stessi e contro la tentazione della quale non ci si potrà mai sbarazzare. La vita del cristiano assume l'aspetto della vita di penitenza: se da questo altro non c'è certezza di essersi separato, allora l'esercizio della penitenza è continuo. La penitenza ha una doppia funzione: preparare e assicurare il cammino che va verso la verità e manifestare la verità che si è.

Nella lezione del 20 febbraio 1980 si evince che Foucault vede in Tertulliano il passaggio attraverso il quale nel pensiero cristiano comincia a svilupparsi un nuovo e complesso rapporto tra soggettività e verità, che non è

più legato al concetto di μετάνοια, poiché questa implicava un raggiungimento stabile dell'illuminazione, mentre in Tertulliano la penitenza deve essere costante e l'esercizio di allontanamento dal male deve svolgersi nel quotidiano. Da questo momento, per Foucault, c'è un'ulteriore modificazione, che riguarda il legame tra la storia della verità e la storia del soggetto, poiché a partire dalla necessità di una penitenza costante, la memoria non è più qualcosa di individuale, ma di legato alle istituzioni, e le istituzioni si trasformano nella memoria del soggetto.

> La memoria diventa quindi una questione di tradizione istituita e, allo stesso tempo, la verità, la scoperta della verità dell'anima da parte di se stessa diventa oggetto di un certo numero di processi, di procedure, di tecniche a loro volta istituite, con cui all'anima sarà richiesto, in ogni istante del suo percorso verso la verità, in ogni istante del suo percorso verso la salvezza, di dire, di mostrare, di manifestare ciò che è […] Il "dimmi chi sei", ingiunzione fondamentale nella civiltà occidentale, è ciò che si sta formando […] quando si dice all'anima: vai verso la verità, ma non dimenticare di dirmi nel frattempo chi sei, perché se non mi dici nel frattempo chi sei, non arriverai mai alla verità[191].

La nascita di quell'interrogativo fondamentale che regge la confessione, che giustifica la naturalezza della confessione nell'analisi psicoanalitica e nel processo giuridico, sancendo il legame tra potere e veridizione, per Foucault, prima del lavoro sull'Antichità, nel quale ci sarà uno slittamento ulteriore, nasce nel Cristianesimo, nel momento in cui il battesimo non è più garanzia dell'eliminazione del male e la stessa preparazione al sacramento si trasforma in un controllo costante nel quale il soggetto deve manifestare ciò che si è. In questo modo la memoria del soggetto – l'interiorità e la biografia del soggetto penitente, del catecumeno – non è più una memoria affidabile, poiché Satana è nell'uomo e minaccia di prendere il sopravvento, e per questo deve essere oggetto di interrogatorio. La memoria, dunque, non è più il luogo della verità

[191] Ivi, pp. 142-143; trad. it. ivi, pp. 151-152

– il sacramento non è dato perché si giunge alla fede attraverso un processo mistico – e non è neppure il luogo della verità del soggetto, poiché è il luogo dell'inganno costante del male.

Nella lezione del 29 aprile 1981 del corso di Lovanio *Mal faire, vrai dire. Fonction de l'aveau en justice*[192], per Foucault è evidente che il cristianesimo leghi profondamente l'individuo all'obbligo di cercare in fondo a se stesso un segreto che gli consentirà la salvezza. L'individuo deve anche decifrare tutti gli ostacoli che lo separano dal raggiungere questa verità, per mettere in atto una strategia di salvezza[193]. Dopo aver fatto una breve distinzione tra le modalità attraverso le quali nell'antichità si svolgevano gli esami di coscienza e la *expositio animæ* – analisi nelle quali è evidente l'influenza delle ricerche che Foucault sta compiendo sugli stoici[194] -, Foucault riprende il problema del

---

192 Occorre precisare che il corso al Collège de France del 1979-1980 e quello di Lovanio del 1981 sono quasi sovrapponibili dal punto di vista dell'analisi del Cristianesimo. Le differenze rintracciabili fra i due corsi sono tre. In primo luogo, la prima differenza che intercorre fra i due corsi è legata all'eccedenza del tema della confessione nel corso di Lovanio, poiché Foucault supera il Cristianesimo e analizza la confessione alla luce delle indagini sul potere giuridico e sulla perizia psichiatrica compiute negli anni precedenti. In fondo, il corso *Du gouvernement des vivants* si può considerare come il laboratorio a partire dal quale nel corso di Lovanio si trova la sintesi sul tema della penitenza e della confessione. E questo introduce la seconda differenza: quando Foucault nel corso di Lovanio riprende il tema del battesimo, lo fa solamente per introdurre l'analisi della penitenza. La terza differenza è l'approccio aleturgico alla prassi della penitenza: termine che non appare più nel corso al Collège de France, una volta conclusa l'analisi dell'*Edipo re*, ma che è un concetto utilizzato per descrivere il penitente nel corso di Lovanio.

193 In questo corso di Lovanio, per Foucault il peccato nasce con il cristianesimo. C'è una differenza fondamentale con il corso del Collège de France del 1979-1980, nel quale il Cristianesimo non avrebbe introdotto nel mondo romano e greco il significato della colpa o del peccato, poiché questo mondo già lo possedeva, avendo codificato, conosciuto e pensato la colpa e l'infrazione. Quello che il cristianesimo avrebbe fatto, sarebbe introdurre il tema del peccato in relazione alla liberazione e alla salvezza. Il cristianesimo non ha pensato la colpa o la caduta, ma si è concentrato sulla ricaduta, cioè sulla modalità attraverso la quale il soggetto può giungere alla verità e sulla maniera attraverso la quale potrebbe perderla. Riguardo la presenza del concetto di peccato all'interno della cultura greca antica cfr. Rodolfo Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica* del 1955, la cui parte terza è dedicata a una indagine filologica sulla nozione di peccato e di coscienza morale. Per Mondolfo sia la letteratura che la filosofia sono colme di riferimenti all'interiorità del soggetto - tesiche trova conferma anche nel recente *La mente, l'anima, il corpo. Modelli greci* di Anthony Long, nel quale l'autore conferma l'ipotesi di una visione psicosomatica nella cultura greca – e al peccato. D'altronde, per Mondolfo, la letteratura greca è colma di rappresentazioni di luoghi infernali e di presenze demoniache che fanno pensare al peccato e alle pratiche confessorie e di purificazione come prassi non necessariamente connesse al solo regime di verità come emerge nelle analisi sulla grecità in Foucault.

194 Per Foucault l'esame di coscienza si è sviluppato e consolidato molto presto nella vita filosofica dell'Antichità greca. C'è un noto frammento di Pitagora, citato da Plutarco, Arriano, Diogene Laerzio, Porfirio e Ierocle, nel quale Pitagora ricorda come si svolge l'esame di coscienza serale, prima del sonno. Occorre ripercorrere tre volte le azioni della giornata e chiedersi che modo si ci

battesimo e lo relazione a quello della penitenza nel cristianesimo primitivo, mettendo in luce il problema principale che consiste nel problema della caduta nel peccato dopo il battesimo, poiché, una volta battezzati, non si deve più peccare e se si pecca, si deve essere espulsi dalla comunità. Il problema diventa risolvibile facendo assumere alla penitenza il senso e la forma di un secondo battesimo. Al termine della penitenza, comunque, si rientrava nella chiesa e nella comunità con una seconda cerimonia, cioè quella della riconciliazione. La riconciliazione avveniva alla fine di un percorso molto lungo, che poteva concludersi addirittura in punto di morte del penitente.

La pratica della penitenza era molto spesso designata con la parola ἐξομολόγησις, termine greco che significa dare il proprio accordo, riconoscere qualcosa e confessare. Non si può accedere allo statuto del penitente senza praticare anche l'ἐξομολόγησις; cioè senza darsi a una pratica della veridizione, che non è semplice enunciazione verbale delle colpe, bensì che viene tradotta da Tertulliano con il termine *publicatio sui*, cioè il rendere pubblici se stessi. La *publicatio sui* pare molto simile al processo del supplizio, perché il penitente deve rendere manifesto il proprio *status* di penitente attraverso una teatralizzazione della vita, dei gesti e del corpo.

> Non si può essere penitenti senza attuare nello stesso tempo *exomologesi*, una pratica di veridizione che è parte integrante dello stesso processo penitenziale. Ma questa veridizione non assume mai la forma di un'enunciazione verbale

sia sbagliati, che cosa si abbia fatto e quali doveri si siano compiuti. Si tratta di una pratica molto ben consolidata. Lo scopo del passare in rassegna la propria giornata è quello di ricordarsi di ciò che si è fatto di bene o di male: valore purificatorio rispetto all'altro mondo – quello del sonno - con il quale si sta per entrare in contatto, si tratta anche di un metodo di mnemotecnica. Questo esame preparatorio per il sonno si ritrova anche negli stoici, sebbene scevro dall'elemento purificatore, infatti, l'esame ha per scopo quello di consentire un buon sonno. Negli stoici l'anima tranquilla e padrona di sé – in grado di avere padronanza dei propri desideri - consente di dormire tranquillamente. In questo esame il soggetto si divide in due: da una parte coincide con l'accusatore, dall'altra con colui che viene accusato e giudicato. Ma il soggetto non è un giudice rispetto a se stesso, bensì è un amministratore. Lo scopo dell'esame di coscienza è quello di comprendere se si è stati in grado di comportarsi secondo i fini che il saggio deve proporsi. Il mezzo è quello della rimemorazione, che consente di riattivare i principi fondamentali che devono regolare la condotta degli individui: non si tratta di cercare una verità in fondo a se stessi, ma di recuperare una verità che forse è stata dimenticata o si dimenticherà.

> delle colpe. Possono esserci certamente grida, lamenti e riconoscimento, in questo modo, della colpa ammessa. A rigore si può proclamare che si è peccatori e che si sono appunto commesse delle colpe. In tutto questo non c'è nulla che possa essere ricondotto a un esame di coscienza, che sarebbe l'enunciato riflesso e quasi analitico della colpa commessa. Si tratta di una verità espressiva, teatrale di uno spettacolo nel quale non entrano – non si dicono – i peccati commessi, nel quale si mostra, piuttosto che si è peccatori[195].

Una descrizione molto efficace del motivo per il quale la penitenza è assimilabile a una forma aleturgica si trova nel corso del 1979-1980, quando Foucault scrive che l'ἐξομολόγησις non può avvenire solo in coscienza, ma, perché possa essere efficace, deve essere un atto pubblico di μετάνοια. È una forma di esteriorizzazione della μετάνοια, cioè della conversione del pensiero: penitenza in quanto atto. L'ἐξομολόγησις in quanto rituale di fronte la chiesa – il penitente vive in povertà fuori dalle chiese e al di fuori dalla Chiesa intesa come comunità cristiana -, quindi rituale precedente la riconciliazione, probabilmente sintetizza l'ἐξομολόγησις in quanto modo di vivere, esasperandone gli aspetti: drammatizzazione della μετάνοια.

È attraverso questa manifestazione teatrale, tornando al corso di Lovanio, che il legame tra la veridizione e la mortificazione si chiarisce; il penitente ha peccato, dunque, ha scelto il regno della morte, ma può riscattarsi scegliendo il regno della vita, mortificandosi nella vita e scegliendo la morte, per cercare la vita nell'aldilà. Nella *pubblicatio sui* chi ha scelto il peccato, cioè la morte, si mostra come è, cioè morto a causa del peccato; allo stesso tempo, la *pubblicatio sui* del penitente è il mostrarsi pronti a morire per non peccare più. Il rituale della mortificazione è fondamentale nel cristianesimo primitivo, mentre sarà irrilevante nelle pratiche monastiche, poiché in queste prassi entrerà in gioco la confessione.

La confessione che si rintraccia nei rituali del cristianesimo primitivo ha

---

195 M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, UCL, Louvain 2012, p. 107 ; trad. it. di V. Zini, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, Einaudi, Torino 2013, pp. 105-106

una funzione molto importante nella relazione tra soggettività e verità in Occidente, perché è in queste pratiche monastiche che si può individuare il cambiamento del ruolo della confessione nelle culture occidentali. Il monachesimo fa parte del movimento ascetico che scuote il mondo cristiano dal III secolo fino al V secolo[196]; in questi anni il movimento del monachesimo cerca la propria forma e si dà delle regole che consentono di evitare i comportamenti eccessivi e di fare rientrare le divergenze sia comportamentali sia dottrinali, ma anche l'ascetismo individuale, che si istituzionalizza.

> E l'istituzione – insomma il cenobio, la vita in comune, l'organizzazione di un monachesimo comunitario con una struttura gerarchica forte – mostra bene

[196] Stando all'opera *I primi mille anni. Storia globale del cristianesimo* di Robert Luis Wilken, il termine monachesimo deriva dal termine greco μοναχός, che significa "solitario". Il termine si troverebbe per la prima volta in un papiro – una petizione – dell'epoca in cui ad Alessandria scoppiava la controversia su Ario. Questo testo demolisce una credenza, che voleva che i prima monaci vissero nel deserto egiziano, mentre i primi monaci, a quanto risulta dalla petizione, sarebbero dei solitari che vivevano nelle città e nei villaggi egiziani. Anche Galeno, già nel II secolo, notava la presenza di individui maschili e femminili che praticavano una forma di vita ritirata e una dietetica precisa, fondata sull'astinenza e l'autocontrollo. Il monachesimo si sviluppa pienamente a partire dal IV secolo, quando gli ideali della Chiesa delle origini cominciarono ad apparire compromessi. In tutti i testi che fanno il resoconto dell'origine del monachesimo è possibile individuare un egiziano, di nome Antonio, al quale è attribuita la fondazione del monachesimo. Il fatto che Antonio venne considerato unanimemente il fondatore del monachesimo, dipende dal fatto che a narrarne la biografia, nella quale è possibile individuare i modi di vita del monaco – povertà, solitudine, isolamento nel deserto, dietetica, controllo di sé in funzione della liberazione da Satana – è stata scritta da un vescovo molto potente: Atanasio – l'opera è intitolata *Vita*. Ricorda Wilken che se Antonio è stato il μοναχός più famoso, Pacomio, altra figura del monachesimo delle origini, è stato il cenobita più famoso. Pacomio unì i monaci solitari in comunità che seguivano la *regola*, cioè una serie di direttive e precetti che garantivano la vita comune e che alternavano momenti di preghiera a sessioni di lavoro e istanti di condivisione con attimi solitari. Queste forme di vita si sviluppano in Egitto e si diffondono in altre parti del mondo cristiano, financo in Siria – dove si trovano figure molto bizzarre, come Simone lo Stilita. In genere i monaci erano poco colti e vivevano secondo una forma di saggezza popolare; questi non perdevano mai il contatto con la comunità cristiana e spesso erano chiamati per risolvere le dispute – come Zosima ne *I Fratelli Karamazov*. Infine, per Wilken è Basilio il primo a parlare di vita monacale come vita filosofica, poiché la filosofia era considerata un modo di vivere che allenava alla virtù e formava il carattere. Di altro interesse sono le ricerche di Juan María Laboa che in *Momenti cruciali nella storia della Chiesa. Dai padri del deserto ai nostri giorni*, sottolinea la discendenza delle pratiche ascetiche e monacali non dalla filosofia, bensì da altri popoli che le praticavano, come gli indiani e i greci. Stando al monachesimo cristiano, per Laboa i monaci si consideravano continuatori della vita degli asceti ebrei; d'altronde il deserto da sempre è stato un luogo di incontro con Dio, ma anche un luogo di tentazioni e prove. Per Laboa, inoltre, i monaci non avevano una mera tendenza individuale, poiché la loro vita pastorale – l'autore pensa soprattutto alle comunità cenobitiche – era votata all'apertura nei confronti degli altri cristiani. Insomma, grazie al lavoro pastorale dei monaci, molte comunità rurali furono cristianizzate.

> che, al cuore del monachesimo, si troverà non solo un'aspirazione ascetica, ma ci saranno anche fortissime strutture di potere. La seconda cosa che bisogna ricordare a proposito di questo stesso monachesimo è che esso si trova nel punto di incontro tra due istituzioni o due pratiche anteriori […] A convergere sono, da un lato, la penitenza […] e dall'altro le pratiche, le tecniche dell'esistenza filosofica[197].

Per Foucault, dunque, il monachesimo si trova nel punto di incontro tra due istituzioni e due prassi, ovvero tra la penitenza e tra le tecniche di esistenza filosofica.

Nel monachesimo si trovano, infatti, le pratiche derivanti dalla vita della penitenza – digiuni, interdizione dei rapporti sessuali, abbigliamento specifico – e le pratiche filosofiche – la vita monastica sarebbe la vera vita filosofica, in quanto darebbe accesso alla verità, passando attraverso il dominio di sé e la conoscenza di sé In questo senso non è difficile comprendere che Foucault intende questa verità come un modo d'esistenza, ma anche come un modo aleturgico – la teatralizzazione dell'esistenza del penitente durante l' ἐξομολόγησις. Foucault rintraccia il fondamento che regge questo modo di vivere nell'impossibilità di accedere alla verità senza un certo modo di esistenza specifica: chi vuole camminare fino alla verità deve adottare un certo modo di vivere; l'accesso alla verità richiede una purificazione di sé, che consiste nella rinuncia, nella mortificazione e nella conoscenza di sé – tre termini che accomunano il battesimo, la penitenza e la confessione monastica. Il rapporto non è semplicemente un rapporto con sé, bensì è anche un rapporto con il maestro.

Non è difficile ritrovare, in queste analisi della confessione, una serie di temi che saranno sviluppati negli anni a venire da Foucault – sui quali stava già lavorando – fra cui l'analisi della filosofia stoica, l'individuazione del rapporto tra γνωθι σαυτόν ed επιμέλεια εαυτου e le ricerche sulle tecniche del

[197] M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, UCL, Louvain 2012, p. 124 ; trad. it. di V. Zini, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, Einaudi, Torino 2013, p. 120

sé. D'altronde, il fatto che Foucault parli del rapporto tra vita monacale e filosofia in termini di modi di vivere e di tecniche filosofiche, non può che confermare l'idea che è proprio in quel momento che l'aspetto aleturgico dell' ἐξομολόγησις si correla all'estetica del sé, in quanto etica dell'*habitus* – la vita aleturgica condotta dal Diogene che emerge negli ultimi corsi al Collège de France risuona vigorosamente nella *expositio sui*. Un altro legame significativo è quello tra le tecniche del sé e il modo di vivere monacale: è lo stesso Foucault che ammette la forte continuità fra le due prassi, nonostante si tratti di qualcosa di molto distinto; tuttavia, ciò che interessa è il fatto che nel pletorico percorso di ricerche di Foucault proprio il fatto che questo sapere, che non emerge ancora esplicitamente, ma, come sempre gradatamente, è già "in funzione". Un altro elemento che conferma il fatto che Foucault stesse già lavorando sulla filosofia antica è anche il riferimento alla pedagogia e al rapporto tra confessore e penitente, ad esempio. Infatti, è proprio nell'ottica di chiarire in che modo la morale cristiana sia emersa, quindi nel momento in cui le sue ricerche si sono esaurite, che Foucault sente l'esigenza di tornare sui propri passi e aprirsi alla grecità, confermando, in questo modo, l'impossibilità di fratture radicali fra i due momenti storici.

Lo studio compiuto da Foucault sulla veridizione nelle pratiche monastiche avviene attraverso gli *Apophtegmata Patrum* e la lettura di Cassiano – *Le istituzioni cenobitiche* –, cioè attraverso i testi che hanno introdotto la vita e le regole della vita monastica in Occidente. In questi scritti Foucault rintraccia la pedagogia della veridizione; la confessione, infatti, è sempre accompagnata da un rapporto con l'altro: relazione di obbedienza, sottomissione e fondatrice. Foucault stabilisce, dunque, alcune differenze fondamentali tra la pedagogia dell'antichità, che descrive senza scendere nei dettagli che caratterizzeranno le analisi sulla pedagogia degli ultimi tre corsi finali degli anni Ottanta e che cominciano a emergere proprio nel 1981 nel corso al Collège de France *Subjectivité et Verité*. L'obiettivo della pedagogia antica è la sapienza e il mezzo per raggiungerla è il maestro, che era una guida

provvisoria. In questo rapporto pedagogico il maestro sa più del discepolo - a parte nell'esempio socratico. In questo rapporto ci sono delle regole di condotta che fungevano da codice permanente dell'esistenza; e una volta appreso il codice il discepolo può fare a meno del maestro. Già nel 1981 Foucault comprende che la posta in gioco di questo rapporto pedagogico è il governo di sé, come si legge nella lezione del 6 maggio 1981, alla quale appartengono queste riflessioni sull'avvento del monachesimo e il suo rapporto con l'antichità.

> Infine, come ultimo punto che riassume tutti gli altri, aggiungiamo che, una volta appreso questo codice, questa regolamentazione del comportamento, ben interiorizzata grazie alla competenza di colui che guidava in quanto sapeva, l'individuo che non sapeva, l'individuo che era guidato, diventa finalmente capace di fare a meno del maestro; e può farne a meno perché è divenuto padrone di se stesso[198].

Questo modello pedagogico dell'antichità è completamente distrutto dal monachesimo, perché introduce la obbedienza, che si manifesta come presenza costante di un direttore spirituale anche dopo che è cessato il periodo del noviziato; questo perché la caduta è sempre possibile anche in chi è molto avanti sulla strada della santità: basta scegliere di non possedere più una guida. L'anima necessita, dunque, di una guida costante e duratura. Se nell'antichità il valore del maestro è dato dalla competenza, nel monachesimo è frutto dell'obbedienza del discepolo nei confronti del superiore; l'obbedienza si trasforma in *humiltas*, ovvero nel considerarsi l'ultimo in mezzo a tutti gli altri: l'umiltà è considerare l'altro assolutamente altro e obbedirgli. In secondo luogo, della pedagogia del monachesimo fa parte la *patientia*, cioè il non resistere mai all'ordine impartito. La terza virtù è la *subditio* o sottomissione: il principio di obbedienza deve compenetrare tutto il comportamento. In queste tre forme di virtù pare esserci lo slittamento verso

[198] Ivi, p. 130; trad. it. ivi, p. 126

la docilità dei dispositivi: tutto nella vita deve essere compiuto perché c'è stato un ordine. Nell'antichità il controllo e l'obbedienza alle pratiche conducevano alla padronanza di sé, mentre nel monachesimo lo scopo è molto differente: non essere mai padroni di sé, rinunciare a sé e alla propria volontà.

Perché ci sia la *subditio*, ovvero affinché la volontà sia sottoposta alla volontà di un altro, occorre parlare e dire tutto quello che sta accadendo nel soggetto al livello della progettualità esistenziale e al livello del desiderio: la confessione perpetua è qualcosa di legato al principio generale dell'obbedienza: inversione dell'asse di verbalizzazione nel rapporto di dominio fra il discepolo e il maestro. La struttura, infatti, si rovescia, perché nell'antichità è il maestro che parla al discepolo e non viceversa: il dominio del maestro passa attraverso la propria competenza nell'antichità, mentre nella società monastica il maestro ascolta.

> Per obbedire, al contempo perché si obbedisce sia per obbedire sia per poter restare sempre nello stato di obbedienza, è necessario parlare. È necessario parlare di sé. La veridizione è un processo; la veridizione di se stessi – il dire il vero su di sé . È una condizione indispensabile per l'assoggettamento a un rapporto di potere nei confronti dell'altro. E di colpo è l'altro che ascolterà ed è colui che è sottomesso che parlerà. In questa inversione, vedete tutte le eco storiche che circolano e rimbalzano attraverso la nostra cultura[199].

L'oggetto in esame durante la confessione è l'interiorità di chi si confessa; una interiorità che deve essere esternata con la veridizione e deve essere messa al vaglio di un esame costante, attraverso una forma di memorazione giornaliera dei propri peccati quotidiani. Foucault nota che in Crisostomo questo esame di coscienza introduce un rapporto asimmetrico con il divino sul piano della memoria; ad esempio, se non ci si ricorda dei propri peccati, sarà Dio a ricordarsene, mentre se si ricorderanno le proprie azioni colpevoli, Dio le dimenticherà e perdonerà il peccatore. Inoltre, nell'esame di coscienza

[199] Ivi, p. 139; trad. it. ivi, p. 136

in questione è la *cogitatio*, in quanto l'obiettivo della vita monastica è giungere a vedere Dio; dunque, per raggiungere questo obiettivo, le tecniche della vita monastica hanno come scopo l'unificazione e l'immobilizzazione del pensiero in Dio: il pensiero non può essere mobile, ovvero non può muoversi dal suo oggetto e non deve per questo essere turbato.

> E perché la *cogitatio*, il pensiero è così importante? Molto semplicemente perché l'obiettivo della vita monastica è la contemplazione. Per contemplazione si intende che l'obiettivo del monaco è arrivare a vedere Dio. […] La contemplazione come esercizio di unificazione e di immobilizzazione del pensiero in Dio è il punto verso cui si orientano tutte queste tecniche della vita monastica[200].

La contemplazione è il nucleo delle tecniche della vita monacale e ha per fine la percezione costante del divino nell'interiorità, ma non in senso mistico. Dunque, perché la contemplazione potesse essere efficace, occorreva soprattutto evitare che nella *cogitatio* entrassero in gioco pensieri sommatori e collaterali rispetto all'attenzione sul divino che compromettessero la contemplazione – *co-agitatio*. Per Foucault, che ritrova il tema della contemplazione in Cassiano nelle *Conferenze*, in questo senso è rintracciabile una distinzione fondamentale fra le tecniche dell'antichità e quelle del monachesimo. Il problema maggiore delle tecniche della spiritualità dell'antichità era cercare di controllare l'agitazione del corpo e delle passioni dovute ad agenti esterni; mentre, il problema delle tecniche del monachesimo era quello di regolare gli effetti delle agitazioni provenienti dall'interno. Se gli stoici si domandano se il pensiero è ingannato da false opinioni, la cristianità ha il problema di sapere se il pensiero si fa illusioni su di sé: problema di natura tecnica che ha per fine quello di comprendere l'origine stessa del pensiero. Foucault fa l'esempio del digiuno: il pensiero che digiunando ci si purifichi da dove giunge nel pensiero del monaco? È Dio o è Satana che

[200] Ivi, p. 144; trad. it. ivi, p. 141

propone questo pensiero? Per comprendere se c'è illusione o meno si deve definire l'origine di questo pensiero. Si tratta comunque di fare emergere la verità o l'illusione che c'è nel pensiero.

> Credo che ci troviamo di fronte al momento in cui comincia in Occidente quella che si chiama, che possiamo chiamare, una ermeneutica di sé. Un'ermeneutica di sé che ha come oggetto principale – oggetto che, storicamente, è apparso inizialmente in queste pratiche di ermeneutica del sé – la *cogitatio*, la sua *qualitas* e la sua *origo*, il pensiero, la [sua] qualità e la sua origine[201].

L'analisi genealogica della confessione – operazione che, occorre ricordare, Foucault compie anche tramite la ricostruzione del rapporto tra potere e verità del soggetto in psicoanalisi e nella giurisprudenza, in un continuo intrecciarsi dei tre ambiti - , non solo risolve l'interrogativo iniziale che spinge Foucault sulla via della prassi confessoria – il senso del legame tra potere e necessità di confessione -, bensì conduce Foucault anche verso la definizione di un tema centrale nelle analisi degli anni Ottanta, cioè quello dell'ermeneutica del sé. L'analisi della confessione, per quanto questa possa essere articolata all'interno di una vasta eterogeneità di problemi e di suggestioni, è ciò che si trova all'origine del problema del soggetto e della verità che impegna le ultime analisi di Foucault, in quanto tentativo di superare la tradizionale teoria del soggetto cartesiano, marxista e fenomenologico.

L'ermeneutica del sé individuata da Foucault nella prassi della confessione nel monachesimo ha come oggetto principale la *cogitatio*, la sua *qualitas* e la sua *origo*. Questo insieme è l'oggetto che si richiede di confessare; il confessore, infatti, deve comprendere la qualità e l'origine della contemplazione, in maniera tale da sapere se l'oggetto di contemplazione è quello corretto – questo oggetto potrebbe non essere Dio, a causa di un

[201] Ivi, p. 147; trad. it. ivi, p. 144

turbamento interno, cioè a causa della *co-agitatio*. Foucault cita tre esempi proposti da Cassiano, per illustrare in maniera più propria il rapporto con se stesso e con il confessore nella prassi della confessione. Nel primo esempio l'uomo che si confessa deve essere di fronte al proprio pensiero come il mugnaio davanti al grano; l'uomo deve valutare il proprio pensiero in cerca di quelli che sono i buoni e i cattivi pensieri. Nel secondo esempio, l'uomo deve essere come il centurione che, vedendo sfilare i propri uomini, deve individuare quelli più adatti alla battaglia. L'uomo deve continuamente ispezionare i propri pensieri, sempre alla ricerca di quelli che non sono opportuni, come un centurione vaglia le condizioni di salute dei propri soldati. Il terzo esempio è quello del cambiavalute che prova la validità della propria valuta in base alla provenienza della stessa; l'uomo di fronte ai propri pensieri deve chiedersi da dove questi derivino, se da Dio o da Satana, così come un cambiavalute deve chiedersi se il metallo delle monete sia o meno vero.

In Cassiano il problema è quello della *discretio*, che si fonda sull'idea che l'attività dei nostri pensieri può essere illusoria, con la conseguenza che la percezione di Dio possa essere sempre compromessa da un pensiero maligno non identificato come tale. Per ovviare al problema da una parte c'è il rapporto con il direttore di coscienza che darà dei consigli, in secondo luogo c'è la confessione che è una pratica di discrezione. La confessione sarà facile per quei pensieri la cui natura non è malvagia, in quanto la vergogna di confessare è sempre il segno della natura malvagia dei pensieri, essendo Satana all'origine dell'illusione ed essendo l'angelo della luce condannato, non può ciò che da lui deriva arrivare alla luce. La questione dell'illusione del cristianesimo è fondamentale, perché si tratta di spostare l'illusione dal corpo al sé: gli stoici volevano non ci si ingannasse delle opinioni, mentre i cristiani vagliano la possibilità che ci si inganni di sé. Questa questione è interessante anche per comprendere l'impianto delle ricerche di Foucault nella sua integrità e continuità, perché in questo passaggio Foucault indica anche una frattura –

anche se sarebbe preferibile parlare di un transito o di uno slittamento nella medesima pratica – che avviene nel passaggio dall'antichità alla cristianità.

> Ciò che il cristianesimo ha inventato non è affatto il disprezzo del corpo, non è affatto il senso del peccato. Ciò che il cristianesimo ha inventato, che ha introdotto, credo, nella cultura antica, è il principio di una veridizione di sé attraverso un'ermeneutica del pensiero. […] credo inoltre che il cristianesimo, introducendo il principio di una veridizione di sé attraverso l'ermeneutica del pensiero, abbia introdotto una forma di soggetto che il diritto, il pensiero giuridico, la pratica giudiziaria non hanno potuto assimilare[202].

Foucault, alla fine della lezione del 6 maggio 1981, compie delle affermazioni molto significative legate a questa frattura e lo sono per vari motivi.

In primo luogo, la posta in gioco nella nascita della confessione cristiana non è semplicemente quella del problema della carne e del peccato legato ai piaceri. Foucault, infatti, mostra con la sua solita accortezza nel trattare le fonti e nel metterle in relazione in maniera originale, che l'origine della confessione è legata alla *discretio* della *cogitatio*: il problema della salvezza, dunque, non coincide semplicemente con il tema del rispetto dei comandamenti. In gioco c'è il rapporto con la verità, c'è il rapporto con il divino. Il problema del male non è all'esterno, ma è interno; non è difficile trovare dei significativi collegamenti con il tema psicoanalitico e giudiziario, poiché anche in quel caso la confessione era mostrare un'interiorità che era alla base del crimine. Ciò implicherebbe una riflessione sul senso di *Les Aveux de la chair*, in quanto opera postuma e inedita, ma della quale si sa ben poco oltre i temi – la patristica e il Cristianesimo del Tardo Antico. Sarebbe, ovvero, interessante comprendere se il testo sarebbe andato nella direzione indicata dalle analisi che si rintracciano nei corsi, oppure se, come spesso accade agli oggetti e alle nozioni analizzate da Foucault, le analisi dei corsi sono una parte del materiale avulsa dal tema della sessualità. D'altro lato, la conclusione dell'analisi della confessione, vista la sua importante connessione con

[202] Ivi, p. 150; trad. it. ivi, p. 147

l'ermeneutica del sé, conferma con una certa sicurezza l'ipotesi che i materiali dei corsi siano molto sovrapponibili a quelli in gioco nell'opera inedita.

In secondo luogo, Foucault mostra che il cristianesimo introduce due fratture significative all'interno dell'antichità; la prima legata al rapporto tra potere e confessione, avendo definito che il potere è legato alla confessione dall'obbligo di obbedienza, che non si trova nella pedagogia antica. Eppure, quando Foucault approfondirà la filosofia antica, il problema, uscito dalla finestra, rientrerà dalla porta, poiché il filosofo comprenderà che nella pedagogia c'è un rapporto di potere legato proprio all'arte di governo. La seconda frattura è l'introduzione del tema della veridizione che si lega all'ermeneutica del sé; anche in questo caso Foucault dovrà tornare sui propri passi, poiché la veridizione sarà alla base delle riflessioni sulla *parresia*.

Seconda parte

Il soggetto antropotecnico, ethopoiesi, modo di vivere filosofico

Capitolo Quarto

Ambivalenza del soggetto antropotecnico

> La tecnologia come tale non può essere isolata dall'uso cui è adibita; la società tecnologica è un sistema di dominio che prende a operare sin dal momento in cui le tecniche sono concepite ed elaborate.
>
> L. GALLINO

> Devi sempre sapere chi sei e adattarti alle regole nuove: perché nuovo è questo tiranno che domina tra gli dèi
>
> ESCHILO

Fare i conti con i Greci

Nel n° 53 dell'*Avanti* del marzo 1974 compare una intervista intitolata *Carceri e manicomi nei congegni del potere*, nella quale Foucault si dice contrario a una modalità di analisi - che definisce alla Heidegger - che obbliga a muoversi sui testi dell'antichità e a lì fermarsi, senza prendere in considerazione la filosofia successiva e i periodi storici che seguono l'Antichità. Per Foucault, invece, i secoli della modernità sono colmi di eventi fondamentali per comprendere la contemporaneità e definisce *trappola* la "moda heideggeriana" di compiere solamente l'analisi della grecità, senza affrontare i secoli successivi.

> Alcuni anni fa, c'era un'abitudine, direi "alla Heidegger": ogni filosofia che faceva una storia del pensiero o di un settore del sapere doveva risalire almeno alla Grecia arcaica e soprattutto non andare mai oltre. Platone non poteva rappresentare altro che il declino a partire dal quale tutto iniziava a cristallizzarsi. […] dopo la Grecia sono accadute una serie di cose divertenti e

> interessanti […] Da meno di due secoli, si è prodotta una quantità di fenomeni che hanno legato le nostre strutture sociali, la nostra economia, il nostro modo di pensare con una forza quanto meno analoga a quella che si è potuta produrre nelle prime città greche. È vero che evito di parlare della Grecia in quanto non voglio cadere nella trappola dell'arcaismo ellenico nella quale ci hanno rinchiuso da lungo tempo gli storici del pensiero[203].

Quando Foucault formula questa presa di posizione, sta rispondendo all'intervistatore, che gli aveva chiesto per quale motivo le analisi storiografiche non fossero mai state dedicate alla Grecia. In un certo senso entrambi, intervistatore e intervistato, sono smentiti dalle ricerche già compiute da Foucault e saranno contraddetti dalle ricerche future. In primo luogo, perché Foucault si dedica all'analisi dei meccanismi giuridici della Grecia arcaica a partire dal 1971, quindi, al momento dell'intervista non è vero che Foucault non si sia mai occupato della Grecia, mentre è vero che non si è mai solamente occupato dell'Antichità. In secondo luogo, perché Foucault comincerà pochi anni dopo a prendere in considerazione l'Antichità e il Tardo antico, mosso dalle indagine sulla sessualità e sulla confessione cristiana. La confessione cristiana, anche nel suo rapporto con la questione della carne, porta Foucault sulle tracce di una serie di elementi attinenti all'ermeneutica del soggetto, che spostano l'attenzione del filosofo al periodo che precede la cristianità.

Nel 1983 in una serie di sedute a Berkeley con Dreyfus e Rabinow, Foucault descrive il suo spostamento nei confronti dell'antichità come connesso a un intoppo del proprio lavoro sulla sessualità. Per Foucault, prima della morale cristiana la sessualità non sembrava essere un problema, infatti, nei Greci si trova ben altro di problematico dal punto di vista etico, ad esempio, la dietetica.

---

[203] M. Foucault, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris 2001, p. 1389; trad. it. M. Foucault, *La società disciplinare*, Mimesis, Milano, p. 73

> Penso che sarebbe estremamente interessante esaminare il movimento, il lentissimo movimento che va dall'epoca in cui la preoccupazione per il cibo era predominante in Grecia, all'epoca in cui prevaleva l'interesse per il sesso. Il cibo era ancora molto più importante del sesso nei primi tempi del cristianesimo. Ad esempio, nei regolamenti della vita monastica, la preoccupazione era il cibo, essenzialmente il cibo. In seguito, possiamo osservare un lentissimo mutamento, durante il Medioevo, quando questi problemi si trovano in una sorta di equilibrio… fino a che, dopo il XVII secolo, è il sesso a prevalere[204].

Il lavoro di Foucault, dunque, procede seguendo una linea storica che arretra costantemente alla ricerca di ciò che tiene insieme la modernità, il Medioevo, il Tardo Antico e l'Antichità – si tratta del movimento genealogico. Ciò rende problematica la scrittura e la stesura dei tomi centrali di *Histoire de la sexualité*, poiché Foucault, in questo movimento, non trova più il sesso, bensì individua le *tecniche del sé*.

> Mi sono chiesto cosa sia stata la tecnologia di sé prima del cristianesimo, e da dove provenisse la tecnologia del sé cristiana, e quale genere di etica sessuale sia stata caratteristica della cultura antica[205].

Foucault, dunque, è obbligato a spostare storicamente le analisi, poiché individua un intreccio molto fitto, nel quale si trova una forte continuità, che lo obbliga a muoversi con attenzione per individuare gli elementi di discontinuità che segnano le differenze fra i periodi storici e le prassi.

Tuttavia non si tratta semplicemente di un problema storiografico, poiché tramite questo spostamento fondamentale, Foucault contraddice in parte quell'affermazione sulla "moda heideggeriana", come si evince dall'ultima intervista del 1984 rilasciata prima di morire. Infatti, per Foucault si

---

[204] M. Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris 2001, p. 1202-1203, trad. it. D. Benati, M. Bertani, F. Gori, I. Levrini, H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, VoLo, Firenze 2010, p. 301

[205] Ivi, p. 1205; trad. it. ivi, p. 302

tratta ora di rimettere in gioco la filosofia greca e fare ciò significa soprattutto considerare la continuità che c'è tra la grecità e la modernità.

> È vero, c'è un ritorno a una certa forma dell'esperienza greca; questo ritorno è un ritorno alla morale. Non si deve dimenticare che questa morale greca ha la sua origine nel V secolo a.C. e che la filosofia greca si è a poco a poco trasformata nella morale in cui ci riconosciamo, ma con ciò dimentichiamo, bisogna dirlo, il suo compimento fondamentale del IV secolo: la filosofia politica e la filosofia *tout court*[206].

La continuità individuata nella progressiva trasformazione della morale greca in quella contemporanea, nel suo stretto legame con la filosofia, obbliga Foucault a prendere una posizione netta, che, questa volta, ha più il sentore metodologico. Si tratterebbe, per Foucault, di evitare di porsi semplicemente dalla parte dei Greci, come ha fatto gran parte della filosofia a partire dal XVI secolo, bensì di fare i conti con i Greci.

> Nel XVII si trattava di ritrovare, attraverso il Cristianesimo, una filosofia in qualche modo greco-cristiana. A partire da Hegel e da Schelling, questo tenativo ha assunto la forma di un recupero dei Greci al di fuori del Cristianesimo – intendo parlare del primo Hegel -, tentativo che si ritrova in Nietzsche. Oggi cercare di ripensare i Greci non significa fare valere la morale greca come l'ambito della morale per eccellenza, indispensabile per pensarsi, ma significa fare in modo che il pensiero europeo possa ripartire dal pensiero greco come esperienza data una volta per tutte e nei confronti della quale si può essere più liberi[207].

È negli estremi costituiti dall'intervista del 1974 e da quella del 1984 che Foucault, in verità, avrebbe già fatto i conti con i Greci, con la loro morale e con la filosofia greca. Il campo in cui Foucault muove la propria sfida ai Greci

---

[206] Ivi, pp. 1520-1521; trad. it. S. Loriga, M. Foucault, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1971-1977. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 267

[207] *Ibid*, trad. it. ivi, p. 268

è un territorio molto vasto ed è quello spazio che si apre nel momento in cui Foucault perde di vista la sessualità, trova nella confessione una prima forma di ermeneutica del sé e, retrocedendo all'Antichità, individua le tecniche del sé.

Foucault e la questione della tecnica

Nell'ottobre del 1980 Foucault fu invitato a Berkeley a presentare due conferenze sul tema *Truth and Subjectivity*. Da quell'occasione nascono due conferenze distinte, una avente per oggetto l'analisi delle tecniche del sé, intitolata *Subjectivity and Truth*, la seconda avente per oggetto il rapporto tra il cristianesimo e la confessione, intitolata *Christianity and Confession*. Queste due conferenze sono fondamentali, poiché rappresentano un punto di approdo delle teorie che Foucault formula sul soggetto e la verità, e indicano la possibilità di una svolta, che si concretizza a partire dagli studi dell'ermeneutica del soggetto nei primi anni Ottanta.

Se si dovesse rispettare la cronologia delle conferenze, si dovrebbe analizzare prima la conferenza sulla verità e la soggettività, tuttavia, in questo modo, si perderebbe la struttura attraverso la quale il sapere foucaultiano è giunto al tema della genealogia del soggetto e della sua ermeneutica. Questo perché si è visto in che modo sia stata l'analisi della confessione a portare Foucault di fronte al problema delle tecniche della contemporanea ermeneutica del sé – giuridiche e psicoanalitiche - e non l'Antichità a condurlo verso il Cristianesimo.

La conferenza *Christianity and Confession* descrive il rapporto tra il soggetto e l'obbligo di verità nel Cristianesimo, sostanzialmente, sulla linea del corso al Collége de France del 1979-1980 *Du gouvernement des vivants* e giunge alle stesse conclusioni del corso di Lovanio del 1981 *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*: Foucault, infatti, nella conferenza dimostra quanto la moderna ermeneutica del soggetto si basi sulla confessione cristiana.

La prima conferenza *Subjectivity and Truth* si apre con la descrizione del noto episodio confessorio di Leuret appartenente alla archeologia della psicoanalisi. In questa conferenza l'aneddoto ha la funzione di aprire il discorso e di volgere le analisi e l'attenzione non tanto verso la storia della follia, piuttosto verso il problema del soggetto e della sua ermeneutica. L'episodio citato avrebbe quasi una funzione narrativa, funzionale ad attirare l'attenzione della platea, ma anche a iniziare la conferenza con una problematizzazione tutto sommato vicina alla contemporaneità.

> L'aneddoto di Leuret è qui soltanto un esempio delle relazioni strane e complesse sviluppate nelle nostre società tra individualità, discorso, verità e coercizione. […] Tutto questo [l'aneddoto], in ultima analisi, è per me solo un mezzo che userò per affrontare un tema molto più generale – ossia, la genealogia del soggetto moderno[208].

Al di là della funzionalità puramente narrativa, Foucault ritiene che questo episodio sia significativo perché è fondamentale all'interno di quella che è una certa modalità ermeneutica del soggetto e, per questo, è importantissimo per compiere una genealogia del concetto del soggetto. La genealogia del soggetto che ha in mente Foucault è strettamente legata al superamento della teoria del soggetto che dominano la filosofia del Novecento.

> Negli anni che hanno preceduto la Seconda guerra mondiale, e in misura ancora maggiore dopo la guerra, la filosofia in Francia, e, penso, nell'intera Europa continentale, è stata dominata dalla filosofia del soggetto. Intendo dire che la filosofia ha fissato come proprio compito per eccellenza di derivare la fondazione tutto il sapere, e il principio di ogni significato, dal soggetto significante.

[208] M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Cronopio, Napoli 2012, p. 33

Foucault prende esplicitamente di mira il soggetto cartesiano, la fenomenologia di Husserl e il marxismo[209], e afferma di volere compiere una differente genealogia del soggetto attraverso la storia del concetto moderno del sé, avendo come debitore Nietzsche.

> In breve, lo scopo del mio progetto è di costruire una genealogia del soggetto […] il dominio preciso dell'analisi è ciò che definirei "tecnologie" – vale a dire, l'articolazione di certe tecniche e di certi tipi di discorso sul soggetto[210].

Questo lavoro verte sullo studio delle storie delle scienze, ma non per cercare di definire la verità o meno di queste, piuttosto per capire le pratiche attraverso le quali il soggetto è definito e trasformato tramite il sapere. Il progetto genealogico ha anche lo scopo di scoprire dove queste pratiche diventano tecniche coerenti e riflessive, e come il risultato di queste tecniche diventi e venga recepito come vero.

L'ermeneutica del soggetto che da quel momento in avanti occupa le analisi di Foucault, allora, sarà uno studio delle tecnologie attraverso le quali il soggetto è assoggettato e si soggettizza. Non stupisce, dunque, che la seconda conferenza – restaurando l'ordine cronologico degli interventi - si chiuda

---

[209] Nell'ultima intervista del 1984, Foucault ricorda che Heidegger è stato un autore che ha molto letto, sul quale ha molto scritto, ma che non è stato affatto presente nelle sue opere, poiché, affermava Foucault, apparteneva alla categoria dei filosofi che conosceva e di cui non parlava. Foucault ricorda anche che ha letto di più Nietzsche di Heidegger, del quale, ad esempio, non ha letto proprio *Essere e tempo*. La confessione di questa mancanza, se presa per valida, potrebbe spiegare il fatto che non consideri Heidegger un caposaldo della riscrittura del soggetto, contrapponendosi Heidegger proprio alla fenomenologia attraverso la concettualizzazione di un differente rapporto tra il mondo e il soggetto che si trova nella sua teoria esistenziale dell'*esserci* – soggetto inserito nel tempo, non metafisico e non assoluto - e della *gettatezza* – soggetto situato in un mondo che lo precede. A rendere il tutto ancora più misterioso ci sono le frasi pronunciate da Foucault in una conferenza del 1981 intitolata *Sexualitity and Solitude*. In questa conferenza Foucault dichiara che la filosofia del soggetto ha dominato gli anni precedenti la Seconda guerra mondiale per poi estinguersi a causa della bruttura della guerra. È stata proprio la guerra, con la sua drammaticità, ad abbattere una teoria del soggetto forte, a vantaggio di una visione esistenzialista. Dunque, Foucault fa riferimento a uno spostamento filosofico da una teoria del soggetto *forte* a una del soggetto *debole*; a maggior ragione non si comprende perché Foucault non citi Heidegger, ma citi l'esistenzialismo. In qualsiasi caso, grazie a questo spostamento di interesse, per Foucault è stato possibile mettere in luce i paradossi della filosofia del soggetto *forte*, in quanto filosofia del soggetto cosciente incapace di dare vita a una filosofia del sapere e del sapere scientifico.

[210] M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Cronopio, Napoli 2012, p. 37

proprio con la questione delle tecniche che nel Cristianesimo costituiscono le tecnologie dell'ermeneutica del sé; infatti, la confessione cristiana, che è alla base del potere giuridico e di quello psicoanalitico che costituiscono l'ermeneutica contemporanea del sé, è la tecnologia che ha prodotto l'uomo positivo – i cui margini sono descritti nella nota *morte dell'uomo* de *Les Mots et les Choses*. Foucault si chiede se queste tecnologie, che sono a fondamento della contemporanea concezione del soggetto, siano ancora attuali o se occorra farne a meno.

> Abbiamo ancora bisogno di questa ermeneutica del sé (ereditata dal cristianesimo dei primi secoli? E abbiamo davvero bisogno di un uomo "positivo", che funga da suo fondamento?) Forse il problema che riguarda il sé non è scoprire cosa esso sia nella sua positività, non è scoprire un sé positivo o il fondo positivo del sé. Forse il nostro problema, oggi, è scoprire che il sé non è nient'altro che il correlato storico (delle tecnologie). Forse il problema, oggi, è cambiare queste tecnologie (o sbarazzarcene, sbarazzandosi così del sacrificio ad esse connesso)[211].

L'ermeneutica del soggetto, così diretta all'antichità, è un tentativo di Foucault di individuare un'altra modalità attraverso la quale il soggetto potrebbe essere concettualizzato, tuttavia egli trova le *tecniche del sé* dell'antichità. Foucault, dunque, da un lato individua le tecniche dell'ermeneutica del sé del Cristianesimo, ancora in atto, dall'altro lato, cioè nel tentativo di individuare qualcosa di differente, rinviene il medesimo meccanismo. Questo movimento ha almeno tre sensi fondamentali. In primo luogo conferma l'impressione che lo stesso Foucault confessa nella conferenza *Subjectivity and Truth*, quando comprende che sia quando si tratti di libertà o si quando ci sia il gioco dominio, il soggetto è vincolato a una tecnica.

[211] Ivi, p. 92

> Per Heidegger, è stato a causa di una crescente ossessione per la *tèchne*, come solo mezzo per arrivare alla comprensione degli oggetti, che l'occidente ha perso contatto con l'Essere. Rovesciamo la questione e chiediamoci: quali tecniche e pratiche costituiscono la concezione occidentale del soggetto, dandogli la sua caratteristica separazione tra verità ed errore, libertà e costrizione[212]?

In secondo luogo, e ciò è confermato dal medesimo passaggio, Foucault si iscrive all'interno della copiosa corrente filosofica che nel Novecento si occupa del problema della tecnica. Foucault, tuttavia, si iscrive in questa corrente di pensiero in maniera trasversale, poiché intende per tecnica qualcosa di debole e non il suo significato forte, nichilistico o tecnologico. Di ciò si trova conferma in una intervista del 1982 apparsa su *Skyline* e intitolata *Space, Kwoledge and Power*.

> L'inconveniente del termine *tèchne*, mi rendo conto, è il suo rapporto con il termine "tecnologia" che ha un significato molto preciso. Al termine tecnologia viene assegnato un significato molto ristretto: ci si riferisce alle tecnologie forti, alla tecnologia del legno, del fuoco, dell'elettricità. Ma il governo è anche funzione di tecnologie: il governo degli individui, il governo delle anime, il governo di sé, il governo delle famiglie, il governo dei bambini[213].

In terzo luogo, Foucault appartiene alla tradizione della filosofia della tecnica, proponendo un soggetto antropotecnico ambivalente. E questo si può affermare per due ragioni. Primo poiché per Foucault la natura umana non è quella biologica, ma è quella culturale, come si evince dal noto scambio con Chomsky del 1971 alla tv olandese[214], e la tecnologia è ciò che appartiene alla

---

212 Ivi, p. 37

213 M. Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris 2001, p. 1104; trad. it. O. Marzocca, M. Foucault, *Biopolitica e liberalismo*, Medusa, Milano 2001, p. 192

214 Nel dibattito Foucault afferma con certezza che il concetto di natura umana non è un concetto scientifico, ma che è piuttosto un criterio di ordinamento epistemologico che consenta di definire l'uomo in contrapposizione o in relazione con la teologia, la biologia o la storia. A proposito cfr. N.

produzione culturale dell'uomo; secondo perché le analisi genealogiche sulla confessione e quelle sul potere, mostrano che la tecnica – confessoria, giuridica, psicoanalitica, disciplinare – assoggetta e produce il soggetto, tuttavia, allo stesso tempo, Foucault trova nelle tecniche del sé dell'Antichità, cioè in ciò che potrebbe descrivere una differente ermeneutica del soggetto, qualcosa attraverso il quale il soggetto è in grado di modellare se stesso, ovvero di definirsi dal punto di vista ontologico. Infine, la stessa iscrizione di Foucault nella corrente novecentesca della filosofia della tecnica, che avviene sotto il segno di Heidegger, si presenta sotto il segno dell'ambivalenza, poiché la tecnica è qualcosa che domina il soggetto, ma è anche ciò che il soggetto può utilizzare per compiere un lavoro di riscrittura di sé, di modifica del sé e a partire da cui può individuare differenti strategie per opporsi al potere di soggettivazione.

Foucault ricorda egli stesso questo doppio rapporto del soggetto con le tecnologie in un seminario sulle tecniche del sé tenutosi nel 1982 all'Università del Vermont. In quell'occasione Foucault individua quattro tipi di tecnologie e fra queste ne individua due che sono strettamente correlate alla formazione del soggetto. Le prime sono le tecnologie del potere, dispositivi disciplinari o tecniche disciplinarie; le seconde sono le tecnologie del sé.

> Quale contesto generale per la ricerca possiamo considerare quattro tipi fondamentali di "tecnologia", tutti egualmente matrice di ragion pratica: I) le tecnologie della produzione, dirette a realizzare, trasformare o manipolare gli oggetti; 2) le tecnologie dei sistemi dei segni, che ci consentono di far uso di segni, significati, simboli, significazioni; 3) le tecnologie del potere, che regolano la condotta degli individui e li assoggettano a determinati scopi o domini esterni, dando luogo a una oggettivazione del soggetto; 4) le tecnologie del sé, che permettono agli individui di eseguire, coi propri mezzi o con l'aiuto degli altri, un certo numero di operazioni sul proprio corpo e sulla propria anima – dai pensieri, al comportamento, al modo di essere – e di realizzare in tal modo

Chomsky, M. Foucault, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, DeriveApprodi, Roma 2005

> una trasformazione di se stessi allo scopo di raggiungere uno stato caratterizzato da felicità, purezza, saggezza, perfezione o immortalità[215].

L'ambivalenza è data dal fatto che a fondamento della possibilità di funzionamento delle tecniche disciplinarie e a fondamento delle tecniche del sé si troveranno i medesimi meccanismi; e sono proprio questi meccanismi che reggono e definiscono il concetto di soggetto antropotecnico[216] di Foucault.

Il soggetto antropotecnico

Nel 1957Arnold Gehlen pubblica *L'uomo nell'era della tecnica*, nel quale dà una definizione antropologica fondamentale dell'uomo, in quanto essere vivente nel quale la tecnica e la natura sono saldamente unite. Due sono i motivi per i quali Gehlen afferma con estrema chiarezza che l'uomo è un costrutto di natura e tecnica. Il primo motivo è che la tecnica si salda storicamente con l'uomo fin dalla sua alba; quindi, si potrebbe affermare che la storia dell'uomo coincide con la storia della sua tecnica; il secondo motivo è legato alla natura dell'uomo, che non è specifica, bensì è una natura adattativa.

> La tecnica è vecchia quanto l'uomo, perché nei ritrovamenti di fossili noi possiamo talvolta dedurre con sicurezza l'intervento degli esseri umani solo dalle tracce lasciate da attrezzi elaborati, i quali erano sicuramente opera dell'uomo. […] l'antropologia moderna ha dimostrato che, mancando di organi e di istinti specializzati, l'uomo non è naturalmente adatto a uno specifico ambiente, peculiare della sua specie, e di conseguenza non ha altra risorsa che trasformare con la sua intelligenza qualsiasi condizione naturale precostituita[217].

---

215 M. Foucault, *Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 13

216 Foucault non definisce antropotecnico il proprio concetto di soggetto, tuttavia si è ritenuto corretto applicare questa definizione, perché decisamente appropriata e calzante, in quanto in grado di sintetizzare il rapporto tra uomo, natura e tecnica.

217 A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, Armando editore, Roma 2003, p. 32

Gehlen, inoltre, sottolinea la debolezza dell'uomo, poiché l'essere umano, a differenza degli altri animali che possono difendersi per natura, grazie alla loro specificità – gli artigli o le forti fauci – è obbligato a manipolare la natura e creare utensili che gli consentano di sopravvivere.

Ne *L'uomo delle origini e la tarda cultura. Tesi e risultati filosofici*, Gehlen dà il fondamento di queste tesi radicali che aprono *L'uomo nell'era della tecnica*. Per Gehlen occorre stabilire una differenza fondamentale fra l'atteggiamento dell'animale e dell'uomo, che consiste nel rapporto con la natura circostante e il soddisfacimento dei bisogni. L'animale è un essere impulsivo che non ha un rapporto mediato con la natura, mentre l'essere umano ha un rapporto mediato con ciò che lo circonda. La mediazione avviene attraverso la sua stessa struttura umana, che, a sua volta, è fortemente modificata dalla manipolazione tecnica del mondo che circonda l'essere umano.

> Tra i bisogni e gli impulsi umani di ogni tipo e il loro soddisfacimento sta dunque un comportamento intelligente, una prassi, un agire. Questo agire che modifica la natura originaria si serve degli utensili. La scoperta e l'utilizzo occasionale di oggetti come strumenti si riscontra già presso gli antropoidi, tuttavia la produzione di utensili caratterizza abbastanza nettamente il confine tra abilità umane e abilità animali[218].

L'utilizzo di utensili è un'operazione che ha ricadute profonde sulla natura umana, in quanto è in grado di stabilire i margini della stessa umanità o naturalità dell'essere umano, ma non è attraverso il mero utilizzo che è possibile segnare il confine tra ciò che è antropoide e umano. Per Gehlen, l'uso volontario dell'utensile è significativo qualora questo sia stato costruito dall'uomo e non trovato casualmente. Utilizzare una pietra scheggiata per lacerare le carni non ha lo stesso significato che produrne una, poiché la seconda modalità comporta un carico concettuale e di astrazione molto più denso e pesante. Per Gehlen, comprendere che un oggetto possiede la

[218] A. Gehlen, *L'uomo delle origini e la tarda cultura. Tesi e risultati filosofici*, Mimesis, Milano 2016, p. 25

possibilità di tagliare e il conseguente fatto che l'uomo sia in grado di replicare la medesima qualità in un oggetto, attraverso la tecnica, indica la facoltà dell'astrazione. L'astrazione emerge nel momento che va dalla capacità di tagliare alla riproduzione della "tagliabilità", con la quale il chopper diventa un vero e proprio *concetto di pietra* per Gehlen, e segna la differenza fra l'essere antropoide e l'essere umano compiuto.

L'idea che la natura dell'uomo sia inseparabile dalla tecnica trova la sua dimostrazione nel fatto che la tecnica stessa è il risultato della capacità di astrazione che definisce l'essere umano. Gehlen, dunque, mette sullo stesso piano il momento di astrazione, il momento di appropriazione della tecnica e il momento in cui l'essere umano nasce, come se questo evento fosse un istante unitario, dove entrambe le azioni avvengono contemporaneamente, scaturendo all'interno della natura animale comune e sceverando l'uomo dalla animalità. L'uomo, inoltre, è spinto in questa operazione trinitaria dalla necessità di dovere soddisfare i propri bisogni, pur non avendo un istinto naturale – Gehlen parla di *forma di movimento innata* – come gli animali.

> Tipi di movimento istintivi e innati si riscontrano, in realtà, soltanto in bambini molto piccoli, quando i movimenti istintivi del succhiare, dell'aggrapparsi e dell'abbracciare si possono separare appena dai riflessi[219].

L'uomo non possiede altre forme istintive, per cui ogni forma di risposta all'ambiente è modulata secondo un rapporto produttivo con l'ambiente stesso ed è una forma di astrazione.

L'astrazione che consente lo sviluppo della tecnica è propriamente dell'uomo, poiché comprendere, ad esempio, che il fuoco può essere generato attraverso lo sfregamento di due bastoni non è qualcosa che si può apprendere direttamente dalla natura, per Gehlen.

[219] Ivi, p. 135

> Se per tecnica s'intendono le capacità ed i mezzi con cui l'uomo mette la natura al suo servizio giacché ne consoce proprietà e leggi, le sfrutta e le contrappone le une alle altre, allora la tecnica, in questo senso più generale, è insita già nell'essenza stessa dell'uomo[220].

C'è, dunque, un rapporto tra l'essenza della tecnica e quella dell'uomo e questo legame è ciò che tiene insieme tutta la storia dell'uomo dal neolitico fino alla società industriale. Per Gehlen, questo percorso è caratterizzato da una costante complicazione che induce l'uomo a sviluppare tecniche sempre più complesse per poter rispondere alla modificazione dell'ambiente, che non sarà più esclusivamente l'ambiente naturale, bensì anche quello culturale costituito dall'uomo. La capacità di adattamento alla realtà naturale si trasla in quella culturale e appare, nella visione antropologica di Gehlen, coessenziale nell'uomo. Gehlen non dà un nome specifico a questo rapporto fra essenza della tecnica, essenza dell'uomo, nella sua mancanza di una natura specifica, se non di quella adattativa.

È Peter Sloterdijk che in *Devi cambiare la tua vita* del 2009 - un voluminoso tomo, che Pier Aldo Rovatti non teme di giudicare *straripante, provocatorio ed enigmatico a un tempo, esaltante quanto deludente, e dunque a suo modo del tutto eccezionale*[221] - definisce e delinea il concetto di antropotecnica[222], riferendosi proprio al rapporto tra l'uomo e la tecnica per come si è visto nelle analisi di Gehlen. Il titolo dell'opera giunge da un verso di una poesia di Rilke intitolata *Il torso arcaico di Apollo*. Per Sloterdijk il senso della composizione di Rilke è quello di verticalizzare la propria vita verso il modello scultoreo – verso la forma perfetta. L'opera possiede anche un sottotitolo, *Sull'antropotecnica*, che fa riferimento alla costituzione che l'uomo compie di sé attraverso l'*habitus* dato dall'esercizio.

---

[220] A. Gehlen, *L'uomo delle origini e la tarda cultura. Tesi e risultati filosofici*, Mimesis, Milano 2016, p. 33

[221] P. A. Rovatti, *Esercizi senza ascesi* contenuto in *Aut Aut 355 Esercizi per cambiare la vita. In dialogo con Peter Sloterdijk*, Il saggiatore, Milano 2012, p. 7

[222] In una nota del suo *Stato di morte apparente. Filosofia e scienza come esercizio* del 2010, Sloterdijk ricorda che il termine è stato utilizzato per la prima volta nella *Grande enciclopedia sovietica* del 1926.

Il testo si propone come scopo quello di compiere una genealogia dell'esercizio – ἀσκησις – che si sviluppi a partire dall'intuizione, di evidente matrice foucaultiana, che il soggetto si produca attraverso un *habitus* costante che ha la forma della ἀσκησις - l'esercizio, in quanto vestizione di un *habitus* e contemporanea dismissione di un altro *habitus*, è ciò che modula in chiave foucaultiana l'essere del soggetto. L'esercizio è il concetto che, se ben fondato, permetterebbe di poter chiarire in che modo l'uomo può superare le contraddizioni etiche e simboliche nelle quali vive.

> Nessuna teoria oggi in voga, interessata alla condotta e all'agire, è in grado di comprendere l'individuo impegnato nell'esercizio. […] con un concetto di esercizio ben fondato dal punto di vista antropologico acquisiamo finalmente uno strumento idoneo per oltrepassare il baratro che si presume metodologicamente insuperabile, tra i fenomeni immunitari di origine biologica e quelli di origine culturali, quindi tra i processi naturali da un lato e le azioni dall'altro[223].

Non si tratta solamente di poter chiarire le modalità della prassi, bensì la posta in gioco della genealogia è quella di comprendere il rapporto tra l'uomo in quanto soggetto naturale – privo di specificità – e l'uomo culturale, chiarendo il problema messo in luce da Gehlen sull'essenza dell'uomo e della tecnica.

Il pensatore fa del cantiere foucaultiano sull'ἀσκησις una linea di sviluppo propriamente originale e nella sua filosofia questo meccanismo è molto legato alla nozione heideggeriana di abbandono, ma con una correzione fondamentale di ordine foucaultiano: l'impossibilità che l'esercizio avvenga senza un rapporto con l'altro.

> Rammentiamo: il filosofo [Heidegger] aveva suggerito di praticare l'"abbandono" affinché l'uomo moderno, stordito dal proprio saper fare, si esponesse completamente al trattamento da parte dell'Essere. In realtà, la

[223] P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Raffaello Cortina, Milano 2010, p. 15

> condotta competente in materia di passività appartiene all'intelligenza ludica dell'uomo in un mondo dispiegato in forma di rete, nel quale non possiamo fare alcuna giocata autonoma, se nel contempo non facciamo giocare gli altri con noi stessi[224].

Lungo la storia dell'uomo la verticalizzazione – tentativo di raggiungere l'impossibile -, possibile solo tramite gli esercizi, ha perso il proprio carattere spirituale per approdare a una acrobatica despiritualizzata, che è quella rintracciabile nella ricerca della performance estrema. In questo percorso si è perso anche il genio artistico – la cui possibilità era data dal continuo perfezionamento attraverso l'esercizio – e si è approdati all'estetica della forma fisica, all'esercizio sportivo, nel quale l'allenatore rappresenta il pronipote del maestro di vita e del filosofo. L'allenatore deve incrementare la volontà dell'atleta e deve impiantare nell'atleta la propria volontà. La verticalità despiritualizzata è individuabile anche nella volontà di crescita infinita della finanza. La prolificazioni delle ascesi despiritualizzate e delle false ascesi, conduce al problema etico dell'individuazione di un principio di discriminazione tra i vari esercizi.

La genealogia dell'ἀσκησις compiuta da Sloterdijk è densa, perché si muove con gran disinvoltura attraverso un materiale molto vasto e affascinante, nel quale è possibile trovare accostamenti estranianti, come Nietzsche e Carl Hermann Unthan, autore del *Pediscritto*[225], o Ludwig Wittgenstein e Pierre de Coubertin, dato che l'autore affronta il tema dell'ἀσκησις nell'arte, nella filosofia, nella religione e nello sport. Il punto di partenza di questa genealogia che consente di comprendere cosa sia il soggetto antropotecnico è Nietzsche, che è paragonato a Schliemann.

---

[224] Ivi, p. 462

[225] Carl Hermann Unthan (1848-1929) viene scelto da Sloterdijk come esempio di *virtuoso dell'esistenza* in quanto riesce a normalizzare la propria esistenza di uomo senza braccia attraverso l'uso dei piedi, tramite un costante esercizio. Fin da giovane Unthan evita di farsi schiacciare dalla propria condizione e comprende che può suonare il violino con i piedi, diventando anche un virtuoso. Il *Pediscritto* è la sua autobiografia battuta a macchina con i piedi.

> Nietzsche va considerato, né più né meno, lo Schliemann delle pratiche ascetiche. […] con il suo rinvenimento, Nietzsche si colloca fatalmente, nel senso positivo della parola, all'inizio della teoria moderna e non spiritualistica dell'ascesi, insieme ai suoi annessi e connessi concettuali tratti dalle fisiotecniche e dalle psicotecniche, dalle dietologie e dagli allenamenti autoreferenziali, incluse tutte le forme di esercizio e di lavoro sulla propria vitalità, che ho riassunto nell'espressione di "antropotecniche"[226].

Con Nietzsche non nascono le antropotecniche e il soggetto antropotecnico, ma emerge l'ἄσκησις despiritualizzata, cioè priva di elementi appartenenti esclusivamente alla spiritualità religiosa, che muove il soggetto nella sua verticalità, secondo l'imperativo del cambiamento di sé – devi cambiare la tua vita. Per Sloterdijk, l'operazione genealogica di Nietzsche sulla morale è una forma di *teoria generale dell'ascesi* attraverso la quale *prende avvio la storia esplicativa delle religioni e delle varie etiche in quanto prassi antropotecniche*[227].

Nietzsche rende possibile la scoperta di tre aspetti, attraverso il suo lavoro sulle pratiche ascetiche. In primo luogo, mostra che la possibilità di cogliere le pratiche ascetiche è possibile solo nel momento nel quale queste diventano despiritualizzate e la spiritualità entra nel mercato; si pensi, ad esempio, alla new age o alle sette come Scientology, ma anche alla produzione artistica incatenata alle regole del mercato. L'arte, che sia musicale o pittorica, mira alla perfezione tecnica ed è un esercizio tecnico ipertelico ormai privo della spiritualità: l'arte si darebbe semplicemente come sfida fine a se stessa, come se si trattasse di infrangere un record sportivo[228]. In secondo luogo, una

---

[226] Ivi, p. 43

[227] Ivi, p. 43

[228] Assumendo la lezione di Roland Barthes di *Elementi di semiologia*, si potrebbe affermare che l'arte possiede un proprio linguaggio formale, un proprio sistema linguistico, che è ciò che è rimasto *dopo la sua morte*. Di questo sistema fa certamente parte la tecnica di realizzazione; è su questo piano realizzativo che sovente avviene la sfida creativa, essendo la medesima creazione un gioco all'interno di un sistema chiuso di regole. L'arte diventa autoreferenziale non solo nel senso postmoderno del campionamento, del missaggio dei riferimenti, della mancanza di distinzione tra l'alto e il basso o della prassi della riscrittura, ma soprattutto nel senso che è conchiusa da un linguaggio serrato che ne segna i margini una volta istituzionalizzata in un genere – violenza del mercato.

volta scoperta l'antropotecnica, diventa molto evidente la differenza tra chi si è esercitato molto e chi non l'ha fatto per nulla o poco. Tuttavia, per Sloterdijk non esiste una storia della disuguaglianza degli individui fondata sul loro maggiore o minore esercizio. Infine, ciò che è in gioco e che può orientare la vita dell'uomo è la stessa vitalità psicosomatica, in quanto medium che permette l'ascesi senza alcun altro medium se non essa stessa, essendo venuta meno la divinità che era il mezzo e il garante per l'ascesi spirituale.

In questa genealogia dell'ἀσκησις, Sloterdijk introduce altri due filosofi fondamentali: Ludwig Wittgenstein e Foucault. Le analisi di Wittgenstein sul linguaggio e quelle di Foucault sui sistemi disciplinari, per Sloterdijk, indicano proprio la possibilità di analizzare la società non più dal punto di vista classista, bensì dal punto di vista della verticalità. Ovvero, i due filosofi forniscono ulteriori strumenti concettuali che permettono di cominciare a svelare il soggetto a partire da una storia dell'ἀσκησις.

> Come mentori di questa operazione, dal punto di vista filosofico e della storia delle idee, chiamo in causa, in prima battuta, Ludwig Wittgenstein e Michel Foucault: il primo perché, con la sua attenzione per il linguaggio inviluppato in figure comportamentali ("giochi linguistici"), ha fornito alla sociologia moderna uno strumento efficace per rivelare strutture rituali manifeste e latenti; il secondo perché, con le sue ricerche sull'intreccio fra discorsi e discipline, è riuscito a comprendere il potere al di là delle denunce semplicistiche e dunque a fuoriuscire da una lunga storia di equivochi ideologici […][229].

Sloterdijk è profondamente colpito da una frase che Wittgenstein verga su uno dei suoi quaderni prima di morire nel 1949: "La cultura è una regola monastica. O almeno presuppone una regola monastica". A colpire il pensatore sono i termini "cultura" e "regola monastica", perché sono estranei alla terminologia di Wittgenstein ed è difficile collocare questa frase all'interno della sua produzione.

[229] P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Raffaello Cortina, Milano 2010, p. 164

> A prima vista sembrerebbe rivelare la leggerezza, per non dire la trascuratezza , con cui l'autore, in questo caso, utilizza la parola "cultura", proprio lui che altrimenti, in tutta la sua opera, aveva dimostrato di possedere un settimo senso nello scovare ambiguità nascoste sotto superficiali formulazioni del medesimo tenore. […] L'accento analitico più forte cade inequivocabilmente su di essa [regola monastica], nonostante in questo modo suoni strano. Wittgenstein ne comprendeva chiaramente il senso: una regola simile esprime uno dei modi più suggestivi per accostarsi a ciò che egli intendeva con il termine "grammatica". Essa costituisce un set di prescrizioni non ulteriormente fondabili, la cui *summa* produce un modo di vivere, un *way of life monastico* […][230].

Sloterdijk intende questa frase di Wittgenstein come un ragionamento sul concetto di regola: per capire cosa significa osservare una regola, occorre assumere il punto di vista del monaco all'interno di un ordine religioso. Secondo questo punto di vista, la vita monacale è un modo di vivere regolato in ogni suo momento al quale si è deciso di obbedire, mentre nella vita normale l'obbedienza è implicita – in questo senso non è difficile notare come Sloterdijk pieghi Wittgenstein alle teorie dell'obbedienza della confessione foucaultiana.

Wittgenstein, inoltre, si iscrive proprio in un percorso i cui estremi sono Nietzsche e Foucault, che conduce la filosofia da disciplina scolastica a modo di vivere[231]. Prendendo per valido l'arco descritto da Sloterdijk, si potrebbe aggiungere che la filosofia di Foucault sarebbe quella nella quale si realizzano le eredità di Nietzsche e di Wittgenstein, poiché in Foucault primariamente c'è stato il grande interesse epistemologico e discorsivo e, secondariamente, è

[230] Ivi, p. 168

[231] Sloterdijk propone un'ipotesi molto suggestiva, cioè che la filosofia stessa di Foucault sia stata per lui un esercizio atto a evitare il terzo tentativo di suicidio. È nota l'omosessualità di Foucault e sono noti i suoi giovanili tentativi di suicidio, ma anche il suo nomadismo in cerca di una realtà in grado di accettare la sua sessualità; si pensi alla Svezia: ottima dal punto di vista teorico – luogo delle sue ricerche sulla follia - ma deludente sul piano esistenziale, in quanto paese che Foucault riteneva molto più aperto [cfr. D. Eribon, *Michel Foucault*, Champs, Paris 2011]. Per Sloterdijk, la difficoltà esistenziale di Foucault sarebbe stato il motore che l'ha spinto alle analisi sulle tematiche psicoanalitiche, cliniche, giuridiche ed etiche, che sono state percepite come modalità di decostruzione o come filosofia critica, mentre sono state un continuo esercizio che l'ha condotto verso una filosofia coincidente con la vita e in grado di salvarlo dal terzo tentativo di suicidio.

emerso con forza il soggetto antropotecnico, cioè quel soggetto che si realizza attraverso i sistemi disciplinari – obbedienza docile e percepita naturalmente - e attraverso le tecniche del sé – obbedienza a sé e volontaria.

Nascita della disciplina

Nel terzo corso al Collège de France del 1972-1973 intitolato *La Société punitive*, Foucault compie una genealogia della prigione che lo conduce a formulare la teoria della società disciplinare. Si tratta una società nella quale i soggetti sono oggetto di una serie di tecnologie di potere, fra le quali la stessa prigione, come si evince da una conversazione con Roger-Pol Droit del 1975.

> Da dove viene la prigione? Risponderei "un po' da ogni luogo". C'è stata "una invenzione", certo; ma l'invenzione di tutta una tecnica di sorveglianza, di controllo, di identificazione degli individui, di inquadramento dei loro gesti, della loro attività, della loro efficacia. E questo è avvenuto, a partire dal XVI e XVII secolo, nell'esercito, nei collegi, nelle scuole, negli ospedali, nelle fabbriche. Una tecnologia di potere sottile e quotidiano, del potere sui corpi. La prigione è la figura ultima di questa età delle discipline[232].

Nella prima lezione del 3 gennaio 1973 il corso prende le mosse da uno scarto e da una presa di distanza da *Tristi tropici* di Claude Lévi-Strauss, poiché in quell'opera l'antropologo ricorda che per disinnescare il pericolo degli stranieri ci sono due strategie possibili. La prima è l'antropofagia, che consiste nell'assorbire la minaccia; la seconda è la antropoemia, che è una forma di esclusione. Per Foucault è questo concetto di esclusione – un concetto sul quale Foucault lavora fin dalla tesi di dottorato sulla follia - è problematica, perché non tiene conto delle lotte, dei rapporti e delle operazioni specifiche del potere, mentre pare lasciare portare il peso dell'esclusione alla società.

[232] M. Foucault, *Conversazioni. Interviste di Roger-Pol Droit*, Mimesis, Milano 2007, p. 31

A partire dalla critica del concetto "ingenuo" di esclusione proposto da Lévi-Strauss, Foucault propone quattro grandi forme di tattiche punitive. La prima coincide con il verbo e*scludere*, che legato all'esiliare e al fare andare fuori; si tratta di una tattica che interdice la presenza di un individuo nei luoghi comunitari o sacri. È una modalità punitiva che si trova in funzione nella Grecia arcaica. Una seconda forma di punizione sono l'*organizzare un riscatto* e l'*imporre una compensazione*: tattiche che riguardano il rapporto fra una persona danneggiata e chi deve ripagare il danno. Nella prima tattica si rompono i legami fra gli individui, in questo caso chi compie l'infrazione è tenuto all'interno di un fascio di potere e di obbligazioni. Una terza maniera è il *marcare*; attraverso la marcatura si lascia un segno indelebile del reato; per Foucault il potere marca la propria sovranità sui corpi, una sovranità che ha il diritto di vita e di morte; questa prassi punitiva è diffusa nel Medioevo e giunge fino al XVIII secolo. Infine c'è il *rinchiudere*, che consiste con la tattica – attuale - che si sviluppa a partire dalla fine del XVIII secolo e all'inizio del XIX.

Nella lezione successiva del 10 gennaio 1973 Foucault afferma due cambiamenti fondamentali che si intrecciano fra loro e che portano alla nascita dell'imprigionamento. In primo luogo nasce una nuova visione del crimine, che a partire dal XVIII secolo non è più semplicemente un errore o un danno per qualcun altro, ma è un gesto attraverso il quale un uomo rompe la parte sociale che lo lega agli altri. Questa rottura del contratto sociale lo conduce verso il conflitto contro la propria società, la cui punizione non è il ripagare del danno, bensì una contro-guerra mossa dalla società nei confronti del criminale. La penalità si struttura come contro-conflitto; questo cambiamento, è evidente, si iscrive nella trasformazione del potere del sovrano, che, come le analisi di *Surveiller et punir* mostreranno, vede sparire il potere manifesto – il supplizio - a favore dell'avvento delle strutture di potere giudiziario e delle strutture penali. In secondo luogo, c'è una serie di effetti di sapere che si raggruppano attorno al criminale come individuo che è in

contrasto/rottura con la società ed è irriducibile alle norme generali: a partire da questa connessione c'è la possibilità di una presa psicopatologica sul criminale – in questo corso si rintracciano le prime analisi che saranno sviluppate nel corso del 1974-1975 su *Les Anormaux*.

Nella lezione del 24 gennaio 1973, che segue le analisi sul rapporto tra criminalità e produzione capitalistica, Foucault afferma che alla fine del XVIII secolo il criminale è considerato un nemico dello Stato e della società e che questo conduce a due possibili strategie penali. La prima è quella proposta da Rousseau, ovvero l'uccisione del criminale; mentre la seconda è quella di Robespierre, che propone di trattare il criminale come se fosse un vero e proprio nemico catturato in guerra; il criminale, quindi, per Robespierre, non va ucciso: la società che uccide il criminale è come un adulto che uccide un bambino.

> Si può allora constatare un fenomeno significativo: nell'epoca in cui, all'interno dell'istituzione penale, si formula e si mette in pratica il principio del criminale-nemico sociale, appare una nuova tattica punitiva: la carcerazione. […] Qualche riferimento generale: nel 1779 l'Inghilterra, in seguito all'indipendenza americana, deve rivedere la sua tattica punitiva. […] Howard e Blackstone propongono un progetto di legge in cui la carcerazione appare esplicitamente come una pena […] Nel 1793 Bentham elabora il suo progetto di Panopticon, che diverrà la matrice architettonica delle prigioni europee, progetto ispirato dal fratello, ingegnere navale, che aveva costruito porti e *docks* per conto di Caterina II di Russia e concepito a questo scopo un progetto di sorveglianza generalizzata del porto[233].

Questo passo del corso è fondamentale, in quanto indica chiaramente che la nuova strategia è la vittoria del pensiero di Robespierre, poiché il sistema penale definisce l'incarcerazione come la pena in cui incorre il criminale.

[233] M. Foucault, *La Société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*, Gallimard, Paris 2013, pp. 64-66; trad. it. di D. Bocca, P. A. Rovatti, *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, Feltrinelli 2016, pp. 76-77

Questo passaggio è significativo anche per una serie di altri motivi. In primo luogo perché si trova il riferimento al Panopticon di Bentham e ciò è significativo, data l'importanza che questo sistema di sorveglianza ha nella concettualizzazione della teoria microfisica del potere. In secondo luogo, è degno di nota il riferimento fatto da Foucault ai *docks*.

D'altronde, il concetto di criminalità del XVIII secolo è strettamente connesso con lo sviluppo del capitalismo; in particolare Foucault ricorda che è l'incremento della manodopera nei porti e sono i reati che questa commette nei confronti della proprietà di chi li assume che comincia a essere problematico. È proprio questo aumento della necessità di manodopera, costituita prevalentemente da persone che provengono dalle campagne, che pone il problema della penalità e della giurisdizione, poiché la proprietà privata dei grandi commercianti navali è minacciata costantemente da furti e da danneggiamenti all'interno dei *docks*: La legge comincia a stabilire come criminoso l'atteggiamento di appropriazione e di disattenzione – causa dei danneggiamenti delle proprietà e dei mezzi di produzione – da parte della manodopera. Allora, non è un caso che Bentham si ispiri proprio ai lavori del fratello sui *docks* per dare vita al suo Panopticon. Dunque, il problema della sorveglianza nascerebbe prima della struttura di sorveglianza della prigione – e questo è anche evidente nella confessione cristiana.

L'imprigionamento non è semplicemente una conseguenza sia pratica che discorsiva della teoria penale e di quella giudiziaria: nella pratica giudiziaria esisteva già qualcosa come la prigione, ma la prigione penale era utilizzata non tanto per punire, bensì per controllare e avere una garanzia sulla persona imprigionata. D'altronde è chiaro che se il crimine è un attentato alla società, la prigione è una modalità attraverso la quale non si punisce – vendetta o riparazione di un torto -, bensì attraverso la quale ci si assicura di chi è in prigione, difendendo così la società. Una delle conseguenze è che la pena è relativa allo statuto della società.

Foucault ricorda, allora, quattro principi del sistema penale. Primo principio del sistema penale: se la pena è reazione e difesa della società, se questa oltrepassa la misura, allora c'è abuso di potere. Secondo principio: lo Stato può disarmare l'individuo nemico attraverso l'esclusione dallo Stato o la reintroduzione nel patto sociale. Terzo principio: sorveglianza costante dell'individuo sia durante la punizione sia durante la rieducazione. Il quarto principio, infine: se la pena serve a proteggere la società, deve essere esemplare. Questi quattro principi forniscono tre modelli penali. Il primo modello è quello dell'infamia che colpisce il criminale e che riceve una punizione di carattere sociale; il secondo modello è quello del taglione, nel quale la pena deve essere relativa al crimine commesso; il terzo modello è quello della schiavitù, ovvero il lavoro forzato e pubblico – si tratta di una forma spuria, rispetto alla purezza degli altri due modelli.

Questi tre modelli non sono affatto omogenei alla prigione, ma Foucault individua un ulteriore elemento di connessione fra la prigione e la società capitalistica, quando connette il concetto di tempo nella produzione capitalistica all'imprigionamento, e questo elemento è anche ciò che consente il passaggio dai tre modelli al modello prigione.

> La prigione è il sistema che sostituisce a tutte le variabile previste dagli altri modelli la variabile del tempo. Si vede qui apparire una forma del tutto diversa da quanto lasciava prevedere la nuova teoria penale, e una forma che non è affatto di ordine giuridico o punitivo: la forma salariale. Proprio come il salario retribuisce il tempo durante il quale la forza lavoro è stata comprata da qualcuno, la pena risponde all'infrazione non in termini di risarcimento o di aggiustamento esatto, ma in termini di quantità di tempo di libertà[234].

La genealogia della prigione compiuta da Foucault mostra che alla base dello sviluppo del sistema penale fondato sulla prassi dell'imprigionamento non è semplicemente attiva una discussione all'interno del sistema giuridico o

[234] Ivi, p. 71; trad. it. ivi, p. 83

all'interno dei meri sistemi discorsivi sulla penalità. Infatti, ciò che entra in gioco è anche la struttura capitalistica della società, come si è visto per la struttura panottica. Inoltre, la struttura capitalistica della società è anche ciò da cui la punizione della criminalità mutua il proprio funzionamento; infatti, c'è uno stretto legame tra il funzionamento del salario e del sistema penale della prigione. Il tempo lavorativo è comprato dal datore di lavoro, che lo preleva al lavoratore per un'infrazione sul luogo del lavoro; allo stesso modo, il tempo servirà a pagare l'infrazione all'interno della società. La genealogia della prigione, allora, mostra che sono due gli elementi che questa assorbe dal sistema capitalistico: lo spazio e il tempo.

C'è un altro elemento che è legato all'avvento dello spazio panottico e che è strettamente in relazione con il capitalismo del XIX secolo, cioè la percezione della criminalità e dell'operaio all'interno della società borghese, come si evince nella lezione del 7 marzo 1973. All'inizio del XIX secolo la forza operaia causa una certa paura all'interno della classe borghese, una paura maggiore di quella causata dal sottoproletariato o dalle classi marginali. Questa paura è legata all'essenza dell'operaio, che è considerato profondamente immorale. Il terrore nei confronti dell'operaio, inoltre, non dipende dalla urbanizzazione, ma dalla nuova modalità produttiva, poiché il capitale/ricchezza si reifica in merci e macchine che possono essere rubate o danneggiate dagli operai: la paura è il timore del corpo dell'operaio che può mettere le mani sulla ricchezza. Il terrore non è fantasmatico e legato a un immaginario, bensì perfettamente fondato, perché la classe operaia è al limite della miseria. A fare paura sono gli operai, che non sono ai margini della legge o della città, ma che sono costantemente a contatto con la ricchezza borghese. Infine a fare paura è l'operaio che non lavora abbastanza, che è parassitario. Quel che si nota è che lo stesso apparato di Stato – penitenziario e giudiziario – affonda le proprie mani su quel corpo dell'operaio che dà problema

> La paura borghese sociale e quotidiana come agisce all'inizio del XIX secolo – all'epoca dell'organizzazione dei sistemi penali – ha il suo punto di applicazione non tanto nelle classi emarginate e pericolose, ma nella classe dei lavoratori in quanto focolaio permanente e quotidiano di immoralità. Che sia sotto forma di rapporto tra il corpo dell'operaio e la ricchezza, o per il modo in cui la forza lavoro è utilizzabile in massima misura, alla fine è sempre il corpo dell'operaio nel suo rapporto con la ricchezza, con il profitto, con la legge, a costituire il grande gioco intorno a cui si organizzerà il sistema penale. Nel momento in cui la borghesia stabilisce il codice civile che deve sostenere il contratto tra i proprietari, essa definisce un codice penale che all'apparenza avrà la funzione di sanzionare le infrazioni del contratto, ma sotto sotto avrà la funzione di raggiungere in ogni misura possibile questo focolaio di immoralismo che chiama in causa il corpo dell'operaio e il suo rapporto con la ricchezza, il profitto e la legge, e di costruire non più un contratto, ma un'abitudine: al contratto del proprietario dovrà corrispondere la buona abitudine dell'operaio[235].

Quando Foucault mostra la paura nei confronti della moralità della classe operaia e descrive la produzione di un codice civile in grado di garantire la borghesia e avente per scopo la mutazione dell'abitudine dell'operaio, si è di fronte a un passo fondamentale del corso. In primo luogo, è evidente che nella genealogia della prigione l'elemento fondamentale che sottostà alla prassi penitenziaria è la mentalità produttiva borghese, con le sue necessità produttive e i suoi timori, dovuti alla percezione di un proletariato minaccioso. La minaccia non riguarda solamente le ricchezze, bensì è percepita come una infrazione della morale nella sua completezza. Non si tratta più di una forma di criminalità, bensì è una forma di immorale illegalismo che caratterizza la classe operai. In secondo luogo, questo passaggio comincia a introdurre nella filosofia foucaultiana del potere due capisaldi concettuali: il potere è qualcosa che muta le abitudini e il corpo è l'oggetto del dominio del potere, attraverso la disciplina.

[235] Ivi, p. 178. ; trad. it. ivi, pp. 189-190

Foucault giunge al concetto di disciplina nella lezione del 14 marzo 1973, nella quale, anzitutto, mostra che il concetto di ricchezza borghese, che è sotto scacco dell'illegalismo, non lo è semplicemente in quanto vittima di furti o di danneggiamenti, ma lo è anche su un altro piano, ben più complesso. La ricchezza della borghesia diventa qualcosa di astratto, che non è semplicemente l'oggetto dell'illegalismo del depredamento.

> Questa ricchezza è innanzitutto un apparato di produzione, rispetto al quale il corpo dell'operaio – ora a diretto contatto con questa ricchezza che non gli appartiene – non è più semplice desiderio, ma forza lavoro che deve diventare forza produttiva. È proprio a questo punto della trasformazione della forza fisica in forza lavoro e dell'integrazione di questa forza in un sistema di produzione teso a farne una forza produttiva, che si costituisce un nuovo illegalismo, il quale, come il depredamento, riguarda ancora il rapporto tra il corpo dell'operaio e il corpo della ricchezza, ma il cui punto di applicazione non è più il corpo della ricchezza come oggetto di appropriazione possibile, bensì il corpo dell'operaio come forza di produzione[236].

La ricchezza è il possesso del corpo stesso dell'operaio, in quanto forza lavoro. Si istaura, allora, un nuovo tipo di illegalismo il cui punto di applicazione è il corpo dell'operaio in quanto forza produttiva e non la ricchezza come oggetto di appropriazione.

Questo illegalismo consiste nel rifiutare di applicare all'apparato produttivo il corpo dell'operaio, attraverso varie strategie: ozio, che consiste nello svincolarsi dalla legge del mercato della manodopera; irregolarità operaia: rifiutarsi di applicare la forza nel momento in cui andrebbe applicata; scialacquare la propria forza quando questa non è legata alla macchina, ad esempio, durante le feste; non fare famiglia, in maniera tale da non riprodurre la manodopera. In questo senso è comprensibile in che modo la moralizzazione del codice civile borghese fosse un'azione di mutazione delle

[236] Ivi, pp. 191-192; trad. it. ivi, pp. 203-204

abitudini, poiché c'è ora uno stretto legame tra l'illegalismo e la moralità. La classe operaia è intemperante e imprevedibile, possiede una passione anarchica, non ha capacità di gestirsi autonomamente, rifiuta di perfezionarsi, vive nella mancanza di igiene e ha un cattivo uso del tempo libero. Queste forme di immoralità e di illegalismo diventano tali solo in funzione della produzione borghese: l'illegalismo e l'immoralità sono una forma di dispersione della forza di produzione.

C'è un rapporto di reciproca mutualità fra l'illegalismo di depredazione e quello di dissipazione. Mentre il primo illegalismo pare pian piano scomparire durante i XIX secolo, il secondo, che è dolce e quotidiano, sembra avere una fortuna politica che fa avere gravi problemi alla borghesia. Il problema è legale: tutte quelle irregolarità che fanno parte dell'illegalismo di dissipazione non sono delle infrazioni. Il livello non è quello legale, ma infralegale. In qualsiasi caso anche la borghesia, in fondo, trae vantaggio da questa forma di illegalità, grazie all'introduzione del libretto di lavoro: se si interrompe un rapporto di lavoro in maniera non concorde coi contratti, il padrone può non restituire il libretto di lavoro. Uno dei grandi problemi della morale della polizia e di tutti gli strumenti di controllo del XIX secolo è quello di separare i due illegalismi, facendo della depredazione un illegalismo da punire con una penalità severa e facendo dell'illegalismo della dissipazione qualcosa di dolce, permanente.

> Un controllo del genere presuppone innanzitutto la moralizzazione della penalità; ma presuppone anche una macchina molto più sottile, che arriva ben più lontano della macchina penale propriamente detta: un meccanismo di *penalizzazione dell'esistenza*. Bisognerà inquadrare l'esistenza in una specie di penalità diffusa, quotidiana, introdurre nello stesso corpo sociale dei prolungamenti parapenali, al di qua dello stesso apparato giudiziario[237].

[237] Ivi, p. 196; trad. it. ivi, p. 210

La vita dell'operaio si muove tra la possibilità di premi o di pene e la penalizzazione microdiffuso pare essere una sorta di prodromo del potere microdiffuso. La penalizzazione microdiffusa ricorda anche, con quel riferimento fondamentale alla *penalizzazione dell'esistenza*, le tecniche aleturgiche della penitenza che Foucault individua nei corsi sul Cristianesimo.

Per Foucault, in questo momento c'è coincidenza, per la prima volta, tra punitivo e penale; questa coincidenza, perché si realizzi, necessita di un controllo molto stretto sugli individui, i quali sono oggetto di una forma di sorveglianza generale, sono oggetto dell'organizzazione di un sapere che non funge solo da controllo, ma anche di un sapere che riguarda da vicino gli individui. Foucault, dunque, mette in gioco le analisi del corso sulla volontà di sapere di due anni prima, infatti, si tratta della nascita del potere giudiziario, e ricorda che quest'ordine di controllo permanente non è né quello della prova – Antichità – né quello dell'inchiesta dell'inquisizione – Medioevo. Si tratta di una prova permanente senza un esame finale e c'è un sospetto a priori sull'individuo. Una società che possiede un'attività permanente di punizione, prevede un'attività connessa di sapere e di registrazione. Foucault, dunque, mette in relazione due forme di controllo che sono il sorvegliare e il punire.

> La coppia sorvegliare-punire si istaura come rapporto di potere indispensabile alla fissazione degli individui all'apparato di produzione, alla costituzione delle forze produttive, e caratterizza la società che possiamo chiamare *disciplinare*. Abbiamo qui un mezzo di coercizione etica e politica necessaria affinché il corpo, il tempo, la vita, gli uomini siano integrati, in forma di lavoro, nel gioco delle forze produttive. Resterà ancora un passo da fare: come sarà possibile questa sorveglianza-punizione[238]?

[238] Ivi, pp. 200; trad. it. ivi, p. 213

Le tecniche disciplinarie

La parte terza di *Surveiller et punir. Naissance de la prison* del 1975 è dedicata alla disciplina, dunque, in essa si trova sviscerato il rapporto fra la sorveglianza e la punizione. È in questa parte che si trovano le note analisi sulla docilità dei corpi, sull'addestramento e sul Panopticon, analisi che sono a fondamento della teoria della microfisica del potere e che danno a Foucault la nomea del pensatore del potere. L'esempio che apre queste analisi è la figura ideale del sodato, la quale, come nell'esempio del medico psichiatra nel corso al Collège de France del 1973-1974 sul potere psichiatrico, porta su di sé i segni della propria essenza. È il corpo che manifesta l'essere del soldato, che ne mostra il coraggio, la forza e l'ardimento; tuttavia non si tratta di un corpo assoluto, bensì di un corpo mediato e non solo da un ordine simbolico legato – la divisa, ad esempio, o l'immaginario della guerra e degli onori. Il corpo del soldato è un corpo addestrato: è un corpo che si fabbrica attraverso l'esercizio e l'addestramento. Per questo Foucault dichiara che:

> il soldato è divenuto qualcosa che si fabbrica; da una pasta informe, da un corpo inetto si è creata la macchina di cui si ha bisogno; sono state a poco a poco raddrizzate le posture; lentamente, una costruzione calcolata percorre ogni parte del corpo, se ne impadronisce, dà forma all'insieme, lo rende perpetuamente disponibile, e si prolunga silenziosamente nell'automatismo delle abitudini; in breve, il "contadino è stato cacciato" e gli è stata data "l'aria del soldato"[239].

Il corpo del soldato non ha una propria natura militare, bensì è qualcosa di informe che può essere man mano modulato a piacere attraverso l'abitudine. Questi due elementi sono fondamentali: la costruzione calcolata su una

[239] M. Foucault, *Surveiller et punir*, contenuto in M. Foucault, *Œuvres II*, Gallimard, Paris 2015, p. 399; trad. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2003, p. 147

sostanza malleabile che è il corpo e l'abitudine che rende il soldato frutto di un automatismo.

Nel corso sulla società punitiva la genesi della società disciplinare è strettamente connessa alla modulazione del rapporto tra le due forme di illegalismo presenti agli albori della società capitalistica, in relazione alla nascita di uno stato borghese in grado di garantire la ricchezza produttiva – ricchezza intesa anche in senso astratto, come si è visto. In *Surveiller et punir* Foucault fa anche riferimento alla scoperta dell'uomo in quanto meccanismo fatta nell'età classica; questa trovata definisce la possibilità di esporre il corpo dell'uomo a un fascio di poteri eterogenei fra loro, ma che operano tutti sulla medesima certezza: l'uomo possiede un corpo che si può allenare, una corporeità malleabile che obbedisce, una struttura in grado di moltiplicare – elevare verticalmente – le proprie possibilità e le proprie forze[240].

Per Foucault non è una novità che il corpo sia un oggetto di potere, ma ciò che muta è l'approccio al corpo, poiché a partire dal XVIII secolo si tratta di una serie di tecniche nuove che investono il corpo e che si differenziano dal passato per tre motivi. In primo luogo, il controllo non avviene più sul corpo della massa, bensì su quello individuale – il potere scompare, ma agisce sull'individuo come presenza costante – attraverso un costante lavorio *sul dettaglio*. In secondo luogo, si tratta di mettere in moto una serie di esercizi in grado di forgiare il corpo, in maniera tale da garantirsi dal corpo – l'oggetto/soggetto produttivo del potere – la massima resa.

> E poi, l'oggetto, del controllo: non, o non più, gli elementi significanti della condotta o il linguaggio del corpo, ma l'economia, l'efficacia dei movimenti, la

[240] Nel testo sono due gli autori di questa scoperta citati da Foucault: Descartes e La Mettrie. Foucault ritiene che l'*Uomo-macchina* di La Mettrie sia un testo scritto a quattro mani con Descartes e su due registri distinti; il primo è quello cartesiano che riguarda la parte anatomica e che troverà il proprio sviluppo nella medicina e nella filosofia; il secondo è quello tecnico e politico, che trova il proprio sviluppo nei disciplinamenti militari, industriali, scolastici e ospedalieri. Questo secondo registro è quello di La Mettrie che definisce la docilità del corpo e la sua malleabilità.

> loro organizzazione interna. La costrizione verte sulle forze piuttosto che sui segni; la sola cerimonia veramente importante è quella dell'esercizio[241].

L'esercizio è una tecnica di controllo dei movimenti in grado di coartare in maniera dolce il corpo su una produttività maggiore. Il corpo è sicuramente il limite di questa efficacia dei movimenti, ma è un limite malleabile, poiché si tratta di migliorarne costantemente la resa attraverso tecniche ed esercizi di perfezione. In terzo luogo, la coercizione è qualcosa di ininterrotto e costante, poiché deve sorvegliare che il corpo sia produttivo continuamente.

Il corpo improduttivo, infatti, è un danno alla ricchezza borghese sia nel momento in cui non produce ricchezza al lavoro, ma anche fuori dal lavoro, sia quando vive con uno stile di vita che non tenga intatta la propria forza. Lasciando da parte l'illegalismo della depredazione, il problema della borghesia è che il corpo sia un elemento sempre produttivo in grado di incrementare le proprie forze costantemente, spostando i propri limiti a vantaggio del profitto[242]. Le tecniche disciplinarie consentono di incrementare la resa del corpo, ad esempio, attraverso l'economia dei movimenti in fabbrica, cioè studiando la migliore resa del movimento in base al fine produttivo[243].

---

241 Ivi, p. 401; trad. it. ivi, p. 149

242 La questione della produttività, anche nel dibattito contemporaneo, verte ancora su questo, cioè come poter produrre il più possibile in meno tempo possibile e con meno costi, a vantaggio del surplus, laddove la componente umana non sia ancora stata sostituita dalla tecnologia, che si appresta a sostituire l'uomo dal punto di vista non solo della forza lavoro, ma anche intellettualmente. A questo proposito cfr. E. Bryonjolfsson, A. McAfee, *La nuova rivoluzione delle macchine. Lavoro e prosperità nell'era della tecnologia trionfante*, Feltrinelli, Milano 2015 e il meno entusiastico R. Staglianò, *Al posto tuo. Così web e robot ci stanno rubando il lavoro*, Einaudi, Torino 2016.

243 Le tecniche disciplinarie non nascono con la catena di montaggio, come nota Foucault, ma sono alla base del funzionamento della produzione seriale industriale. L'uomo diventa parte della macchina e ne segue i ritmi, cioè è disciplinato dal punto di vista del corpo nell'obbedire al ritmo della macchina. Si tratta di esercitarsi costantemente. Vengono in mente almeno quattro grandi esempi cinematografici in grado di rendere evidente questo rapporto, al di là dell'alienazione, ovvero la di là del marxismo. Il primo esempio è *Metropolis* di Fritz Lang, quando Freder scopre la realtà di sfruttamento che gli consente di essere ricco e vede l'operaio che lavora spostando continuamente le leve di un apparato che sembra un grande orologio crollare sotto il peso di un esercizio corporeo che non riesce più a reggere: muovere le pesanti "lancette" al ritmo della produzione. Il secondo esempio è *Tempi moderni* di Charlie Chaplin del 1936, dal quale si possono trarre due episodi significativi. Il primo è quello famoso che vede il protagonista infilarsi negli ingranaggi della macchina, poiché non riesce a modulare la propria velocità di lavoro a quella della macchina e rimane agganciato ai bulloni che deve avvitare ed è condotto a forza nel cuore del macchinario dal nastro trasportatore, mentre cerca di recuperare l'avvitamento dei bulloni che non

Tuttavia la ricchezza astratta implica che il corpo improduttivo sia anche quello dell'illegalismo di dissipazione; per cui anche al di fuori del lavoro occorre mantenere integre le forze produttive: si tratta, dunque, di modificare le abitudini, sostituendole con altre. Per queste due forme di illegalismo la coercizione deve essere costante, perché deve essere applicata sia all'interno della produzione sia all'esterno della produzione.

Le tecniche di disciplinamento, dunque, sono definite dai tre elementi che Foucault descrive e rispondono a una serie di esigenze, fra le quali, certamente, dare una risposta concreta all'avvicendamento dei due illegalismi che riguardano la classe operaia e al problema della sua produttività sul luogo del lavoro.

---

era riuscito a stringere a causa dell'incremento della produzione, dunque della velocità del nastro trasportatore dei pezzi sui quali doveva intervenire con il suo lavoro. In questo caso il corpo esercitato a compiere lo stesso movimento a una determinata velocità e a una certa produttività, trova i propri limiti, non li supera, e perde completamente la sua produttività. Anche in questo caso si può pensare proprio a una mancanza di atletismo, di esercizio e a un venire meno della forza e abilità corporea richiesta. Il secondo esempio che si può trarre dal capolavoro di Chaplin è la scena esilarante della nutrizione automatica in linea di montaggio. Chaplin è scelto come volontario per provare un macchinario innovativo che garantirebbe la produttività anche durante la pausa pranzo, in maniera tale da permettere una produttività continua. Il corpo, in questo caso, è completamente privo di esercizio, poiché si tratta di un macchinario al quale Chaplin non era mai stato sottoposto, dunque, l'esperimento fallisce e Chaplin rischia il soffocamento. Il terzo esempio cinematografico si può trarre da *La classe operai va in paradiso* del 1971 di Elio Petri. In questo caso c'è un ribaltamento, poiché il protagonista, Lulù, è colui il quale detta la velocità non alla macchina, bensì alla produzione a cottimo. Lulù è quello che meglio riesce ad alzare costantemente il numero dei pezzi, perché vive la fabbrica come un posto nel quale ci sia annoia, ma nel quale c'è una competizione. Il linguaggio utilizzato è proprio quello dell'esercizio e dell'aumento costante della produzione nell'elevamento delle proprie capacità corporee. Infatti, quando a Lulù viene chiesto, in mensa, come faccia a coprire i tempi che fa sulla macchina, Lulù non esita e afferma: - Eh che io in fabbrica mi annoio! Mi rompo i coglioni! Allora, lavoro, no?! Cosa devo fare!? Senti il concetto: la vita, traguardo, striscione: tutti dentro in pista! Qui dentro siam tutti in corsa. Io sono un campioncino qui dentro -. Poi aggiunge che ci vuole concentrazione per raggiungere quei risultati. Il film di Petri è esemplare per mostrare in che maniera il potere coercitivo in forma dolce, viene assorbito docilmente e l'esercizio produttivo del cottimo, costituito dai movimenti sulla macchina finemente calcolati e misurati, diventa un campo a sé, un luogo di sfida, come se fosse uno sport nel quale si cercano i propri limiti – il potere e il dominio svaniscono. Il quarto esempio è quello del corpo completamente disfunzionale alla produzione, cioè *Dancer in the dark* di Lars Von Trier, nel quale Björk è un'operaia che sta perdendo la vista e per questo non è più in grado di lavorare secondo i ritmi delle macchine. Il corpo disfunzionale e improduttivo viene immediatamente escluso dal lavoro e dal circuito della ricchezza, perché non garantisce la velocità della produzione. Il corpo che perde la vista di Björk, infatti, man mano smarrisce il contatto con la macchina durante i turni, fino a rischiare l'infortunio, poiché aumenta la distanza tra la tecnica da compiere e la resa della tecnica. La tecnica disciplinare, dunque, implica un funzionamento macchinico del corpo, che deve elevare le proprie prestazioni e non perderle, attraverso l'esercizio.

> Metodi che permettono il controllo minuzioso delle operazioni del corpo, che assicurano l'assoggettamento costante delle sue forze ed impongono loro un rapporto di docilità-utilità: è questo che possiamo chiamare le "discipline"[244].

Queste tecniche di disciplina si distinguono da quelle passate perché si poggiano proprio sul corpo umano. Dunque, Foucault ritiene che il corpo umano, da un lato, sia sempre stato oggetto di potere e dall'altro, che le discipline siano esistite – un esempio è proprio l'esercito o il disciplinamento degli ordini monacali -, tuttavia è proprio nell'intersecazione di questi due momenti, resa possibile dall'avvento di un concetto ben specifico di corpo, che nascono le tecniche della disciplina in grado di assoggettare l'uomo e di fabbricarlo nel dettaglio.

> La disciplina è una anatomia politica del dettaglio. […] in ogni caso il "dettaglio" era già da tempo una categoria della teologia e dell'ascetismo: ogni dettaglio è importante poiché in rapporto a Dio, nessuna immensità è più grande di un dettaglio, ma nulla è abbastanza piccolo per non essere voluto da un delle sue singole volontà. In questa grande tradizione dell'eminenza del dettaglio verranno a collocarsi senza difficoltà tutte le meticolosità dell'educazione cristiana, della pedagogia scolare o militare e infine di tutte le forme dell'addestramento[245].

Il micropotere delle tecniche disciplinarie è un potere che agisce sul dettaglio del corpo - dall'ascesi cristiana e dall'addestramento - e in questo modo si dà politicamente, poiché destituisce la forza rivoluzionaria del corpo a vantaggio dell'utilizzo di questa forza all'interno della produzione. Ciò che si può dedurre dall'ipotesi di Foucault è che il soggetto del micropotere è fabbricato – assoggettato – attraverso un continuo spostare l'attenzione stessa del soggetto sul dettaglio – si compie così un logoramento del soggetto politico

[244] M. Foucault, *Surveiller et punir*, contenuto in M. Foucault, *Œuvres II*, Gallimard, Paris 2015, p. 401; trad. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2003, p. 149
[245] Ivi, pp. 403-404; trad. it. ivi, pp. 151-152

rivoluzionario, in quanto le forze si spendono tutte nel lavorio di perfezionamento. D'altronde, per Foucault, le punizioni stesse del sistema penale non sono legate semplicemente alla repressione dei crimini, come il filosofo dichiara in una intervista del 1975 contenuta ne *L'Europeo* n° 1515.

> La "dolcezza" delle pene non ha niente a che vedere con l'efficacia del sistema penale. Occorre sbarazzarsi dell'illusione secondo cui le pene si assegnano al fine di reprimere i delitti: le misure punitive non hanno solo la funzione negativa della repressione, ma anche quella "positiva" della legittimazione del potere che emana le regole[246].

Il soggetto disciplinato è fabbricato attraverso una serie di tecniche disciplinarie che lo distribuiscono nello spazio – l'organizzazione delle celle o degli spazi di fabbrica, ad esempio –, che ne regolano il tempo secondo una scansione ben precisa e ripetitiva – il modello disciplinare di regolazione del tempo per antonomasia è quello degli ordini religiosi -, che stabiliscono una programmazione dello sviluppo delle forze del soggetto secondo scaglionamenti temporali degli esercizi e che immettono il soggetto all'interno di un rapporto di forze nel quale il soggetto è parte di una massa, deve obbedire ed è allo stesso tempo individuo. In queste quattro tecniche si dà il dominio del soggetto e la sua fabbricazione: cioè è in queste quattro serie che il soggetto è assoggettato, ovvero si costituisce e diviene suddito. Un componente fondamentale di questo momento è l'esercizio.

> L'esercizio è quella tecnica per cui ai corpi vengono imposti dei compiti ripetitivi e nello stesso tempo differenti, ma sempre graduati. L'esercizio, indirizzando il comportamento verso uno stato terminale, permette una perpetua caratterizzazione dell'individuo sia in rapporto al termine, sia in rapporto agli altri individui, sia in rapporto ad un tipo di percorso. Esso assicura così, nella forma della continuità e della costrizione, una crescita,

[246] M. Foucault, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris 2001, p. 1595; trad. it. A. Gilardoni, S. Vaccaro *La società disciplinare*, Mimesis, Milano-Udine, p. 93

> un'osservazione, una qualificazione. […] Nella sua forma mistica o ascetica, l'esercizio era un modo di ordinare il tempo da qui in basso alla conquista della salvezza. Poco a poco, nella storia dell'Occidente, esso tende ad invertire il suo verso, mantenendo alcune delle sue caratteristiche: serve ad economizzare il tempo della vita, a cumularlo sotto forma di utile e ad esercitare il potere sugli uomini, avendo come intermediario il tempo organizzato. L'esercizio, divenuto elemento in una tecnologia politica del corpo e della durata, non culmina in un aldilà, ma tende verso un assoggettamento che non ha mai finito di compiersi[247].

L'esercizio è una modalità di produzione del soggetto a tempo indeterminato che avviene secondo le tecniche disciplinarie. Dal punto di vista genealogico, Foucault fa risalire l'esercizio all'ἀσκησις mistica, che era una forma di modulazione delle azioni da compiere all'interno del tempo delle vita per giungere alla salvezza eterna, in un continuo tentativo di perfezionamento. L'esercizio mantiene il medesimo rapporto con il tempo della vita, perché stabilisce serie continue di azioni ripetitive e abitudinarie che avvengono con il fine del perfezionamento continuo; tuttavia il piano del fine non è più sovratemporale, ma è quello medesimo della vita, poiché l'esercizio ha di mira la vita terrena. Come nelle comunità cenobitiche gli esercizi di obbedienza devono essere svolti continuamente, per compiere un controllo continuo di sé, così gli esercizi delle tecniche disciplinarie devono essere costanti e implicano un continuo mutare di sé. Il fatto che l'esercizio si cali all'interno di una forma temporale terrena della continuità – legata alla produzione di abitudini – consente la presa costante e continua del potere sul soggetto, che avviene attraverso la modulazione costante del soggetto alle esigenze del dominio.

La medesima genealogia della prigione, come si è visto, non nasce semplicemente come studio sulla penalità, perché è evidente che ciò che è importante per Foucault è proprio compiere un'analisi del funzionamento

[247] M. Foucault, *Surveiller et punir*, contenuto in M. Foucault, *Œuvres II*, Gallimard, Paris 2015, pp. 403-404; trad. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2003, pp. 176-177

delle tecniche del potere che consentono l'assoggettamento e il loro rapporto con la produzione del soggetto. Queste tecniche disciplinari, per Foucault, emergono all'interno di una serie di prassi, quali quelle ascetiche della cristianità o quelle pedagogiche della scuola, che sono strettamente funzionali al controllo della moralità. In una tavola rotonda del 1978 a tema psichiatrico, infatti, Foucault definisce queste tecnologie disciplinari come *tecnologie morali* e iscrive ufficialmente il proprio lavoro di ricerca nella tradizione genealogica di Nietzsche

> Avevo poi un secondo motivo per studiare la prigione: riprendere il tema della genealogia della morale, seguendo però il filo delle trasformazioni di ciò che si potrebbe chiamare "le tecnologie morali"[248].

Scaturigine della τέχνη περί βιον

Nel 1980-1981 Foucault tiene il corso al Collège de France *Subjectivitè et vérité*, nel quale si trova un materiale molto ricco che confluirà in gran parte in *Histoire de la sexualité*, nello specifico nel terzo tomo dedicato alla cura di sé; d'altronde, sia il corso sia *Le Souci de soi* contengono quasi in apertura l'analisi de *Il libro dei sogni* di Artemidoro e lungo lo sviluppo di entrambi emergeranno i temi legati alla sessualità nel matrimonio e il rapporto pedagogico nell'Antichità. Tuttavia il corso può essere considerato come il momento nel quale Foucault comincia a prendere confidenza in maniera esplicita con la questione della τέχνη περί βιον, che si svilupperà in maniera molto più approfondita nelle dense analisi del corso *L'Herméneutique du sujet* del 1981-1982. I due corsi, dunque, sono molto legati e il loro materiale è plausibile costituisse quello a partire dal quale Foucault avrebbe dato vita all'opera sulle tecniche del sé.

[248] M. Foucault, *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, Mimesis, Milano 1994, p. 70

Il corso si pone uno scopo preciso, quello di svelare il rapporto tra soggettività e verità; e per questo si apre con un curioso esempio, cioè quello dell'elefante. In una tradizione[249] più che millenaria che va dall'Antichità fino al XIII secolo[250], l'elefante è descritto come l'animale che meglio rappresenta il corretto modo di vivere la relazione matrimoniale, perché è monogamo, ha rapporti sessuali con la compagna in luoghi appartati, non ha rapporti frequenti, finalizza l'atto alla riproduzione e si deterge, purificandosi, alla fine di ogni rapporto. Per chiarire in che modo la questione della soggettività e della verità sono tra di loro legate, Foucault ritiene che si possa utilizzare l'esempio dell'elefante, la cui utilità è molteplice.

La prima utilità è qualcosa che si lega a doppio filo con il problema della verità e della soggettività nel momento in cui a essere in questione è una certa verità del soggetto, cioè quella che il soggetto deve confessare; si tratta della veridizione del soggetto e, in particolare, di quella forma di dire il vero che ha per oggetto il desiderio. Questo rapporto del soggetto con la verità, non è un rapporto scontato, tant'è che per emergere Foucault ha dovuto compiere un'operazione molto lunga e complessa sulla genealogia del soggetto, in maniera tale da proporre un'altra modalità interpretativa e analitica della soggettività. L'operazione di Foucault si compie in un movimento attraverso il quale l'autore non oltrepassa semplicemente le altre modalità esegetiche, bensì propone un approccio che a esse si può sommare.

Nel corso Foucault ricostruisce queste modalità e poi propone quella che più è connessa con la veridizione del soggetto e che, quindi, è in relazione alla favola dell'elefante. Dunque, per Foucault ci sono molti modi per definire il rapporto tra la soggettività e la verità. In primo luogo c'è una maniera filosofica di porre la questione del rapporto tra verità e soggettività, che è quella che caratterizza la filosofia di Platone e il pensiero di Kant; si

[249] Appartengono a questa tradizione una serie folta di autori: Aristotele, Plinio, Eliano, San Francesco di Sales, Aldrovandi e Buffon.

[250] La fiaba dell'elefante scompare per un certo periodo e ciò è significativo. Per Foucault, infatti, è fondamentale il fatto che la fiaba dell'elefante non appaia in alcun modo nel periodo di forte cambiamento e radicazione etica della Riforma e della Controriforma.

tratterebbe di conoscere le condizioni di possibilità dell'accesso alla verità. Foucault, allora, farebbe riferimento alla questione epistemologica legata alla condizioni di verità e si chiederebbe quali sono le condizioni che permettono di dire, a fronte dell'esperienza della verità, che proprio di verità si tratti. La questione epistemologica è il problema dell'accesso del soggetto alla verità e la sua risoluzione possibile sarebbe il definire le condizioni e le modalità di accesso; per Foucault si tratterebbe del problema del positivismo.

> È tecnicamente possibile, è teoricamente legittimo fare valere, a proposito del soggetto, a proposito della forma e del contenuto delle esperienze soggettive, le procedure e i criteri che sono proprio alla conoscenza di un oggetto qualunque[251]?

In secondo luogo, permanendo al livello della questione fra soggettività e verità, si tratterebbe della possibilità di invertire i fattori e di chiedersi come il soggetto possa accedere alla sua verità; questo perché il problema è che esistono, in ogni civiltà, delle teorie che riguardano il soggetto che sono vere, che hanno il peso della verità, a prescindere dal loro reale valore universale di verità. Ci sono, dunque, una verità da dire e una verità da cercare sul soggetto, ma queste verità non sono neutre, come mostrano, ad esempio, la sociologia o la psicoanalisi. Infatti, al problema della soggettività e della verità sarebbe legato proprio il problema della ricaduta che i discorsi sulla verità del soggetto hanno sul soggetto medesimo.

> La prima maniera, filosofica, di formulare i rapporti "soggettività e verità", si riassume in una parola: è la questione della possibilità di una verità per un soggetto in generale. La seconda maniera, che ho denominato positivista, consiste nell'interrogarsi sulla possibilità di dire il vero sulla soggettività. E la terza maniera, che si chiamerà se volete storico-filsofica, è di domandarsi quali

[251] M. Foucault, *Subjectivité et Verité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, Gallimard, Paris 2014, p. 13, trad. it. mia

> sono gli effetti su questa soggettività dell'esistenza di un discorso che pretende dire su quella la verità[252].

In terzo luogo la verità è concepita come un sistema di obbligazione, indipendentemente dal fatto che possa essere ritenuta vera o falsa. I sistemi di obbligazione producono delle verità che il soggetto deve accettare come tali: il soggetto deve produrre egli stesso questa verità, accettarla o sottomettersi a essa. Perciò è importante compiere una storia della veridizione e in questa storia della veridizione, si è visto, emerge anche il tema del desiderio e del desiderio sessuale. La favola dell'elefante è dunque esemplare perché in essa l'animale funziona come un paradigma dell'utilizzo del desiderio sessuale all'interno della coppia; quindi, ciò che è in gioco è la concupiscenza in quanto organizzatrice dell'esperienza soggettiva della sessualità.

Una seconda utilità della favola è relativa alla questione che conduce Foucault a interessarsi dell'antichità, poiché l'aneddoto dell'elefante transita facilmente dalla letteratura pagana a quella cristiana. Ciò che la cristianità mette in luce della favola è l'importanza della monogamia, del controllo delle pulsioni sessuali, della dietetica della sessualità – il momento opportuno per fare l'amore, il sesso finalizzato alla riproduzione – e il problema della purezza. Il modello dell'elefante rappresenta, dunque, la buona sessualità matrimoniale che si ha l'abitudine di attribuire alla moralità cristiana, mentre è evidente che la favola risale a un periodo storico molto lontano e che il codice morale che si attribuisce alla cristianità non è esclusivo di quell'epoca, ma si può individuare già nel paganesimo. Questo spinge Foucault a chiedersi in che momento, allora, sia nato il codice morale contemporaneo[253], confermando il

---

[252] Ivi, p. 14 trad. it. mia

[253] Nello stesso corso, nella lezione del 25 marzo 1981, Foucault dà una risposta a questo interrogativo. Attraverso la lunga indagine del corso, Foucault comprende che ci sono parecchi elementi ci continuità tra la filosofia stoica e la questione della carne nel Cristianesimo e che è veramente difficile comprendere quale sia il momento di frattura fra entrambi. Tuttavia, afferma che è il concetto di τέχνη περί βιον che ha sviluppato lungo il corso che può essere utilizzato come nozione e oggetto di analisi che permette di mettere in luce le differenze. Infatti, se si prendono in considerazione le tecniche del vivere, è evidente che tutto muta quando nel Cristianesimo le antiche

fatto che il lavoro sulla veridizione e sulla sessualità l'abbia condotto verso uno spostamento verso l'Antichità.

> Dunque, la questione che proverei a porre non è quella di sapere se la nostra morale è cristiana o pagana, ma: quando, come, all'interno di che processi, all'interno di quali ambienti, all'interno di quali pratiche o istituzioni, pagane o no, si sono formati i principali elementi della nostra morale sessuale[254].

Nella seconda lezione del corso del 14 gennaio 1981, Foucault si addentra maggiormente nella questione della soggettività e della verità, concentrandosi sul funzionamento interno del loro rapporto: si tratta di sapere quale esperienza si può fare di se stessi, quale campo di soggettività può aprirsi al soggetto al di fuori dall'esistenza di un discorso di verità che si apre all'esterno del soggetto stesso. Come si è visto l'aneddoto dell'elefante è funzionale poiché esemplifica il tema della verità e del desiderio, perché mostra la necessità, su questo tema, di tornare all'antichità e in quanto consente di ampliare quella che si potrebbe chiamare la storia della filosofia della soggettività o la genealogia del soggetto. È attraverso questo intreccio di interessi e di movimenti che l'aneddoto dell'elefante, mentre permette di rispondere alla domanda che riguarda la modalità del soggetto, consente di fondare il rapporto di soggettività e verità, introduce il vasto campo di indagine della τέχνη περὶ βιον.

L'analisi della τέχνη περὶ βιον emerge quando Foucault dichiara l'appartenenza della favola dell'elefante al genere minore dell'arte di vivere. La letteratura minore dell'arte di vivere si è sviluppata a partire dall'Antichità, avendo un forte sviluppo nel periodo ellenistico e romano del Tardo Antico, giungendo a coprire i primi secoli del Cristianesimo; si tratta di un genere

---

tecniche del sé sono sostituite da nuove tecniche della vita. Allora, in questo momento non sorge un nuovo modello sessuale – l'esempio dell'elefante rimane sempre valido, infatti -, bensì sorge una problematica, ovvero l'esperienza della carne.

254 M. Foucault, *Subjectivité et Verité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, Gallimard, Paris 2014, p. 21, trad. it. mia

letterario molto diffuso, tuttavia ritenuto sempre di scarsa importanza, poiché non si tratta di filosofia, bensì è una forma di scrittura che si limita a dare consigli sul modo di condursi.

> In questa favola dell'elefante, c'è la forma più semplice, più mediocre, di una serie di piccoli consigli (consigli di vita, regole di condotta). Con questa favola dell'elefante si entra in un genere minore che è quello delle arti di condursi, delle arti di vivere, dei consigli di esistenza. Questa letteratura, per poco importante che possa apparire, nasconde un interesse che è, io credo, abbastanza grande[255].

La letteratura dell'arte di vivere permette di analizzare alcuni problemi fondamentali, avendo a che fare con i modi di vita e, soprattutto, le maniere di essere. Per Foucault, la pedagogia avrebbe mutuato nella contemporaneità l'arte di vivere, non esistendo adesso alcun esempio di questa letteratura[256].

Nell'antichità l'arte di vivere copre un dominio costituito da oggetti molto differenti, poiché si concentra su tutti i momenti cardine dell'esistenza dell'uomo, fra i quali anche la morte. Esiste, dunque, anche un'arte di morire che è la modalità attraverso la quale ci si prepara a morire. L'arte di morire fornisce le risposte alle domande che riguardano il comportamento da avere quando si sente giungere la morte e a quelle che hanno per oggetto il modo di

---

[255] Ivi, p. 29, tra. it. mia

[256] Uno degli ultimi esempi di valore di questa letteratura è sicuramente rintracciabile in *Parerga e paralipomena* di Schopenhauer, nella parte intitolata *Aforismi sulla saggezza della vita*. Lo scopo di Schopenhauer è quello di fornire una serie di consigli attraverso i quali si può condurre una vita felice. Esemplari sono quelli profusi al giovane ricco che conduce la propria vita nei vizi e che sperpera il patrimonio familiare per noia e pochezza di spirito; in questo caso viene consigliato primariamente di pensare alla salute e poi di sviluppare la propria interiorità, perché solo chi non è presente spiritualmente possiede la dannazione della noia. Confermando il rapporto con la letteratura sulla condotta della vita, nella quale è sempre presente una serie di tecniche di vita, a completare la pletora di consigli sullo spostamento dell'attenzione dalla ricchezze all'interiorità, vi sono anche consigli pratici, come quelli legati a una certa dietetica attraverso la quale evitare gli stravizi o tramite la quale regolare il corpo, secondo la classica visione della medicina antica – ma anche borghese - per la quale ci sarebbe un rapporto molto denso tra la corretta alimentazione e il corretto fluire dei movimenti vitali. In Schopenhauer c'è anche una visione puramente biologico-naturale della vita umana, per cui, per raggiungere felicità e salute, occorre prima soddisfare i bisogni necessari e non concentrarsi su quelli superflui del vizio o legati allo status sociale, come lo sono gli onori, la fama e la gloria.

essere di fronte alla morte. L'arte di vivere riguarda anche alcune attività particolari, come la retorica o l'arte della memoria. L'arte di vivere ha per oggetto anche il regime generale dell'esistenza, che si struttura attraverso i regimi dei corpi – medicina come arte di vivere – e il regime dell'anima - controllo delle passioni. Questi regimi consentono di avere accesso ai mezzi che permettono di descrivere e definire i differenti modi di accesso a varie forme di vita: pubblica, privata, attiva, contemplativa, …

Ontologia del soggetto antropotecnico

Un punto fondamentale che emerge a questo punto del corso è la questione ontologica. Per Foucault, l'arte di vivere è strettamente connessa alla possibilità del soggetto di definirsi dal punto di vista ontologico; infatti, le arti della vita non insegnano semplicemente come fare qualcosa, ma agiscono sull'uomo e ne modificano l'essere.

> Queste arti di vivere, che vanno dall'arte di affrontare qualcosa di particolare nell'esistenza fino all'arte di accedere a un certo modo di vita (generale, completo, definito), hanno di particolare che, attraverso queste, si tratta meno di insegnare alla gente come fare qualcosa, che di insegnare loro soprattutto come essere, come giungere all'essere. […] Non si impara solamente a comportarsi, a fare certi gesti, a essere conforme a un certo modello sociale, ma si impara modificare il proprio essere, a qualificare e modificare il proprio essere, e a darsi un certo tipo di esperienza che sia assolutamente specifica[257].

Per Foucault, attraverso l'arte della vita non si impara solo come si può condurre l'esistenza, ma ciò che è in gioco è la modifica del sé. Il soggetto, dunque, modifica se stesso attraverso queste arti; ad esempio, quando le arti della vita mettono in gioco la retorica, la posta in gioco non è l'imparare l'arte della retorica, apprendendo le tecniche per essere loquaci e convincenti, bensì

[257] Ivi, pp. 31-32, trad. it. mia

attraverso la retorica si apprende come essere un uomo pubblico. L'arte di vivere che copre il periodo che va dall'Antichità fino al Tardo Antico aveva questa funzione ontologica, mentre con il passare del tempo e l'avvento del Medioevo, l'arte di vivere sposta sempre di più la propria funzione verso l'apprendimento professionalizzante.

Attraverso le arti di vivere l'individuo attiva una modificazione ontologica nel proprio essere soggetto e si soggettizza altrimenti rispetto a ciò che è; questo cambiamento non è possibile solamente in maniera solipsistica, poiché è necessario istaurare un triplice rapporto, affinché la modifica avvenga: il legame con l'altro, la relazione con la verità e il rapporto con sé. Il legame con l'altro ha la forma della pedagogia, dunque si tratta di un rapporto tra maestro e discepolo: non si può accedere all'arte di vivere senza un rapporto con l'altro, con la direzione di un altro. Il rapporto con gli altri è μάθησις, cioè insegnamento.

> Rapporto agli altri vuol dire che le arti di vivere si imparano. Si imparano attraverso un insegnamento, tramite l'ascolto (apprendimento, insegnamento). Vuol dire che, in queste arti di vivere, la presenza dell'altro, la sua parola, la sua autorità, sono evidentemente indispensabili. Le arti di vivere passano e si trasmettono, si insegnano e si imparano per mezzo e all'interno del rapporto del maestro con il discepolo[258].

Se il rapporto con l'altro ha la forma dell'insegnamento e della pedagogia, quello con la verità è μελέτη: meditazione. Il soggetto, dunque, deve meditare sugli oggetti di insegnamento e deve farlo attraverso una serie di tecniche che costituiscono la μελέτη. L'arte di vivere diventa un sapere appreso interiorizzato, che assume l'importanza di una riferimento sapienziale permanente nell'arco di tutta la vita. Non c'è arte di vivere che si manifesti senza un costante ripercorrere il sapere appreso attraverso la riflessione

[258] Ivi, p. 34, trad. it. mia

oppure per mezzo di un continuo rimandare a memoria e far sovvenire in mente i precetti.

Infine, Foucault, a fondamento del rapporto che il soggetto intrattiene con se stesso, individua l'ἀσκησις. Questo rapporto con sé è fondamentale, poiché permette al soggetto di mettersi alla prova nella messa in pratica degli insegnamenti dell'arte di vivere. Il rapporto con sé che costituisce l'ἀσκησις è definito da un continuo lavorio attraverso il quale si possono raggiungere e, allo stesso tempo, vedere i progressi che il soggetto compie nel percorso di assimilazione degli insegnamenti e del travaglio della modificazione di sé.

Per Foucault μάθησις, μελέτη, e ἀσκησις sono i tre elementi fondamentali che costituiscono l'arte di vivere. Questi tre elementi per Foucault hanno un oggetto – si potrebbe dire che hanno un campo e istituiscono, a loro volta, un luogo di esercizio – che è il βιος, ovvero la vita qualificabile, nella fondamentale distinzione greca da quella vita naturale che è ζάω. Allora, per Foucault questa arte di vivere potrebbe essere nominata *biotecnica – biotechnique* –, se non fosse che il termine sarebbe fin troppo ambiguo. Foucault, allora, preferisce ricorrere al termine greco che si trova nella letteratura stoica – Foucault ammette di aver preso in prestito il termine da Epitteto - e che indica la tecnica dell'arte della vita: τέχνη περί βιον.

Il tema del βιος nei Greci è molto più complesso della divisione dicotomica fra vita naturale e vita degli accidenti. Nella lezione del 25 marzo 1981 Foucault approfondisce il tema del βιος e arricchisce le proprie analisi ricordando un fatto fondamentale: i Greci non possiedono una nozione di soggetto – è proprio questa peculiarità della filosofia greca che spinge Foucault a dedicarsi al pensiero antico alla ricerca di un'alternativa all'ermeneutica contemporanea del soggetto. Dunque, nella lezione del 25 marzo 1981, Foucault ritiene che quando si parla di tecniche della vita, non si faccia riferimento al senso biologico, bensì si deve fare riferimento al sé – le tecniche della vita possono essere per questo chiamate tecniche del sé.

Per Foucault, la difficoltà è comprendere cosa intendano i Greci quando parlano di βιος. Sono tre le forme di vita riconosciute dal pensiero greco: qualcuno nasce schiavo della gloria, alcuni sono avidi di ricchezze e i filosofi perseguono la verità. Si tratta di qualcosa molto importante: la prima forma di vita è quella del politico, la seconda è quella del mercante, la terza è quella del filosofo: politica, crematistica e filosofia. La vita non è definita totalmente da ciò che si è, ma anche da ciò che si desidera, da quello che si vuole fare e da quello che si cerca. Il filosofo non è tale perché possiede la verità, bensì lo è in quanto la cerca: è il proporsi la verità come fine che fa di un uomo il filosofo. Ciò che caratterizza la vita è il rapporto strumentale che si ha con le cose: la maniera attraverso la quale le si finalizza a sé. Il βιος non si pensa nei termini di una conversione – come nella soggettività cristiana -, bensì nei termini di un lavoro su sé e, infine, il βιος greco non è pensato o definito in rapporto a una verità di sé da svelare, bensì come ricerca infinita di un fine. Le tecniche di vita sono procedure di soggettivazione o di desoggettivazione. Sono tecniche che servono a inserire il βιος, la soggettività, all'interno di un codice.

> Diciamo dunque che i discorsi che ci interessano, e che si presentano come tecniche di vita (*technai peri ton bion*), in fondo sono procedure di costituzione di una soggettività o di soggettivazione, ed è così che si deve comprenderli. Non sono ideologie che cercano di nascondere un codice, non sono la razionalizzazione di un codice. È la definizione delle condizioni alle quali si potrà inserire il *bios*, la soggettività dell'individuo, all'interno di un codice[259].

*La mediazione delle τέχναι περί βιον: l'*Alcibiade maggiore *e l'επιμέλεια εαυτου*

Per comprendere cosa Foucault intende quando afferma che le τέχναι περί βιον sono delle modalità attraverso le quali il βιος, in quanto soggetto, può soggettivarsi all'interno di un codice, occorre pensare il corso del 1980-1981 nella sua interezza, per giungere alle conclusioni proposte da Foucault

[259] Ivi, p. 256, trad. it. mia

nell'ultima lezione. Brevemente, durante il corso Foucault compie un'indagine delle τέχναι περὶ βιον, percorrendo una serie di fonti composte dalla letteratura medica, dallo stoicismo ellenico e romano, dal cinismo fino e dalla filosofia degli esegeti ateniesi di Platone – materiale che sarà di gran lunga affinato e ampliato nel corso al Collège de France dedicato all'ermeneutica del soggetto nell'anno successivo. Nel corso grande importanza viene data all'analisi del desiderio all'interno del matrimonio e del rapporto pedagogico – il tema dei cosiddetti αφροδισία –, in quanto è il desiderio il grande filo rosso che tiene assieme le tecniche del sé dell'Antichità e quelle del Cristianesimo del tardo antico, nella mutazione che conduce l'utilizzo conveniente dei piaceri e la dietetica del cibo all'avvento del problema della carne e della sua confessione.

È attraverso queste analisi che Foucault giunge ad affermare, nella lezione del 1 aprile 1981, che se da un lato le τέχναι περὶ βιον sono delle modalità per modificare ontologicamente il soggetto – per soggettivare il sé da sé: la tecnologia implica uno sdoppiamento del rapporto con sé: il sé ha sé come oggetto della propria attività –, dall'altro lato le tecniche del sé sono anche delle modalità per poter vivere all'interno della società e, dunque, per accettare e fare propri i comportamenti proposti e imposti dall'esterno.

Le τέχναι περὶ βιον rispondono per questo alla volontà del soggetto di essere più felice, di trasformarsi in un uomo privo di turbamenti, di potere diventare un politico, tuttavia non si tratta di una risposta a un principio esclusivamente interiore. L'analisi delle tecniche del sé conducono Foucault a un pensiero di mediazione riguardo il tema della libertà, poiché le τέχναι περὶ βιον sono dei mezzi per codificare l'essere del soggetto e per iscriverlo nell'alterità; in questo senso il soggetto media se stesso – nel suo rapporto con sé - all'interno di un'ulteriore mediazione, che è quella che trova al di fuori di sé. Un esempio di questa mediazione cui il soggetto giunge attraverso l'applicazione delle τέχναι περὶ βιον si può rinvenire nel corso al Collège de France *L'Hermeneutique du sujet* del 1981-1982, quando Foucault analizza l'*Alcibiade maggiore* di Platone.

A questa analisi vanno poste tre premesse fondamentali. In primo luogo, il lavoro che Foucault compie nel corso del 1981-1982 è caratterizzato da un ulteriore spostamento temporale, verso l'Antichità, perché, mentre il corso dell'anno precedente si concentrava soprattutto sul Tardo Antico e sulla filosofia stoica ellenistica e romana, in questo corso si trovano le analisi che avrebbero dovuto costituire il tomo sull'*Alcibiade maggiore* di Platone – o quello con l'analisi di tutte le tecniche del sé. In secondo luogo lo spostamento storico all'Antichità è motivato dallo scopo di individuare quale precetto etico si trovi a fondamento delle τέχναι περὶ βιον, sempre seguendo la legge della continuità e dell'analisi delle micro-discontinuità che caratterizza le analisi dell'ultimo Foucault. Foucault, in questo movimento, individua come precetto etico fondante la επιμέλεια εαυτου socratica. In terzo luogo, Foucault fa comunque riferimento alle τέχναι περὶ βιον mentre analizza la επιμέλεια εαυτου di Socrate e individua nella dietetica e nel rapporto fra επιμέλεια εαυτου e γνωθι σαυτόν le τέχναι περὶ βιον dell'*Alcibiade maggiore*, come si vedrà.

Foucault giunge all'analisi del testo mosso da una serie di intenti. In primo luogo comprende che il testo è fondamentale perché permette di dare una profondità ancora maggiore alle τέχναι περὶ βιον, attraverso un'innovativa correlazione del precetto delfico – e socratico - dello γνωθι σαυτόν e il precetto - esclusivamente socratico - dell'επιμέλεια εαυτου, che vede rovesciare il rapporto di forza a vantaggio della cura. La tradizionale interpretazione filosofica dei due precetti[260] vede la preminenza dello γνωθι σαυτόν

[260] Si pensi, ad esempio, all'imponente storia del rapporto fra i due precetti scritta da Pierre Courcelle; opera del 1975 intitolata *Conosci te stesso. Da Socrate a San Bernardo*, nella quale il precetto delfico si impone come modello etico della temperanza; modello etico che contraddistingue i saggi, ovvero gli unici in grado di conoscere se stessi e capaci di non cadere nel *torpore dell'ignoranza*. Courcelle – ispirando Foucault – dà molta importanza all'*Alcibiade maggiore*, nel quale si può comprendere in che modo il modello della saggezza può essere messo in pratica. In questo dialogo fondamentale, Socrate attiva l'ironia e mostra ad Alcibiade che non è in grado di assumere il governo di Atene, poiché non solo non discerne ciò che è giusto da ciò che ingiusto, ma nemmeno possiede la conoscenza dei propri nemici persiani e spartani e crede possibile sconfiggere i propri rivali solo grazie alle ben poche ricchezze possedute e grazie alla propria bellezza. Alcibiade ignora di essere ignorante. Socrate lo esorta a compiere il primo passo verso la conoscenza, ovvero conoscere se stessi, e gli dice che per farlo deve prendersi cura di sé. Courcelle nota nell'*Alcibiade maggiore* che Socrate esorta a seguire entrambi i precetti per raggiungere gli scopi prefissati da Alcibiade: γνωθι

sull'επιμέλεια εαυτου; infatti, dal punto di vista della storia della filosofia il precetto delfico è stato fondamentale per costituire il concetto di soggetto; basti pensare, ad esempio, al soggetto cartesiano. In secondo luogo Foucault, come si è visto, è alla ricerca di un'alternativa all'ermeneutica del sé/soggetto rispetto a quella che ha condotto alla definizione di un soggetto con un'accezione concettuale *forte*. In questa ricerca, che muove i propri passi dalla confessione cristiana – il precetto γνωθι σαυτόν è proprio ciò che la confessione mutua dalla grecità, mentre abbandona il precetto della επιμέλεια εαυτου, pur mantenendone la efficace e gravosa modalità normativa[261] - Foucault individua *l'Alcibiade maggiore* come un modo per spostare ancora più indietro le proprie ricerche, a vantaggio della comprensione dello stoicismo ellenistico e romano, che sono legate più all' επιμέλεια εαυτου che allo γνωθι σαυτόν.

È in questi due intenti che l'inversione del rapporto tradizionale tra i due precetti, per la quale in Foucault è la επιμέλεια εαυτου che consente lo γνωθι σαυτόν, consente di modulare sotto il segno del precetto della επιμέλεια εαυτου le τέχναι περί βιον. Infatti, l'insieme delle tecniche del sé trova, in certo senso, la propria paternità proprio nell'*Alcibiade maggiore* e nel precetto socratico della επιμέλεια εαυτου.

> Mi sembra che tale nozione [επιμέλεια εαυτου] non abbia semplicemente accompagnato, delimitato e fondato la necessità di conoscere se stessi

---

σαυτόν e επιμέλεια εαυτου sono precetti distinti, ma si appartengono: l'esercizio della cura di sé e il sapere di sé rendono migliore l'uomo.

[261] La cura di sé copre un millennio, tuttavia è un precetto che viene accantonato, perché l'attenzione su di sé ha qualcosa di perturbante per la morale cristiana. Le formule della cura di sé suonano all'orecchio della cristianita – e, dunque, della modernità e della contemporanietià - come una forma di dandismo o una forma di chiusura dell'individuo su di sé. Si tratta di una chiusura che nulla possiede di positivo, come si evince nella lezione del 6 gennaio 1982 de *L'Hermeneutique du sujet*, nella quale Foucault mostra come il precetto sia stato abbandonato non solo per motivi di carattere morale, bensì, soprattutto, per motivi filosofici. Infatti, è a partire dal momento cartesiano, che consiste in una riqualificazione filosofica dello γνωθι σαυτόν e in una squalificazione dell'επιμέλεια εαυτου, che il precetto socratico è definitivamente abbandonato. Nel seminario del 1983 su *Le tecnologie del sé*, per Foucault lo γνωθι σαυτόν ha oscurato la dell'επιμέλεια εαυτου perché c'è stata una trasformazione profonda dei principi morali della società occidentale. Questa mutazione coincide con l'avvento dei valori ascetici; dunque, il sé di cui occorre prendersi cura nell'επιμέλεια εαυτου diventa qualcosa di problematico e di cui è necessario liberarsi.

> solamente nel momento della sua apparizione nel pensiero, nell'esistenza e nel personaggio di Socrate. Mi sembra, anzi, che l'*epimeleia heautou* (la cura di sé e la regola che le era associata) non abbia cessato di essere un principio fondamentale per caratterizzare l'atteggiamento filosofico durante tutto il corso della cultura greca, ellenistica e romana[262].

L'επιμέλεια εαυτου è un precetto etico-filosofico rimasto a lungo attivo e non solo nella filosofia e nella morale pagana, e non appartiene solo alla figura di Socrate, così per come questa emerge nell'*Apologia* – colui che si prende cura degli altri - e nell'*Alcibiade maggiore* – colui che sprona a prendersi cura di sé e a conoscere se stessi.

In quale senso, allora, si può affermare che è attraverso l'esempio dell'*Alcibiade maggiore* che si può comprendere la posta in gioco del funzionamento delle τέχναι περὶ βιον nel loro rapporto tra fondazione ontologica del soggetto e introflessione del codice esterno attraverso la mediazione del sé? Per potere mettere in luce questo legame, occorre ricordare qual è l'evento che muove il dialogo platonico su Alcibiade; e Foucault parte proprio da questo. Nell'*Alcibiade maggiore* il problema della cura di sé è legato all'ambizione politica di un giovane, è legato a una pedagogia difettosa alla quale Socrate dovrà riparare attraverso il suo prendersi cura temporaneamente di Alcibiade. Socrate, infatti, si rivolge ad Alcibiade e lo esorta a pensare al motivo che lo spinge a occuparsi ancora di lui, nonostante sia stato abbandonato dagli altri amanti. Ciò che ha scacciato gli altri amanti è la superbia di Alcibiade, che ha vissuto al di sopra degli altri, dominandoli attraverso le sue grandi risorse, la bellezza del corpo, la presunta bellezza dell'anima, la completezza di sé e l'appartenenza a una stirpe potente. Le doti di Alcibiade l'hanno insuperbito e l'hanno spinto a desiderare il potere e gli onori, ma per arrivare a questo risultato Alcibiade deve comprendere che non

---

262 M. Foucault, *Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Gallimard, Paris 2001, p. 10; trad. it. M. Bertani; *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-19829)*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 10

può fare a meno di una guida, come invece vorrebbe. Alcibiade si chiede in che maniera Socrate possa effettivamente aiutarlo. Socrate gli chiede semplicemente di rispondere ad alcune domande.

La discussione verte su cosa sarebbe meglio per la città. Lo scopo di Alcibiade è governare e, insuperbito, pensa di poterlo fare, pensa cioè di fare il meglio per i propri cittadini. Durante il fitto dialogo, Alcibiade non è in grado di distinguere e definire i concetti di bene e di male, di giusto e ingiusto, di brutto e bello e comincia a confondersi e a non capire dove Socrate lo voglia condurre. Socrate fa notare ad Alcibiade che questo stato contraddittorio riguarda il momento in cui si crede di conoscere qualcosa e qualcuno mostra all'altro l'ignoranza. Su ciò che non si conosce, sapendo di non conoscere, non ci sarebbero dubbi di questa entità. Alcibiade, allora, comprende di non conoscere ciò che è più importante, cioè il bene, il bello, l'utile e il giusto.

Socrate ritiene che l'errore di Alcibiade sia di gettarsi in politica, senza aver prima appreso qualcosa. Alcibiade è convinto che nella politica ci siano persone indegne ed è sicuro che possa batterle semplicemente attraverso le sue dote naturali, ma Alcibiade fa riferimento ai rivali all'interno della città, non pensa ai rivali di Atene, ovvero agli spartani e ai persiani. Ma se Alcibiade vuole divenire comandante della città deve comprendere quali siano i suoi nemici e di cosa siano capaci. Socrate mostra ad Alcibiade che in qualsiasi caso occorre occuparsi di se stessi, poiché non è questa un attività dannosa, al di là delle motivazioni che la indirizzano. Socrate paragona l'educazione e la ricchezza di spartani e persiani, con quella di Alcibiade, per fare emergere la differenza fra i due modelli e l'inferiorità di Alcibiade nei confronti dei suoi avversari. La tecnica di cui ha bisogno Alcibiade è quella del governare bene, cioè quella che consente di garantire e assicurare la salvezza alla città. Le condizioni tramite la quali la città giunge alla salvezza per Alcibiade sono la concordia e l'amicizia, ma anche in questo caso Alcibiade mostra di non sapere cosa esse vogliano dire se immerse nel tessuto politico della città. Alcibiade prova vergogna per la propria condizione e Socrate lo esorta ad

avere coraggio, poiché fa ancora in tempo a cambiare la propria condizione di ignorante, prendendosi cura di sé.

Foucault mostra che ciò che è in gioco nella cura di sé è la possibilità di accedere al potere, cioè di accedere a quel codice di comportamento che permette di governare.

> In primo luogo, come potete vedere, la necessità di curarsi di sé risulta legata all'esercizio del potere. […] Il fatto di "occuparsi di se stessi", come si vede, risulta presupposto nella, e viene dedotto dalla, volontà dell'individuo di esercitare il potere politico sugli altri. Non si possono governare gli altri, non li si può governare bene, non si possono cioè trasformare i propri privilegi in azione politica sugli altri, in azione razionale, se non ci si è presi cura di se stessi[263].

L'επιμέλεια εαυτου tratta della modificazione di un soggetto che è necessitata dal desiderio di diventare un uomo politico e di diventarlo in maniera funzionale, cioè di formarsi con un'adesione perfetta al codice sociale – insieme di status e prassi – che coincide con il *politico*. Dalle affermazioni di Foucault sul codice e la επιμέλεια εαυτου, allora è deducibile che l'uomo utilizza le τέχναι περὶ βιον per modificare il suo ruolo all'interno della società, partendo da un desiderio, ma sottostando a regole che vanno oltre la natura o il privilegio/diritto di nascita. Alcibiade, infatti, è ricco ed è bello, ma il codice della politica non gli permette di governare, perché per governare occorre altro.

Per governare, Alcibiade deve prima governare se stesso, cioè prendersi cura di sé – e questo perché è stato finora governato male, da una pessima pedagogia sofistica -, ma per fare questo occorre che Alcibiade conosca se stesso. Alla fine della lezione del 6 gennaio del 1982, Foucault dichiara che ciò che emerge nella επιμέλεια εαυτου è proprio il problema del soggetto che deve occuparsi del sé, in quanto soggetto conoscente e oggetto conosciuto

[263] Ivi, pp. 37-38; trad it p. 33

coincidono. In questo senso è comprensibile l'esortazione al precetto delfico della conoscenza di sé presente nel dialogo platonico, poiché prendersi cura di sé è conoscere se stessi, per individuare come intervenire. Foucault, nella lezione successiva del 13 gennaio 1982, chiarisce che il rapporto tra επιμέλεια εαυτου e γνωθι σαυτόν non è semplicemente da intendersi come un rapporto di subordinazione, poiché fra i due c'è un continuo richiamo e una relazione costante.

> Da un lato, è solo rammentando ad Alcibiade che farebbe bene a scrutare almeno un po' in se stesso, che lo si è indotto ad ammettere che "sì, è vero, bisogna che mi prenda cura di me stesso". Dall'altro, non appena Socrate ha affermato tale principio, e non appena Alcibiade lo ha accettato, si pone nuovamente (un problema): " È ovviamente necessario conoscere questo se stessi di cui occorre occuparsi"[264].

In questo continuo alternarsi, sovrapporsi e subordinarsi dei due precetti[265] e sotto l'egida della, cioè quelle tecniche del sé che consentono ad Alcibiade di

---

[264] Ivi, p. 67; trad it p. 60

[265] La poca chiarezza del rapporto fra i due precetti è causata anche dallo stesso Foucault, perché prende differenti posizioni a riguardo. Nel corso sull'ermeneutica del soggetto, ad esempio, pare che a strutturare la dinamica fra i due precetti sia una sorta di scambio continuo e indefinito, nel quale un precetto richiama l'altro, ma a partire da una certa prevalenza della cura di sé, in quanto sarebbe il prendersi cura di sé – cioè il modificarsi per aderire a un codice – a essere lo scopo. Nel seminario *Le tecnologie del sé* tenutosi all'Università del Vermont, Foucault è *tranchant* e propende per l'ipotesi di subordinazione della cura di sé sulla conoscenza di sé; infatti, afferma senza mezzi termini che *il secondo precetto era subordinato al primo* [M. Foucault, *Le tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 15. Nel 1983 in una conferenza intitolata *La culture de soi* pronunciata all'Università di Berkeley in aprile, Foucault sembra tornare sui propri passi e afferma che i due precetti sono associati. Ne *Le Souci de soi* si trovano due brevi riferimenti alla conoscenza del sé. In primo luogo nel capitolo secondo intitolato *La Culture de soi*, nel quale Foucault descrive la cura di sé in quanto principio dell'arte di vivere. In questo caso la conoscenza di sé sembra proprio sovrapporsi sia alle tecnologie del sé sia alla cura di sé, perché Foucault scrive che *è tutta un'arte della conoscenza di sé che si è andata sviluppando, con prescrizioni precise, forme specifiche ed esercizi codificati* [M. Foucault, *Histoire de la sexualitè III. Le Souci de soi*, contenuto in M. Foucault, *Œuvres II*, Gallimard, Paris 2015, p. 1021; trad. it. di L. Guarino, *La cura di sé. Storia della sessualità III*, Feltrinelli, Milano 1985, pp. 60-61]. In secondo luogo, sempre nel medesimo capitolo, Foucault accenna alla conoscenza di sé in quanto ciò che è stato mutuato dalle pratiche ascetiche. Nell'intervista del 1984 intitolata *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* Foucault è di nuovo *tranchant* e indica un'inversione completa dei due precetti, tornando alla tradizione, poiché afferma che *presso i Greci e i Romani […] per comportarsi bene e per praticare la libertà come si deve fosse necessario occuparsi di sé, aver cura di sé, e questo al fine di conoscersi, al fine di formarsi e di andare oltre di sé* [M. Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Éditions Gallimard, Paris

governare se stesso. Le tecniche del sé che investono la επιμέλεια εαυτου socratica sono riducibili alla dietetica sessuale[266] che investe la pedagogia, quindi il rapporto con il maestro e all'attenzione – conoscenza – del sé, dove il sé è sostanzialmente l'anima.

Il governo di sé è ciò in cui consiste la mediazione di sé con sé e di sé con l'alterità, cioè il codice e l'altro. In questa mediazione per i Greci non era in gioco la libertà, dunque le τέχναι περί βιον, nonostante appaiano ambivalenti, perché da un lato articolano ontologicamente il soggetto secondo una volontà individuale e dall'altro legano questa riscrittura ontologica a un codice preesistente, non lo sono.

In una intervista del 1984 intitolata *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, il tema della libertà nei Greci è trattato da Foucault secondo una serie di aspetti. In primo luogo, Foucault analizza il senso stesso della libertà e la mette in relazione con l'ἔθος greco, che emerge come una *estetica del sé* conducibile attraverso la επιμέλεια εαυτου delle τέχναι περί βιον.

2001, p. 1531; trad. it. di S. Loriga, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 277

[266] Foucault, indagando la sessualità antica, non trova certamente il problema della omosessualità o qualcosa di paragonabile alla sessualità così come è descritta nella contemporaneità. Ciò detto, per Foucault nelle sue ricerche non si è nemmeno trattato di confermare la banale tesi per la quale la sessualità nella Grecia antica non fosse un problema, e i Greci e i Romani fossero sessualmente liberi [cfr. *Sei to Kenryoku*, contenuto in *Dits et écrits II, 1976-1988*, Éditions Gallimard, Paris 2001; trad. it. di S. Loriga, *Sessualità e potere*, contenuto in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Feltrinelli, Milano 1998]. Ciò che Foucault trova, invece, è lo stretto rapporto tra medicina, politica e sessualità. Il desiderio sessuale è un desiderio forte che va controllato e piegato alla legge della convenienza; in questo senso Foucault afferma ne *L'Usage des Plaisirs* che l'attenzione per il cibo, per il bere e per l'attività sessuale fosse simile, poiché in tutti questi casi a essere in gioco è il controllo di sé e c'è la mediazione del sapere medico, che mostra la convenienza medica di alcune dietetiche. A un criterio di convenienza sociale e politica risponde l'uso dei piaceri sessuali e il rapporto con i fanciulli all'interno del legame pedagogico: l'uomo che mira al governo politico non può essere passivo e lasciarsi dominare, poiché in gioco c'è proprio la questione della capacità di governare/governarsi. Infatti, la sessualità è ben amministrata quando i piaceri sono dominati, ma non estinti: la saggezza filosofica non implica la completa astinenza, ma il dominio secondo il criterio dell'opportunità e della convenienza del rapporto. Il rapporto tra medicina, politica e sessualità trova la propria virtù migliore nella temperanza, ovvero la capacità di dominarsi e di vivere i piaceri in maniera opportuna. L'intemperanza coincide con la incapacità di governo di sé e dell'altro. L'altro, infatti, va governato non solo in senso politico, ma anche a livello sessuale, poiché se si mira alla temperanza e al ruolo politico – o a essere maestri e sapienti – non si può subire, dalla fine della fanciullezza in avanti, la seduzione dei giovani discepoli, bensì questi vanno dominati.

> In effetti, i Greci problematizzavano la loro libertà, e la libertà dell'individui, come un problema etico. Ma etico nel senso in cui potevano intenderlo i Greci: l'ἐθος era il modo di essere e il modo di comportarsi. Era un modo d'essere del soggetto e un certo modo di fare, visibile per gli altri. L'ἐθος di qualcuno si deduce dal suo modo di vestirsi, dal suo modo di fare, da come cammina, dalla calma con cui reagisce agli eventi, ecc. Per loro è questa la forma concreta della libertà; è così che problematizzavano la loro libertà. […] Ma, affinché, questa pratica della libertà prenda forma in un ἐθος buono, bello, onorevole, stimabile, memorabile e in grado di servire da esempio, è necessario tutto un lavoro di sé su di sé[267].

In secondo luogo, Foucault afferma che la libertà era un problema politico in un senso differente, poiché essa era connessa più che altro alla schiavitù e non all'adesione di un ἐθος. Per questo anche il rapporto con se stessi e il governo di sé era strettamente legato al controllo della propria volontà e al dominio di sé: modificare ontologiocamente se stessi, si potrebbe affermare, coincide con il dominio della schiavitù autoinflitta. In terzo luogo, in quanto problema politico, il governo di sé implica anche il rapporto con gli altri.

> La cura di sé è etica in se stessa; ma implica dei rapporti complessi con gli altri, nella misura in cui questo ἐθος della libertà è anche un modo di avere cura degli altri; per questo motivo, per un uomo libero, che si comporta come si deve, è importante saper governare la moglie, i figli, la casa. L'arte di governare sta anche in questo. L'ἐθος implica un rapporto con gli altri nella misura in cui la cura di sé rende capaci di occupare, nella città, nella comunità o nelle relazioni interindividuali, il posto appropriato. […] La cura di sé implica, inoltre, il rapporto con l'altro, nella misura in cui, per avere buona cura di sé, bisogna ascoltare le lezioni di un maestro[268].

---

[267] M. Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Éditions Gallimard, Paris 2001, p. 1533; trad. it. di S. Loriga, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 278

[268] Ivi, pp. 1533-1534; trad. it. ivi, p. 279

Il rapporto con gli altri è fondamentale nel cambiamento di sé, sia perché è attraverso questa forma di rapporto che il sé si modifica, come nella pedagogia, sia perché la capacità di governare la casa o il proprio matrimonio – da qui l'importanza della *onirocritica* di Artemidoro[269] - è relativa alla capacità di amministrare politicamente gli altri.

Le τέχναι περί βιον e l'άσκησις

L'επιμέλεια εαυτου delle τέχναι περί βιον è caratterizzata da una temporalità specifica che muta nel passaggio dal modello socratico a quello stoico. Nel modello socratico la pedagogia può essere interrotta, mentre nel modello stoico la cura è permanente[270]. L'attenzione al sé deve essere costante e duratura, affinché le tecniche possano essere efficaci e il soggetto possa cambiare. In una conferenza a Berkeley del 1983 intitolata *La culture de soi*, Foucault mostra che ci sono varie differenze

> Questa nuova cultura di sé, o in parte nuova, che noi possiamo osservare nella cultura greco-romana dei due primi secoli della nostra […] implica: 1) una relazione permanente a se stesso, e non solamente una preparazione per diventare un buon governante della città. 2) La nuova cultura di sé implica una relazione critica a sé, e non solamente un complemento a una pedagogia difettosa. 3) Implica una relazione di autorità con il maestro (e non più una

[269] L'*onirocritica* di Artemidoro contenuta ne *Il libro dei sogni* appartiene alla letteratura dell'arte di vivere, poiché lo scritto di Artemidoro che la contiene consiste in un testo che pone l'attenzione sui sogni dell'uomo in quanto governante. Non si tratta di un'opera paragonabile alle interpretazioni dei sogni compiute dagli indovini, ovvero non è in campo l'interpretazione del sogno per comprendere il futuro. Infatti, nel testo di Artemidoro, i sogni sulla sessualità sono strettamente legati al presente; se si sogna, ad esempio, di fare l'amore con il proprio servo, allora vuol dire che la casa è ben amministrata, poiché si dispone a piacimento delle proprie ricche risorse. Mentre se si sogna di fare l'amore con il servo passivamente, c'è un problema nella gestione economica – nel senso più pieno di amministrazione dell'*οικος*. I sogni, dunque, sono catalogati da Artemidoro per essere distribuiti in esempi funzionalmente utilizzabili da chi governa per comprendere la propria situazione, per modulare la propria strategia risolutiva e per individuare una condotta opportuna.

[270] In questo passaggio cambiano anche i codici di riferimento, dato che la politica, con il venir meno della πόλις nel suo senso più pieno dal punto di vista politico, perde attenzione e le prassi si rivolgono maggiormente all'attenzione verso il turbamento e il desiderio.

> relazione erotica). E 4) implica un insieme di pratiche, di pratiche ascetiche, molto differenti dalla pura contemplazione dell'anima[271].

L'attenzione di sé sul sé non è più semplicemente finalizzata a una formazione ristretta nel tempo e che si conclude raggiunto l'obiettivo, bensì diventa una tecnica da mantenere costantemente attiva. A mutare è la temporalità dell'utilizzo della tecnica, in quanto il tempo relativo all'uso deve espandersi e giungere a coprire tutta la vita, non più solo un momento specifico dell'esistenza. Il cambiamento ontologico è un dominio costante di sé attraverso l'applicazione continua e ininterrotta delle tecniche del sé.

Il tema del cambiamento ontologico, che non si trova nella citazione, ma che si legge fra le righe di questa, si lega, dunque, a una temporalità espansa nella quale in gioco è anche la questione della critica a sé, dell'accettazione dell'autorità, dell'ἀσκησις e della verità. Non è difficile individuare in questo fascio di rapporti un'assonanza molto evidente con le tecniche della pastorale che Foucault descrive negli anni appena precedenti: rapporto con il confessore, che è la propria autorità, costante e ininterrotto nel tempo; interesse e analisi del sé; rapporto con la verità di sé per la salvezza – nelle τέχναι περὶ βιον non è in questione la salvezza, tuttavia c'è una posta in gioco, che la verità.

Un'ulteriore specificazione della temporalità della επιμέλεια εαυτου si trova nel seminario sulle tecnologie del sé del 1983, nel quale Foucault afferma che la cura di sé non è più legata semplicemente alla politica, bensì diventa un precetto etico che dirige la società nel Tardo Antico. Lo spostamento verso una temporalità estesa, la mancanza dell'elemento salvifico – che, d'altronde, entrerà in gioco con le tecniche della pastorale cristiana sul codice pagano -, l'interesse per la verità e la perdita della volontà politica – ovvero di un obiettivo a breve – sono elementi che introducono il tema della morte.

[271] M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique suivi de La culture de soi*, Vrin, Paris 2015, p. 91, trad. it. mia

> Innanzitutto, nei periodi ellenistico e romano occuparsi di sé non significa soltanto prepararsi alla vita politica. La cura di sé è diventata un principio universale: anzi, si deve addirittura la vita politica per potersi meglio occupare di se stessi. […] Al modello pedagogico di Platone si sostituisce un modello medico: la cura di sé non è più una pedagogia alternativa, ma diviene una cura medica continuativa. Questo aspetto è centrale nella cura di sé: occorre infatti farsi medici di sé stessi. […] Ma se è vero che dobbiamo prenderci cura di noi stessi per tutta la vita, è chiaro che lo scopo non può più essere la preparazione alla vita adulta, o un'altra vita: la meta per la quale ci si prepara è la compiutezza della propria esistenza[272].

Tra le τέχναι περὶ βιον Foucault introduce le τέχναι τῆς θανάτου, come già fatto nel corso del 1980-1981, quando affermò che le arti di vivere coprivano un vasto numero di oggetti, fra i quali anche la morte. Queste τέχναι τῆς θανάτου, che si trovano soprattutto in Seneca e Marco Aurelio, sembrano avere un ruolo fondamentale, perché Foucault nel seminario addirittura descrive la tensione della επιμέλεια εαυτου come uno sforzo costante nel tempo verso la preparazione alla morte. Tuttavia e nonostante l'importanza del tema, Foucault dedica pochissimi passaggi al tema delle τέχναι τῆς θανάτου nei suoi corsi; infatti, se si escludono i due passaggi citati, ne rimane un terzo appartenente al corso su *L'Hermeneutique du sujet*.

Nella seconda ora della lezione conclusiva del corso tenutasi il 24 marzo 1982, Foucault correla la riflessione sulla *praemeditatio malorum* degli stoici con il problema dell'avvento della morte. La meditazione sulla morte è *isomorfa* alla questione della *praemeditatio malorum*, perché la morte è un evento necessario e non è un semplice evento plausibile.

> Non si tratta cioè semplicemente di un evento di una certa gravità, ma rappresenta per l'uomo la gravità assoluta. La morte […] può sopraggiungere in qualsiasi momento. È a un simile evento, dunque, inteso come sventura per eccellenza, che ci si dovrà preparare per mezzo della *meletē thanatou*, la quale

[272] M. Foucault, *Le tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 27

> costituirà un esercizio privilegiato nel quale, o attraverso il quale, per l'appunto, si farà giungere al culmine la premeditazione dei mali[273].

Le τέχναι τῆς θανάτου non sono semplicemente il luogo privilegiato nel quale la *praemeditatio malorum* trova la sua forma più piena, perché per Foucault la meditazione sulla morte è un momento fondamentale nell'economia del rapporto del soggetto con sé. La *praemeditatio malorum* della morte nello stoicismo funziona secondo una legge molto semplice, che si trova espressa nella lettera 12 delle lettere a Lucilio di Seneca; si tratta di vivere la propria giornata secondo un esercizio fondamentale che consiste nel simulare di vivere il proprio ultimo giorno in vita. Le τέχναι τῆς θανάτου sono una serie di esercizi nei quali sono in gioco la temporalità, l'attenzione a sé e la prova.

La temporalità è modificata perché si deve vivere il giorno con una condensazione di tempo, come se si trattasse dell'ultimo l'ultimo giorno e come se in questo ultimo giorno si concentrasse tutta la vita.

> [Seneca] lo invita [Lucilio] a considerare ogni ora della giornata che si sta vivendo come se fosse una specie di età della vita, di modo che, quando si giungerà alla sera, sarà come se si fosse giunti anche al tramonto della vita, vale a dire al momento in cui si dovrà morire[274].

In questo esercizio la temporalità modificata ha un senso progettuale, perché lo scopo non è solo quello di prendere coscienza della propria caducità e semplicemente di vivere nell'attenzione per il presente. Si tratta, invece, di programmare e di vivere la giornata, conducendola come se ogni ora fosse un momento della propria vita e, contemporaneamente, fosse anche l'ultimo giorno. In questo senso questa tecnica è un esercizio, ma è anche una dura prova, poiché a fine giornata si dovrà fare il bilancio delle azioni compiute e

---

[273] M. Foucault, *Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Gallimard, Paris 2001, p. 457; trad. it. M. Bertani; *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-19829)*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 226

[274] Ivi, p. 458; trad. it. *ibid*

dare una valutazione del proprio operato, in maniera tale da cogliere l'opportunità delle azioni con il criterio valutativo dell'*ultimo giorno*.

> Ma quel che conferisce la sua importanza e il suo significato particolare alla meditazione sulla morte e a questo genere di esercizi è precisamente il fatto che consente all'individuo di percepire se stesso, e questo in due modi. In primo luogo, tale esercizio permette di adottare una sorta di visione dall'alto e istantanea sul presente […] Che cosa valga quel che sto facendo, che cosa valga il mio pensiero, potrà essermi rivelato solo se lo sto pensando come se fosse l'ultimo. […] Inoltre, la seconda possibilità, la seconda forma di sguardo che la morte consente di gettare su di sé, non consiste più nello sguardo istantaneo a mo' di cesura, bensì nello sguardo retrospettivo sull'insieme della vita. Quando si fa la prova di se stessi come se ci si trovasse nell'imminenza della morte, si può allora gettare un colpo d'occhio sull'insieme costituito da tutto ciò in cui la propria vita è consistita[275].

L'esercizio della morte è una forma di valutazione dell'operato quotidiano che sottostà a un principio di finzione, che, a sua volta, è un criterio assoluto di valutazione delle azioni, in quanto questo principio stabilisce che la morte non avvenga a fine giornata, bensì che possa avvenire in ogni momento. L'attenzione al sé e alle azioni compiute, sia nel momento in cui si svolgono sia in quanto sono approcciate sotto forma di resoconto della vita o della giornata, è strutturata in maniera tale da poter accedere al senso ultimo dell'azione nella finzione che questa possa essere interrotta dalla morte. Così si accederebbe al senso più pieno di ciò che si fa, dell'agire, poiché l'azione emergerebbe nella sua oggettiva pienezza.

Le τέχναι τῆς θανάτου sono una forma di esercizio né più né meno come le τέχναι περὶ βιον, in quanto a esse appartiene. È possibile trovare negli scritti di Pierre Hadot una notevole e precisa descrizione delle τέχναι τῆς θανάτου nello stoicismo in quanto prassi appartenenti alla categoria degli esercizi

[275] Ivi, pp. 458-459; trad. it. pp. 427-428

spirituali[276]. Forse Foucault, che si era molto ispirato al concetto di esercizio spirituale in Hadot[277] e che ne conosceva molto bene l'opera, trova finché mai esausto l'argomento, infatti afferma che la μελέτη θανάτου è cosa assai nota, e dunque non ne prosegue l'indagine. Certo, ciò che emerge, è il fatto che varie e numerose siano le componenti delle τέχναι περί βιον, e che abbiano un funzionamento sovrapponibile, anche quando queste riguardano un oggetto molto specifico - o assoluto, in ogni senso – come la morte.

Nel seminario del 1983 sulle tecnologie del sé si è rintracciato il ruolo delle τέχναι τής θανάτου, approfondito attraverso l'analisi de *L'Hermeneutique du sujet*, e sempre in questo seminario è possibile individuare una sintesi molto ben articolata delle varie τέχναι περί βιον del Tardo Antico, che consentirà di individuarne i caratteri. In questo periodo, che coincide con quello ellenistico e imperiale, il principio della επιμέλεια εαυτου è accettato sia da Epicuro, sia dai cinici che dagli stoici – Seneca, Rufo, Galeno. Questo principio imponeva, in primo luogo, una serie di τέχναι περί βιον che costituivano una prassi dell'amministrazione di sé attraverso la forma della μελέτη. Foucault individua una serie di modalità per rispondere all'imperativo di questo principio che

[276] Cfr, infra Capitolo Quinto, Τέχνη e πραχις: all'origine del soggetto filosofico

[277] Nella prefazione de *L'Usage des plaisirs* – prefazione che avrebbe dovuto essere titolata *Usage des plaisirs et tecnhiques de soi* e che sarebbe dovuta essere introduttiva dei tre tomi rimanenti di *Histoire de la sexualité* – Foucault ringrazia Pierre Hadot per l'aiuto fornitogli nella scrittura delle opere. Tuttavia, Foucault modifica il concetto di Hadot, di cui è debitore, in tecniche del sé o arte di vivere. Una spiegazione di questa mossa potrebbe trovarsi in Hadot, in un suo scritto intitolato *Riflessioni sulla nozione di cultura di sé*, nel quale il filosofo sottolinea la differenza tra il suo lavoro e quello di Foucault. Hadot individua tre punti di distanza; in primo luogo l'estetizzazione della vita che Foucault vuole raggiungere è per Hadot troppo legata all'importanza del concetto di piacere, che emerge nel soggetto. In secondo luogo, ci sarebbe in Foucault un'attenzione troppo diretta verso il sé, mentre l'analisi degli stoici mostra che gli esercizi spirituali – le arti di vivere – avessero come mira non solo le azioni e il sé, bensì soprattutto il superamento di sé a vantaggio della ragione Universale. Questa ragione Universale è la parte più perfetta dell'uomo. La ragione per gli stoici è il bene dell'uomo ed è il suo obiettivo. Per Hadot è evidente che Foucault scelga di concentrare le proprie indagini su un lato dello stoicismo, trascurandone uno che conosceva, perché voleva attualizzare le proprie indagini, cioè renderle disponibili, utilizzabili. In terzo luogo, Foucault presenta le proprie indagini mostrando che le tecniche del sé sono una maniera per convertirsi, ma non tiene conto che si trattava, nello stoicismo, di convertirsi per approdare a un livello spirituale superiore. Non si può negare che l'interpretazione di Hadot abbia del vero, però Foucault tiene in considerazione il tema della ragione nello stoicismo; infatti, quando affronta il tema dell'ἀσκησις, pensa che sia costituita da una serie di esercizi che permettono al soggetto di entrare in contatto proprio con la ragione, sebbene con una ragione introiettata dall'esterno – in quanto è quella del maestro – e non con una ragione Universale.

esorta a essere riflessivi, fra cui isolarsi per riflettere, studiare una serie di testi funzionali a istaurare un rapporto innovativo con la verità per modificare se stesso – ozio attivo –, parlare con un amico e scrivere.

La scrittura è l'ultima forma apparsa fra le tecniche del sé dedicate alla meditazione ed è una modalità variegata[278], poiché può prendere la forma poco ufficiale del diario, delle annotazioni o delle lettere agli amici, oppure quella più pomposa del trattato. La prassi della scrittura ha un vantaggio rispetto alle altre tecniche di meditazione, poiché permette di conservare materialmente i pensieri, le parole, gli stati d'animo e le memorie[279], per farne un uso futuro. Questa capacità d'archivio implica un'intensificazione sempre maggiore del rapporto con sé.

> La nuova preoccupazione per il sé produsse una nuova esperienza di sé, che assunse nei primi due secoli della nostra era la forma di un'introspezione sempre più minuziosa. Tra scrittura e vigilanza si sviluppò un rapporto sempre più stretto. Si prestò più attenzione alle sfumature della vita, agli stati d'animo, alla lettura, e, grazie all'attività dello scrivere, l'esperienza di sé risultò ampliata e intensificata[280].

La prassi della scrittura consente di ottimizzare e di rendere maggiormente efficace il rapporto con il sé, ma per Foucault questo avvenimento, legato anche all'utilizzo sempre maggiore della scrittura al livello dell'amministrazione burocratica – mutuazione -, ha una ricaduta, poiché da quel momento in avanti aumenta l'attenzione alla vita e ai suoi innumerevoli

---

278 Per avere un'idea maggiormente precisa del ruolo della scrittura, cfr. *L'écriture de soi* contenuto in M. Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris 2001; trad. it. di S. Loriga, *La scrittura di sé* contenuta in M. Foucault, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Feltrinelli, Milano 1998

279 Foucault utilizza il termine tecnico di υπομνήματα che si utilizza per indicare i quaderni dei conti e i registri pubblici che avevano funzione di promemoria, per definire quel materiale riflessivo che doveva essere conservato e archiviato per essere prontamente utilizzato nel momento di necessità. Si tratta di fissare un passato ripercorribile e privo del rischio di dispersione, e non solo di controllare le azioni compiute.

280 M. Foucault, *Le tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 24

particolari. Dunque, il sé è percepito con più chiarezza, grazie a una tecnica che, allo stesso tempo, lo definisce e gli dà margini più vasti.

Un'altra serie di tecniche del sé di cui si trova la descrizione nel seminario è quella che caratterizza il funzionamento del rapporto pedagogico; anche in questo caso si trovano delle differenze fra il modello pedagogico platonico, incentrato sul dialogo, e quello stoico, incentrato sul silenzio. Il discepolo non dialoga più con il maestro e sta in silenzio; si tratta dell'arte dell'ascolto, attraverso la quale si può distinguere la verità dei discorsi dalla falsità funzionale e finalizzata dell'arte della retorica.

> Durante la lezione si sta in silenzio, e solo in seguito si ripensa a quanto è stato detto: è questa l'arte di ascoltare allo stesso tempo la voce del maestro e la voce della ragione in se stessi. […] In Platone i temi della contemplazione di sé e della cura di sé sono dialetticamente connessi attraverso il dialogo. Nel periodo imperiale invece ci troviamo di fronte, da una parte, all'obbligo di prestare ascolto alla verità e, dall'altra, all'obbligo di scrutare e ascoltare il sé, essendo la meta il raggiungimento della verità interiore[281].

Allora, la verità è qualcosa di appartenente al maestro, che deve essere prima di tutto interiorizzata e poi rintracciata in sé. Questo è un punto fondamentale che riguarda il rapporto tra verità e soggetto in Foucault, poiché l'asimmetria nel rapporto che si istaura tra il maestro e il discepolo e che mette fuori gioco la verità dialogica, è a fondamento di tutte le prassi che derivano dalla confessione. Foucault non sottolinea questo aspetto, che pare invece essere uno snodo importantissimo nella genealogia del soggetto: una volta interrotto il rapporto dialogico, il codice delle tecniche del sé legate all'esame di coscienza non può che prevedere una asimmetria tra il confessore e chi si confessa. Questa frattura ha una ricaduta sulle prassi della contemporaneità – il tema dell'"Io sono" – che non possono strutturarsi al di là di questa

[281] Ivi, p. 29

specificità Nelle prassi in questione la verità è gia iscritta in un rapporto di asimmetria e per questo di potere.

Alle tecniche finora viste, occorre aggiungere quella dell'esame di coscienza, che è volta alla purificazione in vista del sonno e l'esercizio di memoria del ricordo dei morti. La purificazione affonda le proprie radici nella tradizione pitagorica e avviene proprio attraverso la messa in atto della rimemorazione. L'oggetto in questione, come nella scrittura, sono le azioni svolte durante la giornata, che vanno esaminate al di là di un criterio che nella contemporaneità diremmo morale, cioè oltre la questione del bene o del male, bensì nel tentativo di indagare l'opportunità o meno dell'azione. A prima vista, il rapporto del sé con sé nell'esame di coscienza sarebbe paragonabile, in Seneca, a un processo giuridico nel quale processato e giudice coincidono, ma per Foucault, dopo una visione più attenta, emergerebbe piuttosto la metafora amministrativa: il soggetto deve relazionarsi alla propria coscienza e alle proprie azioni come se fosse un amministratore che deve fare un inventario. Dunque, Foucault afferma che:

> esaminare se stessi significa fare un inventario nel quale le colpe sono semplicemente delle buone intenzioni rimaste irrealizzate. Le regole servono ad attuare il corretto comportamento, non sono uno strumento per giudicare il passato. La confessione cristiana, al contrario, andrà alla ricerca delle cattive intenzioni[282].

Il fatto che Foucault preferisca porre l'accento sul linguaggio amministrativo e pensi che la metafora corretta sia quella amministrativa, piuttosto che quella giuridica, è legato a due fattori. In primo luogo alla posta in gioco dell'analisi della coscienza, che non è la morale in quanto scelta fra il bene e il male, bensì l'opportunità, la convenienza e la correttezza strategica dell'azione del soggetto. In secondo luogo, la metafora amministrativa è

[282] Ivi, p. 29

giustificata dal cambiamento di temporalità che si è visto caratterizzare l'επιμέλεια εαυτου dell'ellenismo e del periodo imperiale.

> Seneca non è un giudice che deve condannare, ma un amministratore che deve inventariare. È un amministratore permanente di se stesso, non un giudice del proprio passato. Vuole controllare che tutto sia stato fatto in conformità alle regole, non alla legge. Non si rimprovera di aver commesso delle colpe, ma piuttosto di non aver avuto successo nelle azioni. I suoi errori sono di tipo strategico, non morale[283].

È con l'avvento della confessione cristiana che lo stesso codice di comportamento, cioè le τέχναι περί βιον che reggono l'esame di coscienza, si svuotano del problema dell'opportunità, per introdurre quello della colpa e della morale.

Infine, Foucault introduce l'ultima tecnologia del sé stoica, cioè l'ἀσκησις, che è una tecnica per accedere alla verità. La verità è quella espressa dai maestri, come si è visto; dunque, l'ἀσκησις è una modalità di soggettivazione della verità. Nello stoicismo ἀσκησις non significa rinunciare al sé, come nell'ascesi cristiana, ma proprio l'opposto, cioè una continua attenzione di sé e l'esercitarsi ad avere il controllo di sé con il fine di raggiungere la padronanza completa di sé. La posta in gioco non sarà la salvezza nell'aldilà, bensì sarà la possibilità di accedere al mondo nel quale si vive e di accedere alla verità. La verità, inoltre, *deve essere un principio permanente*; ovvero, una volta acquisita, la verità non può essere dimenticata o espunta fuori di sé.

> Scopo finale dell'*askēsis* è non già la preparazione a un'altra realtà, ma l'accesso alla realtà di questo mondo. Il termine greco per questo concetto è *paraskeuazō* ("mi preparo"), e il riferimento è a un insieme di pratiche che permettono di acquisire e assimilare la verità e di trasformarla in un principio permanente

283 *Ibid.*

> dell'azione. L'*alētheia* diventa *ethos*, secondo un processo che porta all'accrescimento progressivo della soggettività[284].

Questa affermazione di Foucault conferma quanto detto sul rapporto tra verità e soggetto, poiché la verità è qualcosa che appartiene al soggetto in quanto è interiorizzazione di ciò che proviene da una forma di autorità esterna – non è difficile vedere lo stesso meccanismo che Foucault ha individuato nel procedimento giuridico del processo o nella archeologia della psicoanalisi.

La verità deve essere interiorizzata, e gli esercizi delle τέχναι περί βιον che costituiscono l'ἄσκησις sono delle prove che sono tese a dimostrare se la verità è stata appresa a tal punto da consentire una trasformazione del soggetto, che da quel momento sarà capace di affrontare in maniera corretta gli eventi. Foucault individua due tipi di esercizi, che dichiara appartenere a due poli opposti: μελέτη e γυμνάσια. La μελέτη è una meditazione filosofica che consiste nella memorizzazione della verità – del codice - e nell'immaginare di trovarsi in situazioni nelle quali occorre usare correttamente la verità, cioè di agire secondo il codice opportuno alla situazione; lo scopo non è solo l'esame dell'apprendimento della verità, ma è anche la messa in prova immaginaria della verità, attraverso una serie esperimenti mentali o di *riduzioni eidetiche* alla Husserl, come afferma Foucault. In questi esercizi la temporalità del presente è messa in contatto con quella del futuro, come avviene in quelle che, in fondo, sono le forme più estreme della μελέτη: le τέχναι τής θανάτου. I γυμνάσια si situano all'interno della realtà, per questo per Foucault si tratta del polo opposto rispetto alla meditazione, e sono veri e propri allenamenti fisici che avvengono sul piano corporeo: astinenza sessuale, privazione fisica e riti di purificazione.

> Nella cultura degli stoici tali pratiche hanno la funzione di confermare e saggiare l'indipendenza dell'individuo dal mondo esterno. Plutarco, per

[284] Ivi, p. 32

esempio, ci dà nell'opuscolo *Il genio di Socrate* la descrizione di allenamenti fisici durissimi; espone inoltre una tecnica della rinuncia, che consiste nel farsi mettere davanti molti piatti succulenti, che però poi si offrono agli schiavi, prendendo in cambio il cibo preparato per loro[285].

Ethopoiesi del soggetto antropotecnico

Ne *L'écriture de soi* Foucault conferma che l'arte di vivere non si possa apprendere in alcun modo se non attraverso un'ἀσκησις che trasformi la verità in ἐθος, nominando *ethopoietica* questa funzione dell'ἀσκησις. Foucault sta facendo riferimento alla scrittura che nel seminario del 1983 è una delle τέχναι περὶ βιον che correlano l'ἀσκησις, mentre in questo scritto il momento dell'esercizio appartiene a tutte le tecniche del sé.

In ogni caso, qualunque sia il ciclo di esercizio in cui si situa, la scrittura costituisce una tappa essenziale nel processo cui tende tutta l'*áskesis*: cioè l'elaborazione dei discorsi ricevuti e riconosciuti come veri in principi razionali di azione. Come elemento della formazione di sé, la scrittura ha, per utilizzare un'espressione di Plutarco, una funzione *ethopoietica*: è un'operazione della trasformazione della verità in ἐθος.

Da questo si può dedurre che la trasformazione della verità in ἐθος è *ethopoiesi*, cioè è assunzione profonda di un codice di verità, la cui possibilità di esternazione risiede nell'agire correttamente e in maniera opportuna. In questo processo di *ethopoiesi* la verità è qualcosa di esterno ed è qualcosa di interno. In primo luogo, in quanto è già iscritta nel corretto codice di comportamento esterno, non in quanto morale comune, bensì nella forma di etica verso cui mirare. In secondo luogo, poiché è la verità esoterica del maestro, che deve essere ascoltato in silenzio in quanto autorità. Solo successivamente, dopo aver ascoltato il maestro, la verità si incarna nel λόγος e diventa un punto di

[285] Ivi, p. 34

riferimento interno in quanto oggetto specifico della meditazione. È nel procedimento dell'ἄσκησις che si compie questo passaggio della verità da forma esteriore a forma interiorizzata, ed è in questo momento che si modifica il soggetto, attraverso l'assunzione dell'ἔθος.

L'*ethopoiesi* è un concetto cui Foucault fa riferimento solo per la tecnica del sé della scrittura. Il filosofo, purtroppo, non ne dà un'articolata definizione, anzi relega il termine nel dimenticatoio, poiché non sarà utilizzato nelle analisi successive. Tuttavia pare di capire che si tratti di un concetto illuminante e fondamentale, la cui importanza e coerenza con le analisi fino ad allora compiute è sfuggita allo stesso Foucault. Questo per due motivi. In primo luogo, perché è una nozione che può essere molto utile per chiarire la genealogia del rapporto tra soggetto e verità dal punto di vista di una produzione ontologica del sé tramite le τέχναι περὶ βιον: l'innesto fra verità e soggetto è l'ἔθος. In secondo luogo, pare che possa essere anche molto utile per definire il soggetto antropotecnico foucaultiano.

Questo soggetto antropotecnico è un soggetto privo di natura, le cui qualità sono modulate attraverso due forme di tecnologia: da un lato ci sono le tecnologie del dominio e dall'altro lato le tecnologie del sé. Queste hanno dei punti in comune che occorre mostrare, per mettere in luce l'ambivalenza della tecnica in Foucault in quanto struttura fondamentale del soggetto: le due forme di tecniche modificano il soggetto e lo fanno secondo due principi differenti: assoggettamento e soggettivazione. Foucault comprende che si tratta di una posta in gioco immensa quella della tecnologia del soggetto, infatti, ne *Le tecnologie del sé*, dopo aver descritto i quattro tipi di tecnologie dell'uomo – produzione, sistema di segni, potere, sé – ammette di essersi molto dedicato alle tecnologie di dominio e di aver tralasciato quelle del sé.

> Non escludo che nel corso della mia ricerca io abbia insistito troppo sulle tecnologie del dominio e del potere. Proprio per correggere questo possibile errore di prospettiva, oggi guardo soprattutto all'interazione tra il singolo e gli

> altri, alla storia delle tecniche adottate dall'individuo per agire su se stesso, insomma a quelle tecnologie del dominio individuale che, con una formula compendiarla, chiamo "tecnologie del sé"[286].

Le due tecnologie sono messe in relazione da Foucault attraverso il concetto di governamentalità, concetto che emerge lungo le indagini sulla macrofisica del potere e che riguardano il rapporto tra il governo di sé e degli altri – si pensi al concetto di pastorale. Le due forme di tecnologia hanno molti punti in comune. In primo luogo operano sul soggetto e sul suo corpo attraverso la modalità dell'esercizio. In secondo luogo operano sul soggetto attraverso una temporalità costante. In terzo luogo ciò che è in gioco è la modifica del soggetto.

Le tecnologie di dominio e le tecnologie del sé sono forme di esercizio fra di loro sovrapponibili, poiché hanno il medesimo oggetto di applicazione che è l'insieme costituito dal il soggetto medesimo e dal suo corpo. Si è visto nell'esegesi delle tecnologie del dominio che è attraverso l'esercizio costante che il soggetto può essere assoggettato e migliorare costantemente la propria prestazione – tecnica, verrebbe da dire. Allo stesso modo funziona quella vasta schiera di tecnologie del sé che, per Foucault, appartiene all'ambito dell'esercizio, come la dietetica, la meditazione, la purificazione e la scrittura. Queste due forme di esercizio hanno per oggetto il corpo dell'uomo. Nel primo caso, cioè nel dominio, il corpo è la forma malleabile sulla quale innestare movimenti produttivi – l'operaio in catena di montaggio - o meccanismi automatici – il soldato che deve obbedire all'ordine senza pensare e senza mettere in discussione l'ordine. Nel caso delle tecnologie del sé il corpo è l'oggetto attraverso il quale si sperimenta l'acquisizione della verità e attraverso il quale si ha, allo stesso tempo, l'acquisizione stessa della verità, sotto forma di ἐθος.

[286] M. Foucault, *Le tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 14

Le tecnologie del dominio e le tecnologie del sé del Tardo Antico possiedono la stessa ininterrotta temporalità iscritta in un sistema di prove. I dispositivi tecnologici di potere hanno la forma di esercizio costante verso un miglioramento infinito che va di tanto in tanto messo al vaglio dell'esame. Infatti, In *Surveiller et punir*, nel capitolo dedicato alle forme di addestramento, si evince che il potere disciplinare utilizza la forma del potere gerarchico come modalità di controllo costante dei risultati, con il fine di punire – o con il contro-movimento di promuovere – e con lo scopo ultimo di *normalizzare* il soggetto. Le tecnologie del sé implicano un rapporto costante con l'autorità del maestro, al quale occorre prestare massima attenzione. Il tempo degli esercizi, si è visto con le τέχναι τῆς θανάτου, non si esaurisce mai, poiché lo scopo finale è duplice: arrivare pronti alla morte e arrivarci con la verità – con l'ἐθος opportuno – che faccia affrontare la morte in maniera corretta. Entrambe le tecniche si è visto che investono la quotidianità, per evitare che le trasformazioni non avvengano. Nelle tecniche di dominio il rischio era l'illegalismo di dispersione; nel caso delle tecniche del sé il mancare l'appuntamento con la verità. L'esercizio di queste tecniche, dunque, investe l'intera esistenza.

Infine, le due tecnologie hanno per scopo la modifica del soggetto ed entrambe le tecnologie hanno un rapporto produttivo con il soggetto. Le tecnologie del dominio modificano il corpo per rendere il soggetto un'entità produttiva, per dominare il soggetto, per piegare all'obbedienza dolcemente il soggetto. Le tecnologie del sé operano dei cambiamenti sul soggetto attraverso una scelta libera dell'attore, che decide di modificare volontariamente il proprio essere, compiendo una mediazione tra la verità, se stesso e il codice etico, in cerca della verità della vita filosofica. Questa modificazione è stata definita ontologica da parte di Foucault, mentre la prima forma di trasformazione, in sostanza, è più una forma complessa di descrizione che serve alla comprensione della microfisica del potere. Nella microfisica del potere, il potere è invisibile ed è dolce, dunque, nelle dinamiche

produttive il soggetto è istituito senza che se ne accorga e il suo corpo diventa l'oggetto nel quale il potere si irradia. Si potrebbe dire che è il corpo l'oggetto attraverso cui si assoggetta nelle tecnologie del dominio, ma è il dominio del corpo ciò attraverso cui si produce il soggetto; mentre, nelle tecnologie del sé, si tratterebbe del soggetto stesso, del sé, di quel βιος che per Foucault è ciò che più si avvicina al soggetto, in una cultura senza una filosofia del soggetto, quale era quella greca.

Nonostante nelle due tecnologie l'oggetto di trasformazione sia il medesimo, i mezzi e le modalità paralleli – d'altronde le tecnologie del sé fondano quelle del monachesimo, e c'è una visibile continuità tra quelle del monachesimo e le tecnologie del dominio -, la trasformazione del soggetto da parte delle due tecnologie si può definire differente, perché da un lato si tratta di operare sì sul soggetto, ma sul suo corpo, mentre dall'altro lato è in gioco l'essere del soggetto. Tuttavia, questa differenza non è significativa, se la si considera come riassorbita dal procedimento ethopoietico che investe il soggetto anche nelle tecnologie di dominio.

Si è visto come Foucault avesse a un certo punto definito le tecniche di potere *tecnologie morali*, e, infatti, anche in queste tecnologie è in gioco l'ἐθος del soggetto che è proprio l'oggetto ultimo della trasformazione. Infatti, quando nascono le tecnologie di dominio basate sulla dolcezza e sulla docilità dei corpi, si stava compiendo il passaggio da una forma di illegalismo predatorio a una forma di illegalismo di dispersione, dunque, in gioco c'era proprio la morale: l'operaio doveva vivere da proletario, ma con la morale produttiva borghese. In questo senso il corpo è ciò su cui il potere si distribuisce, ma per modificare soprattutto la moralità, cioè il modo di vivere. L'operaio non può pensare che il lavoro sia qualcosa da rifuggire, deve avere un'etica lavorativa sul lavoro e un'etica lavorativa al di fuori del lavoro, dunque, non può disperdere le proprie forze. Anche mutando soggetto, il risultato non cambia. Il soldato non può nascondersi in battaglia, deve obbedire e andare all'attacco, anche se non crede nella retorica della guerra e in quella della Nazione, ma

deve agire solo in quanto automa condizionato: deve avere un modo di fare prestabilito e regolare.

Allo stesso modo, nelle tecnologie del sé, ciò su cui si agisce è proprio l'ἐθος, nel suo stretto legame con la verità. Come si è visto, la verità coincide con un certo modo di vivere – codice esterno - e tutto l'apparato tecnologico costituito dalle τέχναι περὶ βιον, che rispondono al precetto della επιμέλεια εαυτου, serve a modificare il rapporto con la verità, che viene introiettata, producendo un nuovo ἐθος. Attraverso il lungo percorso di introiezione, che consiste nel costante esercizio e nelle costanti prove per vedere se la verità è stata assorbita, si compie la trasformazione ontologica del soggetto. Per Foucault la επιμέλεια εαυτου è un precetto di trasformazione dell'essere a partire da una volontà individuale – anche essa appartenente a un codice ben preciso, come si è visto – che decide di compiere una modificazione del sé: è la scelta di modificare il proprio essere e questa operazione ontologica verte sull'ἐθος.

L'ethopoiesi è il concetto ideale per definire questa trasformazione che le tecnologie del dominio e del sé operano sul soggetto, poiché è propriamente l'ἐθος che si trasforma. In Foucault, dunque, la tecnica, nella sua ambivalenza – di dominio e di liberazione -, è ciò che si trova al posto di una natura ben precisa, il che fa del soggetto foucaultiano un soggetto antropotecnico. Tuttavia la tecnica agisce su qualcosa che caratterizza il soggetto, che ne è la sua essenza, al di là della mancanza di una natura propria, se non quella di possedere la tecnica di trasformazione di sé e la malleabilità perché queste modificazioni si compiano. Questa essenza del soggetto è l'ἐθος. Si compie qui un intreccio complesso tra la tecnica e l'ἐθος, fra i quali sarebbe rischioso definire un rapporto in maniera lineare, gerarchico o cronologico, come se prima ci fosse l'ἐθος, in quanto residuo ultimo del soggetto, e poi ci fosse la tecnica in quanto unico mezzo di modificazione del soggetto e, dunque, in quanto mezzo di scrittura etica del soggetto.

Infatti, modulando genealogicamente il rapporto tra la tecnica e l' ἐθος, a costituire l'ἐθος si trova la tecnica e a definire le modalità tecniche di intervento sul soggetto si individua l'ἐθος. Tecnica ed ἐθος sono in un rapporto di reciprocità e di continuo scambio. La loro costante dinamica modifica ethopoieticamente il soggetto antropotecnico, ovvero produce delle modificazioni antropologiche continue attraverso le quali e nelle quali si produce il soggetto. Queste modificazioni etiche e tecnologiche investono il modo di vivere del soggetto ed è proprio il modo di vivere che definisce il soggetto. In questo senso, è molto importante che Foucault abbia dedicato molto spazio alle τέχναι περὶ βιον dell'ellenismo e del periodo imperiale, poiché in esse ciò che è in gioco è soprattutto il modo di vivere del soggetto filosofico. Allora, il modo di vivere del filosofo, che diventa per Foucault un interesse sempre maggiore negli anni Ottanta, è qualcosa di strettamente connesso da un lato alla verità, ma dall'altro lato anche alle prassi e all'ἐθος, perché la filosofia sarebbe un modo di fare non esclusivamente teoretico, bensì pratico: nella prassi e nell'ἐθος secondo verità si costituirebbe il modo di vivere del filosofo che è costituito anche da una costante tensione critica verso la verità.

Capitolo Quinto

Τέχνη e πραχις: all'origine del soggetto filosofico

> I greci hanno […] saputo cominciare a tempo opportuno e ci hanno insegnato – con una chiarezza che non è stata eguagliata da nessun altro popolo – in quale momento si debba cominciare a filosofare. Ciò non deve avvenire nelle avversità, come invece credono alcuni, che fanno derivare la filosofia dall'umore tetro. Deve avvenire piuttosto nell'epoca felice, in una adolescenza divenuta matura, sgorgando dall'infuocata serenità di una coraggiosa e vittoriosa età virile. Il fatto che i greci abbiano filosofato in quest'epoca ci ammaestra su ciò che è e che deve essere la filosofia, quanto sui greci stessi.
>
> F. NIETZSCHE

> Cosa determina in origine *il* filosofare e *questo nostro* filosofare? La domanda già si travaglia su antiche questioni. Forse che l'origine di un abito, di una pratica, è la stessa cosa di ciò che tale abito sarebbe in se stesso? Come si produce una cosa per qualcuno è anche ciò che la cosa è nella sua essenza? Già domandare così presuppone l'esercizio dell'abito filosofico e dei suoi caratteristici « oggetti »: l'« origine », l' « essenza » e così via. Già la domanda frequenta l'*occasione* filosofica.
>
> C. SINI

Il tema del soggetto e la sua modulazione attraverso la nozione delle tecniche disciplinarie e di quelle della vita pone Foucault all'interno della filosofia della tecnica con una posizione ambivalente[287]. Le tecnologie di

[287] Con 'filosofia della tecnica' si intenda qui quella vasta e corposa costellazione composita dalla produzione filosofica che dal primo ventennio del Novecento si occupa di sviscerare una serie di problematiche connesse alla τέχνη. Una riflessione nel 1923 ne *Le lettere dal lago di Como* di Romano Guardini prende corpo a partire dalla comprensione che il mondo industrializzato sta modificando completamente il paesaggio estetico e antropologico nel quale l'uomo è inserito, nel segno della bruttezza. Per Guardini l'uomo deve prendere consapevolezza della propria posizione nei confronti della tecnica e darsi una nuova fondazione spirituale. Nel solco di questo interrogativo si trova anche l'immenso lavoro di Heidegger, che a più riprese, dagli anni della *Kehre*, analizza l'essenza della tecnica, in un percorso molto articolato che lo conduce ad affrontare il nichilismo del dominio

assoggettamento e di soggettivazione sono nozioni che non solo consentono di svelare la filosofia della tecnica che si cela dietro le analisi foucaultiane, ma che permettono anche di analizzare l'articolazione del legame del soggetto e del potere, dunque, di mettere in luce quale siano le condizioni di esercizio delle prassi da parte del soggetto – prassi che investe sia il momento di soggettivazione sia quello di assoggettamento.

---

della τέχνη sull'ente in quanto oblio dell'essere, coinvolgendo in questo modo tutta la tradizione filosofica in questo destino dell'essere che coincide con la metafisica occidentale. Riflessione, quella heideggeriana, che tocca il proprio vertice in tre momenti distinti. In primo luogo, nell'analisi del *Gestell* delle *Conferenze di Brema* del 1949; in secondo luogo, ne *La questione della tecnica*, dove la tecnica è pensata nella sua essenza e al di là della sua rappresentazione in quanto mezzo a disposizione dell'uomo; in terzo luogo, nell'interpretazione del senso del sapere tecnico scientifico che non coincide con il pensiero, come in *Cosa significa pensare?* del 1954. Il pensiero di Heidegger sulla tecnica giunge anche a una sorta di resa conclusiva nella conferenza su *L'abbandono* del 1959, quando il filosofo propone di abbandonarsi alle cose – abbandono delle cose e abbandonarsi alle cose – dimettendo da un lato la prassi politica e facendosi colmare dal senso di mistero. Nella medesima tradizione si possono iscrivere gli allievi diretti di Heidegger, come Günther Anders e Hans Jonas, e quelli indiretti, come Emanuele Severino. I primi due hanno sviluppato una filosofia della tecnica molto attenta alla questione del biocidio. Anders giunge a rispondere alla questione del biocidio con la giustificazione della violenza contro chi attenta al mondo con l'atomica (cfr. G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, Mimesis, Milano 2008). Jonas, invece, sviluppa una riflessione sulla tecnica che si sintetizza ne *Il principio di responsabilità*, opera del 1979 nella quale si trova l'esternazione di un di un imperativo categorico che consiste nel vivere in maniera compatibile con la permanenza della vita umana sulla terra. In Severino, che si è formato sulla filosofia di Heidegger, tutta la storia dell'Occidente si muove sotto lo stesso segno, quello della τέχνη. La τέχνη è anche il filo conduttore di tutta la sua lunghissima ricerca e si trova al centro delle analisi del nichilismo (la fede del nulla, cioè che qualcosa che è diventi non essere, è l'inconscio dell'Occidente, che permette la fede stessa nella tecnica), e del capitalismo. Al di là della tradizione heideggeriana, si trovano le analisi della scuola di Francoforte, come quelle di Horkheimer che vedono nel pensiero tecnico-scientifico, cioè nella ragione strumentale, una forma di pensiero a-critico e funzionale allo sfruttamento (cfr. M. Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 1969), oppure le analisi di Marcuse, fortemente di stampo marxista, che si muovono dall'indicare nella tecnica ben indirizzata una possibilità di affrancamento dalla alienazione del capitalismo verso la presa di consapevolezza che la tecnologia non è neutra in quanto mero mezzo (cfr. H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1967; H. Marcuse, *Saggio sulla liberazione. Dall' «Uomo a una dimensione» all'utopia*, Einaudi, Torino 1969). Connesse alle riflessioni sulla tecnologia in quanto motore di alienazione dell'uomo, sono le analisi di un pensatore francese che ha fortemente influenzato la filosofia di Deleuze, cioè Gilbert Simondon. Nella sua tesi complementare di dottorato intitolata *Du mode d'existence des object techniques* del 1958, Simondon propone due forme di approccio alla tecnologia: la prima di carattere cibernetico-estetico-biologico. Proponendo una visione della cibernetica che anticipa quella di Norbert Wiener di otto anni, per Simondon il rapporto con le macchine non è alienante se si comprende che l'uomo è l'intermediario fra le macchine – le mette fra loro in comunicazione - e che ogni oggetto trae la propria giustificazione estetica dalla funzione che ha: un'antenna a parabola in montagna non sarebbe poi così brutta se si considerasse sempre che mette in comunicazione le persone fra loro. Per comprendere le macchine occorre, infine, capirne la natura; per fare questo, Simondon descrive l'evoluzione delle macchine, alla pari degli esseri viventi, mostrando quanto non esista differenza tra cultura e tecnologia, poiché l'uomo riluce nelle macchine quanto in un libro.

La visione antropotecnica dell'uomo e l'*ethopoiesi* non inseriscono Foucault solo all'interno della tradizione filosofica novecentesca della τέχνη, ma anche dentro quella vasta tradizione di pensiero che vede la prassi come inscindibile dalla teoresi. Nello specifico, lo studio delle τέχναι περὶ βιον è evidente non sia affatto dissociabile da una certa visione di filosofia in quanto modo di vivere, in quanto prassi. D'altronde, il lavoro di ricerca di Foucault è fortemente debitore di pensatori come Louis Gernet, Jean-Pierre Vernant, Pierre Hadot, che hanno sviluppato importantissime analisi sul rapporto tra la prassi – politica, giuridica e spirituale - e l'origine del pensiero filosofico. Questo debito muove il pensiero foucaultiano verso l'affermazione di una visione del soggetto *resistente* in quanto soggetto filosofico anti-politico – come si vedrà. Ma il debito mostra anche quanto Foucault si muova su un terreno che è già stato battuto e i cui solchi ne hanno influenzato parecchio la visione, contribuendo a spostare i suoi interessi, ma anche la formulazione delle sue nozioni, verso il legame tra soggetto, verità e politica nella modalità di vita filosofica.

Allora, per comprendere questo spostamento, che è centrale nella produzione ultima di Foucault molto incentrata sul modo di vivere filosofico – e che, in parvenza, sembra formulare un riscatto per il soggetto *debole*, rispetto alla soggetto della *morte dell'uomo* – è opportuno analizzare questa lunga tradizione di autori che hanno interpretato la nascita del pensiero e del soggetto filosofico, ovvero del *Filosofo*, a partire dalla πραχις e dalla τέχνη. In primo luogo, questo percorso di analisi metterà in luce il senso storico della nascita della filosofia; in secondo luogo, mostrerà la fine della tradizione hegeliana che voleva nella filosofia originaria una proto-fisica oggettiva; in terzo luogo, si analizzeranno le varie interpretazioni che la fine del mito delle origini della filosofia in quanto oggettività proto-fisica libererà: origine del pensiero dalla prassi giuridica, politica, spirituale e mistica.

Il periodo assiale e la nascita della filosofia

Il termine *periodo assiale* fu introdotto da Karl Jaspers nel 1949, quando scrisse il noto *Origine e senso della storia*. Il testo è fondamentalmente uno studio di filosofia della storia, ma è anche uno studio ricco di suggestioni e di questioni affascinanti che riguardano l'origine della contemporaneità e il senso delle peculiarità occidentali. In apertura di questo ricco studio, nel primo capitolo dedicato al periodo assiale e figurante nella prima parte intitolata *La storia universale*, Jaspers prende posizione nei confronti della filosofia della storia tradizionale, poiché questa sarebbe condizionata dalla tesi secondo la quale l'apparizione di Cristo sarebbe la tappa fondamentale della storia umana.

> Così Hegel poteva ancora dire: tutta la storia tende a Cristo e da lui viene; l'apparizione del figlio di Dio è l'asse della storia mondiale. […] La fede cristiana tuttavia è *una* fede, non la fede dell'umanità. Tale visione della storia universale ha quindi il difetto di essere valida soltanto per i credenti cristiani[288].

Andando oltre la visione tradizionale, Jaspers ritiene necessario individuare un momento di svolta che sia empiricamente universale e che possa essere comune a tutta l'umanità. Questo momento comune sarebbe l'*asse* a partire dal quale l'uomo si sarebbe configurato secondo caratteristiche che ancora gli appartengono; l'asse è anche il momento a partire dal quale la storia assume la configurazione che ancora le appartiene. Il momento assiale è collocato da Jaspers negli anni che vanno dall'800 a.C. al 200 a.C., nello specifico nel 500 a.C.

> Questo asse della storia appare dunque situato intorno al 500 a.C., nel processo spirituale svoltosi fra l'800 e il 200. lì si trova la più netta linea di demarcazione

[288] K. Jaspers, *Senso e origine della storia*, Mimesis, Milano 2014, p. 19

della storia. Allora sorse l'uomo come oggi lo conosciamo. A quell'epoca diamo per brevità il nome di « periodo assiale »[289].

In questo momento storico in Oriente nacque la filosofia cinese e vennero formulate le norme delle Upanishad in India; in Medio Oriente ci fu la predicazione di Zarathustra; in Grecia si svilupparono la letteratura di Omero, la ricerca di Archimede e quella filosofica dei presocratici. Per Jaspers sono questi eventi "simultanei" che stabiliscono un limite fondamentale tra l'epoca precedente e quella successiva. È nel periodo assiale che l'uomo comincia a prendere consapevolezza del proprio essere, attraverso la formulazione delle questioni fondamentali e radicali che ancora adesso lo occupano nella ricerca filosofica e spirituale. Nel periodo assiale l'uomo sviluppa i margini del proprio concettualizzare il mondo, dando alla vita le categorie che ancora adesso ne modulano il pensiero e il domandarsi. Si potrebbe dire che è in questa fase della storia che l'essere umano appronta le basi per la nascita del pensiero critico. Per Jaspers durante l'epoca assiale avviene un altro passaggio radicale, cioè l'uscita dall'*epoca mitica*, attraverso uno spostamento semantico e metaforico del linguaggio mitico che conduce alla perdita del mondo del mito. La presa di consapevolezza e la distruzione del mito sono accompagnati dalla nascita di un nuovo personaggio: il filosofo.

Per la prima volta ci furono dei *filosofi*. Degli uomini osarono contare su se stessi come individui. Eremiti e pensatori vaganti in Cina, asceti in India, filosofi in Grecia e profeti in Israele appartengono tutti alla stessa famiglia, per quanto possano differire fra loro per convinzioni, contenuto di pensiero e disposizione interiore. L'uomo si dimostrò capace di contrapporsi interiormente all'universo intero[290].

[289] Ivi, pp. 19-20
[290] Ivi, p. 22

In Jaspers il filosofo nella sua forma aurorale è un essere umano in grado di contrastare abitudini, prassi, mentalità e categorie traendo forza dalla sua stessa individualità. Il filosofo è portatore di una prassi specifica che fa sì che si possa attribuire la stessa denominazione di filosofo a personalità vissute in epoche relativamente vicine, in culture differenti e in spazi lontani fra loro. Ad accomunare il filosofo greco e asceta indiano, così distanti fra loro, è proprio l'individualismo, intendendo con questo una prassi che coincide con la presa di distanza dal mondo, attraverso una serie di mosse specifiche: l'abbandono dei beni materiali, il nomadismo o l'eremitaggio. Il percorso filosofico si costituisce attraverso questa presa di distanza dal mondo che consente al filosofo di aprirsi verso il mondo dell'essere nella sua totalità, conducendo il filosofo alla saggezza.

Il periodo assiale è un momento unico nella storia dell'uomo, poiché è solo in questo momento che una convergenza di avvenimenti provoca la nascita di un salto spirituale, coincidente con l'avvento della filosofia, che coinvolge civiltà fra loro distanti. In questo senso per Jaspers il periodo assiale è l'evento che appartiene universalmente alla storia dell'uomo ed è l'evento che segna una soglia[291]: le civiltà che non hanno avuto il periodo assiale sono rimaste civiltà tradizionali. Di fronte a questo evento per Jaspers non resta che segnalare le conseguenze – il periodo assiale forma la base della storia dello spirito umano -, poiché non è per lui possibile definirne le motivazioni.

> Se il fatto del parallelismo del periodo assiale è fuori discussione, si tratta ora di vedere che cosa l'ha causato. Perché è avvenuto lo stesso fenomeno in tre punti originariamente indipendenti? Il fatto che le tre regioni originariamente non si conoscessero fra loro sembra anzitutto non essenziale; ma è un mistero storico che la progressiva indagine sulla realtà della situazione rende sempre più grande.

[291] In *Origine e senso della storia* Jaspers individua quattro soglie fondamentali nella storia dell'uomo. Si tratta di momenti storici che mutano in maniera profonda la continuità della progressione storica, introducendo *nuove basi*. La prima soglia è la preistoria e coincide con l'insondabile e lontana età prometeica, nella quale l'uomo diventa tale. La seconda soglia è quella altrettanto misteriosa della fondazione delle antiche civiltà. La terza soglia è il periodo assiale caratterizzato dalla nascita della filosofia. La quarta e ultima soglia è quella che costituisce l'era tecnico-scientifica.

> Il periodo assiale, con la sua strabocchevole dovizia di creazioni spirituali, che ha determinato tutta la storia umana fino ai nostri giorni, è accompagnato dall'enigma dello svolgimento di un processo analogo e inseparabilmente connesso in tre regioni indipendenti l'uno dall'altra[292].

Jaspers, poco più in là nel testo, definisce addirittura miracoloso l'avvento del periodo assiale, sprofondando ancora di più nel mistero le ragioni che accomunano la nascita della spiritualità filosofica nel mondo.

Per Jaspers sono di fatto state quattro le personalità filosofico/spirituali *decisive* nella storia del mondo; tre delle quali appartenenti proprio al periodo assiale. È in *Socrate, Buddha, Confucio, Gesù. Le personalità decisive* del 1964 che Jaspers compie una breve descrizione della vita e del pensiero dei quattro, affermando che si tratta delle personalità che hanno avuto la portata storica maggiore. Jaspers si trova di fronte a un problema apparentemente insormontabile, poiché i quattro sono fra loro incommensurabili. Infatti, non esiste una definizione che possa essere comune a tutti; per questo, jaspers decide di definirli pensatori. Dei quattro pensatori tre hanno dato vita a religioni e uno alla filosofia; di fatto ciò che li accomuna è proprio l'influenza radicale che essi hanno avuto nel proprio ambito, segnandone in maniera indelebile la via; tuttavia c'è una serie molto ampie di differenze che non consentono di sovrapporli in maniera perfetta. Per Jaspers, al di là delle evidenti peculiarità, c'è anche il fatto che questi non possano essere definiti filosofi.

> Queste quattro personalità non sono dei filosofi, poiché la scienza rimase loro indifferente e la filosofia si concepisce come una pensiero in cammino sottoposto ai principi delle scienze. […] le quattro personalità non sono sostituibili nella storia della filosofia con certe posizioni razionalmente determinabili. Non hanno scritto alcuna opera[293].

[292] K. Jaspers, *Senso e origine della storia*, Mimesis, Milano 2014, p. 33
[293] K. Jaspers, *Socrate, Buddha, Confucio, Gesù. Le personalità decisive*, Fazi, Roma 2013, p. 196

Nonostante la sicumera che fonda la definizione discutibile di filosofia – o proprio per questo -, Jaspers si trova in una *impasse*, poiché se non è possibile definirli filosofi è allo stesso tempo vero che la filosofia non può non fare i conti con essi.

La filosofia è obbligata a includere queste personalità, poiché per essa sono state una fonte di pensiero e un costante incitamento all'attuazione di una prassi della resistenza e della critica. Tuttavia, per Jaspers non si tratta solo di questo, poiché Socrate e Confucio rappresentano un modo di pensare che, seppur nei contenuti non ci appartiene, è ancora nostro nella forma; mentre Gesù e Buddha, ancor più lontani da noi per pensiero e modo di vita, sono uomini la cui ombra permette di fare la conoscenza di noi stessi. Jaspers percepisce nella lontananza la possibilità di accesso all'appartenenza al presente dell'uomo, ma non comprende che è proprio quella lontananza e l'incommensurabilità della loro prassi e del loro pensiero con il nostro che è ciò che li porrebbe al centro della riflessione filosofica. Jaspers presente che la via corretta è quella dell'abbandono di una definizione di filosofia esclusiva, per ipotizzare una filosofia inclusiva e attenta alla presenza della prassi umana, ma non smentisce nel testo la sua definizione di filosofia legata al criterio di verità scientifico.

L'origine proto-fisica del pensiero oggettivo filosofico presocratico

Jaspers concettualizza la filosofia secondo la definizione fornita dalla storiografia tradizionale, mettendo l'accento sul rapporto scientifico con il mondo. Secondo questa tradizione di derivazione aristotelico-hegeliana la filosofia nasce nel momento in cui il mito non è più considerato un modello sufficientemente valido per spiegare il cosmo e i primi filosofi presocratici cominciano a teorizzare e descrivere il mondo con un atteggiamento anticipatore della fisica.

Nel *Libro I* della *Metafisica* Aristotele compie la ben nota analisi della sapienza in quanto possesso delle cause delle cose, in polemica con la filosofia delle idee di Platone[294]. La filosofia è descritta da Aristotele come un'attività che risponde al bisogno di conoscere presente in ogni uomo, ma la conoscenza di una cosa non è semplicemente farne esperienza. Per capire cosa sia σοφία, Aristotele analizza le caratteristiche del sapiente attraverso un'indagine del senso comune che alla parola appartiene. Aristotele fa un vasto elenco di quelle che sono le peculiarità che sono credute appartenere al sapiente e fra queste sono tre quelle strettamente in relazione con la tesi che egli vuole dimostrare.

> Noi riteniamo, in primo luogo, che il sapiente conosca tutte le cose, per quanto ciò è possibile […] Ancora, reputiamo che, in ciascuna scienza, sia più sapiente chi possiede maggiore conoscenza delle cause e chi è più capace di insegnarle ad altri[295].

Il sapiente è colui il quale ha la conoscenza di tutte le cose, ovvero di ciò che è più universale: la *sostanza*. La seconda caratteristica fondamentale che appartiene al sapiente è la perfetta conoscenza delle cause e la capacità di insegnare. Il sapiente possiede la scienza quando conosce il fine delle cose ed è spinto alla conoscenza delle cose dal sentimento della meraviglia. È questo sentimento che rende la sapienza un fine in sé avulso dal vantaggio pratico del sapere e la filosofia in quanto sapienza ha origine nel momento in cui il sapere aveva già consentito di conseguire i bisogni necessari dell'uomo.

> Cosicché, se gli uomoni hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercano il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica. E il modo stesso in cui si sono svolti i fatti lo dimostra: quando

294 Cfr. F. Trabattoni, a cura di, *Storia della filosofia antica. II Platone e Aristotele*, Carocci, Firenze 2016
295 Aristotele, *Metafisica*, A 2, 982 a 8-14; traduzione italiana di G. Reale, Aristotele, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2000

già c'era pressoché tutto ciò che necessitava alla vita ed anche all'agiatezza ed al benessere, allora si incominciò a ricercare questa forma di conoscenza[296].

Man mano che Aristotele definisce i margini della σοφία, attribuendole anche un fine ipertelico, questa si caratterizza non più come la conoscenza delle cause, bensì come sapere della causa prima. Aristotele, dunque, approfondisce il senso di causa prima accennando alla sua opera *Fisica*, nella quale aveva stabilito che quattro fossero le cause prime: materia, forma, causa efficiente e cause finale.

È proprio l'accenno alle cause che spinge Aristotele a doversi confrontare con la tradizione filosofica che l'ha preceduto, per due motivi: in primo luogo per smarcarsi dalla tradizione, in secondo luogo per confermare la propria ipotesi di sapienza in quanto conoscenza della sostanza. In terzo luogo, è interessante notare come la filosofia, anche quando non si è presa sulle spalle il ruolo aristotelico di essere la prima scienza – la *filosofia prima* – appartenga comunque alla stessa prassi la cui scaturigine risiede nella meraviglia e nella natura teoretica umana. In questo senso, rispetto alla tradizione, Aristotele compie un doppio movimento caratterizzato dal distacco e dall'appartenenza. Questo doppio movimento consente di stabilire il concetto aristotelico della filosofia – in quanto ancora σοφία - che precede la sua definizione di filosofia prima; tuttavia, questo mantenersi e distanziarsi di Aristotele da una tradizione che egli stesso definisce ancora rozza[297], ma della cui potenza seminale egli ha posto in atto i frutti, ha vincolato di fatto la storia della filosofia a un concetto di filosofia ristretto nei margini della veduta aristotelica e divenuto fondamentale, perché dominante. Infatti, Aristotele descrive la tradizione che l'ha preceduto alla luce di questo suo tentativo di smarcamento e di dimostrazione del senso della propria indagine, che lo

[296] Aristotele, *Metafisica*, A 2, 982 b 20-24; traduzione italiana di G. Reale, Aristotele, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2000

[297] È noto il passo della *Metafisica* [*Metafisica*, I 4, 985a 13-17] nel quale dice dei fisici ionici, dei pitagorici e di Empedocle che si fossero dispensati in sforzi primitivi come dei pugili inesperti, in grado sì di sferzare l'aria con qualche colpo ben portato, ma condotti a bersaglio più dalla casualità che dalla bravura e competenza.

obbliga a concentrarsi sui sapienti che l'hanno preceduto affrontando il tema del loro rapporto con la causa materiale del cosmo e, quindi, con quella che a posteriori si potrebbe definire la loro prassi da proto-fisici.

> La maggior parte di coloro che primi filosofarono pensarono che i principi di tutte le cose fossero solo quelli materiali. Infatti essi affermano che ciò di cui tutti gli esseri sono costituiti e ciò da cui derivano originariamente e in cui si risolvono da ultimo, è elemento e principio degli esseri, in quanto è una realtà che permane identica pur nel tramutarsi delle sue affezioni[298].

Aristotele sceglie di descrivere e di tramandare dei sapienti che l'hanno preceduto esclusivamente la parte della loro filosofia fisica – o naturalistica –, perché deve dimostrare la propria dottrina e deve mostrare che la sua filosofia è un superamento della sapienza che l'ha preceduto. In questa operazione funzionale al proprio pensiero, Aristotele sceglie di compiere un'operazione chirurgica che miri a tralasciare gli aspetti non funzionali della filosofia dei presocratici.

L'operazione aristotelica schiaccia la filosofia dell'origine con questa visione. Anzitutto perché se è vero che un grande lascito di quella filosofia si trova nella testimonianza di Platone e Aristotele, è anche vero che dai dossografi sappiamo che la filosofia presocratica non fosse meramente legata alla fisica, ma che fosse ricca di altre tematiche che la distruzione delle fonti dirette non permette di sondare e studiare. La scelta aristotelica le *Lezioni di storia della filosofia* di Hegel[299] hanno avuto influenza sugli storici della filosofia: si pensi al magistrale e monumentale lavoro di Diels e Kranz costituto dai *Vorsokratiker*, attraverso il quale nasce la definizione stessa di presocratico.

James Warren in un testo del 2007 intitolato *I presocratici* ricorda che il termine presocratico è un'invenzione moderna che non si trova nelle fonti

---

[298] Aristotele, *Metafisica*, A 2/3, 983 b 6-10; traduzione italiana di G. Reale, Aristotele, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2000

[299] Cfr. M. Vegetti, *Il problema delle origini della filosofia antica*, contenuto in M. Bonazzi, a cura di, *Storia della filosofia antica. I Dalle origini a Socrate*, Carocci, Firenze 2016

antiche e che potrebbe essere abbandonata. Anzitutto, il termine è ambiguo, perché definisce tali pensatori coevi di Socrate come Democrito, che probabilmente gli sopravvisse. Secondariamente il termine definisce proprio quei filosofi dei quali è stata tramandata la dottrina fisica, mentre non è spendibile per storici, medici o politici: si pensi, ad esempio, all'importanza della riforma attraverso la quale Solone compie una redistribuzione di ricchezza secondo il principio della *isonomìa* e a quanto questa riforma si radichi in un pensiero politico[300]. Ammettendo che sia difficile ricostruire una storia globale della produzione greca fino alla fine del V secolo, Warren ammette che occorre avere un atteggiamento equilibrato rispetto al lascito della tradizione; nello specifico occorre anche comprendere che il lascito deriva soprattutto dal lavoro compiuto da due filosofi fortemente influenti come Platone e Aristotele.

> Questa ricostruzione è stata molto influente, soprattutto perché deriva in gran parte dall'opera dei due più grandi filosofi dell'antichità, Platone e Aristotele. Entrambi compresero che era importante fare i conti con i lavori dei loro predecessori e, sebbene ci fossero stati anche in precedenza tentativi di fornire resoconti delle opere o raccolte delle concezioni dei primi filosofi, è la

[300] Solone fu nomina arconte nel 594/593 con il fine di portare a compimento il conflitto sociale in atto tra un popolo tormentato dai propri debiti e un'aristocrazia che pretendeva di mantenere i propri privilegi. I contadini erano gravati da debiti contratti con l'aristocrazia e avevano messo a garanzia non solo i propri beni, ma anche la propria libertà, per cui un debitore insolvente, come da prassi nell'antichità, diveniva schiavo del creditore. Attraverso la riforma solonica i debiti furono cancellati – la cosiddetta σεισάχθεια o "'vuotamento del peso" -, vennero proibiti i prestiti con la persona a garanzia e liberò gli schiavi. Purtroppo la riforma non prevedeva anche una redistribuzione delle terre, che forse avrebbe evitato il ripresentarsi della medesima situazione negli anni a venire. La riforma di Solone fu anche una riforma censocratica, poiché la popolazione intera dell'Attica venne divisa in base al censo e non più in base al sangue in quattro classi. La riforma ebbe come effetto un aumento della mobilità sociale e garantì un più facile rinnovamento dei componenti della classe politica. Un altro risultato della riforma fu la diminuzione del conflitto e una maggiore armonizzazione maggiore delle classi sociali, grazie all'estensione della vita politica a classi sociali che ne erano escluse – ad esempio, attraverso la riforma giudiziaria che attribuiva a tutti gli ateniesi il ruolo di giurati o di accusatori nei processi per il bene pubblico. A Solone sono anche attribuiti lo sviluppo dell'artigianato, il divieto delle esportazioni agricole e una modificazione del sistema dei pesi e delle misure. Cfr. G. Poma, *Le istituzioni politiche della Grecia in età classica*, Il Mulino, Bologna 2003 e F. Lefèvre, *Storia del mondo greco antico*, Einaudi, Torino 2012

> tradizione platonica e aristotelica in larga misura responsabile del quadro che abbiamo ereditato a proposito del primo periodo della filosofia greca[301].

Perché si possa avere un atteggiamento equilibrato, da un lato si deve ammettere che nonostante gli autori antichi non si riferissero affatto alla categoria presocratica, questi avessero comunque definito i margini di quello che consideravano filosofia, riferendosi soprattutto alla filosofia della natura o fisica; d'altro canto sarebbe poco scientifico affidarsi alla mera ricostruzione della tradizione, senza un'indagine scientifica.

Ancora oggi, giustamente, una buona parte della storiografia ammette che la grandezza dei presocratici risieda proprio in questo atteggiamento oggettivo nei confronti del cosmo, generando non poche ipotesi affascinanti e suggestive. Si inserisce in pieno in questa corrente Edith Hall, una studiosa di letteratura classica che in un capitolo dedicato a *La sete di conoscenza degli Ioni* nel suo *Gli antichi Greci* del 2015, dà una descrizione a dir poco ammaliante della origine della filosofia e della scienza naturale. Hall descrive anzitutto la Mileto del VI secolo a.C., cioè una città portuale circondata dal mare su tre lati e vicino alla foce del fiume Meandro. Pare che attorno all'anno 1000 a.C. il fiume si aprì strada verso il porto con un nuovo alveo, portando così nella zona detriti e sabbia. Il porto della città cominciò a insabbiarsi per questa modifica del percorso fluviale. Hall ritiene che la costante modificazione del paesaggio e della città attraverso cause di carattere naturale avesse condotto i filosofi di Mileto a osservare e analizzare i cambiamenti cui assistevano.

> Le esondazioni annuali del fiume estesero la costa sabbiosa verso Mileto, tanto che in epoca cristiana l'antico porto era ormai privo di uno sbocco sul mare. Al tempo dei nostri filosofi di Mileto, il processo di sedimentazione doveva essersi completato almeno per metà e dinnanzi ai loro occhi afflitti si presentava l'inesorabile appropriazione del loro amato mare da parte di pietre e sabbia provenienti dal continente asiatico. […] Possedendo come tutti i Greci una

[301] J. Warren, *I presocratici*, Einaudi, Torino 2009, p. 6

> curiosità insaziabile […] iniziarono inevitabilmente a indagare sulle ragioni di quel cambiamento orografico. Osservando pietre e acqua dolce mescolarsi a sabbia e acqua salata, producendo ogni giorno nuova terra, divennero i primi uomini della storia a studiare le origini del mondo partendo esclusivamente da cause naturali[302].

L'ipotesi della Hall ha il fascino della letteratura o della storiografia "impossibile" della preistoria e dell'origine; si tratta di un fascino al quale va accostata la potenza di una visione che mette in relazione l'ipotesi della tradizione che vede nei primi greci soggetti contemplativi e oggettivi alla ricerca delle cause del divenire e della stabilità del mondo, con la prassi quotidiana di un popolo legato alle attività marittime e amanti della navigazione. Non a caso Hall cita come fattori fondamentali dell'avvento della filosofia lo stile di vita marinaro dei Greci e l'apertura alle conoscenze di altri popoli. La filosofia nascerebbe dall'osservazione del mondo a partire da un interesse pratico mediato dalle conoscenze apprese da altri popoli.

Per Hall non solo la prassi marinara che aveva consentito a Talete di paragonare il terremoto ai moti ondosi che scuotevano le barche[303], ma anche la prassi medica o quella del conio delle monete diventano delle metafore per produrre speculazioni giuridiche o filosofico/fisiche. La medicina greca ha sviluppato il concetto di probabilità, poiché la diagnosi dei sintomi dava al medico la possibilità di individuare quale fosse la patologia più probabile. Si tratta di un concetto mutauto dall'ambito giuridico per stabilire la colpevolezza. Un altro esempio fatto da Hall è quello del conio della moneta; i milesi vivevano in prossimità della Lidia, luogo nel quale nel VII secolo a.C. per la prima volta l'uomo produce monete.

---

302 E. Hall, *Gli antichi Greci*, Einaudi, Torino 2016, pp. 105-106

303 Nel libro VI delle *Questioni naturali* di Seneca dedicato ai terremoti il filosofo vuole smentire la convinzione di Talete secondo la quale la terra sarebbe sorretta dall'acqua, ricordando che se così fosse tutta la terra ne sarebbe scossa e non una sola parte. Per smentire la visione di Talete, Seneca prima ne descrive la filosofia e cita la metafora marittima usata dal milese per descrivere il terremoto: una barca scossa dai marosi che imbarca acqua.

> Dischi di metallo del peso richiesto e privi di stampo (tondelli) venivano riscaldati e posti tra due inclusi, cioè gli stampo in bronzo concavi che riportavano inciso al rovescio il disegno da imprimere sulla moneta. Il fabbro poneva gli stampi di piatto sul tondello e li colpiva con forza con un martello per imprimere le immagine incise al rovescio e produrre così una moneta. Quel processo tecnologico epocale fu tra i fenomeni che diedero più slancio al pensiero innovativo ionico e, soprattutto, alla concezione astratta dell'*ápeiron* sconfinato di Anassimandro, secondo cui le cose dell'universo potevano essere infinite e non conoscere alcun limite o confine[304].

Per Hall il procedimento di produzione seriale della moneta avrebbe avuto un ruolo fondamentale nella formulazione del concetto di infinito, inoltre le monete avrebbero introdotto il concetto fondamentale di valore simbolico; questo a causa della differenza del valore nominale e di quello reale/materiale che appartiene alla moneta di bronzo. L'analisi degli esempi fornita da Hall permette di affermare che l'autrice riconosce l'influenza della prassi del quotidiano che sta all'origine del pensiero dei Greci, tuttavia consente anche di dichiarare che queste analisi non si discostino molto dalla tradizione storiografica di matrice aristotelico-hegeliana. In fondo, al di là della prassi, quello che conta è la volontà dei Greci, che avrebbero dato vita a un pensiero oggettivo in grado di superare il mito proprio con il fine di approdare a una conoscenza scientifica del mondo fondata sull'osservazione oggettiva della realtà, secondo una modalità affine alla scienza fisica.

La crisi del modello cosmologico all'origine della filosofia

Le ricche indagini che Rodolfo Mondolfo compie sulla filosofia antica a partire dalla fine degli anni Venti del Novecento lo conducono a smentire la tradizione storiografica idealistica che vede la filosofia nascere dalla volontà di speculare su ciò che è oggettivo e lontano dall'uomo – il cosmo – a scapito di

[304] Ivi, p. 114

quell'oggetto di cui la filosofia si sarebbe appropriata a partire da Socrate (in maniera molto maggiore con l'avvento del Cristianesimo), cioè l'uomo e la sua interiorità - *soggettività*. Il modello proposto da Mondolfo si contrappone alla sistematizzazione storiografica finora descritta, che caratterizza i Greci come dei meri spiriti oggettivi distanti dalle proprie prassi quotidiane e dalla propria soggettività. Nelle opere di Mondolfo la filosofia presocratica, quella della Grecia classica e quella dell'ellenismo è in stretto contatto con la propria cultura, con le proprie prassi e in esse emerge un soggetto che possiede un'interiorità profonda. Mondolfo esprime queste tesi con estrema chiarezza in due opere fondamentali: *L'infinito nel pensiero dell'età classica* del 1946 e *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica* del 1955[305].

[305] È nell'opera del 1955 che Mondolfo compie una ricostruzione magistrale della tradizione storiografica nel primo capitolo intitolato *Le interpretazioni divergenti*. Anzitutto Mondolfo si concentra sul concetto di continuità del processo storico. Per Mondolfo, Zeller ritiene che un nuovo elemento si sviluppi a partire da uno vecchio prima che questo scompaia, come insegna la storia biologica. Tuttavia è su Hegel che si concentra maggiormente, dato che la tradizione storiografica prende impulso a partire dagli studi hegeliani. Il rapporto tra epoche è comprenso da Hegel secondo il principio dell'*Aufhebung*, in quanto momento di superamento dialettico, attraverso il quale c'è eliminazione e conservazione. Inoltre, Hegel distingue fra vita della natura e vita dello spirito, poiché lo spirito progredisce. I popoli sono come delle forme di natura fra loro messe a fianco; esistono popoli più o meno progrediti e popoli che non hanno storia. Ogni popolo coincide con lo sviluppo massimo del suo spirito. Un popolo non può avere due epoche e qualora così apparisse si sarebbe nell'ambito dell'apparenza, poiché giungendo il popolo altrove, non sarebbe più lo stesso di prima, ma sarebbe un popolo differente con un differente compimento. Allo stesso modo dei popoli è trattata la filosofia che è ridotta a un'idea sola. Per Mondolfo, Hegel introduce una forma di incomunicabilità fra le epoche e che le segna in forma stabile. Per Mondolfo il problema fondamentale della storiografia hegeliana risiede nelle distinzioni polari che rendono impossibile la comunicazione fra le varie epoche; nello specifico la polarizzazione rende impossibile comprendere quali elementi dell'antichità confluiscono nel cristianesimo e come il rinascimento si sia rivolto verso l'antichità classica. Due sono gli elementi gli elementi che non si riescono a chiarire se si oppone il pensiero greco al cristianesimo: infinito e soggettività. Hegel vede nei greci l'incapacità di comprendere appieno il soggetto: essi hanno la mancanza della coscienza dell'uomo. Eppure in Hegel il greco ha un rapporto tale con la natura da manifestare il suo essere spirituale, anche se non si tratta dello spirito completamente libero e pieno. La ricostruzione storica di Hegel prevede il superamento della grecità con l'avvento del cristianesimo, nel quale lo spirito è presente e attuale. Sono i popoli del nord ad accettare questo mondo nuovo. In questa ricostruzione i greci sono iniziatori della nuova via, ma i greci, in quanto scopritori, non possono portare avanti la nuova via. Mondolfo introduce la contrapposizione dialettica descritta da Gentile: i greci antichi partono dalla natura, in cerca dello spirito, ma non possono raggiungerlo. Trattandosi di una contrapposizione dialettica, il rapporto è segnato dal superamento. Mondolfo rintraccia le opposizioni tra idealisti e spiritualisti tra pensiero ellenico e cristiano: oggettivismo contro soggettivismo, naturalismo contro volontarismo, staticismo contro dinamismo. Si tratta di opposizioni che si legano e implicano reciprocamente. Per Mondolfo il mondo umano dei greci nella fase arcaica della loro cultura è un mondo oggettivo esteriore e la sua analisi non è in alcun modo una penetrazione consapevole nella interiorità. Ogni uomo, in qualsiasi caso, interpreta gli altri in quanto è uomo stesso e questa esperienza interiore del sentimento non è conoscenza

In uno scritto del 1942 intitolato *Sulle origini della filosofia della cultura* Mondolfo descrive i tre momenti fondamentali della filosofia stabiliti dalla filosofia della cultura: *filosofia della natura*, *filosofia dell'uomo*, *filosofia della cultura*. La prima va da Galileo a Kant e possiede come oggetto il mondo fisico; la seconda va da Kant fino alla fine del XIX secolo e possiede come oggetto lo spirito umano soggettivo; il terzo orientamento – che è quello che produce questa stessa divisione – si occupa del problema della cultura umana nella sua ampiezza: società, linguaggio, arte, scienza, educazione, etica, … La filosofia della cultura è una creazione recente, dato che nella storiografia tradizionale e nella filosofia passata non è possibile individuare approcci sovrapponibili, bensì, al massimo, relativamente avvicinabili, perché se è vero che ci sono state indagini sul diritto, sullo stato, analisi del linguaggio, è allo stesso modo vero che queste indagini non rappresentassero il nucleo di una filosofia e che gli oggetti presi in considerazione non fossero visti in una visione di insieme che coprisse tutta la produzione culturale.

> Ma la questione che deve essere discussa è un'altra, e concerne la posizione reciproca e la relazione originaria tra la meditazione dei problemi della natura e quella dei problemi (ancora uniti e indifferenziati) dell'uomo e della cultura nell'antichità[306].

Una volta presentata la modalità di esercizio della filosofia della cultura, Mondolfo comprende che non può esserci uno smarcamento metodologico se non c'è una presa di distanza dalla visione imperante della storiografia del pensiero antico a partire da Aristotele. Allora, il filosofo concentra la propria

---

oggettiva, ma dipende dagli impulsi e dagli affetti. Ognuno legge negli altri ciò che percepisce in sé In qualsiasi caso c'è anche un rapporto di ritorno: attraverso l'altro conosco me stesso. Se l'io non conosce in maniera oggettiva attraverso questo meccanismo legato al sentire e la vera conoscenza dell'umano è conoscenza oggettiva, è anche vero che questa forma di conoscenza non può essere scevra dell'elemento personale o soggettivo. Il carattere naturalistico della filosofia greca presocratica che molti storici considerano qualcosa che deve essere legato all'oggettivismo, in verità trova la propria preparazione su un tessuto mistico a partire dal cambiamento del concetto di uomo e di saggio con l'avvento della saggezza dei poeti e dei sette savi.

[306] R. Mondolfo, *Alle origini della filosofia della cultura*, Il Mulino, Bologna 1956, p. 7

attenzione sul rapporto che la filosofia della cultura possiede con la tradizione storiografica, facendo notare che da parte di questo atteggiamento innovativo, in verità, non c'è una presa di distanza da chi vedeva nella filosofia antica presocratica una filosofia della natura.

> Stando alla loro opinione [quella della tradizione], la riflessione filosofica si sarebbe affermata da principio come pura filosofia della natura, ponendo i problemi dell'origine, ella formazione e costituzione del cosmo, e solo in una seconda fase, molto più tarda, si sarebbe volta a considerare il mondo umano e i suoi problemi, iniziando una filosofia dell'uomo e della cultura[307].

Per contribuire allo sviluppo della filosofia della cultura, Mondolfo ritiene doveroso percorrere una via alternativa alla tradizione, costituita all'epoca da uno sparuto manipolo di pensatori. Mondolfo, allora, ricorda il fondamentale e lavoro di Karl Joël del 1903 intitolato *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, che è riuscito a indirizzare una nuova attenzione verso l'origine della filosofia in quanto connessa alla prassi mistica – lavoro ripreso con forza da Giorgio Colli sulle orme di Nietzsche. Mondolfo, d'altronde, si pone una domanda molto semplice dal punto di vista della formulazione, meno dal punto di vista della possibilità di rispondere con sicurezza, poiché si chiede se la storiografia tradizionale sia stata in grado di descrivere in maniera completa la realtà storica dell'origine o se, invece, non le siano sfuggiti elementi che consentirebbero di offrirne una descrizione molto differente.

Mondolfo propone una analisi del rapporto fra i miti delle teogonie e la filosofia delle origini. La premessa della sua ricostruzione è l'ammissione del riconoscimento della connessione fra la meditazione filosofica e l'apparato mitico da parte della tradizione storiografica. D'altronde, per la tradizione storiografica, è innegabile il ruolo del mito in quanto sfondo che consente la comprensione cosmologica e, successivamente, quella cosmologica. Posta

[307] Ivi, p. 8

questa premessa, tuttavia i problemi mitici non emergono nella tradizione in quanto problemi di carattere umano, mentre da un'analisi della letteratura appare evidente che questi siano strettamente connessi alla sfera sentimentale dell'uomo. Non a caso le divinità posseggono caratteristiche antropomorfiche in quanto a carattere e a modalità di rapporto fra esse. Sono proprio i caratteri umani e i rapporti fra le divinità che sono modelli utilizzati per rendere comprensibili i fenomeni naturali: ad esempio, le passioni come l'amore o l'odio che generano armonia o conflitto fra gli dei e nel cosmo.

> I problemi cosmici, nella riflessione mitica iniziale, sono concepiti cioè essenzialmente come problemi umani, modellati sull'esempio degli stessi. Ma ciò, evidentemente, significa che, contemplando e cercando di comprendere la natura, il pensiero mitico possiede già i concetti relativi al mondo umano e per ciò stesso può adoperarli; in altri termini, la riflessione sul mondo naturale; e perciò può appoggiarsi su quella, in quanto sorge per la prima volta[308].

Mondolfo, dunque, dimostra che l'uomo ha prima di tutto riflettuto su se stesso e poi si è rivolto verso la natura; questo atteggiamento, inoltre, non può non essere stato mutuato dalla prima filosofia fisica, poiché questa stessa si nutriva di elementi mitici.

La filosofia presocratica è caratterizzata dal tentativo di comprendere il principio di unità universale alla base della differenza caotica della moltitudine di realtà presenti nel cosmo. La cosmologia è un tentativo di dare una forma ordinata a ciò che è caotico – come le teogonie - secondo l'idea che questo caos sia ordinato da leggi universali e precise. Per Mondolfo il concetto stesso di legge è stato mutuato dalla filosofia presocratica dalla riflessione che l'uomo ha compiuto su se stesso, sulle sue prassi e sulla sua politica. Anzitutto, ancora una volta Mondolfo si rivolge alla letteratura, dove avviene la conversione del fato in una legge di giustizia – Δίκη – che è superiore all'uomo e lo subordina

[308] Ivi, p. 13

a sé. Δίκη può colpire l'uomo ingiusto attraverso la natura, la quale è sottomessa a questa stessa legge in quanto strumento per una sanzione divina.

> Così la sottomissione del mondo umano alla legge di giustizia viene ad implicare in sé una sottomissione indiretta e parziale del mondo naturale alla legge stessa: preludio di una proiezione totale di questa, che si realizzerà più tardi, quando il mondo naturale diventerà oggetto di una investigazione sistematica diretta grazie allo stimolo di nuovi sviluppi di cultura e di bisogni tecnici. Di qui deriva il fatto che lo sforzo per comprenderlo nel suo ordine esige un'idea sistematizzatrice. E perciò l'idea di legge applicata al mondo naturale, si presenta all'inizio – tanto nella riflessione dei poeti anteriori alla nascita della filosofia, quanto nei primi filosofi naturalisti – come una esigenza e una realizzazione di giustizia[309]

La sistematizzazione della natura secondo la legge avviene a partire dalla legge di giustizia. Il piano della prassi politica e della riflessione sulla giustizia, sommato a quello mitico che si può indagare attraverso la letteratura epica e la produzione poetica, forniscono le coordinate di un principio stabile come Δίκη, che diventa il modello della legge.

Il lavoro e la tecnica all'origine della filosofia presocratica

In *Suggerimenti della tecnica nelle concezioni dei naturalisti presocratici* del 1941, Mondolfo sonda il rapporto fra il naturalismo presocratico e lo sviluppo delle attività tecniche, mostrando che l'intensificazione e il miglioramento delle tecniche di navigazione, di quelle utilizzate in agricoltura, di quelle della produzione lavorativa delle industrie e di quelle delle arti sono il presupposto dello sviluppo delle osservazioni naturali presocratiche. Inoltre, la civiltà greca nasce nelle colonie della Ionia, dove i rapporti con le civiltà orientali si erano intensificati e si andarono consolidando sempre di più proprio grazie

[309] Ivi, p. 16

all'aumentare delle conoscenze tecniche. Lo scambio culturale, economico e tecnico con le altre culture, consente ai cosmologi presocratici di trarre dalle tecniche spunti per la propria visione dell'universo. Per Mondolfo la visione cosmologica ha assorbito le prassi della tecnica nelle sue forme più complesse, ma anche in quelle più semplici delle prassi quotidiane. Due sono i modi attraverso i quali la tecnica fornì suggerimenti alla teoria cosmologica: attraverso i suoi risultati e procedimenti, e, indirettamente, attraverso i fatti prodotti dalla natura che diventano oggetto della tecnica. Senza la tecnica o senza l'esigenza della tecnica molti fatti della natura sarebbero sfuggiti al controllo.

> Al secondo tipo appartiene la maggior parte delle osservazioni di Aristotele e delle tradizioni dossografiche che ci indicano quali sono le fonti della concezione di Talete, secondo cui tutta la realtà della natura ha avuto origine dall'acqua e ne è costituita[310].

Figlio di naviganti, Talete era affascinato dalla tecnica idraulica, cioè da quelle tecniche che in Asia e in Egitto erano indissociabili dalle tecniche agricole nel controllo delle esondazioni dei grandi fiumi. Nella stessa epoca erano anche già stati prodotti dai pescatori innumerevoli studi sugli abitanti del mare e sulle tecniche di pesca, ai quali era molto interessato Talete, che a sua volta aveva accuratamente studiato la vita marina. Le osservazioni di Talete sulla vita marina sommate agli studi sulla pesca sono state il materiale attraverso il quale Talete ha prodotto la sua teoria dell'origine acquatica della vita. Le tecniche della navigazione, invece, sono strettamente connesse alla convinzione che la terra poggiasse sull'acqua come una barca.

In Anassimandro e nei Milesi il mondo pare concepito come una macchina. È attraverso la via della tecnica che Anassimandro sarebbe giunto alla teoria della sua filosofia naturale, secondo la quale il movimento è un

[310] R. Mondolfo, *Polis lavoro e tecnica*, Feltrinelli, Milano 1982, p. 37

generatore di mondi. Il mondo in Anassimandro si genera attraverso vortici e la ruota sembra essere il modello della creazione del mondo. Anassimandro aveva dalla sua anche l'osservazione dei mulinelli del vento. Anche nel caso di un'osservazione di questo tipo che fa pensare a un rapporto immediato del filosofo con il mondo, per Mondolfo non si può dimenticare la mediazione della tecnica marinara.

> le osservazioni delle trombe marine e dei mulinelli di vento (dove il nascente pensiero scientifico credeva di trovare il modello di una doppia azione, centrifuga per gli elementi leggeri, centripeta per i pesanti) appartenevano specialmente alla vita dei marinai; cioè facevano parte di quella categoria di osservazioni, suscitate o ravvivate da un interesse tecnico (quello della navigazione), che pertanto, solo in virtù della tecnica potevano esercitare la loro azione ispiratrice in favore di concezioni generali[311].

In Mondolfo la produzione presocratica risulta strettamente vincolata dalla mediazione di alcune prassi appartenenti al mondo lavorativo che necessitano, a loro volta, di approdare al sapere di una τέχνη che rende, nel caso dell'esempio fatto, la prassi della pesca proficua e più sicura.

Anche Anassimene applica alla concezione del vortice cosmogonico le idee ispirate dall'osservazione delle trombe d'aria marine e dalla tecnica della ruota e della fionda. In Anassimene è il doppio processo di condensazione e di rarefazione che comporta una grande novità all'interno della visione cosmologica. La condensazione di Anassimene per Mondolfo ricorda il processo che si utilizza per gualcire la materia tessile, mentre il processo di rarefazione è preso dall'ebollizione dell'acqua – processo che consente anche di descrivere quello di condensazione, quando il vapore incontra una superficie fredda e si trasforma di nuovo in acqua. Anche la concezione della volta celeste deriva probabilmente dall'allora innovativa tecnica di lavorazione del vetro, essendo la volta celeste cristallina.

[311] Ivi, p. 40

Le tesi di Mondolfo hanno una certa eco e sono riprese nel 1947 in un lavoro di Benjamin Farrington intitolato *Head and Hand in Ancient Greece*, un testo che diventerà seminale per le ricerche che lo stesso Mondolfo compirà e che confluiranno in forma d'opera ne *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, dove il filosofo approfondisce le tematiche del breve scritto del 1941 sui presocratici e di una serie di saggi prodotti a partire dagli anni Quaranta sulla tematica della tecnica e del lavoro nella cultura della Grecia antica – studi collaterali alle ricerche compiute da Mondolfo su marxismo e divisione del lavoro. Nello scritto di Farrington 1947, il cui titolo è stato tradotto in italiano con il più chiaro *Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*, il professore inglese di lettere classiche compie un'analisi del rapporto fra le prassi lavorative e il pensiero greco delle origini. Il testo si compone di una raccolta di quattro saggi, aventi per oggetto il primo la filosofia presocratica, il secondo il rapporto tra la medicina e il lavoro manuale nella società greca antica, il terzo lo studio di Diodoro Siculo e, infine, il quarto il rapporto tra la filosofia epicurea e lo stato romano.

Nel primo saggio dedicato al tema dell'origine della filosofia e intitolato *La scienza greca delle origini*, Farrington contraddice la tesi aristotelica presente nella *Metafisica* secondo la quale la filosofia sorse quando i bisogni elementari furono del tutto soddisfatti. La filosofia presocratica di Mileto non nacque dopo che gli uomini ebbero provveduto alle necessità e agli agi della vita, bensì questa cominciò a realizzarsi nel corso di un impetuoso progresso economico e politico, il cui carattere precipuo fu l'applicazione di idee derivate dalla tecnica nella formazione di una visione cosmologica puramente razionale. La filosofia presocratica razionale sarebbe ciò che ha distinto la civiltà greca dalle altre civiltà dell'epoca; Farrington a questo proposito cita gli studi di Félix Sartiaux sulla storia delle religioni e sulle civiltà dell'Asia Minore, per mostrare che dal punto di vista metafisico tra la visione greca e quella indù non c'è differenza.

Farrington è sodale con la visione storiografica classica che definisce la filosofia presocratica come la comparsa di una forma di pensiero originale che per la prima volta fornisce una spiegazione dell'universo attraverso un atteggiamento scientifico e oggettivo fino ad allora inedito, e da quel momento non più separabile dalla cultura dell'Occidente. Ciò che la visione di Farrington apporta di originale alla storiografia dell'origine del pensiero greco è l'idea che questa forma di pensiero scientifico nasca dalle operazioni tecniche che i presocratici vedevano svolgersi nella prassi lavorativa della quotidianità: il pensiero presocratico è un'esperienza pratica delle natura delle cose. Ad esempio, i processi attraverso i quali l'uomo lavorava la terra o dominava i fiumi, furono prassi utilizzate per definire la natura dei fenomeni fisici. In questo senso il pensiero filosofico presocratico raddoppia la propria originaltià, poiché se nel progredito Egitto e a Babilonia il dominio della tecnica e quello della mitologia erano completamente separati, fornendo una visione non conciliabile, è proprio con i milesi che i due domini si intersecano.

> In Egitto e Babilonia il controllo sulla natura esercitato praticamente gettava scarsa luce sui processi naturali nel loro complesso. La pratica non oltrepassava i limiti della pratica. Il dominio della natura era già tenuto dalla mitologia. Mitologia e tecnologia costituivano due campi di conoscenza completamente differenti. Con i filosofi di Mileto, la tecnologia soppiantò la mitologia[312].

In questo caso Farrington si distacca in maniera significativa dalla tradizione storiografica, perché dà una nuova visone del superamento dell'ambito mitico da parte del pensiero presocratico, che non è avvenuto attraverso una presa di coscienza riguardante la natura del cosmo, bensì attraverso uno spostamento dell'impianto simbolico in grado di fornire la spiegazione del mondo. La mitologia, con le sue teogonie, era l'impianto narrativo e simbolico in grado di dare una visione coerente e ordinata del

[312] B. Farrington, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*, Cooperativa del libro popolare, Milano 1953, p. 36

cosmo; a questa il pensiero presocratico preferisce la τέχνη, sostituendo il mito con la tecnologia.

Per comprendere in che modo la filosofia utilizza la τέχνη per descrivere la natura è possibile seguire l'analisi compiuta da Farrington su un passo del poeta Lucrezio. La scelta cade su Lucrezio in quanto si tratta per Farrington di distante discepolo dei presocratici, le cui opere sono state preservate complete. Lucrezio tratta dei cambiamenti che avvengono nella natura e ne cita ben quattro. Erosione delle sponde dei fiumi, increspamento delle superfici a opera dei venti, evaporazione del mare per opera del sole e la epurazione del sale dell'acqua marina. I fiumi erodono le sponde non scivolando sotto di esse come spesso si traduce, bensì attraverso un movimento simile al grattare di una raspa. I venti diminuiscono l'acqua del mare attraverso un'azione simile a quella della scopa: spazzolano il mare. Il sole riduce le acque usando i raggi come le navette utilizzate per disfare un tessuto intrecciato. Gli antichi supponevano che i fiumi derivassero dal mare e che l'acqua dei fiumi fosse dolce perché la terra aveva una funzione filtrante, in grado di eliminare il sale.

> Ciò che abbiamo trovato è ciò che avremmo dovuto aspettarci se avessimo l'abitudine di pensare storicamente. Abbiamo trovato una serie di semplici strumenti con i quali l'uomo di quel tempo tentava di adattare ai suoi bisogni le cose che lo circondavano. Troviamo la raspa, la scopa, il fuso e il filtro[313].

Farrington analizza i quattro procedimenti per poter comprendere gli strumenti analitici utilizzati da Lucrezio e non gli interessa stabilire quanto Lucrezio si sia avvicinato alla realtà delle cose o se abbia o meno cercato di stabilire un metodo sperimentale. Quello che è fondamentale è chiarire in che modo la mente di un filosofo antico della natura utilizzasse quegli strumenti analitici per configurare i margini della natura.

[313] Ivi, p. 41

> Sarà abbastanza se noi avremo cominciato ad afferrare più chiaramente ciò che è passato per la mente di un antico filosofo della natura, quando contemplava il misterioso universo. Egli non poteva elevarsi al di sopra del livello tecnico della sua epoca. Egli doveva, necessariamente, tentare di interpretare i mutamenti che avvengono spontaneamente in natura alla luce di quei cambiamenti che l'uomo stesso era a quel tempo capace di produrre[314].

Farrington ritiene che la filosofia presocratica sia colma di esempi in grado di fornire una prova del rapporto fra la prassi tecnica e lavorativa del quotidiano e la produzione di un pensiero che non utilizza più le metafore del mito e che si affida alla tecnologia in quanto unico strumento possibile per stabilire le leggi del cosmo e per fornire delle metafore che lo descrivono. Nella cosmologia di Anassimandro, ad esempio, il sole non è più descritto come una ruota trasportata dal suo dio attraverso un cocchio che si muoveva libero nel cielo, bensì come una ruota che gira senza mutare posizione. La rappresentazione del mondo prodotta da Anassimandro sembra essersi ispirata alla ruota del vasaio. In Anassimandro i corpi celesti sono descritti come dei fori in tubi di nebbia attraverso i quali si riversa la forza del fuoco: le stelle sembrano proprio le scintille prodotte dai mantici degli altiforni. Il pensiero del primo filosofo greco che scrive *Sulla natura* è stato guidato dall'esempio tecnico della ruota del vasaio o dalle scintille viste presso gli altiforni – si tratta di prassi tecniche lavorative del quotidiano -, come quello di Lucrezio aveva raggiunto la sua possibilità di espressione e analisi della natura attraverso gli oggetti della quotidianità: la scopa, la raspa, il fuso e il filtro.

Attraverso le stesse modalità Anassimene dà vita ai concetti di condensazione e di rarefazione, descrivendo così il procedimento attraverso il quale la materia si trasforma. L'universo di Anassimene è costituito da principi fra di loro distinti dal punto di vista quantitativo e analizzando i termini utilizzati per descrivere i processi di mutazione pare che questi siano mutuati

[314] Ivi, p. 42

dal processo di feltratura della lana; d'altronde, in Mileto, c'era una forte produzione di tessuti. Nel processo di feltratura i tessuti leggeri vengono sottoposti a forte calore e pressione, diventando in questo modo più fitti e ridotti di volume. Altri ancora e notevoli sono gli esempi tratti dalla tradizione presocratica e citati da Farrington per giustificare e dimostrare la propria teoria. Ad esempio, Farrington ricorda che Empedocle descrisse l'aria in quanto corpo resistente e che proprio questo permise a Eschilo di spiegare il volo degli uccelli in rapporto alla tecnica marittima del remare.

Nel breve saggio *Lavoro manuale e lavoro intellettuale dall'antichità al Rinascimento* del 1950 Mondolfo, tramite le teorie di Farrington e attraverso una metodologia apparentemente mutuata dallo studio delle mentalità, approfondisce le cause che hanno condotto la civiltà greca dell'antichità a distinguersi fra le civiltà a essa coeve. A differenza delle culture mediterranee e asiatiche del VII e VI secolo a.C., la cultura greca sviluppa un interesse verso la natura formulato attraverso un approccio veicolato alla comprensione del cosmo al di là del mito. Questo atteggiamento speculativo è coadiuvato nella sua modalità e potenza di comprensione della realtà dall'utilizzo di strumenti, principi di analisi e metafore prese dal mondo della prassi lavorativa del quotidiano e dalla τέχνη. Nella visione di Mondolfo e di Farrington il pensiero presocratico non solo può esprimersi in maniera più profonda e costituirsi come una filosofia originale attraverso questi strumenti, bensì è profondamente debitore della prassi e del *milieu* tecnologico dal punto di vista della produzione concettuale. Mondolfo ritiene che questo debito sia spiegabile anche in termini di mentalità: la cultura greca, a differenza di quella orientale o dell'Egitto, non prevedeva che le attività manuali fossero separate da quelle intellettuali. Nella società egizia e in quella mesopotamica, ad esempio, i lavoratori erano oggetto di disprezzo; anche la classe degli scriba, che pur possedeva la scrittura (cioè la τέχνη che in Grecia aveva consentito lo sviluppo della filosofia), non aveva un ruolo intellettuale, bensì burocratico-amministrativo.

> Le tecniche meccaniche, i mestieri manuali non appaiono ai savi dell'antica Grecia e ai filosofi del periodo presocratico come pura materialità priva di ogni luce intellettuale; sembrano, al contrario, possedere in se stessi un valore conoscitivo di grande importanza, capace di illuminare la stessa intelligenza dello scienziato e del filosofo nel loro sforzo, rivolto ad interpretare la natura ed a penetrarne i segreti[315].

Mondolfo ritiene che i greci stessi fossero consapevoli dell'importanza delle prassi lavorative e delle tecniche e che non si tratti di una distante lettura forzata della mentalità greca secondo una visione moderna del concetto di tecnica e scienza. Ad esempio, Mondolfo ricorda che i procedimenti tecnici per Ippocrate sono un mezzo che consente di penetrare la verità della natura; mentre in Anassagora è individuabile un legame profondo che vincola l'uomo in quanto sapiente e l'uomo in quanto trasformatore della realtà. Per Anassagora la superiorità intellettuale dell'uomo, ovvero ciò che lo distingue dagli animali, risiede nella mano. La mano è la sorgente della cultura e del progresso. Per Anassagora, dunque, la mano non è un semplice strumento pratico contrapposto alla mente, bensì è la causa diretta delle creazioni produttive. La mano è ciò che produce la realtà, ma è anche ciò che produce l'uomo stesso in quanto pensatore e in quanto creatore.

Mondolfo, affermando che la prassi lavorativa non è qualcosa che si oppone a quella teoretica nella visione greca delle origini, smentisce l'idea che il lavoro sia qualcosa di positivo solo a partire dalla cultura giudaico-cristiana, che considera il lavoro un'attività connessa al diritto alla vita e alla dignità dell'uomo. Confermando questa ipotesi, Mondolfo in un saggio del 1955 intitolato *Lavoro e conoscenza nelle concezioni dell'antichità classica* ricorda che la visione del lavoro positivo è predominante fino al IV secolo a.C., dopodichè c'è una inversione e il lavoro manuale assume una valenza tendenzialmente negativa[316]. Dal IV secolo a.C. più che esserci una violenta polarizzazione

315 R. Mondolfo, *Alle origini della filosofia della cultura*, Il Mulino, Bologna 1956, p. 129

316 La mutazione di mentalità avvenuta a partire dal IV secolo a.C. è dovuta allo sviluppo di una serie di fattori concomitanti. Fra questi occorre ricordare l'intensificazione dell'utilizzo degli schiavi,

verso il lavoro in quanto negazione della vita contemplativa, c'è un rapporto ambivalente, poiché la visione positiva del lavoro in auge fino a Socrate riesce ad affascinare anche i suoi detrattori[317]. Il lavoro, d'altronde, è comunque riconosciuto come mezzo che consente all'uomo di procurarsi i beni che gli servono per vivere ed è un dovere che gli consente di vivere con dignità.

> In parte queste rivendicazioni del valore economico e morale del lavoro sono state segnalate già da vari storici del problema e del pensiero antico; ma è rimasto quasi sempre nell'ombra il terzo aspetto – del valore intellettuale e conoscitivo – che pure vari autori dell'antichità classica han riconosciuto allo stesso lavoro manuale e alla tecnica produttiva, conferendole con ciò il carattere e il valore di una attività dello spirito[318].

È ne *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica* del 1955 che Mondolfo sviluppa, in un'opera lunga e complessa sui margini del soggetto greco, le intuizioni sul ruolo che la τέχνη e la prassi del lavoro hanno in relazione con la filosofia presocratica, con l'originalità del filosofo greco e con la storia della filosofia. Queste analisi occupano la quarta parte dell'opera intitolata *La « creatività » dello spirito, il lavoro e il progresso umano nelle concezione degli antichi* e ripercorrono ciò che si è letto nei saggi pubblicati negli anni precedenti l'apparizione dell'opera – anni nei quali, evidentemente, Mondolfo si era dedicato con intensità al tema del lavoro in epoca classica. È in queste pagine che Mondolfo ribadisce con forza la sua visione e la radicalizza al punto da affermare che una cultura originale e seminale come quella greca non

---

la reazione delle caste aristocratiche e l'influsso di pensatori che prediligono ed esaltano la vita contemplativa a scapito di quella lavorativa.

317 Si pensi al *Gorgia* di Platone, nel quale il comportamento dell'artigiano è esemplare per l'uomo politico, poiché insegna che una capacità o una virtù si possono apprendere attraverso una τέχνη specifica. Inoltre, l'artigiano compie un lavoro manuale che a sua volta è paragonabile a una scienza, in quanto riproduce un modello ideale e per farlo deve conoscere la realtà soprasensibile, ovvero deve avere una conoscenza vera. L'artigiano non può in alcun modo lavorare senza possedere una scienza del mondo delle idee.

318 R. Mondolfo, *Polis lavoro e tecnica*, Feltrinelli, Milano 1982, pp. 74-75

potrebbe essere nata altrimenti se non da quell'intreccio di prassi e tecniche che non hanno condizionato solo la filosofia, bensì tutta la cultura.

> Ma tale divorzio tra ciò che è intellettuale e ciò che è manuale, se avesse dominato in tutto lo spirito antico, renderebbe inspiegabile quella creazione stupenda della cultura greca, che abbraccia simultaneamente e congiuntamente il terreno puramente spirituale della letteratura, delle scienze e della filosofia, e quello delle arti plastiche e architettoniche e delle tecniche legate più direttamente alla materia e all'opera manuale; il che implica una cooperazione armonica e una interazione reciproca costante di tutte le forme di lavoro, e si ripercuote anche sul complesso carattere politico, economico, intellettuale dell'espansione dell'influsso greco nel mondo antico: espansione di colonie, commerci e cultura al tempo stesso[319].

Mondolfo ripropone l'idea che il rapporto fra il lavoro manuale e quello intellettuale non si sia realmente interrotto, neppure dopo il IV secolo a.C. e che sia stato determinante per la nascita del pensiero greco, in quanto la prassi del lavoro e la τἐχνη sono una componente fondamentale perché si sviluppi l'intelligenza e la sapienza che caratterizza la filosofia greca.

Sono i secoli caratterizzati dalla ricerca della filosofia presocratica, cioè il momento storico nel quale non solo nasce la filosofia ma viene alla luce anche il filosofo, che costituiscono il periodo di maggiore coesione fra l'indagine scientifica, l'attività pratica e il lavoro manuale. Il filosofo presocratico è un carattere nel quale l'*homo sapiens* e l'*homo faber* costituiscono due simbionti dello stesso *homo*.

> L'*homo sapiens* era allo stesso tempo *homo faber*, interessato ai problemi e dallo sviluppo della tecnica, e considerava la propria sapienza connessa con la sua attività di operaio; così come, inversamente, l'*homo faber* sentiva l'esigenza di

[319] R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Bompiani, Milano 2012, p. 587

> conoscenze teoriche che lo convertissero […] in esperto conoscitore della sua arte […] [320].

Mondolfo ritiene dunque che la caratteristica precipua del filosofo presocratico sia la coesistenza di due azioni che dopo si separano – non radicalmente -: θεωρειν e πράττειν. Teoresi e prassi sono inscindibili nel carattere originario del filosofo e costituiscono l'unità che ha permesso alla filosofia di emergere in quanto modo di vivere inedito.

La μητις nel pensiero greco

Il pensiero dell'Occidente trova la sua scaturigine iniziale nell'unità di θεωρειν e πράττειν – unità non dispersa, se si pensa alla forza con la quale si è manifestata nei grandi geni del Rinascimento o nello spirito della scienza dura per eccezione: la fisica. La prassi è quella della quotidianità, cioè quella che appartiene all'approntare i mezzi per il sostentamento, ma è anche della quotidianità nel senso che è parte di un tessuto di attività attraverso le quali la realtà è mediata in maniera naturale e non critica. La prassi della quotidianità è un a priori storico e in quanto tale fa parte di un orizzonte di cui l'uomo è parte del paesaggio. Il pensiero forse affonda proprio le sue radici in queste prassi inestirpabili dalla storia della formazione stessa di ciò che è umano, come afferma Roberto Calasso ne *Il cacciatore celeste*.

> Il pensiero più antico, quello che per la prima volta non sentì il bisogno di offrirsi come racconto, si manifestò nella forma degli *aforismi sulla caccia*. Come un sussurro, fra tende e fuochi, come filastrocche si sono trasmessi: « La selvaggina è simile agli esseri umani, solo è più santa ». […] « Come potrei cacciare se prima non disegnassi? » […] « Le femmine degli animali seducono i cacciatori »[321].

[320] Ivi, p. 594
[321] R. Calasso, *Il cacciatore celeste*, Adelphi, Milano 2016, p. 18

Ciò che per Calasso per la prima volta nella storia dell'uomo assume la forma necessitante e necessaria del pensiero sono i consigli per cacciare in maniera proficua. Quella di Calasso, è evidente, è una suggestione letteraria fondata sull'idea che fino alla domesticazione degli animali, l'uomo non si distinguesse da essi. Calasso produce una serie di avvertenze possibili che forse erano quelle che le forme di umanità preistoriche si trasmettevano oralmente. Con l'avvento della scrittura nasce anche una vasta letteratura legata alla caccia e alla pesca, nella quale si forniscono consigli e tecniche fondate sull'osservazione della natura e degli animali.

Questa letteratura per Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant è una parte consistente del materiale che occorre sondare per definire in che modo la μητις – cioè l'astuzia – sia una componente radicale del pensiero greco. È in uno studio del 1974 intitolato *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia* che Detienne e Vernant si occupano di sondare un ambito poco studiato, cioè l'apporto della μητις all'interno della cultura e del pensiero greco. Si tratta di una ricerca che ha dei punti di tangenza molto forti con gli studi di Farrington e di Mondolfo, nonostante gli autori pensino di aver per primi affrontato il rapporto tra τέχνη, πραχις e μητις nel pensiero greco. Ma lo studio di Detienne e Vernant ha per obiettivo una visione più ampia, perché mira a chiarire il concetto di μητις che emerge in un fitto intreccio di saperi e prassi.

> In primo luogo la realtà che noi ci sforziamo di afferrare si proietta su una pluralità di piani, così distinti gli uni dagli altri come possono esserlo una teogonia o un miti di sovranità, le metamorfosi di una divinità acquatica, la scienza di Atena e di Efesto, di Ermes e di Afrodite, di Zeus e di Prometeo, una trappola per la caccia, una rete da pesca, l'arte del panieraio, del tessitore, del carpentiere, l'abilità del navigatore, l'intuito del politico […] Essa [l'indagine] opera a tutti i suoi livelli, lo [l'universo culturale dei greci] percorre nelle sue molteplici dimensioni per scoprirvi, attraverso i documenti in apparenza del tutto eterogenei, uno stesso atteggiamento spirituale, uno stesso modello usato dai Greci per pensare un certo tipo di intelligenza impegnata nella pratica,

> opposta ad ostacoli che bisogna superare con astuzia, per ottenere il successo nei più svariati campi d'azione[322].

Ricostruire la μητις è ricostruire in maniera più ampia possibile qualcosa che apparteneva al pensiero e alle prassi del quotidiano, ma che è stata espunta, messa in ombra e paludata nei sistemi di pensiero filosofici.

L'operazione di Detienne e Vernant cerca di rintracciare anche nell'intelligenza filosofica e nella prassi filosofica un sostrato fatto dalle astuzie del quotidiano. Queste astuzie, nonostante la filosofia si sia ad esse opposta perché non farebbero parte di essa, sono una forma di intelligenza e un modo di conoscere che appartengono alla filosofia, in quanto suo inconscio.

> Indagare sull'intelligenza greca laddove, prendendosi essa stessa per oggetto, discute sapientemente sulla propria natura, significa dunque rinunciare in partenza a scoprirvi la metis. È necessario ricercarla altrove, in quei settori che il filosofo passa solitamente sotto silenzio, o di cui parla ironicamente, o con un tono polemico, per mettere meglio in risalto, per contrasto, il modo di ragionare e di comprendere che è di prammatica nel suo mestiere[323].

Cercare la μητις altrove non significa di per sé che non appartenga alla filosofia, come prenderne le distanze da parte della filosofia non significa affatto che essa non ne faccia parte. La μητις è strettamente legata alla filosofia, anche perché questa se ne tiene alla larga, quindi ragiona a partire da una forma di intelligenza, una modalità di vita e una prassi dalla quale vuole distinguersi o che vuole celare, mantenendosi nei margini di quella medesima prassi. La filosofia è connessa alla μητις come è connessa al mito, poiché si radica in quel linguaggio e in quelle metafore, pur superandoli. Il linguaggio della μητις le appartiene perché è quello che caratterizza l'epica greca di Omero, che si trova nella poesia antica e che è possibile rintracciare nelle

[322] M. Detienne, J.-P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Mondadori, Milano 1992, p. X
[323] Ivi, p. XI

tragedie; questo linguaggio è anche quello di una letteratura che si sviluppa ben dieci secoli dopo Omero e che è quella dedicata alle astuzie della caccia e della pesca. È in questi ambiti che si forma μητις e sono questi gli ambiti che i due autori sondano per fornire un campo semantico del termine.

Detienne e Vernant definiscono μητις come una forma di intelligenza pratica che si utilizza in vari ambiti della prassi: la perizia tecnica dell'artigiano, gli stratagemmi di chi compete, l'inganno intelligente dell'impostore, le tecniche della caccia. Il termine μητις possiede un campo semantico assai vasto e assiologicamente ambivalente, poiché indica sempre un atteggiamento intelligente, una forma di pensiero, ma, allo stesso tempo, indica campi di applicazione positivi e negativi. Un esempio potrebbe essere l'utilizzo di μητις in uno scontro o in una competizione, dove il successo può giungere perché si è più forti o abili, oppure attraverso l'uso dell'astuzia, quindi frodando, ma essendo più intelligenti.

> Il successo procurato dalla metis riveste così un significato ambiguo: a seconda del contesto esso potrà suscitare reazioni contrarie. Talvolta vi si vedrà il prodotto di una frode, perché la regola del gioco non è stata rispettata; talvolta provocherà tanta ammirazione quanta sorpresa, avendo il più debole, contro ogni previsione, trovato in sé le risorse necessarie per piegare il più forte[324].

La μητις è qualcosa di ambivalente, poiché è essa stessa qualcosa di duttile, varia, malleabile, e lo è necessariamente, perché il reale glielo impone: è la velocità dell'intelligenza che cerca di piegare il più forte attraverso una supremazia che solo essa conferirebbe. È questo suo essere polimorfa che le dà la vittoria in campi nei quali non esistono vincoli fissi, bensì dove lo spazio è segnato da scappatoie da percorrere. L'esempio di Ulisse πολυμήτης fatto dagli autori permette di comprendere a fondo l'ambivalente efficacia dell'astuzia.

[324] Ivi, p. 5

> Osserviamo il più sottile, il più pericoloso oratore della Grecia, mentre si appresta, davanti ai Troiani riuniti in assemblea, a ordire la trama cangiante del suo discorso: egli resta piantato goffamente, gli occhi fissi a terra, senza alzare la testa; tiene lo scettro immobile, come se non sapesse che cosa farne […] Quel maestro in astuzia, quel mago delle parole, al momento di iniziare il discorso, fa finta di essere incapace ad aprire la bocca, come se non conoscesse nemmeno i rudimenti dell'arte oratoria. È questa la « doppiezza » di una metis che, presentandosi sempre divisa da quella che è, si assimila a quelle realtà menzognere, a quelle potenze di inganno che Omero designa con il termine dólos: il cavallo di Troia, il letto d'amore dai legami magici, l'esca per le pesca […][325].

Nel II secolo d.C. il modello della μητις omerica è presente e visibile con forza nelle opere di Oppiano, che compone un *Trattato di caccia* nel quale svela i tranelli necessari per cacciare e per pescare. Come in Omero si trovano nel trattato il termine δόλος e il termine τέχνη associati a μητις: inganno e tecnica sono componenti dell'astuzia. In Oppiano il pescatore e il cacciatore hanno le stesse caratteristiche del modello omerico del guerriero: devono essere forti, ma devono essere dotati di astuzia per vincere una lotta dove la forza fra avversari è impari; di questa astuzia un componente importante sono la dissimulazione e la doppiezza, che caratterizzano anche la descrizione di Ulisse πολυμήτης, e che devono accompagnarsi con la vigilanza – perché gli animali sono sempre vigili[326]. Il pescatore e il cacciatore vigili che possiedono l'arte di non essere visti sono maestri di finezza e di astuzia; essi si confrontano con bestie che hanno esse stesse una serie di strategie per non farsi catturare. Infatti molti sono gli animali che possiedono sia τέχνη che μητις e due sono gli animali che per la tradizione hanno più astuzia, cioè la volpe e il polipo.

---

[325] Ivi, p. 15

[326] Gli autori ricordano *Storia degli animali* di Aristotele nella quale è dibattuto il tema della veglia dei pesci, inserendosi così in un dibattito costituito soprattutto da autori tecnici come Seleuco di Tarso che sostenevano l'idea che i pesci non dormissero mai.

> Per il pensiero greco essi hanno un valore esemplare; sono quasi l'incarnazione dell'astuzia nel mondo animale. Sia l'uno che l'altro rappresentano un aspetto fondamentale della metis. La volpe ha mille tiri nel sacco, ma la sua astuzia culmina in quella che si può chiamare la tecnica dell'inversione. Il polipo, dal canto suo, simbolizza, nell'infinita mobilità dei suoi tentacoli, l'imprevedibilità che deriva dalla polimorfia[327].

La volpe è μητις, in quanto l'astuzia è capovolgimento, ma fra i due elementi si deve comprendere che c'è un rapporto inverso, poiché non è nella natura che si incontra questo capovolgimento e che si incontra μητις, bensì il pensiero greco incontra in se stesso il capovolgimento e lo proietta all'esterno. La stessa cosa vale per il polipo, che è l'esempio di una *intelligenza dai molti tentacoli* e che descrive l'intelligenza di due tipi umani: il politico e il sofista. Il sofista fa sfoggio della sua astuzia e intelligenza attraverso i tortuosi ripiegamenti dei suoi discorsi retorici, che sono in grado di avvincere – avvinghiare – chi ascolta. Il politico mostra la sua capacità di adattarsi alle più varie situazioni e di assumere l'aspetto delle classi sociali alle quali deve strappare il consenso.

Le analisi di Detienne e Vernant sulla μητις in relazione alle figure del politico e del sofista, permettono di individuare il rapporto fra l'astuzia e la filosofia. Il politico e il sofista, come la volpe e il polipo, sono esseri effimeri e instabili, ma questa loro caratteristica è dovuta all'utilizzo sia di τέχνη che di μητις, dunque il loro atteggiamento effimero è un'astuzia tecnica che implica un vero e proprio controllo costante. Il politico e il sofista sono oggetto della filosofia in quanto rappresentati dell'ingiustizia e di un discorso effimero e senza fondamento di verità, ovvero quello retorico del sofista che pretende di parlare di tutto. La filosofia si trova di fronte a questo utilizzo di μητις come il cacciatore di fronte alla volpe o il guerriero di fronte a un suo nemico più forte, dunque essa stessa deve sviluppare un'astuzia maggiore che le consenta di avere il sopravvento. In questo senso la filosofia si nutre di μητις, in quanto è il terreno dell'astuzia quello in cui crescono i suoi "nemici", poiché l'astuzia

[327] Ivi, p. 24

appartiene al pensiero greco – ovvero all'intelligenza greca - con la sua ambivalenza e la sua polimorfa capacità di adattamento; la filosofia si trova nella condizione di sviluppare anche essa delle tattiche per poter contrastare l'effimera mutevolezza di μητις e lo fa attraverso la τέχνη del λόγος. La filosofia rifugge μητις e dà vita a un sapere che ha per garanzia la stabilità e la logicità: in questo senso si diceva che la filosofia appartiene a μητις, anche se nasconde le proprie astuzie o si pone su un piano differente, tessendo un campo nel quale l'intelligenza comune del pensiero greco è fuorigioco. La filosofia si contrappone alla mutevolezza di μητις attraverso la stabilità di αλήθεια: non è forse porre questo scarto un'astuzia?

L'origine politica della filosofia

La filosofia ricorre a μητις per vincere l'agone con la politica e con la sofistica, ma la filosofia e il pensiero greco sono strettamente connessi alla prassi giuridica e politica, come mostra una certa storiografia filosofica che ha origine con gli studi antropologici e giuridici sulla Grecia antica condotti da Louis Gernet. Gernet è un giurista, filologo e storico francese nato nel 1881 e morto nel 1962. Si è occupato della Grecia antica, mantenendo per molti anni una posizione esterna all'accademia francese. Le indagini di Louis Gernet sono fondamentali, poiché hanno influenzato la maggior parte dei grecisti francesi che si formavano negli anni Quaranta del Novecento. I suoi studi hanno fornito un contributo importante anche per i filosofi francesi che si sono avvicinati alla cultura greca arcaica e antica; le sue ricerche, infatti, hanno influenzato le analisi di Vernant sull'origine politica della filosofia, sono stati fondamentali per lo sviluppo del concetto di *esercizio spirituale* in Pierre Hadot e sono stati uno strumento essenziale e ispiratore per il Foucault dedito alla veridizione del soggetto inquisito e all'aleturgia del processo di verità durante i procedimenti giuridici nella Grecia antica.

Negli anni Quaranta Gernet insegna all'*Ecole pratique des hautes etudes*, e nelle sue lezioni emergono una grandissima competenza filologica e la capacità di avere uno sguardo totale sulla civiltà greca arcaica e antica; la visione a tuttotondo di Gernet è caratterizzata da un impianto di analisi ti tipo sociologico, antropologico ed economico. Nel breve testo *Le origini della filosofia* contenuto nella raccolta edita da Mondadori nel 1981 intitolata *Antropologia della Grecia antica*, Gernet esprime un interesse che va oltre la semplice origine storico-culturale della filosofia, in quanto lo studio della civiltà ellenica non è affatto scindibile dalle analisi dell'origine del pensiero filosofico. Tuttavia Gernet ha un atteggiamento di distacco nei confronti delle tradizionali concezioni che riguardano l'origine della filosofia – concezioni fortemente legate al linguaggio filosofico stesso -, in quanto ciò che egli vuole sondare è il tipo umano che coincide con il filosofo.

> Per quanto mi riguarda – *ne sutor ultra crepidam* – prenderò in considerazione solo uno degli aspetti del problema delle origini: a noi interesserà qui il filosofo come tipo umano, il comportamento di questo tipo particolare come si manifesta in alcuni dei suoi primi rappresentanti, l'idea che il filosofo si fa di se stesso e che gli altri si fanno di lui[328].

Gernet ha anche una grande competenza sulla religione greca e intuisce il rapporto tra le strutture religiose della civiltà arcaica e quelle giuridiche della società della πόλις. Grande attenzione Gernet pone al rapporto tra Oriente e Occidente e tra misticismo e filosofia nella filosofia presocratica e si chiede quanto il tipo umano del filosofo sia debitore di questo rapporto con la tradizione religiosa antecedente lo sviluppo della filosofia.

Gernet vuole sondare il radicamento della filosofia presocratica nella tradizione religiosa. Per questo dedica la propria attenzione a *Sulla natura* di Parmenide e al suo proemio poetico e mistico. Gernet si chiede se Parmenide

[328] L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, Mondadori, Milano 1981, p. 348

abbia realmente vissuta l'esperienza mistica o si sia semplicemente ispirato a una letteratura antecedente. Di fatto, in epoca arcaica era fiorita, ad esempio, la letteratura apocalittica: nei circoli orfici si trova il tema della discesa negli inferi, con il quale il proemio di Parmenide pare avere una certa analogia. Per Gernet c'è un'affabulazione che è antecedente rispetto a Parmenide. Le immagini utilizzate da Parmenide appartengono al mito: il Carro, le Porte, le Figlie del sole, Δίκη. Alla greca minoica appartengono le immagini del beato che su un carro è accompagnato da sirene o demoni che gli indicano la via e per Gernet non si tratta di un rapporto analogico fondato sulla mera esteriorità.

> Un'analogia solo esteriore? No di certo: l'affinità dell'immagine denuncia qualcosa di molto più profondo; e importa constatare come la tradizione mistica che organizza queste immagini a beneficio di una dottrina di salvezza possa piegarsi, senza perciò cessare di essere mistica, nel senso di una filosofia[329].

È l'immagine della via di salvezza, che coincide con l'immagine della via della ricerca del singolo uomo filosofo. Per comprendere se ci siano o meno trasposizioni tra un passato mistico e la filosofia e per sondare la modalità attraverso la quale la filosofia ha mutuato la mistica, Gernet ritiene sia necessario analizzare proprio la prassi del filosofo, ritenendo che sia possibile descriverne il tipo umano proprio partendo da quella che è la sua peculiare prassi.

Parmenide beneficia di una condizione di grazia che consiste nella rivelazione che ne fa un eletto. Il filosofo è un personaggio unico e uno stile di vita personale e ne è consapevole. Gernet sottolinea la particolarità del tipo umano del filosofo, che emerge come una figura eletta e privilegiata. L'analisi di Gernet si sposta sulla scuola pitagorica, dove rintracci gli stessi elementi

[329] Ivi, p. 350

d'elezione che possono essere attribuiti a Parmenide. Nella scuola pitagorica mostra c'era una gerarchia stabilita in base al grado di avanzamento: al vertice stava – nella testimonianza di Varrone – il *beatus*, *doctus*, *perfectus* e *sapiens*. Chi era al vertice era *doctus* nella scienza – forse in quella dei numeri -, era *perfectus*, cioè era compiuto, era *beautus* ovvero era l'ευδαίμων, cioè l'uomo che moralmente compie il bene ed è per questo felice – *condotto da un buon demone*. Insomma, al vertice della gerarchia, sostanzialmente, risiede il *sapiens* o filosofo. La dottrina pitagorica mostra qualcosa di molto interessante, poiché fa intravedere una tradizione di sette mistiche, oltre le quali la filosofia vuole andare, ma di cui la filosofia è debitrice in termini di pensiero, linguaggio e prassi. C'è una correlazione tra il privilegio del rapporto diretto con la divinità e lo statuto di privilegiato accesso alla verità del filosofo. Nei pitagorici, ad esempio, l'obiettivo è quello di rendersi simili alla divinità.

Questa appartenenza del filosofo al divino è qualcosa che si ritrova anche nella filosofia platonica e in quella aristotelica. In Platone emergono aspetti di questa tradizione mistica, laddove afferma che il filosofo ha una parte divina, coincidente con l'attitudine stessa del filosofare. Il sapere derivato da questa attività si raggiunge in una specie di *epoptia* mistica; anche in Platone, dunque, emerge un certo lessico mutuato dalla mistica che accompagna una visione particolare del filosofo e del suo rapporto privilegiato con la verità. Anche la caverna de *La Repubblica* potrebbe essere la reminiscenza delle grotte divine nelle quali i veggenti avevano le loro visioni. D'altronde sempre ne *La Repubblica* è proprio fondamentale l'accesso a un altro mondo – quello della metafora platonica del passaggio dalla caverna alla luce del sole, ma anche lo stesso piano dell'intelligibile - per comprendere la verità filosofica.

L'analisi del tipo filosofico prosegue Empedocle, un filosofo che Gernet definisce interessante per l'ambivalenza del suo pensiero costituito in sostanza due elementi fra loro considerati ormai contraddittori, cioè da una spiritualità mistica e da una volontà razionalista. Gernet ritiene che l'attenzione riposta su Empedocle sia giustificata dalle interessanti caratteristiche del filosofo

presocratico, peculiarità che lo costituiscono come un vero e proprio personaggio: Empedocle nelle leggende è visto come possessore di poteri sovrannaturali che gli consentono di fermare i venti, di fare risuscitare i morti e di preservare il popolo dalla vecchiaia. Questi tratti ricordano una figura che l'etnologia ha ben resa nota: il *re mago*.

> Dopo aver riconosciuto nel filosofo il successore di un tipo d'ispirato che presentava i caratteri del veggente soggetto a stati d'estasi – e che inoltre lasciava trasparire ambizioni di profeta e guaritore – riconosciamo ora in lui un ricordo più lontano ma stupefacente: il ricordo del « re mago » […][330].

Nel *Ramo d'oro* uno dei soggetti principali è la regalità il cui detentore è in grado di rendere prosperi il proprio gruppo. Empedocle coincide con la figura del re mago, poiché è in grado di imporre alle forze della natura il proprio dominio, perché possiede la scienza infusa della divinazione e ha la sapienza della magia della medicina preistorica. Ciò che Gernet si chiede è come queste figure, che sono appartenenti anche alla letteratura mitica, siano riuscite a riattivarsi nonostante siano di epoche molto remote e si riattivino, ad esempio, in un filosofo come Empedocle.

Per Gernet è possibile dare una risposta compiendo un'indagine di carattere storico-sociale sulla struttura della società greca arcaica. Gernet afferma che agli albori della civiltà ellenica c'è stata una forma di sapere appartenente alle corporazioni religiose i cui eredi sono state le *gentes* nobili, che nei propri nomi e nelle proprie pratiche rituali conservano le magie delle corporazioni religiose. C'è una relazione diretta tra la nobiltà e le caste delle corporazioni religiose che la precedevano: il potere si è trasferito da una casta all'altra, mantenendo alcune peculiarità pratiche. Il prestigio delle *gentes* si estingue con l'avvento della πόλις e della democrazia, si segna uno scarto di prassi e di mentalità con l'epoca precedente, quella arcaica, nella quale la vita

[330] Ivi, p. 356

politica e sociale si svolge altrove, ovvero nei misteri, nelle confraternite e fra i magi greci. Il ruolo del mago emerge in questi tipo di tessuto politico e sociale, ben differente dalla struttura socio-politica della πόλις, ed è quello di governante.

> È stato necessario risalire più indietro della filosofia presocratica, oltre l'età arcaica nella quale ci è parso di poterne riconoscere i predecessori, per spiegarci la persistenza di un tema ossessivo, il tema del re mago. Conviene vedervi in definitiva la proiezione mitica di un'attività umana di cui non è necessario ricordare l'importanza in società molto antiche. L'uomo in possesso di segreti magici e di facoltà straordinarie è abilitato a governare i suoi simili. È una concezione primitiva quella che fonda l'autorità su un sapere privilegiato e che viceversa attribuisce, all'uomo che l'esercita poteri fuori dal comune: è anche una concezione delle più inveterate: conosce sopravvivenze durature e se ne riscontrano strani ritorni[331].

Il mago, con le sue capacità sovrannaturali, è colui il quale è abilitato a prendere il governo. Il mago è un uomo che ha poteri differenti dal comune ed è una forma particolare di uomo che è riscontrabile anche in altre società affini e quasi coeve alla Grecia preistorica. La figura del mago si trova nelle società indoeuropee, nelle quali l'imperialismo dell'intellettuale ha una storia lunga.

La tesi della ricerca di Gernet è che il tipo umano del filosofo sia costituito da caratteristiche che lo pongono al di sopra del comune uomo. Queste peculiarità che pongono l'uomo in contatto con la divinità sono state mutuate un po' dalle figure mistiche delle scuole e un po' dalla figura arcaica dall'uomo mago. Il filosofo mutua non solo le caratteristiche che lo fanno percepire come qualcosa di straordinario, ma prende in prestito anche le prassi, trasformandole o piegandole per comporre un insieme di senso che proceda in continuità con il passato. Ad esempio, dall'uomo mago deriva

[331] Ivi, pp. 357-358

l'idea che il filosofo sia colui il quale è degno di governare, si pensi a Platone, e questa legittimità è data dal fatto che il filosofo è in contatto privilegiato con la verità, come il mistico era in contatto con la divinità. Gernet mostra che la figura del filosofo ha un inconscio che coincide con la sua stratificazione storica: il filosofo possiede il privilegio divino dell'accesso alla vera scienza e questo le rende legislatore, governante o regale.

Il percorso di ricerca di Gernet sull'epoca arcaica, le sue fondamentali analisi sul del pre-diritto e quelle sulla nascita della figura del filosofo all'interno della mutazione politica della società greca sono alla base delle ricerche compiute da Jean-Pierre Vernant sulla nascita della filosofia. In un testo del 1962 intitolato *Le origini del pensiero greco*, Vernant sintetizza il percorso storico attraverso il quale si è sviluppata quella particolare forma di pensiero che coincide con la ragione greca. L'idea di Vernant è che il pensiero greco, nella sua forma dialogica, nasca in concomitanza con la formazione della πόλις, quindi nel passaggio da una società priva di diritto a una di diritto nella quale vive l'eguaglianza e lo scontro sociale avviene a livello dialogico. In questo momento storico, i greci inventano una forma specifica di ragione, quella nella quale il linguaggio è strumentale e consente di agire sugli uomini. Il soggetto filosofico nasce all'interno di un intreccio delle nuove prassi politiche della πόλις che lo spingono a dare forma a sua volta a una prassi in grado di costituirlo come soggetto autonomo rispetto al resto della comunità.

Vernant compie un'analisi storica approfondita dell'avvento delle nuove strutture e delle prassi innovative prassi politiche della πόλις, anzitutto individuando come causa prima del cambiamento il naufragio delle strutture micenee palaziali. Si tratta di un evento che modifica radicalmente l'uomo greco e che lo allontana dalle società orientali coeve. La vita sociale micenea è accentrata attorno al palazzo, che ha una funzione religiosa, politica, militare, amministrativa ed economica. È il re che regola, attraverso gli scribi, tutti i settori della vita economica e sociale: non c'è scambio privato, ma è l'amministrazione reale che definisce i margini e le direzioni della

distribuzione, dello scambio e della produzione dei beni. Si tratta di una monarchia "burocratica", nella quale ogni evento è regolamentato e controllato.

> Sembra che l'amministrazione reale regolasse la distribuzione e lo scambio come la produzione dei bei. Attraverso il palazzo che comanda, al centro della rete, il duplice circuito delle prestazioni e delle gratifiche, i prodotti, i lavori, i servizi, ugualmente codificati e contabilizzati, circolano e si scambiano gli uni con gli altri, collegando fra loro i vari elementi del paese[332].

Il sistema palaziale è per i monarchi un forte strumento di potenza, poiché permette di stabilire un controllo rigoroso dello stato su un territorio esteso e proprio attraverso questo dominio totale avveniva il drenaggio della ricchezza del paese verso una sola direzione. Lo strumento per esercitare il potere burocratico è fornito dalla scrittura, che, come ricorda Henri-Jean Martin è uno mezzo di potere nelle mani di piccole caste nato per dominare e gerarchizzare[333].

Il sistema miceneo crolla per sempre quando l'invasione dorica si abbatte su Micene. Il continente greco si ripiega su se stesso e chiude i propri rapporti

---

[332] J.-P. Vernant, *Le origini del pensiero greco*, SE, Milano 2007, p. 34

[333] L'analisi del rapporto tra il potere e la scrittura in Martin si trova nel monumentale *Storia e potere della scrittura* dove l'autore analizza la nascita della scrittura sul pianeta, prendendo in considerazione l'Egitto, la Mesopotamia, la Cina, l'America Precolombiana e la Grecia. La scrittura nasce con la forma ideografica in un periodo che va dal 5000 a.C. fino al I secolo a.C., ovvero quando i popoli diventano stanziale e sedentari e hanno necessità di amministrare lo scambio dei beni. Ma l'analisi di Martin sull'origine della scrittura lo conduce anche ad affermare con certezza che non si tratti di uno strumento nato in maniera neutra, perché la scrittura sembra sia nata come mezzo di potere elitario e appare come la forma di sapere esoterico, anche se amministrativo. In Cina, ad esempio, la scrittura ideografica nascerebbe secondo la leggenda come uno strumento di divinazione nelle mani dell'imperatore Fu Xi o come mezzo di annotazione del ministro Cang Ji che usava la scrittura per i suoi studi di astronomia. Si tratta di due leggende, ma non si deve dimenticare per Martin che l'aspetto divinatorio essoterico non era affatto da escludere e che c'era anche la necessità di un mezzo di contabilità dietro la formulazione della scrittura. La scrittura in Cina, infine, indica essa stessa un ordine naturale del mondo. Nell'America Precolombiana la scrittura ideografica e pittorica nasce per motivazioni religiose, consentendo alle caste sacerdotali di gestire liturgicamente il tempo e di divinare la volontà degli dèi. Il fatto che le civiltà precolombiane avessero una forma di scrittura non alfabetica e allo stesso tempo avessero costruito una delle architetture più complesse del mondo pre-moderno, per Martin indica il carattere contingente e aleatorio del legame fra cultura e scrittura alfabetica.

con l'Oriente, tornando a una economia agricola. Il termine *anax* che indicava il re e il vertice gerarchico dell'amministrazione palaziale scompare dal vocabolario politico, così come con esso scompaiono i sistemi amministrativi burocratici e la scrittura. L'*anax* è sostituito dal βασιλεύς, termine che indica un appartenente al vertice gerarchico della società e non più l'amministratore totale. La scomparsa della struttura regale ha come conseguenza l'inedito scontro fra l'aristocrazia dei cavalieri e del popolo delle campagne, a partire dal quale nascerà per Vernant la prima forma di sapienza greca.

> Proprio la scomparsa dell'*anax* sembra aver lasciato sussistere fianco a fianco le due forze sociali con le quali il suo potere aveva dovuto patteggiare: da una parte le comunità di villaggio, dall'altra parte un'aristocrazia guerriera le cui più alte famiglie detengono tutte, come privilegio del *genos*, certi monopoli religiosi. La ricerca di un equilibrio, di un accordo, tra queste opposte forze che sono state liberate dal crollo del sistema palaziale, e che si affronteranno talvolta con violenza, farà nascere, in un periodo di disordini, una riflessione morale e speculazioni morali che definiranno una prima forma di « sapienza » umana[334].

Le radici di questo inedito scontro si trovano nel VII secolo, quando si sviluppa un commercio prettamente marittimo e si assiste a un rinnovato rapporto con l'Oriente. Questo rapporto condiziona i costumi dell'aristocrazia, che comincia a ostentare il lusso e a definire il proprio *status* non più solamente attraverso il valore guerriero o le qualificazioni religiose, bensì anche attraverso il possesso del lusso e della ricchezza. L'aristocrazia comincia a diventare grande proprietaria di terre e la maggior parte del δημος viene da essa assoggettato. In questo periodo i rapporti sociali sembrano essere segnati dalla violenza, dall'inganno, dall'arbitrio e dall'ingiustizia. Sono queste le caratteristiche di momento storico che appartiene ancora al prediritto e nel quale l'agone è regolato soprattutto attraverso formule religiose. Ogni famiglia aristocratica ha le proprie e possiede un sapere di carattere esoterico

[334] Ivi, p. 46

che entra in gioco in dispute e agoni che sono di carattere privato. Le formule delle famiglie non solo consentono loro di vincere gli agoni, ma danno anche il diritto al governo.

In contrapposizione a questa situazione emerge una volontà di rinnovamento che opera su differenti piani: religioso, giuridico, politico, economico. Lo sforzo di cambiamento ha come scopo quello di regolare l'ambizione dell'aristocrazia, per sottometterla alla regola generale di Δίκη, la quale stabilisce l'*eunomia* fra i cittadini, ovvero l'equa ripartizione delle cariche, degli onori e del potere. La Δίκη ha la funzione di armonizzare la distribuzione, per evitare gli accentramenti di ricchezze e di potere politico nella sola classe aristocratica. Le prime testimonianze del nuovo spirito sono rintracciate da Vernant nel diritto, ad esempio, nella legislazione sull'omicidio che trasforma l'assassinio in un affare pubblico e non più privato. L'omicida non contamina più solo i parenti della vittima, ma tutta la comunità.

L'universalizzazione della condanna del crimine risponde alla necessità di un diritto che abbia la forza di purificare la città dopo il versamento di sangue. Questa necessità è anche legata al risveglio religioso che sancisce la nascita di alcune sette e dell'orfismo; per Vernant non è difficile vedere il parallelismo tra una modificazione del diritto che punisce l'omicida per ristabilire l'equilibrio nella comunità e la purificazione tipica della mistica. Inoltre, la nuova forma del diritto non può essere concepita al di fuori di un clima religioso: il movimento mistico coincide con una coscienza comunitaria più esigente: i rapporti fra le famiglie aristocratiche devono essere regolati, per spezzare il particolarismo. Questa sensazione di appartenenza e uguaglianza che si manifesta nel misticismo non farà sviluppare un rinnovamento religioso, bensì avrà delle ricadute sulla società e sulla politica. Le istanze religiose si laicizzano.

Il fervore religioso contribuisce anche a una riflessione morale sul rapporto fra le ricchezze e le modalità di vita. Il contraltare alla vita lussuosa dell'aristocrazia si trova sempre nella vita comunitaria mistica: l'ascesi risponde

a un ideale di austerità. L'ambiente delle sette contribuisce a foggiare una nuova immagine dell' αρετή: la virtù si spoglia dell'ideale guerriero per divenire lunga e penosa ascesi che assume la forma della επιμέλεια, cioè, come ha mostrato Foucault, della cura di sé in rapporto alla conoscenza di sé, ovvero il controllo vigilante su se stessi. La ricchezza, il lusso e la mollezza sono denunciate e la condanna mira ai mali che questi atteggiamenti e rapporti con la ricchezza possono causare sia nel gruppo di appartenenza sia nella città. Ci si scaglia contro la ricchezza, perché questa pare aver sostituito tutti i valori aristocratici tradizionali, come la saldezza del matrimonio, l'onore, il potere, il prestigio e la reputazione. I valori tradizionali non sono scomparsi in quanto prassi o mentalità, ma hanno perso la loro "autenticità", poiché diventano valori conquistabili attraverso la ricchezza. L'uomo e il valore di un uomo diventano relativi alla ricchezza e al denaro posseduto. In contrapposizione a questa morale ne emerge una che identifica l'essenza della ricchezza nella ὑβρις, cioè la tracotanza illimitata.. La ricchezza finisce con il non avere altro fine che se stessa e alla radice della ricchezza si scopre una volontà viziata, sviata, malvagia che è desiderio di possedere tutto. In contrasto con l'ὑβρις del ricco si sviluppa la σωφροσύνη, che è traducibile con temperanza. La valorizzazione della ponderatezza e della medietà conferisce all'αρετή greca un aspetto borghese: la classe media eserciterà la funzione moderatrice. La classe media si pone tra chi non ha nulla e tra chi troppo vuole, essa è mediamente distante dalla miseria e dalla ricchezza e rappresenta una nuova forma di umanità.

È in questo momento che la morale si riverbera sulle strutture politiche e giuridiche della città, infatti nasce l'arbitrato politico che ha come scopo quello di equilibrare le forze sociali contrapposte. La giusta misura non è semplicemente imposta all'aristocrazia, ma diventa un precetto morale comune che deve guidare anche l'operato dei μέσοι, i quali non possono rompere le catene della schiavitù del δημος e far cessare la tracotanza dei ricchi attraverso la sovversione violenta. La preoccupazione politica della

redistribuzione della ricchezza e della realizzazione dell'armonia cittadina non sono estranee probabilmente allo spirito di alcune sette, nelle quali la σωφροσύνη riguarda la salvezza personale, ma è evidente che il senso della σωφροσύνη acquista un significato anche morale e politico preciso quando entra in gioco nella vita pubblica.

Il sistema della πόλις implica una straordinaria preminenza della parola su tutti gli altri strumenti del potere: il linguaggio non è più la parola rituale esoterica dei religiosi aristocratici o dei primi Sapienti, ma è la componente fondamentale del dibattito e del contraddittorio, della discussione e dell'agone argomentativo. Il linguaggio è uno strumento attraverso il quale i conflitti vengono risolti sul piano dell'uguaglianza. La discussione, l'argomentazione, la polemica sono regole del gioco intellettuale e di quello politico. In questo innovativo quadro politico, muta anche il concetto di Δίκη. Nel mondo di Esiodo Δίκη era lacerata fra due piani operativi, poiché da una parte dipendeva dai re, dall'altra era una divinità inaccessibile. Δίκη diventa pubblica e con essa la verità stessa diventa qualcosa che appartiene all'ambito politico e non più a un sapere esoterico che apparteneva ai primi Sapienti. Il detentore della sapienza pubblica è il filosofo, il quale possiede anche la prassi del linguaggio argomentativo, oltre che avere un rapporto privilegiato con la verità. Il filosofo nasce da questa serie di mutazioni culturali profonde che producono nella πόλις un'eguaglianza che si mostra soprattutto sul piano della parola e della presa di parola. In questa mutazione la sapienza perde il proprio carattere esoterico, per divenire non prettamente essoterica, ma strettamente connessa alla rinnovata prassi del linguaggio pubblico. In fondo, per Vernant, la filosofia nasce all'interno di una prassi linguistica politica emersa dopo una radicale mutazione morale e politica che vede emergere l'importanza della dialettica come strumento di agone e di controllo etico, stabilendo, attraverso questa, il bene per la πόλις, che è, anzitutto, redistribuzione di potere e ricchezze secondo giustizia e verità.

> Ormai la discussione, l'argomentazione, la polemica diventano le regole del gioco intellettuale come del gioco politico. Il controllo costante della comunità si esercita sulle creazioni dello spirito come sulle magistrature dello stato. La legge della *polis*, in opposizione al potere assoluto del monarca, esige che le une e le altre siano ugualmente sottoposte a una « resa dei conti » […] Esse non s'impongono più mediante la forza di un prestigio personale o religioso: devono dimostrare la loro giustezza mediante processi di ordine dialettico. La parola forma nella città, lo strumento della vita politica […][335].

Per Vernant la nascita della filosofia e lo sviluppo della πόλις sono strettamente legate in maniera evidente, poiché il pensiero razionale è sodale con le strutture sociali e mentali della città greca. La filosofia forma la propria ragione sul piano politico. L'esperienza sociale è diventata oggetto di una pubblica discussione attraverso il dibattito, il mito è decaduto e cosi nasce un pensiero politico, scevro di elementi religiosi; inoltre l'attività politica diventa l' attività fondamentale per i greci, per i quali l'uomo non è separabile dal cittadino. e i rapporti di reciprocità e il pensiero politico hanno orientato il pensiero anche in altri campi.

In un testo del 1966 intitolato *Ragione di ieri, ragione di oggi*, Vernant chiarisce il senso della ragione greca e le modalità attraverso le quali ha cercato di coglierla nelle sue ricerche, chiarendo che la ragione non è qualcosa che a un certo punto si è incarnata nell'uomo e nello specifico in quei pochi uomini eletti che produssero la filosofia per primi a Mileto. Infatti, La ragione è qualcosa che è all'interno della storia e che va trattata come un altro qualsiasi fenomeno storico e umano.

> Ciò che lo storico chiama ragione sono modi definiti di pensiero, discipline intellettuali, tecniche mentali, caratteristici di certi ambiti particolari dell'esperienza e del sapere. Forme diverse di argomentazione, di dimostrazione, di confutazione, particolari modalità di indagine sui fatti,

[335] Ivi, p. 55

> amministrazione della prova e delle prove, differenti tipi di verifica sperimentali[336].

La ragione greca, che è la ragione che appartiene da quel momento all'Occidente, nasce all'interno di un contesto storico ben preciso costituito da prassi e tecniche distinte e, allo stesso tempo, intrecciate fra esse. Metodologicamente per Vernant questo non può essere dimenticato, poiché non esiste una ragione al di fuori della storia che non sia connessa allo sviluppo tecnico della scienza, ma neanche dalla realtà economica o tecnica nella quale si sviluppa. L'evento che Vernant segnala come il più importante per lo sviluppo della ragione, tuttavia sempre all'interno di un intreccio di prassi, tecniche e saperi, è l'avvento della πόλις, come aveva mostrato in *Origine del pensiero greco*.

> Non è un certamente un caso che la ragione sorga in Grecia come conseguenza di quella forma così originale di istituzioni politiche che chiamiamo Città. Con la Città, e per la prima volta nella storia dell'uomo, il gruppo umano constata che gli affari comuni possono essere regolati e le decisioni di interesse generale prese solo al termine di un dibattito pubblico e contraddittorio, aperto a tutti, e in cui le argomentazioni si oppongono le une alle altre. Il pensiero razionale ha fatto la sua apparizione in città greche dell'Asia Minore, come Mileto, proprio perché le regole del gioco politico nel quadro della città – il dibattito pubblico, argomentato, liberamente contraddittorio – erano diventate anche la regola del gioco intellettuale[337].

Le riflessioni e le analisi di Vernant sull'avvento del pensiero greco filosofico e della ragione in Occidente, costituiscono un corpo unico con quelle sviluppate con Detienne ne *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, dove il concetto di intelligenza e di razionalità si arricchisce dell'elemento fondamentale dell'astuzia. Comparando i concetti di ragione, intelligenza e di

[336] J.-P. Vernant, *Religione, storia, ragione*, SE, Milano 2009, p. 100
[337] Ivi, p. 102

filosofia e alla luce delle analisi condotte, si nota che in Vernant la filosofia emerge come prassi specifica all'interno di un pensiero di per sé già connotato dalla razionalità e dall'intelligenza. La filosofia è una prassi costituita da altre prassi, in un intreccio indistricabile di rapporti nei quali non c'è una causalità univoca, bensì almeno biunivoca. La filosofia è una prassi che sorge dalla politica e a sua volta influenza la prassi politica.

L'intreccio indistricabile delle pratiche e il soggetto filosofico

Etica della scrittura è un testo del 2009 di Carlo Sini che condensa i corsi tenuti all'Università Statale di Milano quasi venti anni prima, tra il 1988 e il 1990[338]. È tramite questi corsi che Sini comincia la propria speculazione sul *pensiero delle pratiche*, aprendo un percorso che non è considerato ancora concluso e che ha occupato Sini con una riflessione più che ventennale[339]. L'impegno di Sini nei confronti delle analisi delle pratiche è di carattere genealogico, nella pienezza del senso fornito al termine genealogia da Nietzsche e Foucault, dunque anche ermeneutico secondo l'enunciazione di Nietzsche per la quale non esistono fatti, bensì solo interpretazioni. La genealogia di Sini si sviluppa come un articolato tentativo di rintracciare il significato della divisione tra il mondo e il segno del mondo, non attraverso una operazione gnoseologica che manterrebbe l'indagine sul piano della frattura stessa, bensì attraverso un'operazione genealogica di penetrazione della profondità della spaccatura fra mondo e segno, ma anche fra mente e mondo, poiché il mondo altro non è che la rappresentazione mentale che se ne fa.

338 I titoli dei corsi costituiscono le due parti di cui si compone il libro. La prima parte è intitolata *Logica e scrittura: il contenuto della forma* (1988-1989) e la seconda è intitolata *La tradizione del pensiero* (1989-1990), mantenendo la titolazione data ai medesimi corsi.

339 Si veda a proposito l'intervista introduttiva di Florinda Cambria che apre *L'alfabeto e l'Occidente. Opere volume III, Tomo I. La scrittura e i saperi*, nella quale il filosofo descrive il testo come un tentativo di superare le aporie lessicali heideggeriane e derridiane sul superamento della metafisica attraverso un'analisi dell'intreccio delle pratiche che consenta di sospendere il linguaggio.

La genealogia è una prassi che si inserisce nel reticolo delle pratiche per districarne i nodi e individuare la verità, come Sini afferma nel capitolo dedicato alla genealogia di un testo del 2000 intitolato *Idoli della conoscenza*.

> la parola in questione [genealogia] ci viene da Nietzsche, il quale, postosi di fronte al problema della verità, invitava a essere crudeli con se stessi, crudeli sino al limite dell'estremo rigore; per esempio, sino a chiudere di continuo conto di ciò che stiamo facendo e dicendo, e del suo senso più riposto. Tutto sommato è un buon viatico, un esercizio degno della ragione filosofica. Forse, l'unico che ci sia, a questo punto, consentito[340].

Il tema delle pratiche in Sini si connette con la ricerca genealogica, con il senso della verità, con la questione della conoscenza, ma anche con il significato che investe la filosofia e il suo domandare, con il volere/valore del soggetto filosofico, con la riflessione sulla scrittura per come emerge in *Della grammatologia* di Derrida[341]; si tratta di un intreccio ad altissima densità del quale occorre compiere un'analisi, in quanto Sini descrive la filosofia come una prassi nata da quella originante dell'Occidente – la scrittura – e che una volta posta in essere non attiva un rapporto privilegiato con una prassi esclusiva, bensì si costituisce in un costante rapporto con le altre prassi.

Sini concorda con Havelock – le cui analisi sulla nascita della scrittura muovono e sostengono le considerazioni contenute nelle prime pagine di *Etica e scrittura* - quando afferma che la Grecia ha dato vita a una rivoluzione fondamentale, che è quella della scrittura, avendo questa data la possibilità della nascita del pensiero logico. Sono i pensatori presocratici che hanno forgiato una nuova forma e un nuovo senso al linguaggio della tradizione,

---

340 C. Sini, *Il pensiero delle pratiche. Opere volume IV, Tomo II. La solidarietà delle pratiche e l'origine dell'autocoscienza*, Jaca Book, Milano 2014, p. 94

341 In *Della grammatologia* Derrida definisce la scrittura fonetica come una prassi che investe tutto l'Occidente, in quanto tecnica porta-voce del linguaggio orale e come origine, fondamento e sostegno delle prassi Occidentali stesse, dalla scienze alla filosofia, dalla tecnica alla cibernetica. Fondamentale per la filosofia di Sini è anche l'analisi che Derrida compie della scrittura in quanto "significante del significante".

attribuendogli uno spessore logico che non si trova nella letteratura dell'*epos* omerico o in quella mitica esiodea. In questo momento comincia il lavoro di definizione del mondo che genera la logica e il sapere, così come è conosciuto anche dalla contemporaneità. Il pensiero pre-logico è un pensiero affidato alla mancanza della pratica della scrittura.

> Alexander Luria […] studiò per anni le popolazioni illetterate delle repubbliche sovietiche dell'Uzbekistan e della Chirghisa. A un contadino analfabeta, chiese: « Che cosa sono la sega, l'accetta e il ceppo? In che differiscono? » Il contadino rispose « hanno tutti lo stesso aspetto: la sega segherà il ceppo e l'accetta lo romperà in piccole parti ». Il contadino vede un medesimo aspetto (*eidos*) dove noi ne vediamo molteplici. Questo non significa […] che non sia in grado di pensare. Solo, egli pensa le cose nell'unità di una funzione, nell'unità di una *pratica*, e non ha invece interessi per gli « schemi puramente logici » e per le definizioni. […] Si potrebbe dire: per il contadino analfabeta il pensiero è sempre in una situazione entro una pratica. Ma non c'è ancora per lui una specifica *pratica del pensiero*. E quindi neppure quell'oggetto astratto che è *il* pensiero[342].

Per Sini il pensiero pre-logico non è nemmeno nominabile come *pensiero*, in quanto non esiste come una prassi paragonabile al pensare, così come il pensare è costituito dall'avvento dell'alfabeto e dalla prassi logica dell'Occidente. Laddove il contadino non vede differenze fra gli oggetti, non vede l'oggetto in sé, come in una visione mistica immediata, bensì vede degli oggetti mediati dalla prassi alla quale appartengono, ma che non sono categorizzati logicamente: ciò che manca è la nominazione tassonomica degli attrezzi. L'esempio di Sini ricorda le splendide pagine di *Les mots et les choses* di Foucault sugli afasici, descritti come sovvertitori dell'ordine istituzionalizzato della logica e delle categorie[343]. Come nell'esempio di Foucault, l'ordine non è

[342] C. Sini, *Etica della scrittura*, Mimesis, Milano 2009, p. 31

[343] Nelle pagine iniziali di *Les mots et les choses*, Foucault ricorda che gli afasici non riescono a classificare le matasse di lana date loro da mettere in ordine, disperdendo le matasse nello spazio del tavolo secondo categorie caduche ed estemporanee. L'ordine della somiglianza istituzionalizzata è

semplicemente sovvertito: non esiste affatto, essendo istituito dalla pratica del pensiero logico, quel pensiero che si radicalizza con Platone e Aristotele.

Perché questa prassi del pensiero potesse emergere occorreva il supporto della scrittura, attraverso la quale nascono la prassi della filosofia – connessa al valore del soggetto filosofo che è detentore della verità pubblica, cioè di quella verità teoretica espressione del vissuto attraverso la definizione logica - , la scienza, la storia, il diritto, … Queste prassi costituiscono la cultura rispetto alla quale il contadino dell'esempio di Sini sarebbe un illetterato, un ignorante e un arretrato[344]. Tuttavia queste definizioni sono un effetto delle prassi nelle quali l'uomo è inserito e non una causa.

> è necessario uno sforzo per comprendere che ciò che pensiamo oggi della cultura è un effetto e non una causa; che innumerevoli e altissime civiltà furono analfabete e create da analfabeti; che l'identificazione di cultura e civiltà col possesso dell'alfabeto non è un « principio » ma un « fatto ». Esso [l'alfabeto] determina un *tipo* di civiltà, non *la* civiltà, una *possibilità* di cultura a esclusione e detrimento di altre possibilità. Ne derivano grandi vantaggi, come anche grandi perdite e pericoli[345].

La rivoluzione dell'alfabeto che permette la filosofia anzitutto è costituita dalla concettualizzazione dei segni operata dai greci quando hanno definito tramite dei simboli dei suoni che nessuno pronuncia singolarmente: questa potrebbe essere la prima prassi filosofica *ante litteram*, poiché si tratta di una idealizzazione dei suoni in segni. Questa rivoluzione non è costituita solamente dalla possibilità di trascrivere le lettere nella produzione della scrittura, perché attraverso questo movimento essa genera anche la lettura,

---

spezzato dall'opera continua degli afasici che fa emergere categorie sempre nuove e altrettanto instabili.

344 Occorre considerare che la somma delle prassi che costituiscono la cultura nel loro insieme hanno storicamente determinato e descritto anche l'avvento di quella nozione di progresso legata alla produzione – scientifica, filosofica, economica, giuridica, … - e alla diffusione dell'Occidente. Ciò che è occidentale si regge proprio sulla cultura della prassi alfabetica, definendo regresso l'analfabetismo e il suo categoriale a-logico.

345 C. Sini, *Etica della scrittura*, Mimesis, Milano 2009, p. 37

cioè una prassi attraverso la quale il lettore può soffermarsi sul testo scritto. È attraverso la pratica della scrittura e della lettura che può nascere il concetto di democrazia, in quanto possibilità di tutti di leggere e di essere così educati, come Sini afferma in *Filosofia e scrittura*[346].

> Scrittura, democrazia, cultura sono i vertici di un medesimo triangolo, gli assiomi di un medesimo teorema (irresolubile se uno viene a mancare). Democrazia è dare a tutti la cultura, tramite la scrittura (come altrimenti?). Ma la cultura è un effetto interno di questa circolazione triadica, ovvero un effetto specifico della pratica della scrittura alfabetica. Prima di questa non c'è nessuna cultura, non ne esistono né la nozione né la cosa[347].

È quindi anche in questo senso che la pratica della scrittura produce la cultura alla quale il contadino non appartiene affatto. La pratica della scrittura che genera la cultura è contingente, come affermava Sini in *Etica della scrittura*, ma della cultura è ora possibile compiere una genealogia. Dunque, Sini afferma l'idea che sia solo da un rapporto tra le pratiche della democrazia, della scrittura e della cultura, che la cultura può emergere come occidentale.

Certamente la prassi della scrittura, pur essendo da comprendere nei suoi margini di pratica contingente seppur dominante, ha dato vita alla prassi filosofica non solo in quanto l'alfabeto ha consentito di trasporre la rappresentazione mentale del mondo in definizione logica, bensì perché ha fornito lo strumento che ha amplificato quell'inedita essenza presocratica descritta dalla storiografia e che apparterrà da quel momento all'immaginario filosofico, investendo anche il modo di vivere del soggetto filosofico contemporaneo: il filosofo è un individuo sopra le righe – si pensi al re mago che si incarna nel filosofo -che possiede un rapporto privilegiato con la verità.

---

346 Si tratta del testo riveduto di cinque seminari tenuti da Sini a Napoli nel febbraio del 1992 presso l'istituto italiano per gli Studi Filosofici.

347 C. Sini, *L'alfabeto e l'Occidente. Opere volume III, Tomo I. La scrittura e i saperi*, Jaca Book, Milano 2016, pp. 222-223

La scrittura è una pratica - nata nell'intreccio di altre pratiche[348] - appartenente alle pratiche della filosofia, attraverso la quale la filosofia può diffondersi[349] e allo stesso tempo modificarsi in maniera radicale, divenendo anche prassi della bibliografia. La prassi della filosofia è anche una pratica nella quale il lavoro del filosofo si iscrive in quanto già inscritto: il domandarsi cosa sia l'origine della filosofia o del soggetto filosofico è già contenuto nella prassi che appartiene al soggetto filosofico – quello che Sini chiama *Sé filosofante*.

> noi *siamo* le pratiche che esercitiamo. Riflettendo su Sé filosofante io mi trovo già costituito da un complesso di pratiche e di relazioni che mi derivano dalla tradizione. Sono queste pratiche a definire e a determinare il mio presente stato e a conferirgli più o meno oscuramente un senso. Compreso il senso della riflessione su queste pratiche stesse[350].

---

[348] È ne *La scrittura e il debito* che Sini mostra l'origine della pratica della scrittura. L'occasione che genera il testo è la pubblicazione italiana nel 1999 di *L'invenzione della scrittura. Visibile e invisibile in Iran, Israele e Grecia* di Clarisse Herrenschmidt. Il testo di Sini sarebbe dovuto essere l'introduzione a questo scritto di antropologia, tuttavia è comparso solo nel 2002 come scritto autonomo. Nonostante l'apparizione scissa dal testo di Herrenschmidt, lo scritto di Sini si mantiene in forte contatto con le tesi dell'autrice, percorrendo i risultati della ricerca dell'antropologa. Ciò che emerge è il legame inscindibile che lega la pratica della scrittura all'avvento di una forma economica complessa e alla conseguente necessità di annotare e regolare gli scambi. Una forma di proto-scrittura sono le bolle contenenti i *calculi* della cultura elemitica; si tratta di borse di argilla segnate da sigilli personali colme di oggetti fatti d'argilla molle modellati secondo forme differenti, che servivano per contare e il cui uso è da situare temporalmente nel VII millennio a.C. L'insieme costituito dalla bolla, dal sigillo e dai calculi era il mezzo per segnare una transizione. A un certo punto le bolle cominciano a essere segnate all'esterno con simboli che indicano la quantità di calculi al loro interno per poi divenire più "astratte" e assumere la forma di tavoletta. È da queste prassi che emerge la scrittura numerica e poi quella a pittogrammi: il numero indicava la transazione, mentre il pittogramma disegna l'oggetto della transazione economica. La scrittura secondo questo doppio codice è caratteristica della cultura elemitica, una forma di cultura sviluppatasi nell'odierno Iran e fondata su città stato. Per Herrenschmidt la nascita della scrittura non può essere separata dalla struttura della città stato e dalla necessità che questa aveva di gestire le transazioni economiche, ma anche quelle divine: la scrittura nasce per stabilire l'ammontare del debito stipulato fra uomo e gli Dèi.

[349] L'ipotesi che la filosofia possa avvantaggiarsi attraverso la scrittura è contraddittoria rispetto alla testi che Socrate espone nel *Fedro* di Platone sulla scrittura e sulla sapienza. Si tratta di quel momento dialogico fondamentale nel quale Socrate ricorda il mito di Theuth, esprimendo la propria contrarietà riguardo una tecnica che permette l'imitazione della sapienza, ma che non consente di sapere realmente. Proprio nei margini del mito egizio si potrebbero considerare le perdite cui fa riferimento Sini nel passaggio dalla civiltà orale – analfabeta – a quella alfabetizzata: con la scrittura si dà solo l'impressione che si tratti qualcosa in maniera precisa e permanente. D'altronde, la scrittura si è consolidata nel sistema di sapere con un ruolo cattedratico indiscutibile e questo è ipotizzabile che sia da ascrivere fra i pericoli della prassi scrittoria.

[350] C. Sini, *Etica della scrittura*, Mimesis, Milano 2009, p. 125

Il problema per Sini è che la domanda del *Sé filosofante* proprio perché si iscrive in questo intreccio di pratiche non trova risposta se non nella genealogia delle pratiche medesime, che l'ha condotto a definire l'intreccio delle pratiche come un mistero. Le prassi costituiscono un intreccio, poiché non è possibile definire dove una prassi cede il posto a un'altra pratica. Non esiste una pratica pura, come Sini afferma in *Idoli della conoscenza*.

> le pratiche non si esercitano nel vuoto, non sono isolate e non esiste mai una pratica « pura ». siamo sempre di fronte a intrecci di pratiche che intrattengono rapporti di continuità-differenza con una catena sterminata di pratiche antecedenti[351].

La pratica della chirurgia, ad esempio, trova la propria definizione attraverso la pratica della scrittura della scienza medica e della prassi che ha definito la biologia umana, le quali, a loro volta sono condizionate da altre prassi. La domanda filosofica sulle pratiche si iscrive in questo intreccio, senza poterne districare affatto i nodi in senso temporale, poiché la disposizione stessa a pensare in maniera cronologica appartiene a una pratica facente parte dello stesso intreccio infinito che si vuole districare.

> Prima e poi sono gli oggetti di una pratica (cioè un insieme di pratiche); ma noi ne siamo ignari e prendiamo questi oggetti come se fossero realtà in sé, valide fuori di ogni pratica. Noi crediamo che sia nella natura delle cose il loro essere prima o poi, che questa sia la loro propria forma e non ci interroghiamo sul contenuto di questa forma, cioè sulla sua connessione con una pratica (che temporalizza e "scrive" il tempo)[352].

Il soggetto della pratica è ignaro della costituzione della pratica della quale partecipa. Anche il soggetto filosofico che si muovesse sulle pratiche secondo

---

351 C. Sini, *Il pensiero delle pratiche. Opere volume IV, Tomo II. La solidarietà delle pratiche e l'origine dell'autocoscienza*, Jaca Book, Milano 2014, p. 190

352 C. Sini, *Etica della scrittura*, Mimesis, Milano 2009, pp. 132-133

l'imperativo genealogico di Nietzsche avrebbe il problema della retroflessione delle pratiche sull'oggettività, anche se la genealogia è il luogo nel quale emerge la consapevolezza della solidarietà del soggetto con le sue pratiche, il senso evenemenziale delle pratiche stesse e il significato di oggettività e verità delle pratiche.

La verità è iscritta all'interno delle pratiche stesse – per Sini la verità *transita* da una pratica all'altra – le quali stabiliscono il concetto di oggettività del giudizio, il quale è retroflessivo rispetto alla pratica.

> L'oggettività di un giudizio, il fatto che un giudizio sia oggettivo e in questo senso vero, non è un *cosa* che sta fuori del giudizio, una cosa che sta in un presente eterno e perciò anche in un passato e in un futuro eterni. L'oggettività del giudizio non è una cosa e non allude a una cosa. Abbiamo visto che le cose divengono dentro le parole e le parole divengono in un commercio con le cose incontrate nelle pratiche[353].

La critica dell'oggettività del giudizio vale anche per le pratiche scientifiche, le quali sono ancora più distanti, per Sini, dalla consapevolezza della loro genealogia – sono lontane dalla coscienza della loro incerta e instabile origine all'interno dell'intreccio delle pratiche. Mentre il soggetto filosofico è in una condizione ambigua, dato che ha la consapevolezza della propria origine, ma è lo stesso caratterizzato dalla presunta oggettività, in quanto non può afferrare affatto l'intreccio delle pratiche nella sua completezza. Certamente la consapevolezza di non essere in pieno il soggetto di una pratica che lo disloca rispetto alla continuità del tessuto sociale, non può essere un fatto piacevole – specie se si considera il tema tradizionale che illumina la figura del filosofo in quanto autentica eccezione – come sottolinea Sini in *Gli abiti, le pratiche, i saperi*.

[353] C. Sini, *Il pensiero delle pratiche. Opere volume IV, Tomo II. La solidarietà delle pratiche e l'origine dell'autocoscienza*, Jaca Book, Milano 2014, p. 191

> E così a nessun filosofo, ricercatore intrepido della verità, fa piacere che gli si dica che la sua verità non è poi quella gran verità che crede, senza pregiudizi e con la V maiuscola, ma la conseguenza di una pratica particolare che, guarda caso, non sarebbe nata mai, se alcuni scalpellini greci e alcuni cantastorie dell'VIII secolo a.C. non avessero cominciato a modificare, per i loro scopi niente affatto filosofici, ma molto pratici e « professionali », certi segnetti assai antichi, modellando quelle che noi chiamiamo le prime lettere dell'alfabeto[354].

L'origine della pratica filosofica grazie alla scrittura sancisce con precisione i margini del soggetto filosofico, in quanto l'intreccio delle pratiche lo costituiscono. Il soggetto non esiste al di là delle sue prassi e questo vale anche per il filosofo, che assume l'*habitus* filosofico frequentando l'insieme di pratiche che lo costituiscono senza sosta. Sini è molto radicale e ne *L'origine del significato (filosofia ed etologia)* che costituisce il libro terzo di *Transito Verità* nega con forza la possibilità che il soggetto possa distaccarsi dall'intreccio delle pratiche che lo fondano.

> Naturalmente dobbiamo evitare l'errore di attribuire l'intenzione al « soggetto ». la figura del soggetto sorge all'interno delle pratiche, delle quali esso è il portatore, sicché l'esser soggetto ha anzitutto il senso dell'esser soggetti *alle* pratiche e *alle* intenzioni innescate da quelle. Con il mutare delle pratiche anche la figura del soggetto muta, interiorizzando gli oggetti e rispecchiandosi riflessivamente in essi[355].

Il soggetto della filosofia è comunque eccentrico rispetto alle altre forme di soggetto, come emerge in *Filosofia e scrittura*, poiché è il soggetto che maggiormente si muove nell'ambiguità della propria pratica cercando di infrangerne sia senso illusorio di oggettività, sia i margini della prassi. L'esempio portato da Sini è quello della *Lettera VII* di Platone, nella quale il filosofo sottolinea l'importanza di prendere la parola contro il tiranno – e

354 Ivi, p. 257
355 C. Sini, *Transito Verità. Opere volume V. Figure dell'enciclopedia filosofica*, jaca Book, Milano 2012, p. 259

ricorda che la scrittura ha per lui una accezione negativa, come già emerso nel *Fedro*. Per Platone il rischio filosofico della verità contro il tiranno deve essere preso attraverso l'oralità e non attraverso la scrittura, prendendo così le distanze dalla pratica scrittoria. Questa operazione radica la filosofia nella vitalità della oralità e la designa come un *habitus* che mette in gioco l'individuo.

> Il sapere filosofico non è un discorso (non è una narrazione, non è una dimostrazione definitoria), ma è essenzialmente questo *ethos*, che potremmo dire « politico », ben sapendo cosa significa questa parola per Platone, essa stessa responsabile del suo viaggio a Siracusa. La filosofia è *ethos politico* e non un'*episteme enciclopedica*[356].

L'ambiguità di una filosofia che sia un *habitus* di vitale oralità tesa alla realizzazione di un ideale politico di giustizia si scontra con la pratica della scrittura che investe lo stesso Platone, il quale, tuttavia, si muove con scaltrezza all'interno di questo paradosso che lo investe scegliendo la via dialogica per la propria scrittura.

Per Sini i grandi paradossi della filosofia e del soggetto della filosofia nascono proprio nella traccia della *VII Lettera* di Platone, in quanto la filosofia è sempre divisa fra l'oralità e la scrittura, fra la vita e la parola. D'altronde Platone stesso è un soggetto iscritto nella pratica della filosofia e per quanto sia consapevole del rapporto in essere tra scrittura e sapienza, non può fare a meno di assumere la prassi della scrittura in quanto momento di concettualizzazione compiuto attraverso la logica.

> Ciò che Platone fermamente e appassionatamente vuole è che il soggetto filosofico si installi in quel luogo della visione soprasensibile che è il prodotto ultimo e più puro della pratica alfabetico-definitoria. Ma questa pratica non la vede; piuttosto la esercita, nell'incanto dell'innamorato tutto volto al possesso del suo oggetto e perciò cieco ai suoi atti che glielo rendono così evidente, così

[356] C. Sini, *L'alfabeto e l'Occidente. Opere volume III, Tomo I. La scrittura e i saperi*, Jaca Book, Milano 2016, pp. 222-223

> colmo di quelle grazie che a tutti gli altri sfuggono, perché estranei ai suoi intendimenti e alla sua pratica amorosa[357].

L'opera filosofica di Sini del pensiero delle pratiche assume un punto di vista radicale sul soggetto filosofico delle pratiche, poiché da un lato lo mostra come un soggetto in grado di intercettare l'intreccio che lo produce, ma allo stesso è impossibilitato dall'estraniarsene. Tuttavia, la visione filosofica di Sini risolve il problema del contrasto tra teoresi e prassi che ha sempre diviso le due attività della filosofia, ponendo un punto di vista eccentrico a quello che vede le due in un rapporto gerarchico. Ad esempio, la scrittura stessa fornisce la possibilità di pensare. Il filosofo descritto da Sini è dunque immerso nella pratica della filosofia, ma per come questa è denotata nella prima figura enciclopedica di *Transito Verità* intitolata *L'analogia della parola (filosofia e metafisica)*. Si tratta di una pratica di pensiero, una prassi segnata dalla riflessione e che coincide con una serie di azioni.

> « Pratica » è […] ciò in cui il soggetto è immerso di volta in volta. Per esempio, il soggetto che scrive queste pagine è immerso in una pratica riflessiva che si vuol definire « filosofica »: pensa tra sé parole, organizza mentalmente orizzonti di senso prevalentemente (ma non esclusivamente) linguistici, scrive a intervalli delle frasi su un quaderno o sul computer, rilegge ciò che ha scritto e di quando in quando consulta libri e articoli, e così via[358].

Nella visione di Sini la pratica riflessiva della filosofia costituisce un modo di fare, di vivere e di pensare, nel quale l'elemento contemplativo non è separabile da quello pratico. Le pratiche finora descritte, le ambiguità e i paradossi della prassi del soggetto filosofico, allora formano un *unicum* che costituisce l'*habitus* del filosofo, il quale non coincide affatto, se non altro nella sua forma originaria con il teoreta contemplativo produttore di sistemi

[357] Ivi, p. 240
[358] C. Sini, *Transito Verità. Opere volume V. Figure dell'enciclopedia filosofica*, jaca Book, Milano 2012, p. 37

filosofici che la prassi professorale accademica ha prodotto fin dalla *disputatio* delle università medievali. Questa descrizione della pratica filosofica ricorda molto da vicino l'idea che regge le ricerche di Pierre Hadot sull'esercizio della filosofia in quanto esercizio spirituale.

Pierre Hadot e gli esercizi spirituali

In un breve testo del 1983 intitolato *Les philosophes antiques*, Hadot spiega quale siano i problemi che riguardano lo studio della filosofia antica e assume una premessa fondamentale, ovvero che ci sia un'idea di filosofia antica distorta dalle pratiche attuali della filosofia, che si retroflettono sulla disciplina a partire dal professionismo filosofico. Il filosofo moderno e quello contemporaneo generalmente sono specialisti, poiché sono spesso scrittori o professori.

> il concetto di filosofia (e di filosofo) non ha la stessa « estensione » nell'Antichità e nei giorni nostri. Noi possiamo aggiungere che non ha nemmeno la stessa « comprensione ». Si potrebbe dire in effetti che il filosofo contemporaneo è in genere un professore universitario o uno scrittore, la maggior parte delle volte è entrambi. Come professore universitario è uno specialista, un professionista, che forma altri specialisti. Come scrittore produce dei libri, produce oggetti, nei quali propone la sua interpretazione del mondo, o della storia, o del linguaggio, e si identifica in qualche maniera con quegli oggetti che sono la sua opera[359].

Hadot si concentra sulla prassi della filosofia contemporanea, mostrando che è molto legata alla pratica della scrittura, ma anche a quella che definisce il fare universitario. Lo specialista, infatti, forma altri specialisti attraverso il commento dei propri testi o la lettura di quelli di altri. Lo specialismo della modernità è una modalità di esercizio della filosofia che ha contaminato la

[359] P. Hadot, *Discours et mode de vie philosophique*, Les belles letters, Paris 2014, p. 205, trad. it. mia

visione della filosofia antica, poiché è stata ritenuta valida anche per il suo periodo aurorale e di primigenio sviluppo. tuttavia si tratta di uno specialismo completamente inapplicabile, poiché nella filosofia antica, ad esempio, la prassi della scrittura non era legata affatto a una forma di produzione accademica professorale, come fa notare Hadot nel breve *La filosofia antica: un'etica o una pratica?* del 1993, quando ricostruisce la prassi della scrittura nell'Antichità, distinguendola da quella architettonica che regge i sistemi di pensiero della modernità.

> In primo luogo: il compito principale della filosofia era redigere uno scritto? […] l'errore, mi pare, sta appunto nel rappresentarsi lo scritto filosofico antico sul modello dello scritto filosofico moderno: anzitutto e in generale questi due tipi di scritti sono estremamente diversi. […] Si potrebbe dire che lo scritto ha sempre, più o meno, una dimensione orale. A maggior ragione, lo scritto filosofico aveva un rapporto stretto con l'oralità; esso è sempre legato, in un modo o nell'altro, a pratiche orali […] Lo scritto non è scritto al fine della scrittura in sé, ma p soltanto un punto di riferimento concreto per una parola destinata a ridiventare parola[360].

Hadot ritiene che la concezione moderna e contemporanea della filosofia non possa essere ritenuta valida per la filosofia antica, in quanto nell'antichità il concetto di filosofia è completamente differente e diverse sono anche le pratiche della filosofia, come mostra la riflessione sulla scrittura e sull'essenza dello scritto nell'Antichità. La filosofia antica mantiene uno stretto legame con la parola viva, anche quando produce testi o si dà in un insegnamento, come nelle scuole, cosa che con l'avvento della prassi professorale si riduce di gran lunga, attraverso anche l'istituzionalizzazione dei luoghi e delle occasioni della filosofia orale. La filosofia antica è una specie di vita e un modello di vita. La filosofia antica, invece, si svolge nel tessuto vivente della città e la vita del filosofo dell'antichità coincide con la sua prassi. Per Hadot il monachesimo

[360] P. Hadot, *La felicità degli antichi*, Raffaello Cortina, Milano 2011, pp. 61-62

cristiano è un modello che bene potrebbe spiegare il movimento filosofico dell'Antichità – d'altronde Hadot non si stupisce che il monachesimo erediti molto dalla filosofia antica ed ellenistica - poiché come il monaco il filosofo aderisce a una 'scuola' modificando il suo modo di vivere e accettando un maestro, pur non vivendo in clausura.

> Si possono così abbozzare le questioni che si pongono allo storico della filosofia antica se vuole prendere per oggetto il fenomeno della filosofia nella sua totalità. Deve considerare il filosofo in base a tre rapporti: la vita del filosofo all'interno della propria scuola, il filosofo e la sua vita nella città e il filosofo con il rapporto che intesse con se stesso (e con chi lo trascende)[361].

Hadot, dunque, propone di vedere la filosofia antica alla luce delle pratiche che il filosofo intesse nella sua comunità di appartenenza, in quanto sono proprio queste pratiche che coincidono con la filosofia antica stessa e non la produzione di un sistema di sapere.

Come Hadot nota in *Che cos'è la filosofia antica* del 1995, tipico dei sistemi moderni è la creazione di un'argomentazione filosofica, di un sistema coerente e di un nuovo linguaggio. Queste tre operazioni filosofiche hanno una immediata ricaduta pratica e morale nell'esistenza del filosofo, in quanto ne influenzano il modo di vivere. Invece, nell'antichità il problema del modo di vivere si trova all'origine del processo filosofico, poiché il discorso filosofico sorge da una scelta di vita e da un'opzione esistenziale che viene perseguita durante tutta l'esistenza, in una tensione inesauribile. La scelta filosofica non avviene mai in solitudine, ma sempre in un gruppo, in una scuola o in una comunità e questa scelta è la risposta all'esigenza di cambiare totalmente il proprio modo di vivere e il proprio essere. D'altronde fin dalle origini la filosofia è anche una forma di educazione.

[361] P. Hadot, *Discours et mode de vie philosophique*, Les belles letters, Paris 2014, p. 208, trad. it. mia

Hadot chiama le prime forme filosofiche *la filosofia prima della filosofia*, non discostandosi molto, a parte nella nominazione, dalla tradizione storiografica che vede nella filosofia presocratica soprattutto la caduta del mito e l'assorbimento di questo da parte di una volontà che per la prima volta è logica e oggettiva. Ma a questa filosofia prima della filosofia, cioè a questa origine del filosofico, appartengono anche specifiche prassi e teorie atte all'educazione.

> Si può inoltre parlare di filosofia prima della filosofia a proposito di un'altra corrente del pensiero greco presocratico: mi riferisco alle pratiche e alle teorie connesse a una esigenza fondamentale della mentalità greca, il desiderio di formare ed educare, l'attenzione per ciò che i Greci chiamavano la *paideia*. Gia dai tempi della Grecia omerica, l'educazione dei giovani è una delle principali preoccupazioni della classe dei nobili, di coloro cioè che possiedono l'*arete*: eccellenza indispensabile alla nobiltà del sangue[362].

La παιδεία è impartita ai giovani appartenenti all'aristocrazia attraverso alcuni momenti formativi fondamentali, quali l'educazione della forza fisica, lo spronare al coraggio, lo sviluppare il senso dell'onore. Queste tappe educative sono costituite dall'esercizio fisico e dalla ginnastica, ma anche dallo studio e l'esecuzione della musica. Un'educazione specifica è quella della parola, poiché i giovani dovranno governare e, per questo, hanno il dovere di sapere convincere.

È noto che nel V secolo in Atene sono i sofisti che assumono sulle proprie spalle il compito di educazione di quella che nella contemporaneità potrebbe essere definita classe dirigente, modulando secondo il tema del dover convincere tutta la formazione dei giovani. I sofisti sono professionisti dell'insegnamento e per primi, infatti, prendono un compenso dagli allievi e insegnano in strutture artificiali. I sofisti insegnano la capacità di essere persuasivi, la tecnica del discorso. In questa maniera la virtù è ottenuta

[362] P. Hadot, *Che cosa è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1998, p. 15

attraverso un semplice tirocinio e non investe affatto la vita di chi si sottopone alla formazione.

Per Hadot è con Socrate che la filosofia diventa un modo di vivere. Anzitutto, Socrate mette in profonda discussione la struttura del sapere dei sofisti, poiché il sapere non è rispondere alle domande dei discepoli, ma è interrogarli. Per Socrate non c'è un vero e proprio contenuto del sapere da insegnare, infatti egli stesso afferma di non sapere nulla.

> Quando Socrate pretende di non sapere che una cosa, ossia di non sapere nulla, è perché rifiuta l'idea tradizionale del sapere. Il suo metodo filosofico non consisterà nel trasmettere un sapere, il che equivarrebbe a *rispondere* alle domande dei discepoli, ma al contrario nell'*interrogare* i discepoli, dato che lui stesso non ha niente da dire, niente da insegnare riguardo al contenuto teorico del sapere[363].

Affermare di non sapere nulla, se non di non sapere, è quello che caratterizza la cosiddetta *ironia socratica*. L'ironia socratica è fare finta di volere imparare qualcosa dal proprio interlocutore, con il fine di condurlo a rendersi conto di non sapere nulla dell'argomento di cui parlava. Tuttavia in Hadot non si tratta solo di questo, poiché l'ironia di Socrate mostra anche un rapporto ben specifico del soggetto con la verità. La verità in primo luogo non è qualcosa che può essere confezionata e venduta, poiché, come la sapienza, non solo non è trasmissibile, ma deve essere estrapolata. In secondo luogo, dunque, la ironia socratica è strettamente connessa con la maieutica, ma non si tratta di vedere in Socrate un addetto alla rimemorazione del sapere, come nella visione della reminiscenza di Platone. Per Hadot si tratta di ben altro, in quanto le domande di Socrate conducono a un'aporia fondamentale, cioè l'impossibilità di giungere a un sapere.

Nel dialogo socratico allora l'oggetto non sarà il sapere, ma l'individuo che parla e che scopre la propria verità di ignorante. Ciò che manca è proprio

[363] Ivi, p. 29

quel sistema articolato e logico di sapere che appartiene alla pratica della filosofia della modernità e della contemporaneità. Socrate sprona i propri interlocutori a porre l'attenzione su se stessi e prendersi cura di sé. Lo scopo è quello di mettere in discussione sia il sapere che si pensa di possedere sia le modalità esistentive attraverso le quali si è. L'appello a essere qualcosa di differente da sé, Socrate non lo esercita solo con le domande, ma con il suo modo di vivere.

> Il filosofare non è più, come intendono i sofisti, l'acquisizione di un sapere o di un sapere fare, di una *sophia*, ma è mettere in discussione se stessi perché si prova la sensazione di non essere ciò che si dovrebbe essere […] e la sensazione di inadeguatezza nascerà dal fatto di aver incontrato una persona, Socrate, che con la sua sola presenza costringe colui che gli si avvicina a rimettere in discussione se stesso[364].

La presenza di Socrate attiva quello che forse è il solo sapere di Socrate, oltre il non sapere nulla, e che per Hadot coincide con un sapere che egli ha scoperto dentro di sé e che consiste nel sapere che si deve condurre una vita morale. Questa forma di sapere socratico è strettamente correlato con il non-sapere, poiché deriva proprio da questo e tocca nel profondo la forma di vita. Hadot cita il Socrate dell'*Apologia* che ricorda la propria relazione con la morte e la sua ignoranza sul valore della morte. La morte è un oggetto di cui non si sa nulla, ma ciò che si scopre in se stessi è la necessità di non macchiarsi con la colpa del male morale, che è l'unico male, non essendo mali la morte o la malattia. L'unico bene esistente è legato alla volontà di bene: il bene va voluto e perseguito.

> È molto interessante costatare che qui il sapere e il non-sapere non riguardano dei concetti, ma dei valori: il valore della morte da un lato, e i valori della bene morale e del male morale dell'altro. Socrate non sa niente del valore da attribuire alla morte perché essa non è in suo possesso; perché, per definizione,

[364] Ivi, p. 31

> l'esperienza della propria morte gli sfugge. Tuttavia, sa quale siano il valore dell'azione morale e dell'intenzione morale, perché queste dipendono da una scelta, da una sua decisione, da un suo impegno e hanno, dunque, origine dentro se stesso. Ancora una volta, il sapere non è un'insieme di proposizioni, una teoria astratta, ma la certezza di una scelta, di una decisione, di un'iniziativa; il sapere non è un sapere e basta, ma un sapere-ciò-che-si-deve-prediligere, dunque un saper-vivere[365].

Il saper-vivere socratico è la riattivazione della possibilità di fare il bene che risiede in ogni uomo, che è in grado di perseguire la purezza dell'intenzione morale. Questa intenzione, allora, deve essere ristabilita senza tregua e non ci si deve chiudere nella clausura per perseguire l'ideale di purezza morale, ma occorre vivere nel mondo. Socrate diventa un modello di questa forma di vita, poiché egli si prende cura di sé e si prende cura degli altri, riattivando in loro la possibilità di agire secondo il bene. In Hadot, come in Foucault, prendersi cura di sé e degli altri sono due azioni fra loro connesse, non essendoci contrapposizione tra la cura di sé e prendersi cura della città, come emerge nell'*Apologia*.

La filosofia come modo di vivere implica una distinzione fra i filosofi e gli altri cittadini, poiché chi pratica la filosofia deve coincidere quotidianamente con essa. La condotta del filosofo allora sarà segnata dalla moralità e dalla franchezza; il filosofo, inoltre, potrà dare alla propria identità di vita e filosofia un modo estetico di segnarla, ad esempio, tramite la sobrietà delle proprie vesti, attraverso l'abbandono del lusso e la critica costante della ricchezza, mediante una dietetica specifica dettata dall'espletazione dei bisogni necessari e non di quelli superflui. A questo atteggiamento coincide anche la radicale messa in discussione delle abitudini e dei valori contemporanei. Nonostante il filosofo abbia a cuore il destino degli altri e della propria città, anzi, proprio per questo, si oppone radicalmente alla forma di vita degli altri. La conseguenza è che il filosofo continua a portare su di sé quell'aura ambigua

[365] Ivi, p. 35

di rispetto e di inquietudine che segna indelebilmente chi non è classificabile[366].

Si è visto che per Hadot lo scopo della vita filosofica è quello di vivere per il bene attraverso la ricerca costante di questo. Vivere in modo filosofico, allora, è volgersi alla vita intellettuale e spirituale, attraverso una conversione alla vita morale. Secondo Hadot per conquistare e perseguire questa forma di esistenza esistono alcuni *esercizi spirituali* appositi, i quali permettono di considerare maggiormente la virtù rispetto al piacere e di avere la giusta cognizione di ciò che è male e di ciò che è necessario, secondo la visione delle filosofie ellenistiche. Uno degli esercizi spirituali più importanti è quello che consiste nel ridestare ogni sera la parte razionale dell'anima, con lo scopo di prepararsi al sonno. Riattivare una forma di pensiero razionale prima di prendere sonno permette di evitare sogni in cui ci si lascia andare a desideri immorali, maligni e terribili. Un'altra modalità di esercizio è quello che obbliga a prendere le distanze dai sentimenti di passione durante le disgrazie, per mantenere l'equilibrio morale nei momenti di disagio ed evitare inutili turbamenti. La pratica più celebre è quella dell'esercizio della morte: chi ha condotto la vita nella filosofia, troverà il coraggio di morire come Socrate.

[366] In *Elogio della filosofia antica*, che riproduce il testo della lezione inaugurale del corso di Storia del pensiero ellenistico al Collège de France, Hadot definisce il filosofo come quel tipo umano che interrompe con violenza il legame con la vita quotidiana, attraverso la sua pratica che consiste nel perseguire la tranquillità dell'anima. Questa forma di rottura è fortemente percepita da chi non è filosofo, quindi, nelle opere satiriche e letterarie i filosofi erano dipinti spesso con caratteristiche negative, in quanto incarnavano tipi caratteriali bizzarri e pericolosi. I filosofi in queste opere sono sempre descritti come figure a parte e come gente strana. La stranezza è data loro non tanto dalla produzione teoretica, secondo Hadot, bensì da quell'atteggiamento pratico non comune nei confronti delle ricchezze o dei costumi comuni, che sovvertivano. Socrate era chiamato ἀτοπος cioè inclassificabile, poiché amante della sapienza, ovvero aspirante a un grado di perfezione della conoscenza riservato alla divinità. Il filosofo è ἀτοπος perché sa che la condizione naturale dell'uomo è la sapienza, la quale non è altro che la visione delle cose per come stanno in realtà: dovrebbe essere il modo di vivere e di essere a corrispondere a tale visione. Il filosofo sa che la sapienza è uno stato ideale e quasi inaccessibile. Per il filosofo la vita degli altri appare folle e vive l'esistenza di tutti i giorni come un estraneo, ma è proprio a partire dall'esistenza normale che dovrà tendere verso l'esistenza altra. Da ciò nasce un conflitto insanabile tra la visione del filosofo e la visione convenzionale della società umana. Nello specifico di Socrate, egli è inquietante e ambiguo anche per un altro motivo - come ricorda Maria Michela Bassi in *Indagine su Socrate. Persona, filosofo, cittadino* -, perché infrange il legame fra bellezza interiore e bellezza esteriore a causa della sua bruttezza. Socrate, dunque, non solo è ἀτοπος, ma non è affatto καλοκἀγαθος, provocando in questo modo sospetto e malfidenza.

L'esercizio consiste nel cominciare a dissociare l'anima dal corpo, attraverso ascesi del corpo e del pensiero, in maniera tale che il soggetto che si esercita si liberi delle passioni. Il fine ultimo è quello di razionalizzare la morte, in maniera tale da non percepirla come un male, bensì come qualcosa di inevitabile di fronte alla quale si deve arrivare pronti, per mantenere la dignità nell'ultima ora.

In *Esercizi spirituali e filosofia antica*, testo costituito da una serie di saggi degli anni Settanta apparso in Francia nel 1981, Hadot chiarisce meglio il concetto di esercizio spirituale, anzitutto spiegando perché ha utilizzato il termine esercizio spirituale e non esercizio etico, non esercizio intellettuale, non esercizio morale e non esercizio di pensiero. Hadot ritiene che ogni eventuale altro aggettivo non permetterebbe di comprendere che questi esercizi sono opera non solo del pensiero, ma di tutto lo psichismo dell'individuo.

> La parola « spirituale » permette, a nostro avviso, di fare capire come tali esercizi siano opera non solo del pensiero, ma di tutto lo psichismo dell'individuo, e, soprattutto, rivela le vere dimensioni di questi esercizi: grazie ad essi, l'individuo si eleva alla vita dello Spirito oggettivo, ossia si colloca nella prospettiva del Tutto […][367].

L'esercizio spirituale, dunque, investe tutto l'individuo e tutta la sua esistenza, secondo la nozione di esercizio sviluppata nelle scuole di filosofia ellenistica e romana: per gli stoici la filosofia è esercizio e arte di vivere.

Il primo passo che il filosofo deve compiere è quello di controllare le cause della sofferenza, individuando in queste i desideri disordinati e i timori esagerati. La preoccupazione non permette di vivere veramente. Il controllo delle passioni nello stoicismo è correlata a un atteggiamento di critica costante

[367] P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005, p. 30

al proprio modo di vedere le cose e della maniera abituale di intendere la realtà.

> Questo cambiamento di visione è difficile. È precisamente lì che devono intervenire gli esercizi spirituali, al fine di operare a poco a poco la trasformazione interiore che è indispensabile. Non possediamo nessun trattato sistematico che codifichi un insegnamento e una tecnica degli esercizi spirituali[368]

Tuttavia, per Hadot è possibile ricavare dai testi stoici una serie di ricorrenze che mostrano l'identità degli esercizi spirituali. Fra questi sono fondamentali nella formazione della prassi filosofica la ricerca, la lettura, l'ascolto, l'attenzione, il dominio di sé e l'indifferenza delle cose indifferenti. Poi ci sono le meditazioni, le terapie, il compimento dei doveri. L'attenzione stoica – προσοκή - è un atteggiamento fondamentale di vigilanza e presenza dello spirito che si attua attraverso una costante distinzione fra ciò che dipende dall'uomo e ciò che non è controllabile dall'uomo.

Tale attenzione o vigilanza è una forma di controllo del presente, infatti è proprio la προσοκή rivolta al momento presente che costituisce il segreto degli esercizi spirituali. Questa visione di attenta presenza di sé implica necessariamente una certa temporalità incentrata sul presente, che diventa l'unico momento temporale controllabile, rispetto al passato e al futuro. Il presente non è solo controllabile poiché è l'unico momento che ci appartiene – il passato è fuggito e il futuro deve ancora manifestarsi -, bensì è anche un piccolo momento, per cui si dà come controllabile, come gestibile e come possibile oggetto di attenzione. È grazie alla sua minima durata che il presente è padroneggiabile.

Una forma di esercizio spirituale che consente di attivare la προσοκή è una forma di meditazione che consiste nell'esaminare a inizio giornata tutto

[368] Ivi, p. 33

quello che occorrerà fare fino alla sera, programmando ciò che è necessario fare. L'esercizio non si conclude con la semplice programmazione, perché occorre un altro momento per portarlo a termine: alla fine della giornata il soggetto si analizzerà con il fine di comprendere se ha compiuto progressi o meno, rispetto al giorno passato, cercando di capire se si è mantenuto nel programma stabilito. La meditazione è un dialogo con se stessi o con sé tramite l'altro – la stessa messa in scrittura del programma, ad esempio, introduce un'alterità -, attraverso il quale si interiorizza e si mette in atto – come discorso interno – la distinzione tra ciò che dipende da se stessi e ciò che da se stessi non dipende. La meditazione va alimentata tramite la lettura dei testi filosofici, l'ascolto degli insegnamenti dei filosofi, la ricerca e la messa in opera concreta degli insegnamenti. Lo scopo degli esercizi è quello di creare un *habitus* filosofico, in maniera tale che l'abitudine permetta al soggetto di modulare la propria vita filosoficamente, ovvero senza turbamenti. In questo senso la προσοχή è ciò che consente al filosofo di essere pronto di fronte agli eventi dell'esistenza riguardo ai quali non ci si deve turbare, perché facenti parte dell'ordine delle cose e di tutto ciò che non dipende da sé.

La pratica degli esercizi spirituali si radica in tradizioni immemorabili, ma è nel dialogo socratico che è percepibile una certa risonanza, poiché nel discorso dialogico di Socrate non è importante ciò di cui si parla, ma chi parla: la teoria coincide con la persona, come si è notato nella descrizione di Socrate compiuta da Hadot in *Che cos'è la filosofia antica*. Per Hadot la missione di Socrate che consisteva nel prendersi cura dei propri contemporanei, spingendoli a esaminare la loro coscienza attraverso il dialogo è una modalità di esercizio spirituale. Si tratta di un esercizio spirituale compiuto all'interno della comunità della città e che è caratterizzato anzitutto dall'esame di coscienza e poi dall'attenzione al sé, secondo il precetto del *conosci te stesso*. Se il significato originario della formula non è conoscibile, è pur vero che invita a un rapporto di sé con sé e questo rapporto fonda ogni esercizio spirituale. Socrate è il maestro del dialogo con gli altri e con sé, dunque il dialogo mutua

questo duplice rapporto e per essere efficace deve assume la forma di un esercizio spirituale caratterizzato dalla necessità della presenza a sé e degli altri. Il dialogo platonico è l'esemplificazione scritta del dialogo come esercizio: per Hadot si configura esercizio-modello.

> Esercizio dialettico, il dialogo platonico corrisponde esattamente a un esercizio spirituale, per due motivi. In primo luogo, porta l'interlocutore (e il lettore) alla conversione, discretamente ma realmente. Infatti il dialogo non è possibile che se l'interlocutore vuole realmente dialogare, ossia se vuole realmente trovare la verità, se vuole, con tutta la sua anima, il bene, se accetta di sottomettersi alle esigenze razionali del logos[369].

Il dialogo è esemplare della prassi della filosofia in quanto esercizio spirituale, poiché condensa il tema del rapporto critico con la realtà e con sé, il tema della conversione di sé che avviene attraverso il raggiungimento del bene/verità e l'accettazione dell'impossibilità di controllare ciò che non dipende da sé – con l'obbligo invece di controllare ciò che dipende da sé. Nel dialogo non conta il risultato teoretico, poiché non si tratta di un sistema di sapere, ma è in esso centrale il percorso dialogico: il dialogo fa percorrere un certo cammino agli interlocutori e in questo cammino il discepolo o il lettore formano il proprio pensiero. Il dialogo platonico è un esercizio spirituale che conduce chi lo esercita alla conversione in quanto salita verso la verità attraverso l'accettazione del *logos*.

Il soggetto filosofico raggiunge la sapienza non attraverso un'attività che sia meramente contemplativa, bensì attraverso una prassi che coincide con gli esercizi spirituali. Questa prassi è costante e investe tutta la vita del filosofo ed è in questo senso che la filosofia si fa modo di vivere ed è per Hadot ciò che struttura la quotidianità. La filosofia non è produzione di sapere, ma è un percorso infinito di conversione alla razionalità, cioè all'accettazione dei margini del bene e del vero ed è in questo senso che si fa produzione

[369] Ivi, p. 49

teoretica, cioè sottostando a una necessità di carattere pratico e che consiste nel cambiamento di sé. In una intervista con Arnold Davidson Hadot afferma chiaramente che la filosofia in quanto modo di vivere, che è ciò che caratterizza la filosofia antica, e che è esemplificata da una modalità esistenziale che occupa il soggetto lungo tutto l'arco della quotidianità attraverso pratiche ed estetiche filosofiche.

> Il modo di vivere filosofico è semplicemente il comportamento del filosofo nella vita quotidiana. […] Si può capire facilmente come la filosofia potesse essere un modo di vivere se si pensa ai cinici, che non svilupparono nessuna dottrina, che non insegnarono niente, ma si accontentarono di vivere secondo un certo stile[370].

Origine mistica della filosofia

La filosofia nell'epoca tragica dei Greci è un testo incompiuto di Nietzsche che accompagna *La nascita della tragedia*, concentrandosi non sull'ideale dell'arte, bensì sull'ideale della filosofia. Le pagine di questo testo costituiscono un corso sull'origine della filosofia greca, nel quale Nietzsche avrà premura di presentare con una breve aneddotica i primi filosofi, dando essi una lettura molto personale e non erudita. Per Nietzsche la filosofia nasce in Grecia grazie alla capacità dei Greci di assorbire le culture dei popoli loro vicini, ma senza assorbire delle culture loro coeve gli aspetti rozzi, ad esempio modellando la propria volontà di sapere secondo l'esigenza della vita, facendo della filosofia qualcosa di traducibile nella vita.

> La via che ricerca i primordi conduce sempre verso le barbarie, e chi si occupa dei Greci dovrà sempre tener presente che in ogni tempo l'incontrollato impulso conoscitivo, come tale, imbarbarisce allo stesso modo dell'odio per il

[370] P. Hadot, *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, Einaudi, Torino 2008, pp. 132-133

> sapere, e deve ricordarsi che i Greci hanno domato il loro impulso conoscitivo, in sé insaziabile, per un riguardo alla vita, appunto col tradurre senz'altro in vita ciò che avevano imparato[371].

La vita dei primi filosofi Greci – quelli che Nietzsche nomina *preplatonici* - è già inscindibile dalla prassi filosofica, in quanto questa li delinea come esseri non convenzionali che vivono della solitudine di chi ama la conoscenza e la sapienza. Ma i primi filosofi non sono anticonvenzionali per Nietzsche perché sono completamente assorbiti dal loro modo di vivere, bensì anche perché questi sono i primi a vivere secondo questa modalità, che forse hanno anche assorbito altrove – da altre culture -, ma che hanno fatto pienamente propria in maniera pienamente originale.

Come da tradizione Nietzsche indica come primo filosofo Talete, attraverso le cui speculazioni cosmologiche la filosofia sembra già possedere tre caratteristiche che le apparterranno d'ora in poi – in Nietzsche non c'è ancora la consapevolezza genealogica per cui è proprio perché nasce nei preplatonici che la filosofia possiede determinate peculiarità fin dalla propria origine.

> La filosofia sembra cominciare con un'idea inconsistente, cioè con l'affermazione che l'acqua è l'origine e il grembo materno di tutte le cose. È veramente necessario soffermarci su questo punto, e prenderlo sul serio? Sì, e per tre ragioni. In primo luogo, perché tale proposizione dichiara qualcosa riguardo all'origine delle cose; in secondo luogo, perché fa ciò prescindendo dalle immagini e dalle favole; in terzo luogo, infine, perché in tale proposizione è contenuto – sia pure allo stato embrionale – il pensiero: tutto è uno[372].

Primariamente per Nietzsche è necessario soffermarsi sul principio di Talete, perché è questo principio che spiega la cosmologia e il pensiero di Talete; secondariamente perché l'operazione di Talete segna un confine netto con il

[371] F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, Adelphi, Milano 1991, p. 144
[372] Ivi, p. 151

passato, in quanto per la prima volta cerca questo principio e lo esprime non attraverso la fabulazione delle teogonie; infine, perché è nell'individuazione dell'acqua come principio e origine di tutte le cose che per la prima volta il principio metafisico e mistico secondo il quale tutto è uno si può rintracciare.

> Ciò che spingeva verso una tale generalizzazione era una proposizione metafisica di fede, la cui origine va ricercata in una intuizione mistica. Noi incontriamo in tutte le filosofie questa proposizione, assieme ai tentativi sempre rinnovati di esprimerla meglio: si tratta della proposizione « tutto è uno »[373].

Per Nietzsche la filosofia di Talete compie un passo originale e seminale quando afferma, oltre il mito religioso, oltre le teogonie e oltre il legame fra uomo e divino, che il principio di tutto è un principio solo ed è l'acqua. Questo passaggio, che istaura il rapporto oggettivo con il reale e con la natura a fondamento della fisica – natura che era percepita come insondabile e ingannatrice -, è di carattere mistico, poiché indica l'intuizione che Talete ha in sé di essere in contatto con il principio unico di tutto. Ma come per ogni affermazione mistica sorge il problema del linguaggio, che non riesce mai a esprimere pienamente l'esperienza di armonia con la realtà prima e nemmeno riesce a descrivere compiutamente i margini dell'oggetto mistico.

> Ciò che per il poeta drammatico è il verso, per il filosofo è il pensiero dialettico: il filosofo si attacca a esso, per trattenere il proprio incantesimo, per pietrificarlo. E come per il poeta drammatico parola e verso non sono altro che un balbettamento in una lingua straniera, per dire con questo linguaggio ciò che egli ha vissuto e contemplato, allo stesso modo il manifestare ogni profonda intuizione filosofica attraverso la dialettica e la riflessione scientifica costituisce bensì l'unico mezzo per comunicare ciò che è stato contemplato, ma anche un mezzo misero, e in fondo una traduzione metaforica, completamente infedele,

[373] Ivi, p. 153

> in una sfera e in un linguaggio differenti. Così Talete contemplò l'unità di ciò che è, e quando volle comunicare la sua intuizione, parlò dell'altra[374]!

Per ovviare al problema, il filosofo utilizza la dialettica e l'approccio scientifico, che sono un mezzo di comunicazione mutilo, ma che sono anche gli unici mezzi disponibili per potere esprimere ciò che è incomunicabile nella sua pienezza. La filosofia, dunque, modula le proprie caratteristiche e i propri strumenti a partire dalla prassi mistica, che prevede un atteggiamento di ripiegamento verso l'interiorità. Sulle orme di Nietzsche nell'interpretare la filosofia come originata dalla pratica dell'ascesi mistica si muove Giorgio Colli.

All'inizio del 1937 Colli è un ventenne studente di Giurisprudenza quando dà vita al suo primo scritto filosofico dedicato al pensiero politico di Platone, intitolato *Platone politico*. Il testo viene rielaborato nell'autunno dello stesso anno alla luce della lettura di Nietzsche e dello studio dei filosofi presocratici. Questo incontro con la filosofia di Nietzsche e l'analisi del pensiero presocratico – che confluirà in *Filosofi sovrumani*[375] - influenza Colli, il quale vede nello slancio della produzione politica di Platone una forte tensione mistica. Quando Colli compie la stesura autunnale del *Platone politico* condivide la visione di Nietzsche, che ne *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci* vede in Platone la prima figura innovativa della filosofia, in quanto inedito carattere misto di sintesi e lontananza con le epoche precedenti. Infatti, Colli afferma che in Platone confluisce la creazione spirituale, filosofica e artistica del VI e V del secolo a.C. e il filosofo, dunque, è un momento di sintesi delle spinte razionaliste ioniche e del misticismo dell'orfismo e del pitagorismo. Colli è stupefatto da questa capacità di Platone di assumere in sé tale intensità di contraddizioni e di tensioni.

---

374 Ivi, p. 157

375 *Lo sviluppo del pensiero politico in Platone* - ovvero il *Platone politico* rimaneggiato per poter essere integrato in un testo più ampio - e *Filosofi sovrumani* sono i due testi che vanno a confluire nella tesi di laurea di Colli, il quale si laurea nel 1939 in Filosofia del diritto. La tesi si completa con un terzo testo intitolato *Il problema della cronologia platonica*.

> Come potevano conciliarsi il razionalismo ionico e il misticismo orfico-pitagorico oppure l'aspirazione, in un animo greco insopprimibile, di agire politicamente nella propria città e l'impulso allo sdegnoso e sprezzante raccogliersi in se stesso di un Eraclito[376]?

Colli indica nello studio delle discontinuità teoriche la soluzione che consente di dare una dimensione coerente all'insieme che costituisce la filosofia platonica, modulando così razionalmente le contraddizioni platoniche. Per compiere un'analisi di questo tipo, Colli indica come fondamentale anche l'approccio biografico a Platone, tanto più perché il tema è politico. A garantire la validità di questo studio c'è la *Lettera VII* nella quale si evince che la produzione teoretica di Platone è necessitata come fondamento della risoluzione del problema della politica, sua vera "ossessione".

> Se è esatta questa tesi ben si comprende l'importanza che lo studio biografico viene ad esercitare sull'interpretazione filosofica. Inoltre […] dall'osservazione del comportamento del filosofo a contatto con la vita pratica potrebbe essere messo in luce se egli considerava il suo ideale di Stato come una costruzione puramente razionale oppure pensava seriamente a una sua realizzazione pratica, il che non sarebbe di scarsa importanza per l'interpretazione della sua filosofia politica[377].

Colli, dunque, ripercorre tutta l'esistenza di Platone alla luce della propria intuizione: la politica è il nucleo generativo della sua filosofia, in quanto è il problema principale della sua vita.

Sintetizzando l'ampia ricostruzione proposta da Colli, occorre ricordare alcuni momenti fondamentali della vita di Platone, perché questo permette di comprendere l'importanza della mistica nella sua visione politica. Platone è un aristocratico che negli anni 408-407 si trova lanciato nella carriera di politico in

[376] G. Colli, *Platone politico*, Adelphi, Milano 2007, p. 21
[377] Ivi, p. 26

Atene e che per educarsi alla sua funzione pubblica incontra Socrate. Questo incontro è fondamentale, poiché se è vero che non scalfisce la convinzione di Platone di poter dedicarsi all'attività politica, è allo stesso tempo indubitabile che Socrate lo fece ragionare sull'essenza dell'arte politica.

> Ma se Socrate non fece nulla per distoglierlo dai suoi propositi, influì però su di lui in modo da fargli assumere un'attitudine di attesa e di esitazione di fronte all'azione pratica, atteggiamento che prima non aveva certo. Platone si chiedeva quale deve essere il vero politico e gli veniva il dubbio che non fosse colui che sino allora era stato il suo idolo, Alcibiade, di cui egli ben conosceva i raggiri e le menzogne nella vita pubblica e la dissolutezza in quella privata[378].

È l'incontro con Socrate che manda in crisi Platone che lo spinge a ragionare sul rapporto tra politica e giustizia, individuando in esso una possibile soluzione al problema. Un secondo evento fondamentale segna la concezione politica di Platone, cioè la morte di Socrate nel 399: da quel momento emerge una separazione tra la politica come ideale e la realizzazione dell'azione politica. Per Platone è ormai evidente che il mondo ideale è separato da quello reale e prende sempre di più consapevolezza che la sua azione politica sarebbe compiuta in una comunità corrotta che ha mandato a morte il suo cittadino migliore. Per Colli l'evento tragico della morte socratica fa comprendere a Platone il legame fra giustizia e sapienza.

In seguito a questa serie di eventi Platone abbandona sia le velleità di attivista politico sia Atene, poiché considerata troppo corrotta per un'azione di riforma, e si reca in Egitto dove trova un sistema politico irreggimentato in caste, la cui rigidità per Colli confluisce nella *Repubblica* e nelle *Leggi*. Il ritorno ad Atene si configura ancora più tragico, poiché Platone perde la volontà di portare a compimento la sua teoria di riforma politica, percependo questo compito come irrealizzabile in un'Atene decadente, per la corruzione dei demagoghi, e poco disposta a interessarsi alle sue teorie.

[378] Ivi, p. 33

> A colmare la misura comparve proprio in quegli anni lo scritto del retore Policrate che colpiva di fango la memoria di Socrate. Viene per lui inevitabile la crisi, che era rimasta latente sin dalla morte del maestro, e che scoppia ora terribile nel *Gorgia*. La posizione decisiva del *Gorgia* nello sviluppo del pensiero platonico è stata riconosciuta da studiosi eminenti e del resto anche un lettore superficiale è colpito dall'assoluta novità degli atteggiamenti che si rivela e dagli spiccati caratteri che lo differenziano dagli altri dialoghi[379].

L'analisi di Colli si muove in questo continuo intreccio denso di elementi: la vita di Platone, la sua preoccupazione politica, il suo rapporto con Socrate, la produzione filosofica, le tensioni psicologiche del filosofo, le enormi delusioni e le crisi. La crisi che conduce Platone alla scrittura del *Gorgia* è per Colli una crisi completa, che investe tutta la sua esistenza e che lo conduce a una percezione mistica che complica il suo rapporto fra il momento ideale della politica e quello reale.

L'elemento che convince Colli è la trasformazione di Socrate che ora afferma di conoscere la verità di fronte ai sofisti. Il *Gorgia* è un dialogo ricco di passione che per Colli è stato scritto in circostanze spirituali particolari e che rappresenta un momento di sfogo per Platone. Platone scrive il dialogo a trentasei anni nella pienezza di una solitudine che lo spaventava e nella consapevolezza di essere un uomo mancato, avendo fallito l'obiettivo politico. Egli si chiede costantemente se le riforme politiche che aveva in mente – all'epoca la *Repubblica* era incompleta e il mondo delle idee ancora non era stato pensato – avrebbero potuto superare con agevolezza lo sbalzo fra reale e ideale. È da questo contrasto di passioni che in Platone sorge la verità che regge tutta la teoria della riforma politica: il politico deve essere filosofo.

> Questo pensiero era forse già prima balenato alla mente di Platone, ma che egli non vi avesse insistito si può arguire dal fatto che da un lato non aveva mai veduto in Socrate il vero politico e dall'altro non aveva pensato se stesso

[379] Ivi, p. 43

> seriamente come un filosofo, appunto perché voleva essere un politico. Ora questo pensiero gli si impone come una luce improvvisa, come la verità che colma l'abisso tra reale e ideale […][380].

La produzione platonica politica, da questa crisi mistica in avanti, procede sempre di più nella tensione della difficoltà di comunicare la propria verità, che è percepita dall'interiorità in forma limpida, cristallina e certa, ma che non riesce a essere espressa senza perdere la sua evidenza apodittica e corrompersi. La ricerca filosofica di Platone e la sua scrittura sono il tentativo di comunicare questo Stato ideale in una forma che permetta l'elevazione mistica alle idee.

> la *Repubblica*, come non è una costruzione dell'idea, così d'altro lato non ha certo un carattere spiccatamente realistico, e noi possiamo sopraggiungere che è proprio questo punto di vista quello che aiuta una più vasta comprensione dell'opera: la *Repubblica* è la fusione dell'ideale e del reale o, per dir meglio, l'indicazione dei mezzi con cui l'uomo può giungere all'ideale attraverso il reale[381].

L'interpretazione di Colli mostra uno stretto legame tra la prassi politica e la filosofia, in quanto la filosofia platonica non sarebbe potuta svilupparsi nella sua pienezza del sistema delle idee se non ci fosse stato il problema di dover riformare secondo giustizia Atene. La filosofia di Platone risente di un'altra pratica, che è quella dell'ascesi mistica, che le consente di individuare la verità: si tratta di un movimento che dall'interno procede verso l'ideale metafisico e raggiunge la certezza del legame tra verità ideale e realtà. Il rapporto tra filosofia, politica ed esperienza mistica è l'impianto che regge le analisi compiute in *Filosofi sovrumani*, nel quale Colli, anzitutto, definisce la specificità

[380] Ivi, pp. 47-48
[381] Ivi, p. 76

dell'attività politica greca, in quanto insieme di tutte le attività spirituali dell'uomo.

> Questo carattere di politicità è quello che salta agli occhi di tutti quanti si accostano alla grecità […] Eppure esso non basta a spiegare nella sua essenza il fenomeno spirituale ellenico, e soprattutto non spiega di per sé solo la creazione massima della grecità, la filosofia[382].

Nonostante il legame tra politica, esperienza religiosa e filosofia sia esplicito, questo non è in sufficiente per giustificare l'avvento del pensiero filosofico. La nascita della filosofia non è semplicemente spiegabile attraverso la tensione politica che muove l'individuo greco verso una produzione razionale e oggettiva.

La comprensione dell'avvento della filosofia è possibile solo se si tiene in considerazione un fenomeno che investe la cultura greca proprio nel VI secolo a.C. e che la modifica profondamente: si tratta del fenomeno dionisiaco.

> Con un termine più filosofico si può chiamare misticismo questo movimento; mentre sino qui l'uomo aveva guardato il mondo e in questo aveva inserito come parte se stesso, ora si stacca da tutto, si volge alla propria interiorità, e ricercando in se stesso vi trova il mondo e la divinità. Vediamo così coesistere due visioni del mondo antitetiche, una politica e una mistica: dall'urto di queste forze nasce il miracolo della filosofia greca[383].

La filosofia allora nascerebbe all'interno di una tensione profonda, che è quella che si nota già nel *Platone politico*, tra la politica e la mistica. Assumendo questo punto di vista, Colli afferma che sia possibile rivedere la tradizione storiografica che vuole una differenza di approccio fra i presocratici e Socrate,

---

382 G. Colli, *Filosofi sovrumani*, Adelphi, Milano 2009, p. 25
383 G. Colli, *Filosofi sovrumani*, Adelphi, Milano 2009, p. 26

in quanto i primi si sarebbero occupati della natura, mentre da Socrate in avanti l'oggetto sarebbe stato l'uomo.

La filosofia greca non può essere emersa senza aver fatto i conti con il fenomeno mistico dionisiaco[384] che esplode in Grecia in un momento in cui il lusso proveniente dall'Oriente influenza lo stile di vita aristocratico e le tensioni sociali si fanno sempre più forti. Il misticismo dionisiaco è una forma di risposta a questi conflitti, infatti si propone come un modo per distaccarsi da tutto ciò che è passione ed egoismo. In questo senso il misticismo entra in tensione con la politica, poiché il primo è un tentativo di prendere le distanze dal mondo e dall'umanità per favorire il rapporto con se stessi, mentre la seconda è un'apertura nei confronti dell'umanità e del mondo. Da questa tensione la scaturigine della filosofia presocratica, che nasce come momento di assorbimento del misticismo, ma anche come tentativo di superamento del pessimismo dionisiaco[385]. Il momento estatico orgiastico non è il fine da raggiungere, ma è il punto di partenza per conseguire l'*epoptia* che può condurre a un aumento della conoscenza. Questa conoscenza diresse i presocratici verso l' αρχή.

> Ma i Presocratici non si fermarono a questo pessimismo, e ricercarono il principio del mondo, l'*arché*, principio buono che dà la felicità, superiore ad ogni passionalità umana, cui ci si accosta indagando se stessi ed abbandonando gli uomini[386].

---

384 Nella *Introduzione* a quel progetto incompiuto su *La sapienza greca*, che sarebbe dovuto essere un inedito lavoro filologico sui frammenti presocratici secondo il concetto di σοφία, Colli sottolinea l'importanza di fare cominciare il discorso sulla σοφία proprio con Dioniso. Dioniso afferma per la prima volta la volontà di conoscere in maniera tracotante la vita nella sua pienezza, pur facendone parte. Per Colli la sapienza nasce da questa *tracotanza del conoscere che si manifesta in questa attività di gustare tutta la vita* [G. Colli, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano 1977, p. 15].

385 Colli definisce pessimismo dionisiaco la presa di distanza dalle passioni e dagli egoismi che generavano competizione fra gli esseri umani. Perché questo distacco possa essere effettivo, il misticismo dionisiaco prevedeva l'ebbrezza e l'estasi orgiastica, prassi che annichiliva le passioni in una forma di passione amplificata che faceva perdere la cognizione e la presenza a sé.

386 G. Colli, *Filosofi sovrumani*, Adelphi, Milano 2009, p. 30

Il principio - quel *tutto uno* di Nietzsche - è ciò che si trova all'interno dell'interiorità e che supera sia la bassezza dell'umanità sia il pessimismo dionisiaco, in un solo movimento che è iscritto nella tensione tra mistica e politica e dunque ne porta i caratteri di entrambi. È innegabile, infatti, che l'azione di rivolgersi a sé, per individuare il principio di felicità oltre l'umano, sia di matrice mistica. Come è indubbio che la solitudine mistica ha spinto i presocratici nel tentativo di comunicare la loro visione di verità, con lo scopo di modificare la vita e la politica degli uomini. I presocratici si trovano nello stesso problema di Platone e che già Nietzsche aveva compreso, ovvero quello della incomunicabilità dell'esperienza mistica.

> Nella solitudine essi sono giunti a dei sentimenti supremi nudi di immagini e di razionalità, e talmente lontani dai sentimenti e dalle idee comuni dell'umanità che essi neppure saprebbero tradurli in parole e quand'anche vi riuscissero, mai li renderebbero accessibili all'intelligenza umana. Ma giunti a questa nuova fase in cui si sentono di doversi espandere dall'interiorità nel mondo, di dover creare, essi trovano la loro via di espressione nel rivolgersi all'universo e nel dire la loro verità non parlando in modo immediato delle loro intuizioni, ma servendosi di simboli cosmici che tutti hanno davanti agli occhi, e dando origine alla scienza della natura ed alla razionalità[387].

La tensione tra mistica e politica è anche indice di due pratiche che si sintetizzano nella vita del soggetto filosofico. Come si è visto da un lato è la mistica con la prassi del rivolgimento all'interiorità che spinge il filosofo ai margini del mondo e nella sua solitudine, attraverso la quale giunge a una verità che vuole comunicare. La comunicazione della verità è strettamente legata alla pratica della politica, poiché in primo luogo è una volontà di comunicare un sapere che è in grado di apportare modifiche radicali non solo alla politica, ma anche ai modi di vivere dell'uomo all'interno della città. In secondo luogo il mistico filosofo è allo stesso tempo politico, poiché non può

[387] Ivi, p. 31

perdere quella caratteristica di cittadino greco immerso nella pratica della politica. Questa caratteristica emerge quando il filosofo trasla la sua volontà politica di legiferare in volontà di cogliere ed esprimere quelle che sono le leggi della natura.

La tensione fra ideale e reale che si manifesta nell'origine della filosofia si accompagna ed è strettamente connessa a un altro rapporto complesso e conflittuale, che è quello tra sapienza e amore per la sapienza. Come ricorda Colli ne *La nascita della filosofia* del 1975, in Platone la σοφία non è la φιλοσοφία, in quanto la prima è qualcosa di originario che l'amore per essa cerca di ripristinare.

> Non c'è quindi uno sviluppo continuo, omogeneo, tra sapienza e filosofia. Ciò che fa sorgere quest'ultima è una riforma espressiva, è l'intervento di una nuova forma letteraria, di un filtro attraverso cui risulta condizionata la conoscenza di quanto precedeva[388].

La riforma espressiva è quella della scrittura che per Colli non è uno strumento neutro[389], bensì è strettamente connesso con la prassi politica. Ciò fa pensare che la tensione tra politica e mistica sia la medesima che accompagna σοφία e φιλοσοφία. La prima, infatti, è la verità mistica che il soggetto filosofico vive in sé, la seconda è il tentativo di riprodurre questa verità attraverso una prassi che è quella specifica della filosofia. Si tratta di una pratica che fra i propri strumenti possiede quello della scrittura – la quale è già *iscritta* nel gioco della politica e genealogicamente non è affatto neutra.

A essere iscritta nella filosofia è anche la nascita della σοφία, che è antecedente l'avvento dei presocratici; la posizione della σοφία è il fondamento

388 G. Colli, *L'origine della filosofia*, Adelphi, Milano 1975, p. 14

389 Ne *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, che è la pubblicazione di Adelphi che raccoglie gli appunti di Colli, c'è una breve serie di appunti intitolata *La scrittura come strumento politico* [p. 299] nella quale la nascita della scrittura è descritta come uno strumento letterale legato più alla legislazione, che alla letteratura. Da questi appunti è deducibile che per Colli sono soprattutto gli storici a essere legati alla scrittura come forma espressiva prima ed essenziale, preferendola alla espressione orale. La scrittura, dunque, si mostrerebbe come un procedimento che non è neutro, in quanto è afferente a pratiche politiche e di sistematizzazione del sapere.

della nascita della filosofia, in quanto quest'ultima è un tentativo – mancato per Colli – di riattivazione della prima. L'antecedenza della σοφία permette di individuare nella sua origine qualcosa che permane nella filosofia, anche perché Colli individua una sintesi perfetta tra vita artistica, politica e spirituale nei Greci, che si condensa proprio nella pratica filosofica. Questa tesi è a fondamento delle ricerche di Colli fin dai suoi primi scritti, infatti si trova esplicitamente espressa in *Filologia non più morta* del 1938 - prima parte dell'incompiuto *Ellenismo e oltre*.

> La vita greca tutta quanta sbocca nella filosofia, il popolo greco la riconosce come la massima attività umana […] Il fenomeno spirituale ellenico è l'unico che abbia mantenuto una sostanziale continuità tra le varie forme di attività dell'uomo. Arte, filosofia e politica non sono altro che *érgon*, e come tali studiabili sotto un unico punto di vista: tra di loro siste agonismo, non separazione. Ciò cui il greco tende è una perfezione di *bíos*, ed a null'altro esplicita la sua attività: ogni creazione è posta sotto quest'unitario punto di vista, il che non è più compreso nei tempi attuali[390].

L'idea che la vita greca aspiri alla perfezione e l'intuizione che la filosofia sia la sintesi di ogni aspetto vitale consente di comprende non solo la necessità di tenere insieme σοφία e φιλοσοφία, individuando nella prima l'origine della seconda, bensì permette di comprendere anche come Colli individui l'origine della σοφία nella prassi della divinazione, attraverso la quale si possono conoscere il volere del divino e il futuro. La tesi di Colli è molto suggestiva ed estrema, poiché connette la divinazione alla sapienza, poiché è dell'oracolo e del sapiente la capacità di illuminare l'oscurità in quanto capacità di svelare ciò che è incerto. Ma se l'origine è nella divinazione, allora la conoscenza della sapienza non è scindibile dalla follia che regge la divinazione dell'oracolo, cioè la *mantica* che prende il suo nome da mania.

[390] G. Colli, *Apollineo e dionisiaco*, Adelphi, Milano 2010, p. 49

> Se l'origine della sapienza greca sta nella « mania », nell'esaltazione mistica e misterica, come si spiega allora il passaggio da questo sfondo religioso all'elaborazione di un pensiero astratto, razionale, discorsivo? Eppure nella fase matura di questa età dei sapienti noi troviamo una ragione formata, articolata, una logica non elementare, uno sviluppo teoretico di grande livello. A rendere possibile tutto ciò è stata la dialettica[391].

La filosofia e la sua origine coincidono con la creazione della dialettica, in quanto strumento logico e di razionalizzazione del mondo. Ma anche la dialettica presenta delle affinità con il mondo che la precede e del quale assume alcune caratteristiche.

L'origine della dialettica è individuata da Aristotele in Zenone, ma per Colli è evidente che fosse già Parmenide, maestro del filosofo di Elea, a possedere tutti i requisiti logici che compongono la dialettica. Colli spinge la ricerca dell'origine a un punto più lontano ancora, chiedendosi dove Parmenide avesse potuto ereditare una serie così ampia di concetti e strumenti logici. Colli ritiene senza dubbio che l'origine della dialettica sia da retrodatare in epoca arcaica.

> La dialettica nasce sul terreno dell'agonismo. Quando lo sfondo religioso si è allontanato e l'impulso conoscitivo non ha più bisogno di essere stimolato da una sfida del dio, quando una gara per la conoscenza tra uomini non richiede più che essi siano divinatori, ecco apparire un agonismo soltanto umano. Su un contenuto qualsiasi un uomo sfida un altro uomo a rispondere: discutendo su questa risposta si vedrà quale dei due uomini ha una conoscenza più forte[392].

La dialettica nasce in uno sfondo religioso, quello della divinazione e dell'enigma dell'oracolo, che abbandona per diventare una sfida nella quale è in atto la pratica della discussione nella sua purezza. La dialettica è una conflitto nel quale vince chi riesce a compiere le astrazioni più universali e

[391] G. Colli, *L'origine della filosofia*, Adelphi, Milano 1975, p. 73
[392] Ivi, p. 75

riesce a piegare l'altro negli intrecci della propria costruzione logica. Colli ritiene che il passaggio dallo sfondo religioso all'agone umano sia dato proprio dall'elemento enigmatico. L'enigma si umanizza e assume una figura agonistica, diventando una domanda umana. Colli giustifica questa sua visione in maniera filologica e terminologica, e asserisce che l'enigma in greco è il πρόβλημα, cioè l'ostacolo da superare. L'enigma è una sfida posta dal dio all'uomo. Lo stesso termine è utilizzato nei *Topici* da Aristotele e designa la domanda dalla quale ha origine una qualsiasi discussione dialettica. Se l'enigma del dio era una sfida all'uomo, ma nell'ambito del rapporto uomo-dio, il πρόβλημα dialettico è il punto di partenza dell'agone, è l'origine della sfida.

> Dunque il misticismo e il razionalismo non sarebbero qualcosa di antitetico, dovrebbero intendersi piuttosto come due fasi successive di un fenomeno fondamentale. La dialettica interviene quando la visione del mondo del Greco diventa più mite. Lo sfondo aspro dell'enigma, la crudeltà del dio verso l'uomo vanno attenuandosi, vengono sostituiti da un agonismo soltanto umano[393].

[393] Ivi, pp. 79-80

Capitolo Sesto
La filosofia come modo di vivere

> J'espère que la vérité de mes livres est dans l'avenir.
>
> M.FOUCAULT

> Che cos'è la filosofia? È questa la grande questione di cui qui si tratta, a cui però qui non possiamo ancora rispondere: perché solo nella filosofia e per il fatto che la pratichiamo troviamo cosa essa sia.
>
> F. W. J. SCHELLING

> Che la vita morale richieda un incessante ed alacre esercizio di formatività risulta a tutta evidente non appena si pensi alla necessaria capacità di inventare l'azione richiesta dalla legge morale in una determinata situazione, e di realizzarla inventando il modo di tradurne l'intenzione in atti adeguati, piegando le circostanze ad accogliere le opere così compiute e vigilando che ne sia mantenuto e preservato l'originario valore morale; e all'inventiva produttività che si esercita nel curare la profonda coerenza del proprio carattere, cioè della propria "figura" morale, sia attraverso gli atti, le azioni e le opere, sia attraverso i sentimenti e le disposizioni d'animo, le intenzioni e i propositi, i pentimenti e le espiazioni, i raccoglimenti e le perseveranze; ché le opere e i caratteri sono "forme", né il loro valore etico è raggiungibile se non attraverso un costante esercizio di formatività.
>
> L. PAREYSON

Il doppio engagement *di Foucault*

La vita di Foucault è stata caratterizzata costantemente da un profondo *engagement* politico, che ne fa, fra gli intellettuali del Novecento, uno dei più attivi e coinvolti nelle lotte politiche e sociali. In Foucault è riscontrabile una doppia forma di impegno politico, che si costituisce da un lato attraverso

l'attività di ricerca e quella della scrittura filosofica, dall'altro lato tramite un vero e proprio impegno sociale, politico e a-partitico[394] svolto in prima persona. Queste due modalità sono fra loro fortemente intrecciate, poiché il legame tra teoresi, prassi e biografia in Foucault è inscindibile e costituisce il suo modo di vivere filosofico. Date le innumerevoli occasioni che hanno impegnato Foucault, occorre ridurre a pochi eventi esemplari la descrizione degli eventi – letterari, politici e sociali – in grado di rendere chiaro l'intreccio tra la ricerca, l'impegno diretto e la vita. In primo luogo, si descriverà una forma di impegno teorico che ha una ricaduta sul reale, attraverso l'esempio delle indagini sulla follia e sulla psichiatria; in secondo luogo, si vedrà una forma di impegno politico e sociale che ha anche una ricaduta teorica, tramite l'analisi delle vicende del G.I.P, il Gruppo informazione sulle prigioni.; in terzo luogo, la narrazione degli eventi tunisini del 1967, nei quali Foucault mette direttamente in gioco la propria esistenza, venendo, forse, a conoscenza del rapporto tra potere e corpo sulla propria pelle.

Le lunghe, corpose e complesse ricerche sulla follia sul potere psichiatrico e sulla normalizzazione, che sono una forma di decostruzione avente per oggetto il concetto di follia e il sapere medico, sono l'esempio ideale per mostrare in quale maniera la scrittura di Foucault fosse una forma politica e impegnata. Nella sua riscrittura archeologica e genealogica che ha coperto più di un decennio, Foucault mostra i meccanismi che hanno definito i margini del concetto di folle e l'avvento della prassi psichiatrica; questa sua operazione non ha semplicemente un effetto dirompente nell'ordine del sapere, cioè non modifica solamente la percezione della follia e del sapere psichiatrico, in quanto le sue analisi provocano una serie di effetti che ricadono sulla prassi medica. Il tema della malattia mentale, ad esempio, assume una dimensione problematica e diventa una questione politica già nel

[394] Foucault si iscrive al PCF nel 1950 e abbandona definitivamente il partito nel 1952, secondo Althusser a causa della sua omosessualità, per Foucault perché all'interno del partito si era obbligati a sostenere menzogne di partito.

momento stesso in cui viene data alle stampe *Histoire de la folie a l'âge classique*, come ricorda Foucault in un'intervista pubblicata sull'*Avanti* nel 1974.

> Quando è stata pubblicata in Francia, nel 1961-1962, non c'è stata una sola rivista o un solo gruppo con interessi politici che ne abbia parlato. […] La frontiera politica ha cambiato percorso, e oggi temi quali la psichiatria, l'internamento, la medicalizzazione di una popolazione sono diventati problemi politici[395].

Le radicali e innovative analisi di Foucault, mosse dalla volontà di ridare voce alla follia, permettono, allora, di reintrodurre la follia nel tessuto sociale dal quale era stata totalmente esclusa. Occorre ricordare, infatti, che la grande operazione di smantellamento dei manicomi e delle pratiche brutali e inefficaci della psichiatria, come l'uso della lobotomia o quello dell'elettroshock, avvenne proprio in risposta a questa problematizzazione[396].

Come afferma Foucault nella intervista del 1977 intitolata *Kenrioku to chi – Potere e sapere* -, *Histoire de la folie a l'âge classique* provocò una *ferita* ancora aperta nella psichiatria, generando una serie di effetti involontari di carattere politico e sociale.

> Per considerare un esempio molto semplice, poco fa lei mi diceva di aver letto la *Storia della follia* come se si trattasse di una monografia su di un tema. E in fondo è vero, non si trattava che di questo, ma ciò nonostante, che cosa è successo? Curiosamente – ma senza che io ne fossi direttamente responsabile – il fatto di scrivere la storia dell'istituzione psichiatrica e di mostrare entro quali meccanismi di potere essa fosse imbrigliata, ha prodotto una vera e propria

---

395 M. Foucault, *Dits et ècrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris 2001, p. 1392; trad. it. di S. Vaccaro, *La società disciplinare*, Mimesis, Milano 2010, p. 76

396 È noto che il movimento anti-psy nel quale è iscritto Foucault non nasce con il pensatore francese e che, in Italia, ad esempio, un grande impegno molto simile a quello foucaultiano è stato portato avanti da Franco Basaglia, dunque, non si deve pensare che sia stato esclusivamente merito delle ricerche di Foucault se sono nati gli ospedali psichiatrici e se i malati non sono più brutalizzati. Tuttavia le analisi contenute in *Histoire de la folie a l'âge classique* hanno avuta moltissima risonanza nell'ambito medico e psichiatrico, con un effetto dirompente – ad esempio, la pubblicazione fu molto apprezzata dall'anti-psy Ronald Laing.

> ferita nella coscienza degli psichiatri relativa alla propria pratica, e ha al contempo reso vigile la coscienza delle persone rispetto a quanto accadeva negli ospedali psichiatrici. […] E ancora oggi, sedici anni dopo la pubblicazione del libro, vengo ingiuriato e accusato di essere uno di quegli odiosi provocato i quali, ignari del pericolo e dei rischi che correvano e che facevano correre, hanno tessuto l'apologia della follia e dell'antipsichiatria[397].

L'esempio della follia mostra che la scrittura filosofica è una forma di *engagement* che permette di rendere politici temi che non sono ancora riconosciuti come tali, dunque la scrittura diventa un gesto politico dirompente i cui effetti sulla realtà sono concreti: la scrittura assume la forma dell'azione politica.

Un esempio di impegno diretto che ha una forte ricaduta sulle analisi teoriche di Foucault è certamente l'esperienza del Gruppo informazione sulle prigioni, la cui nascita è annunciata da Foucault nel febbraio del 1971, in occasione di una conferenza stampa degli avvocati dei militanti maoisti in sciopero della fame per ottenere lo statuto di prigionieri politici. Il Gruppo di informazione sulle prigioni è composto da filosofi, fra cui Gilles Deleuze, giornalisti, medici, psicologici, magistrati e avvocati. Il G.I.P. nasce dalla sensazione che ci sia un sovra-imprigionamento delle persone e che nessuno sia più certo, nonostante una corretta condotta, di sfuggire alla prigione. Per questo motivo è necessario conoscere cosa sia la prigione, in maniera da comprendere quali siano le condizioni della vita dei carcerati, per sapere cosa accade all'interno degli istituti, per avere un'idea di quale sia la reale funzione delle carceri e di come siano formulati i regolamenti interni degli istituti penitenziari, come si evince dal manifesto del G.I.P.

Per ottenere questo scopo i membri del G.I.P. decidono di utilizzare dei questionari da introdurre e fare circolare clandestinamente all'interno delle carceri, per chiedere ai prigionieri di descrivere la propria situazione. I detenuti

[397] M. Foucault, *Dits et ècrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris 2001, p. 414; trad. it. di M. Bertani, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino 2001, pp. 210-211

denunciano la repressione sessuale a cui sono costretti, il faticoso lavoro mal pagato o gratuito, le condizioni igienico sanitarie pessime, i continui soprusi subiti che avvengono a più livelli: dalla violenza delle guardie, alle ingiustificate censure amministrative cui sono sottoposte le lettere ai familiari[398]. I risultati dei questionari sono pubblicati in inchieste che fanno scalpore in Francia, perché poco dopo la loro pubblicazione comincia una serie di rivolte molto violente all'interno degli istituti penitenziari. Nonostante l'opinione pubblica avversa, nel gennaio del 1972, Foucault organizza un sit-in nell'ingresso del Ministero della Giustizia, per fare comprendere all'opinione pubblica i motivi e la natura delle rivendicazioni dei prigionieri.

L'esperienza del G.I.P. non ha come fine quello di rendere coscienti le famiglie dei detenuti e gli imprigionati della condizione delle carceri, di cui possiedono piena consapevolezza, bensì di fare diventare questo problema, che colpisce le singole coscienze, di dominio pubblico in maniera tale che diventi una questione di interesse politico. La modalità attraverso la quale Foucault opera pare essere la medesima riscontrata nella struttura strategica dei propri scritti: sovvertire il concetto contemporaneo di prigione, decostruirne gli aspetti[399] e mostrare la contingenza della punizione detentiva, per trasformare le carceri e la detenzione una questione politica. Non si tratta

---

398 Nella conversazione *Les intellectuels et le pouvoir*, contenuta in M. Foucault, *Dits et ècrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris 2001, Foucault sottolinea il motivo per il quale la tematica affrontata dal G.I.P. è in grado di riscuotere l'interesse del pubblico e non solo di chi ha problemi con la giustizia. Le condizioni dei prigionieri – privazione della libertà, della possibilità di fare l'amore, di cibarsi, … - *sono la manifestazione del potere più delirante che si possa immaginare* [M. Foucault, *Dits et ècrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris 2001, p. 1178; trad. it. di G. Procacci, P. Pasquino, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, p. 111]. Nel sistema penale il pubblico vede in opera il potere nella sua forma più chiara e manifesta. Nel sistema carcerario non solo il potere è manifesto, non è celato, ma è anche giustificato nella propria brutalità in nome dell'ordine.

399 In *Sourveiller et punir* Foucault scrive che la prigione manca lo scopo di ridurre la criminalità, ma centra lo scopo di definirla, di porla in luce e di organizzarla come un ambiente chiuso, ma penetrabile. Essa contribuisce a dare vita ad un illegalismo vistoso, definito e riducibile, che consente anche un monitoraggio costante di tutta la popolazione, funzionando anzitutto (cronologicamente e storicamente) come un osservatorio politico, poi statistico e sociologico. Questa sorveglianza non ha potuto funzionare se non associata alla prigione, istituzione che ritaglia una delinquenza maneggevole. A tutto ciò, chiaramente, era associata una vasta campagna per imporre alla percezione che il pubblico aveva dei delinquenti un quadro determinato: presentarli come vicinissimi, ovunque e temibili; la cronaca nera, con la sua abbondanza quotidiana, e la criminalità – cioè il concetto di criminale - renderebbero accettabile l'insieme dei controlli giudiziari e di polizia, secondo Foucault.

di fornire una teoria della delinquenza: l'azione del G.I.P. ha come fine il dare voce all'istanza dei detenuti, i quali, come il folle, sono esclusi dalla società, non appartengono più allo stato di diritto e non possiedono alcun modo e diritto di manifestare e di fare conoscere le proprie esigenze, istanze e teorie riguardanti la propria condizione di detenuti.

> Quando i prigionieri si sono messi a parlare, avevano una loro teoria della prigione, della penalità e della giustizia. Questa specie di discorso contro il potere, questo controdiscorso fatto dai prigionieri o da quelli che sono chiamati delinquenti, è questo che conta, e non una teoria *sulla* delinquenza[400].

L'esperienza del G.I.P. si esaurisce nel dicembre del 1972, avendo ottenuto lo scopo di dare la libertà di parola ai detenuti, evento che consentirà di aprire un dibattito politico sulle pene detentive alternative e sui diritti dei prigionieri. L'impegno politico e sociale effettivo del G.I.P. e gli studi sulle istituzioni penitenziarie, contribuiscono efficacemente alla realizzazione e alla pubblicazione di *Sourveiller et punir. Naissance de la prison*. In questo senso si può affermare che tra la prassi e la teoresi c'è un legame stretto, poiché la prassi ha una ricaduta effettiva sulla produzione teorica di Foucault; ovvero, il materiale raccolto e l'esperienza medesima sono una fonte di ispirazione costante che indica non solo le vie da percorrere per l'analisi, ma che fornisce anche veri e propri concetti e spunti teoretici.

L'*engagement*, nella sua duplice declinazione, si configura come un gesto politico e strategico che possiede lo scopo di restituire la voce a soggetti esclusi dalla società e dallo stato di diritto; questo gesto deve avvenire attraverso un atto politico, ovvero tramite un'azione che si contrappone al potere e che sovverte l'ordinamento stabilito, all'interno del quale non esiste un luogo istituzionale deputato da cui i folli o gli incarcerati possano ridefinire i margini della propria alterità. Restituire la parola e dare voce significa

[400] M. Foucault, *Dits et ècrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris 2001, p. 1178; trad. it. di G. Procacci, P. Pasquino, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, p. 111

consentire al soggetto imbrigliato nelle strategie del potere che l'assoggetta di rientrare nel reticolo del potere, in una posizione in grado di modificare i rapporti di potere e gli effetti di potere. Questa operazione di rimessa in gioco del peso politico degli esclusi avviene attraverso la partecipazione al rischioso scontro di potere, il quale, nella filosofia di Foucault, attraversa e piega anzitutto i corpi; ma se il potere disciplinare è presa dei corpi, è anche attraverso il corpo che ci si oppone efficacemente al potere[401].

Nel 1967, lungo il suo soggiorno a Tunisi, Foucault si schiera apertamente a favore degli studenti che dal 5 al 10 giugno, in occasione della guerra dei Sei Giorni, manifestano contro l'imperialismo di fronte all'ambasciata degli Stati Uniti: numerosi sono gli arresti e le violenze. Foucault è colpito dal coraggio dei giovani che sanno di poter subire violenze inaudite, di poter morire e, ciononostante, sono in prima linea. Foucault è anche colpito dal fatto che, di fronte alla brutalità del potere, i giovani non possano usare altra arma che il proprio corpo, che è ciò che è messo a repentaglio, insieme alla vita e alla libertà.

> In quei frangenti, sono rimasto profondamente colpito e ammirato da quei ragazzi e da quelle ragazze, che si esponevano a gravi rischi per il semplice fatto di avere redatto un volantino, di averlo distribuito, o di avere incitato gli altri a scioperare. Bastava questo a mettere a repentaglio la vita, la libertà, il corpo. E questo mi impressionò fortemente: fu per me una vera e propria esperienza politica[402].

---

401 Icastico nella rappresentazione di questo ruolo politico del corpo è il film *Hunger* di Steve McQueen, opera cinematografica del 2008 che racconta la prigionia, lo sciopero dello sporco e della fame di Bobby Sands. Il corpo è al centro dell'opera, non solo perché è il fulcro delle relazioni fra carcerati e secondini: nel caso dei carcerati si tratta di corpi volutamente sporchi, non curati, fragili. Sono corpi doloranti e vessati dai colpi delle esasperate guardie carcerarie, che non hanno altro modo di rapportarsi se non tramite una violenza e un uso spropositato della forza che loro stesse mal sopportano. Questi corpi fragili, malconci e sull'orlo del crollo fisiologico rappresentano in *Hunger* la forza politica irriducibile del corpo, non in quanto ultimo baluardo della lotta, ma come unico possibile mezzo, anche quando si spegne per gli stenti del digiuno.

402 D. Trombadori, *Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-à-penser*, Castelvecchi, Roma 2005, p. 91

In quei giorni gli studenti si riuniscono a casa di Foucault, che li ospita per dare loro un luogo in cui organizzarsi e ristorarsi. Nel marzo del 1968 gli studenti tunisini manifestano per ottenere la scarcerazione dei giovani arrestati l'anno precedente. La reazione della polizia sarà molto più violenta: i principali leader degli studenti politicizzati sono arrestati e torturati con l'accusa di aver attentato alla sicurezza dello Stato. Foucault ospita clandestinamente i militanti sfuggiti agli arresti e decide di dare sostegno legale ed economico agli incarcerati.

A causa dell'appoggio dato agli studenti, Foucault è più volte minacciato dalla polizia, che in un fermo lo picchia con violenza[403]. Foucault subisce un trattamento meno duro rispetto agli studenti tunisini - grazie alla sua posizione di intellettuale francese noto alla pubblica opinione non è incarcerato - ma prova direttamente su se stesso l'effetto del potere. in primo luogo, è in questo senso che si può affermare che questo esempio estremo sia paradigmatico di quell'intreccio tra prassi, teoresi e vita, nel quale il modo di vivere filosofico coincide con una forma di impegno rischioso e con una forma di pensiero pericoloso – come si vedrà. In secondo luogo, questo esempio conferma che Foucault trovasse proprio all'interno delle sue esperienze di vita alcune intuizioni e suggestioni da sviluppare nelle proprie analisi; ad esempio, la stupefazione per il coraggio degli studenti tunisini nel porre contro il potere l'unica arma che avevano, cioè il proprio corpo[404].

Il ruolo dell'intellettuale, la filosofia del presente e le opere come cassetta degli attrezzi

Il tema biografico dell'*engagement* e il suo rapporto con la produzione filosofica spingono Foucault, a partire dagli anni Settanta, a una costante riflessione sul ruolo dell'intellettuale nella società. Questa riflessione figura

403 Cfr. D. Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, Paris1989

404 D'altronde, anche nel caso dell'analisi della follia, della psichiatria, della normalizzazione e della sessualità, non sono affatto da escludersi le ragioni biografiche ed esistenziali, avendo Foucault lavorato in clinica e essendo stato omosessuale.

nelle interviste e nei dibattiti contenuti nei *Dits er écrits*, nei corsi e nelle conferenze. Queste riflessioni sul ruolo del filosofo sono il risultato dell'intreccio di tre linee fondamentali. La prima è certamente la riflessione sull'attività politica e teoretica dell'intellettuale, che si connette al tema dell'identità *provvisoria* di Foucault; la seconda è certamente l'analisi della funzione della filosofia nella contemporaneità, a partire dal senso e significato di *Aufklärung* in Kant; la terza linea è quella dell'opera in quanto *boîte à outils*. L'intreccio di queste tre linee è molto stretto, poiché si tratta di ciò che è in gioco nella figura dell'intellettuale e nel significato che Foucault pensa risieda nella prassi filosofica. Ad esempio, nell'intervista *Kenrioku to chi – Potere e sapere* -, Foucault ritiene che l'operazione teoretica sia una modalità per giungere certamente a rintracciare la verità, ma che si tratti soprattutto di una modalità per costruire un mezzo d'analisi, che permetta una strategia politica efficace.

> Parlo, certo, della verità e cerco di vedere in che modo, attorno a dei discorsi considerati come veri si intrecciano degli effetti di potere specifici, ma il mio vero problema, in fondo, è quello di forgiare degli strumenti di analisi, di azione politica e di intervento politico sulla realtà che ci è contemporanea e su noi stessi[405].

L'operazione di analisi e di scrittura – la citazione si riferisce a *Histoire de la folie a l'âge classique* – è qualcosa che rimane, che deve essere strumentale dal punto di vista politico e che operi, dunque, sul presente. Infine, questa operazione deve operare su se stessi un cambiamento.

In una conversazione del 1972 tra Foucault e Deleuze intitolata *Les intellectuels et le pouvoir* emerge proprio il tema del rapporto tra la prassi e la teoria sul piano dell'impegno e su quello della strategia politica. Per Deleuze la teoria e la prassi non possono più essere viste come legate da un rapporto totalizzante e gerarchico: la teoria influenza la prassi o la prassi produce la

[405] M. Foucault, *Dits et ècrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris 2001, p. 414; trad. it. di M. Bertani, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino 2001, p. 210

teoria. La teoria incontra la prassi proprio laddove occorre uno smarcamento o un cambiamento teorico – la prassi emerge dove le strategie teoriche falliscono -, mentre la prassi sarebbe questo passaggio – un punto effettivamente spaziale - fra i momenti teorici differenti. L'esempio è quello del G.I.P., perché è attraverso quel laboratorio che si sono comprese sia la necessità di vedere la prigione sul piano della prassi sia l'opportunità di restituire la voce ai prigionieri. Foucault è concorde con Deleuze e aggiunge che tutto ciò modifica proprio l'azione dell'intellettuale, introducendo una spaccatura fondamentale tra il ruolo dell'intellettuale nella società borghese e quello dell'intellettuale della contemporaneità.

Foucault individua due forme di intellettuali borghesi; il primo è quello *maledetto* il secondo è quello *socialista*. Entrambe le forme rispondevano a un certo rapporto con l'ideologia, poiché la funzione intellettuale di entrambe era quella di mostrare il vero a chi non lo vedeva[406].

> Quel che gli intellettuali hanno scoperto a partire dalle esperienze politiche degli ultimi anni è che le masse non hanno bisogno di loro per sapere; sanno perfettamente, chiaramente, molto meglio di loro, e lo dicono bene. Ma esiste un sistema di potere che li blocca, vieta, invalida questo discorso e questo sapere; potere che non è solo nelle istanze superiori della censura, ma che affonda molto in profondità e molto sottilmente in tutte le maglie della società. Gli intellettuali fanno parte di questo sistema di potere, l'idea che essi siano gli agenti della "coscienza" e del discorso è parte di questo sistema[407].

Il sistema di potere che impedisce a chi è ai margini di prendere la parola è pervasivo, poiché mentre propone l'intellettuale come voce della coscienza, contemporaneamente moltiplica la propria presa. Gli intellettuali, per

[406] Foucault fa riferimento soprattutto all'intellettuale marxista, che opera con le categorie dell'alienazione e dello sfruttamento per mostrare i rapporti politici che si celano dietro il mondo dell'economia capitalista. Il ruolo di questo intellettuale, in entrambe le sue due forme, per Foucault era quello di mostrare il vero e di parlare per l'altro.

[407] M. Foucault, *Dits et ècrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris 2001, p. 1176; trad. it. di G. Procacci, P. Pasquino, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, p. 109

Foucault, in fondo non si comportano diversamente dagli psichiatri che indicano una verità della follia – un *discorso* sulla follia - che non ha una funzione curativa o liberatrice, essendo il loro sapere già iscritto e prodotto in un sistema di potere.

> Il ruolo dell'intellettuale non è più di porsi "un po' avanti o un po' di lato" per dire la verità muta di tutti; è piuttosto di lottare contro le forme di potere là dove ne è ad un tempo l'oggetto e lo strumento: nell'ordine del "sapere", della "verità", della "coscienza", del "discorso". È in questo senso che la teoria non sarà l'espressione, la traduzione o l'applicazione di una pratica, ma una pratica essa stessa[408].

L'intellettuale non ha altra forma possibile che quella nella quale la produzione teorica coincide con l'impegno politico, nella quale la teoria è la prassi e la prassi è teoria, nella quale la teoria è funzionale alla lotta contro il potere a vantaggio della demistificazione del funzionamento effettivo del potere. Il potere, in questa lotta, per Foucault deve essere attaccato e svelato laddove viene alla luce, proprio nei punti in cui appare.

L'intellettuale non può nemmeno essere un consulente dello Stato o del potere legiferante, poiché, se così fosse, sarebbe intellettuale di Stato, ovvero innocuo. Dunque, come si evince in una conversazione con Duccio Trombadori, l'intellettuale deve astenersi dal proporre soluzioni o di collaborare con i partiti politici.

> Ritengo che il ruolo dell'intellettuale oggi non sia quello di stabilire leggi, proporre soluzioni, profetizzare, dato che così facendo egli non può altro che contribuire al funzionamento di una determinata situazione di potere la quale a mio avviso deve essere criticata[409].

---

[408] *Ibid*; trad. it. *ibid*
[409] D. Trombadori, *Colloqui con Foucault,* Castelvecchi, Roma 1999, pag. 104

La produzione di una teoria che possa trasformarsi in strategia, in prassi e in lotta contro il potere è una delle componenti fondamentali dell'intellettuale nella visione di Foucault. In una intervista del 1981 intitolata *L'intellectuel et les pouvoirs* Foucault esprime ancora con forza l'idea che l'intellettuale non debba mescolarsi con le questioni partitiche o con le strategie politiche di partito e per questo dovrebbe astenersi di dichiarare il proprio voto, ad esempio. Nell'intervista, Foucault fa intendere che è proprio nel lavoro di ricerca che si può svolgere l'attività politica dell'intellettuale, cioè attraverso la produzione di contribuiti teorici e pratici, che potrebbero avere anche una funzione politica, perché potrebbero modificare le scelte di voto.

> Credo che l'intellettuale possa apportare […] elementi importanti, dai quali si deduce, successivamente, se la gente ne ha voglia, una certa scelta politica[410].

L'importanza del rapporto tra teoria e prassi, che si dà nella forma del doppio *engagement*, è strettamente consequenziale alla visione che Foucault ha della libertà in quanto pratica effettiva. L'intellettuale non può prestarsi alle prassi del potere, poiché queste prassi, se non modificate, implicano non solo l'impossibilità di portare a compimento la lotta di liberazione che dovrebbe essere specifica dell'intellettuale, ma anche la libertà stessa dell'intellettuale.

In una intervista del 1982 intitolata *Space, Knowledge and Power*, Foucault affronta proprio il tema della libertà e del rapporto con le istituzioni e le leggi.

> La libertà è una pratica. Dunque, può sempre esistere, in effetti, un certo numero di progetti che tendono a modificare determinate costrizioni, ad ammorbidirle, o anche ad infrangerle, ma nessuno di tali progetti, semplicemente per propria natura, può garantire che la gente sarà automaticamente più libera; la libertà degli uomini non è mai assicurata dalle istituzioni e dalle leggi che hanno la funzione di garantirla. È questa la ragione per cui, in realtà, la maggior parte di queste leggi e di queste istituzioni possono

[410] M. Foucault, *Dits et ècrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris 2001, p. 1566; trad. it. mia

essere aggirate. Non perché esse siano ambigue, ma perché la "libertà" è una cosa che deve essere praticata[411].

Se la libertà è qualcosa che va praticata e se le istituzioni non sono garanti della libertà degli individui ciò si può ipotizzare sia imputabile a due motivi specifici, nella visione di Foucault.

In primo luogo, la libertà, in quanto pratica, espande in maniera imprevista i propri confini e campi d'azione, attraverso una costante modulazione del sé da parte del soggetto. Questa modulazione, questo cambiamento, comporta una produzione dell'individuo che, in fondo, può entrare in conflitto con la maggiore staticità delle istituzioni. Il conflitto avviene sul piano del potere ed è evidente che ogni conflitto fra le singolarità e le istituzioni compromette anche la tenuta dell'insieme, ovvero potrebbe compromettere il piano universale. A scanso di equivoci, occorre aggiungere che Foucault non è propriamente fautore di una visione individualista del soggetto, poiché per Foucault il diritto del singolo non deve ledere in alcun modo il diritto universale. In un articolo apparso su *Le Monde* nel 1979 intitolato *Inutile de se soulever?* sulla rivoluzione in Iran, Foucault descrive molto sinteticamente il proprio principio morale nella regolazione tra il piano della singolarità e quello della universalità: *essere rispettosi quando una singolarità si solleva, intransigenti appena il potere viola l'universale*[412]. Dunque, Foucault ammette la possibilità del conflitto di minoranza, che va appoggiato con rispetto, e propone una vigilanza costante sul potere nel suo rapporto con l'universale.

In secondo luogo, l'*engagement* di Foucault fa pensare che la pratica della libertà sia una forma di conflitto teoretico e pratico contro il potere: non si darebbe, dunque, alcuna libertà o diritto senza conflitto. Il conflitto avviene in uno spazio asimmetrico nel quale libertà e potere si distribuiscono permettendo lo scontro; per Foucault, infatti, una sproporzione profonda non

411 Ivi, pp. 1094-1095; trad. it. O. Marzocca, *Biopolitica e liberalismo*, Medusa, Milano 2001, pp. 178-179

412 M. Foucault, *Dits et ècrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris 2001, p. 794; trad. it. di M. Bertani, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino 2001, p. 135

permetterebbe il conflitto; inoltre, per Foucault, la libertà degli attori nel conflitto è proprio ciò che si collega alla possibilità che esista il potere. Se il potere si desse in forma totalizzante, cioè se non lasciasse spazio alcuno di resistenza o di conflitto, se fosse talmente diffuso e permeante da non lasciare vie d'uscita alcuna – anche le più drammatiche come la morte per suicidio -, allora, non ci sarebbe potere, come afferma in una intervista del 1984 intitolata *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*..

> Affinché si eserciti una relazione di potere bisogna dunque che dalle due parti esista sempre almeno una certa forma di libertà. Anche quando la relazione di potere è completamente squilibrata, quando si può veramente dire che uno ha tutto il potere sull'altro, un potere può esercitarsi soltanto nella misura in cui quest'ultimo ha ancora la possibilità di uccidersi, di buttarsi dalla finestra o di uccidere l'altro. Questo vuol dire che, nelle relazioni di potere, vi è necessariamente possibilità di resistenza, perché se non ci fosse possibilità di resistenza – di resistenza violenta, di fuga, di sotterfugio, di strategie che ribaltano la situazione – non ci sarebbero affatto relazioni di potere. Data questa forma generale, mi rifiuto di rispondere alla domanda, che, talvolta, mi viene posta: "Ma se il potere è dappertutto, allora non c'è libertà". Io rispondo: se le relazioni di potere attraversano tutto il campo sociale, è perché la libertà è dappertutto[413].

Nel momento stesso in cui si esce dall'esercizio della pratica della libertà, in quanto prassi della resistenza al potere o prassi del conflitto, viene meno anche la prassi medesima del potere.

In uno scritto del 1976 intitolato *La fonctione politique de l'intellectuel*, Foucault analizza il ruolo dell'intellettuale a partire dalla contrapposizione tra l'intellettuale universale, quello marxista già oggetto della conversazione con Deleuze, e l'intellettuale specialista. L'intellettuale marxista universale era una forma ben delineata che fungeva da modello ideale e da esempio per il

[413] Ivi, p. 1539; trad. it. S. Loriga, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985, Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 284-285

proletariato. L'intellettuale specialista è una figura che per Foucault è molto recente e che lavora in modo differente rispetto all'intellettuale universale, poiché non cerca ciò che è *vero e giusto per tutti*, bensì si occupa di ciò che più lo riguarda da vicino.

> Gli intellettuali hanno preso l'abitudine di lavorare non sull'"universale", l'"esemplare", il "giusto e il vero per tutti", ma in settori specifici, in punti precisi nei quali sono situate sia le loro condizioni professionali di lavoro, sia le loro condizioni di vita (l'ospedale, il manicomio, il laboratorio, l'università, i rapporti familiari o sessuali). Lì hanno guadagnato a colpo sicuro una coscienza molto più concreta e immediata delle lotte[414].

Il prototipo di questa forma di intellettuale è da ricercarsi nelle scienze, più che nella filosofia, infatti, Foucault fa l'esempio di Oppenheimer, che è stato il punto di congiungimento fra la forma universale e specialistica. L'intellettuale specialista è quello che si occupa di ciò che vive quotidianamente sul lavoro: lo psicoanalista che ha a che fare con i propri pazienti; il fisico che deve rielaborare il sapere scientifico della tradizione; il professore universitario che si occupa del proprio ambito di ricerca.

Il vantaggio dell'intellettuale specialistico risiede proprio in questo suo contatto diretto con i problemi e i conflitti, e ciò gli permette di elaborare in maniera più proficua strategie di resistenza o di uscita dal conflitto. Per Foucault, questa forma di intellettuale deve essere sottoposta a una rielaborazione che parta proprio dalla consapevolezza che l'intellettuale specifico è a maggiore contatto con i conflitti e vive quotidianamente durante la propria esistenza in quotidiana relazione con i problemi di cui si occupa.

> Altrimenti detto, l'intellettuale possiede una triplice specificità: la particolarità della propria posizione di classe (piccolo-borghese al servizio del capitalismo, intellettuale "organico" del proletariato); la specificità delle sue condizioni di

[414] M. Foucault, *Dits et ècrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris 2001, p. 109, trad. it. mia

> vita e di lavoro, legate alla sua condizione di intellettuale (il suo dominio di ricerca, le esigenze economiche o politiche alle quali si sottomette o contro le quali si ribella, all'università, in ospedale, etc.); infine, la specificità della politica di verità nella nostra società[415].

A partire da queste tre condizioni, l'intellettuale specializzato può produrre un sapere che sia in grado di avere degli effetti oltre la specificità della sua ricerca – in quanto dominio di oggetti cui si dedica – o al di là della sua lotta specifica – teorica, politica o economica.

In una conversazione pubblicata su *Le Monde-Dimanche* nel 1980, apparsa in forma anonima e intitolata *Le philosophe masqué*, Foucault propone una visione ancora più estrema della sua convinzione che l'intellettuale, in fondo, coincida con lo specialista che è immerso nel proprio ambito di ricerca. Infatti, Foucault dichiara di non aver mai incontrato intellettuali, bensì persone che svolgevano una professione.

> Di intellettuali, non ne ho mai incontrati. Ho incontrato persone che scrivono romanzi e persone che curano malati. Persone che studiano economia e persone che compongono musica elettronica. Ho incontrato persone di chi non ho ben capito se facessero qualcosa. Ma non ho mai incontrato intellettuali[416].

In questa visione dell'intellettuale, quando Foucault fa riferimento al vantaggio che l'intellettuale specifico trarrebbe dal rapporto quotidiano con il conflitto, è possibile intravedere, come una filigrana, la tessitura che tiene insieme il ruolo dell'intellettuale e la questione del presente. D'altronde, è proprio la quotidianità nella quale è immerso l'intellettuale specialistico che permette non solo la produzione di strategie di conflitto e resistenza adatte al problema, ma anche mutuabili da lotte e ambiti differenti. L'intellettuale, dunque, attraverso la propria prassi interviene sul tempo presente. Questa

---

415 Ivi, p. 113, trad. it. mia

416 Ivi, p. 924; trad. it. S. Loriga, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985, Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 138

attenzione per il tempo presente è ciò che hanno per oggetto il filosofo e la filosofia, come è possibile leggere in una intervista del 1977 intitolata *Non au sexe roi*.

> La questione della filosofia è la questione di quel presente che noi stessi siamo. È per questo che la filosofia oggi è interamente politica e interamente storica. Essa è la politica immanente alla storia[417].

La filosofia si costituisce come una analitica del presente, cioè un'indagine delle condizioni della contemporaneità che ha per oggetto a partire dal XIX secolo proprio l'attualità, intesa come i problemi che l'uomo vive all'interno della storia e della politica. La filosofia come analitica del presente ha per compito di indagare il presente dell'uomo e per questo non può che essere una prassi di indagine storica e di analisi politica.

Foucault comprende che questa attenzione nei confronti del presente, del potere e della politica va cercata all'interno della tradizione filosofica e individua due momenti fondamentali, che mostrano in che modo il ruolo della filosofia – e dell'intellettuale – si sia modificato. Il primo momento storico è costituito dalla filosofia dell'antica Grecia, con la sua particolare attenzione alla politica e al rapporto tra potere politico, governo di sé e dell'altro. La filosofia greca è vista da Foucault come una prassi nella quale si dà una resistenza al potere: il ruolo del filosofo è stato quello di andare contro il potere dispotico o tirannico fin dall'antica Grecia. In questo senso la filosofia greca inaugura un modo di vivere che costituirà lungo tutta la tradizione occidentale i margini della vita filosofica e quelli del filosofo – anche nella sua trasformazione in intellettuale -, come ricorda Foucault nella conferenza del 1978 *Gendai no Kenryoku wo tou – La filosofia analitica della politica*.

[417] Ivi p. 266; trad. it. di S. Vaccaro, *La società disciplinare*, Mimesis, Milano 2010, p. 135

> Una delle funzioni più antiche del filosofo occidentale – non soltanto del filosofo, ma anche del saggio e forse, per usare una brutta parola di oggi, dell'intellettuale – è stata di porre un limite all'eccesso di potere, alla sovrapproduzione di potere, ogni volta e in tutti i casi in cui questa sovrapproduzione rischiava di diventare minacciosa. In Occidente, il filosofo ha quasi sempre il profilo dell'anti-despota[418].

La funzione della filosofia in quanto critica e analisi del potere continua a mantenere la filosofia occidentale operativa, poiché sembra essere, per Foucault, un ambito, quello del contro-potere e della moderazione del potere, eradicabile dalla prassi filosofica[419].

Questo non significa che si debba pensare il rapporto tra la filosofia e il potere come qualcosa di scontato o che non si debba analizzare, come se fosse qualcosa di naturale. Intatti, Foucault sottolinea che all'interno della tradizione occidentale c'è stata anche una frattura fra la filosofia e la politica, poiché se è vero che alcuni filosofi, fino allo stoicismo, erano riusciti anche a divenire legislatori, da allora e fino all'Illuminismo, è pur storico che la filosofia e la politica si sono poi trovate su due fronti separati. Tuttavia una volta che la filosofia approda al potere perde la propria caratteristica e da contro-potere assume il volto dello *status quo*. Nell'Illuminismo, ad esempio, una filosofia della libertà è divenuta terrore, burocrazia e, dunque, il suo stesso contrario; questo, come se la filosofia si perdesse nel divenire potere. Inoltre, Foucault mostra un altro lato paradossale del rapporto tra la filosofia e il potere, poiché essa si presenta come contro-potere, ma permane nella logica di potere, quando diventa critica.

Il secondo momento cruciale a partire dal quale si possono definire i margini della filosofia e della prassi filosofica è rintracciabile nella filosofia di

---

418 Ivi, p. 924; trad. it. S. Loriga, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985, Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 100

419 A mo' di contro-esempio Foucault cita il rapporto tra filosofia e scienza, nel quale la filosofia non gioca più da molto tempo una funzione fondante, come in passato, perdendo così il suo ruolo sovrano nel rapporto con la scienza.

Kant, quando il filosofo tedesco si chiede *Was ist Aufklärung?* È in questo momento che per Foucault nasce la filosofia in quanto analitica del presente. Il tema del rapporto fra l'Illuminismo e Kant si trova fondamentalmente in due occasioni nella produzione di Foucault. In primo luogo in una conferenza del 27 maggio 1978 tenuta alla Sorbonne e intitolata *Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)*; in secondo luogo il tema è trattato all'inizio del corso al Collège de France del 1982-1983 *Le Gouvernement de soi et des autres*. Nonostante sia in queste occasioni, piuttosto tarde, che Foucault esprime l'idea che a Kant si debba una svolta all'interno della filosofia, che da quel momento diventa *analitica del presente*, già in un testo commemorativo scritto per Jean Hyppolite nel 1969, Foucault definisce Kant il pensatore che introduce il tema della finitudine e del presente nella filosofia moderna.

Nella conferenza del 1978, Foucault definisce questo atteggiamento analitico nei confronti del presente come una forma di *critica*. La critica e il suo senso sono gli elementi che permetterebbero alla filosofia di riformarsi, di perdere le tracce di se stessa, di andare anche contro se stessa, per progettarsi e definirsi in maniera differente.

> E mi pare che tra la grande impresa kantiana e le piccole attività polemico-professionali che portano questo nome di critica sia emersa nell'occidente moderno (a partire, empiricamente, dal XV e XVI secolo) una certa maniera di pensare, di dire e anche di agire, un tipo di rapporto con l'esistente, con ciò che si sa, con ciò che si fa, un rapporto con la società, con la cultura, con gli altri, che potremmo definire l'atteggiamento critico[420].

Foucault si propone nella conferenza di fare la storia dell'atteggiamento critico; in questa operazione, Foucault descrive i margini della critica attraverso alcuni passaggi. In primo luogo, nella conferenza entrano in gioco le analisi sul potere pastorale che stavano occupando la produzione teoretica

[420] M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi*, Vrin, Paris 2015, p. 34; trad. it. P. Napoli, *Illuminismo e critica*, Donzelli editore, Roma 1997, p. 34

di Foucault, infatti la critica è anzitutto definita come una risposta alla modalità di governo pastorale. La critica è proprio quell'atteggiamento che si pone il problema dell'essere governati differentemente o del non essere governati affatto. In secondo luogo, questa visione di critica in quanto tentativo di interrompere una determinata modalità di governo o di assoggettamento del potere è ciò che compare in Kant nella nozione di *Aufklärung* che appare nel testo del 1784.

In *Was ist Aufklärung?* Kant si interroga sul rapporto di potere fra minoranza e maggioranza – potere autoritario -, si chiede se possa esserci la possibilità di utilizzare l'intelletto senza il governo dell'altro e comprende che l'uomo senza direzione altrui non sia capace di agire. Ovviamente, per Foucault, c'è differenza tra la critica di Kant e l'*Aufklärung*.

> Se in effetti Kant chiama tutto questo movimento critico *Aufklärung*, quale sarà secondo lui il ruolo della critica? La mia risposta è semplice, molto semplice: rispetto all' *Aufklärung* la critica sarà, agli occhi di Kant, quella che dirà al sapere: sai bene fin dove sei in grado di sapere? ragiona finché vuoi, ma sai bene fin dove puoi ragionare senza pericolo? La critica sarà che in sostanza la nostra libertà è messa meno in gioco da ciò che affrontiamo, con più o meno coraggio, che dall'idea che ci facciamo dalla nostra conoscenza e dei suoi limiti; e che perciò, invece di lasciar dire a un altro "obbedisci", è nel momento in cui ci saremo fatti un'idea giusta della nostra conoscenza che si potrà scoprire il principio dell'autonomia e non dovremo più ascoltare l'*obbedisci*; o meglio, l'*obbedisci* sarà fondato sull'autonomia stessa[421].

Nonostante le differenze tra la nozione di *Aufklärung* e di critica in Kant, ciò che è in gioco è proprio il rapporto con il potere, l'obbedienza e la politica. L'atteggiamento critico coincide con il prendere il proprio sapere come criterio di legittimazione dell'obbedienza. Si tratta del tema tipicamente filosofico dell'opposizione al potere e in questo si può vedere in controluce la

[421] Ivi, pp. 41-42; trad. it. p. 42

grana che compone l'atteggiamento del filosofo, che ha il compito di essere critico nei confronti del potere.

Nel corso al Collège de France del 1982-1983 *Le Gouvernement de soi et des autres*, Foucault descrive questo testo di Kant come il primo testo nella storia della filosofia nel quale entra in gioco il presente in quanto presente al quale l'uomo appartiene.

> Di fatto, la questione che appare per la prima volta, mi sembra […] è la questione del presente, dell'attualità; è la questione: cosa accade oggi? Cosa accade ora? Cosa è questo "ora" all'interno del quale stiamo noi, gli uni e gli altri? E qual è il luogo, il punto in cui scrivo[422]?

Il presente si configura in Kant come la temporalità oggetto di indagine in quanto tempo che appartiene al filosofo. Per Foucault, la filosofia si configura, nella questione dell'*Aufklärung*, per la prima volta come una prassi di analisi dell'attualità. Questo avviene perché nella questione dell'*Aufklärung* la filosofia stessa si interroga su ciò che le dà fondamento, cioè le basi sulle quali trovare appoggio per emergere.

> In breve, mi sembra che si veda apparire, nel testo di Kant, la questione del presente come evento filosofico a cui appartiene il filosofo che ne parla. […] Mi sembra – e penso di non forzare troppo la mano dicendo che questo accade per la prima volta – che si veda come la filosofia diventi la superficie di emergenza della propria attualità discorsiva: attualità che essa interroga come un evento a cui deve attribuire senso, valore, singolarità filosofica, e in cui deve trovare, al tempo stesso, la propria ragione d'essere e il fondamento di ciò che si dice. E perciò stesso, si vede che la pratica filosofica, o piuttosto il filosofo, tenendo il suo discorso filosofico non può evitare di porre la questione della sua appartenenza a questo presente[423].

---

[422] M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Gallimard, Paris 2008, p. 13; trad. it. M. Galzigna, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 21

[423] Ivi, 14; trad. it. ivi, p. 22

Questa tensione per il presente, come fa notare Foucault nella conferenza del 1978, forse dipende anche dal fatto che lo scritto di Kant sull'*Aufklärung* fosse un articolo di giornale.

La vita filosofica, la cui prassi deve essere una filosofia critica e attenta rispetto all'attualità e al presente, in quanto temporalità dove la vita stessa del filosofo si inserisce è ciò che è in gioco nella vita stessa di Foucault. E questo anche se Foucault raramente parlasse di sé in quanto filosofo e, anzi, avesse una certa avversione per le definizioni d'identità. Infatti, la sua è una forma di identità *provvisoria* che si struttura attraverso la produzione teoretica, tramite la prassi politica e quella della scrittura, secondo l'imperativo di modificare se stessi, il proprio modo di vivere e di fare. In una conversazione con Duccio Trombadori, rispondendo a una domanda sul valore residuo dei concetti espressi nei suoi primi testi pubblicati, Foucault dichiara che la scrittura dei suoi libri è un'esperienza che lo trasforma.

> Del resto i libri che scrivo costituiscono per me un'esperienza, che mi piacerebbe fosse sempre la più ricca possibile. Un'esperienza è qualcosa da cui si esce trasformati. Se dovessi scrivere un libro per comunicare ciò che ho pensato, non avrei mai il coraggio di cominciarlo. Io scrivo proprio perché non so ancora cosa pensare di un argomento che attira il mio interesse. […] Quando scrivo, lo faccio soprattutto per me stesso e non pensare più la stessa cosa [424].

Certamente influenzato dalle analisi sulle τέχναι περὶ βιον, il concetto di scrittura in questo colloquio del 1978 si configura come un atto creativo che è un momento di introduzione del nuovo all'interno del già pensato, ovvero un istante di trasformazione e di scoperta del proprio nuovo pensiero. La scrittura è l'azione tramite la quale Foucault si distacca dal proprio già scritto, dal proprio già pensato, con il risultato che questo è ridefinito e ricollocato altrove. Questa ricollocazione è anche una trasformazione del sé, perché la

[424] D. Trombadori, *Colloqui con Foucault,* Castelvecchi, Roma 1999, pag. 30

scrittura, per Foucault, è una forma di esperienza; nel medesimo colloquio con Trombadori Foucault definisce i proprio libri di due tipo: metodologici e di esperienza, considerando questi ultimi come testi che consentono di modificare il sé tramite una scrittura che è esperienza trasformativa.

D'altronde, le difficoltà di scrittura in Foucault erano emerse negli anni nei quali il pensatore si era trovato a pensare e scrivere di ciò che già sapeva; ovvero, Foucault stava scrivendo di sessualità, applicando a questa il modello dei dispositivi discorsivi e delle tecnologie disciplinarie. È probabile che il filosofo fosse anche in una *impasse* esistenziale, perché comprendeva che ciò che aveva prodotto dal punto di vista dell'indagine del potere potesse non essere più sufficiente sul piano strategico e politico. Infatti, non è un caso che il passaggio alla nozione verità-soggetto abbia provocato nuova linfa al pensiero dell'autore, come mostra la ricchezza e l'originalità del materiale presente nei corsi, nelle lezioni e nelle conferenze a partire dagli ultimi anni Settanta.

Rimane comunque il dubbio che l'idea che la scrittura sia connessa a una trasformazione interna ed esterna non sia stata mutuata semplicemente dalle analisi sulle τέχναι περὶ βιον, perché già in una intervista del 1972 intitolata *Die Grosse Einsperrung – Il grande internamento* - Foucault descrive la scrittura quasi negli stessi termini - e questo mentre risponde un po' piccato all'ennesima domanda su affermazioni fatte in opere del passato.

> La smetta di tornare su cose che detto in altri momenti. Quando le pronuncio sono già dimenticate. Penso per dimenticare. Tutto ciò che detto nel passato è assolutamente senza alcuna importanza. Si scrive quando la si è già usata a fondo nella propria testa; il pensiero esangue lo si scrive e voilà. Ciò che ho scritto non mi interessa. Ciò che mi interessa è ciò che potrei scrivere e che potrei fare[425].

[425] M. Foucault, *Dits et ècrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris 2001, pp. 1172-1173; trad. it. A. Gilardoni, S. Vaccaro, *La società disciplinare*, Mimesis, Milano 2010, p. 36

Per Foucault, ciò che si è scritto, ciò che si è detto e ciò che si pensato appartengono a un passato dimenticato; si potrebbe dire che Foucault ritiene che il soggetto che ha prodotto quel pensiero stia ormai altrove, non lo pensa più e pensa già qualcosa d'altro, e, soprattutto, quel soggetto fa anche qualcosa d'altro. Allora, è possibile che, nonostante la scrittura sia proprio definita come una τέχνη περὶ βιον, l'indagine delle modalità di modifica del sé sia stata dettata anche da un certo interesse esistenziale per il modo di vivere filosofico, con il quale, specie negli ultimi anni, Foucault stava facendo i conti.

In una intervista del maggio 1984 intitolata *Le souci de la vérité*, dunque in una delle ultime interviste, Foucault conferma la sua posizione sulla funzione della scrittura, dichiarando che ogni qual volta si scrive un libro, si fa un'azione di abolizione del testo precedente. Questa messa al bando del pensiero precedente, per quanto relativa e inefficace[426], implica in qualsiasi caso un lavoro su di sé e un cambiamento. Per Foucault, questo lavoro ascetico, che consiste nel prendere le distanze da se stessi, è ciò che costituisce pienamente l'etica dell'intellettuale.

> Il che può consistere l'etica di un intellettuale – e personalmente rivendico un termine che sembra attualmente provocare la nausea a molti – se non nel fatto di rendersi in permanenza capaci di distaccarsi da se stessi (che è esattamente il contrario dell'atteggiamento di conversione)? Se avessi voluto essere esclusivamente un universitario, sarebbe stato senza dubbio assai più saggio da parte mia individuare e scegliere uno e un solo campo, nel quale poter poi svolgere interamente la mia attività. Avrei dovuto cioè accettare una problematica già predeterminata, limitandomi a cercare sia di metterla in opera, sia di modificarla su alcuni e ben delimitati punti[427].

---

426 Foucault è consapevole che non si possa cambiare completamente pensiero e impianto categoriale fra un testo e un altro, per questo aggiunge nell'intervista che, in verità, si prova ad accantonare il libro precedente tramite quello successivo, ma afferma anche che questa operazione sia relativamente fallimentare.

427 M. Foucault, *Dits et ècrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris 2001, p. 1494; trad. it. di M. Bertani, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino 2001, pp. 341-342

L'intellettuale si compie sul piano etico – realizza la propria *ethopoiesi* – quando, attraverso lo studio, le ricerche e l'attività teoretica, riesce a modificare se stesso. In questo senso, l'intellettuale non può essere semplicemente un accademico o un intellettuale specialista; Foucault, infatti, corregge la propria visione sullo specialismo intellettuale, senza cancellarne completamente l'importanza. L'intellettuale non può semplicemente essere uno specialista che si occupa di un oggetto senza che le proprie ricerche abbiano una ricaduta sulla società e su se stesso.

> Essere un universitario, e insieme un intellettuale, significa tentare di far funzionare un tipo di sapere e di analisi, che è insegnato e trasmesso nell'Università, ma in modo da modificare non solo il pensiero degli altri, bensì anche il proprio. E solo questo lavoro di modificazione del proprio pensiero e di quello degli altri mi sembra possa costituire la ragion d'essere degli intellettuali[428].

Nonostante Foucault non si definisse filosofo o intellettuale[429], in un'intervista del 1976 intitolata *Questions à Michel Foucault sur la géographie* Foucault si definisce filosofo, poiché è caratteristico della prassi filosofica avere un determinato rapporto con la verità.

> Qualcuno che si volesse filosofo e che non si ponesse la domanda "che cos'è la conoscenza" o "che cos'è la verità" in che senso si potrebbe dire che è un filosofo? E ho un bel dire che non sono filosofo; se è della verità che mi occupo, sono malgrado tutto filosofo[430].

---

[428] *Ibid*; trad. it. p. 342

[429] Ad esempio, in una conversazione del 1975, Roger-Pol Droit chiede a Foucault se si possa o meno definirlo storico e Foucault risponde che è interessato alla storia e al lavoro degli storici, ma che ha in mente di utilizzare la storia in maniera differente. Allora, Droit chiede se si possa definire Foucault un filosofo, ottenendo come risposta che quello che fa non è assolutamente filosofia e neppure scienza.

[430] M. Foucault, *Dits et ècrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris 2001, pp. 30-31; trad. it. di G. Procacci, P. Pasquino, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, p. 150

Si tratta di un passaggio molto interessante, poiché da un lato Foucault cede e ammette di essere un filosofo e, dall'altra parte, ribadisce e conferma il suo legame e la sua affinità con il pensiero di Nietzsche, che sviluppa una teoria della verità aleatoria che si contrappone a quella della verità in quanto certezza.

Il tema della perdita di sé, quello della ricerca della verità in quanto aleatoria, la prassi intellettuale e filosofica come specialismo e problematizzazione, l'analitica del presente e, nello specifico, l'analisi politica e quella dei rapporti di potere finalizzate alla costituzione di strategie che consentano una effettiva resistenza al potere, sono tutti elementi che spingono Foucault a considerare la propria attività teorica non solo legata alla prassi, come si è visto, ma anche a una produzione strumentale. In una intervista del 1974 intitolata *Carceri e manicomi nei congegni del potere*, Foucault è molto chiaro nel definire la propria produzione una forma strumentale utile a chi volesse usarla nelle proprie ricerche come volesse[431].

> Vorrei che i miei libri fossero una sorta di *tool-box* dove gli altri possano andare a rovistare per trovarvi un attrezzo con cui poter fare quel che di buono aggrada loro, nelle loro sfere. […] Io non scrivo per un pubblico, scrivo per alcuni che se ne serviranno, non per dei lettori[432].

Non solo i testi sono descritti come una cassetta per gli attrezzi, una *boîte à outils*, ma sono anche definiti come armi. In questa produzione strumentale, allora, Foucault trova la definizione per sé, chiamandosi *artificiere*, come si evince dalla conversazione del 1975 con Roger-Pol Droit.

---

431 Un esempio concreto attraverso il quale Foucault mostra che i propri testi sono strumenti che non gli appartengono si può individuare nella ridottissima prefazione della seconda edizione di *Histoire de la folie à l' âge classique* , nella quale Foucault descrive il rapporto di non appartenenza fra scritto e autore. In questo senso, in quell'occasione, Foucault produce una prefazione che non dà linee di lettura dell'opera, ma che invita, invece, a lasciare libero il testo dall'autorità dell'autore.

432 M. Foucault, *Dits et ècrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris 2001, p. 1391; trad. it. A. Gilardoni, S. Vaccaro, *La società disciplinare*, Mimesis, Milano 2010, p. 76

> Sono un artificiere. Fabbrico qualcosa che alla fine serve a un assedio, a una guerra, a una distruzione. Io non sono per la distruzione, ma sono a favore che si possa passare, che si possa avanzare, che si possano abbattere i muri[433].

L'icastica definizione che Foucault dà di sé e dell'azione che i suoi strumenti permetterebbero, si lega chiaramente alla funzione che i suoi attrezzi devono avere, cioè riuscire a scardinare il sistema di potere. Infatti, in un'altra conversazione con Droit, Foucault dichiara che l'obiettivo è proprio il potere.

> Tutti i miei libri, sia che si tratti della *Storia della follia* o di *Sorvegliare e punire*, sono per così dire cassette d'attrezzi. Se la gente vuole aprirle, servirsi di una data frase, di una idea, di una determinata analisi come di un cacciavite o di una pinza per cortocircuitare, screditare, rompere i sistemi di potere, ivi compresi eventualmente quelli stessi da cui i miei libri sono originati… ebbene, tanto meglio[434]!

L'elemento strumentale delle opere è evidentemente connesso con l'idea di Foucault che dei propri scritti non si debba avere memoria e che i propri libri debbano essere per l'autore una modalità di formazione del sé. In secondo luogo, questa visione è strettamente connessa al doppio *engagement*, poiché gli scritti medesimi operano all'interno della realtà. Infine, questa idea quasi completa il quadro di quello che dovrebbe essere l'intellettuale o il filosofo per Foucault, di cui è possibile leggere una ricostruzione "onirica" in *Non au sexe roi*.

> Io sogno un intellettuale demolitore delle evidenze e delle universalità, che riconosce ed indica, tra le inerzie e i vincoli del presente, i punti di debolezza, le aperture, le linee di forza, che si sposta continuamente, che no sa con certezza dove sarà né cosa penserà il giorno dopo perché è troppo attento al presente; che contribuisce, là dove passa, a porre la questione della rivoluzione, se ne vale la pena e quale (voglio dire quale rivoluzione e quale pena), restando inteso che

433 M. Foucault, *Conversazioni. Interviste di Roger-Pol Droit*, Mimesis, Milano 2007, p. 41
434 Ivi, p. 83

> i soli a poter rispondere sono coloro che accettano di rischiare la propria vita per farla[435].

In questa descrizione si individuano gli elementi che appartengono alla figura dell'intellettuale o del filosofo che sono stati finora descritti. Sebbene manchi l'idea che il pensiero debba avere una forma strumentale, non è difficile ipotizzare che Foucault facesse riferimento a quella che dovrebbe essere la medesima forma da assumere nel portare a compimento la propria forma di vita in quanto modo di vivere filosofico. Ovvero, in questa descrizione, se messa a confronto con il materiale a disposizione in *Dits et écrits* che riguarda la funzione dell'intellettuale, ma anche i riferimenti biografici e il modo di vivere dedicato al doppio *engagement* di Foucault, non è impossibile ammettere che in questa sintesi del 1977 - che introduce, invece di terminare, la riflessione più difficile per Foucault, cioè quella sulla forma della vita da darsi in quanto intellettuale – si possa intravedere una tensione tra ciò che Foucault pensa, vive, è stato e vorrebbe essere.

Notevole, ad esempio, il riferimento alla morte, che sembra anticipare quel *coraggio della verità* che segnerà le ultime riflessioni di Foucault. Una morte che si iscrive, però, già nella presa di coscienza che contro il potere si possa andare con il proprio corpo e rischiando tutto. Un rischio letale che lega la filosofia e il modo di fare dell'intellettuale proprio a una prassi che investe l'esistenza nella sua pienezza, al di là della produzione teorica, come si può leggere in un colloquio del 1983 con Rabinow.

> La chiave dell'atteggiamento politico personale di un filosofo non bisogna chiederlo alle sue idee, ma alla sua filosofia come vita, alla sua vita filosofica, al suo *èthos*. Uno dei filosofi francesi che hanno partecipato alla resistenza durante la guerra è stato Cavaillès, uno storico della matematica che si occupava delle

[435] M. Foucault, *Dits et ècrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris 2001, pp. 268-269; trad. it. di S. Vaccaro, *La società disciplinare*, Mimesis, Milano 2010, p. 138

sue strutture interne. Nessuno dei filosofi dell'impegno politico, né Sartre né Simon de Bouvoir né Merleau-Ponty, hanno fatto alcunché[436].

La riflessione sul ruolo del filosofo e il concetto di filosofia in quanto prassi come modo di vivere sono centrali nelle analisi di Foucault a partire dal suo interessamento nei confronti della επιμέλεια εαυτου e delle τέχναι περί βιον. In primo luogo, perché Foucault è certamente molto influenzato dagli studi di Pierre Hadot sulla filosofia in quanto prassi, studi nei quali trova conferma di una propria intuizione o suggestione che vedeva nella filosofia un esercizio di natura mista, ovvero pratico e teoretico, ma non certamente sistematico, dottrinale o accademico. In secondo luogo, le analisi stesse compiute sulla figura di Socrate, sulla επιμέλεια εαυτου socratica, sullo stoicismo greco e romano e sulle τέχναι περί βιον, hanno prodotto uno strumento che è certamente servito per riflettere sulla natura del proprio lavoro. Fra le τέχναι περί βιον incontrate da Foucault ce n'è una in particolare che definisce in maniera decisiva il modo di vivere del filosofo, avendo questa τέχνη περί βιον un ruolo centrale nel delineare la prassi del filosofo nei confronti del potere – e il rapporto tra filosofia e potere risulta essere centrale nel modo di vivere filosofico, con i paradossi che produce e che porta con sé. Questa τέχνη περί βιον è la παρρησία.

La παρρησία tra l'adulazione e la retorica

Alla παρρησία e alla sua analisi Foucault dedica gli ultimi anni della propria esistenza; infatti, il primo accenno al termine si trova nel corso al Collège de France del 1981-1982 *L'Herméneutique du sujet* e la descrizione della τέχνη περί βιον della παρρησία prenderà corpo nel corso al Collège de France dell'anno successivo dedicato a *Le Gouvernement de soi et des autres* e sarà anche oggetto di indagine nel Collège de France *Le Courage del la vérité. Le*

[436] Ivi, pp. 1404-1405; trad. it. O. Marzocca, *Biopolitica e liberalismo*, Medusa, Milano 2001, p. 196

Gouvernement de soi et des autres II. La tematica della παρρησία non si limita ad apparire nei corsi svolti in Francia, poiché esiste una conferenza del maggio 1982 tenuta a Grenoble proprio sulla παρρησία e sono state pronunciate a Berkeley una serie di sei conferenze, il cui titolo era *Discours et vérité*, nelle quali la παρρησία era l'oggetto centrale.

La parola παρρησία fa la sua comparsa la prima volta nella prima ora della lezione del 27 gennaio 1982 del corso dedicato all'ermeneutica del soggetto, quando Foucault, parlando della prassi della direzione di coscienza negli epicurei, cita un testo di Filodemo intitolato *Parrēsia*. Filodemo nel testo ricorda che nella direzione di coscienza epicurea ogni individuo dovesse avere una guida, che lo guidasse secondo amicizia e secondo il principio morale della παρρησία. Foucault procrastina l'analisi del termine all'ora successiva – in verità il concetto verrà sviscerato nella lezione del 10 marzo 1982 -, ma dà una prima definizione, definendo la παρρησία un'*apertura del cuore* e la qualità personale della *franchezza* nel legame di amicizia che lega il maestro e il discepolo.

> Tale direzione implicava, inoltre, una certa qualità, o a dire il vero, una certa "maniera di dire", oserei dire una certa "etica della parola", che cercherò di analizzare nel corso della prossima ora, che per l'appunto viene definita *parrēsia*. La *parrēsia* rappresenta propriamente l'apertura del cuore, indica la necessità, per i due soggetti coinvolti, di non nascondersi l'un l'altro nulla di ciò che pensano, e pertanto di parlarsi con franchezza[437].

Alla fine della medesima lezione, la παρρησία è ancora ripresa ed è definita come una forma di franchezza che rappresenta una vera propria regola fondamentale della pratica della direzione di coscienza.

---

437 M. Foucault, *Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Gallimard, Paris 2001, p. 132; trad. it. M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 121-122

Nella seconda ora della lezione del 10 febbraio 1982, Foucault definisce ancora meglio il ruolo della παρρησία all'interno della pedagogia e cita Epicuro. La citazione di Epicuro è un modo per introdurre un nuovo significato della parola e per correggere il senso stesso della παρρησία, che non è semplicemente un'etica, una norma della direzione di coscienza o la semplice franchezza. Per Foucault, infatti, la παρρησία è una tecnica.

> Il termine greco utilizzato [da Epicuro] è *parrēsia* – sul quale vi ho già detto dovremo ritornare, per quanto concerne il suo significato essenziale, non corrisponde alla franchezza, e neppure alla libertà di parola, ma una tecnica – *parrēsia* è infatti un termine tecnico – e precisamente a quella tecnica che consente al maestro di utilizzare come si deve, a proposito delle cose vere che egli conosce, quel che è utile e quel che è efficace ai fini del lavoro di trasformazione del proprio discepolo[438].

La παρρησία è una tecnica che utilizza il maestro nel rapporto pedagogico con il discepolo e consiste nella libertà di utilizzare tutto ciò che potrebbe essere utile per modificare il discepolo. Foucault utilizza anche l'esempio della terapia medica per meglio descrivere la tecnica, affermando che il maestro sta di fronte al proprio discepolo come un medico di fronte al proprio malato: con la stessa liberà di scegliere i mezzi per la conversione – alla verità -, nel primo caso, o la guarigione, nel secondo caso.

Nella seconda ora del 3 marzo 1982 il termine fa di nuovo capolino, sempre in relazione alla pratica ascetica stoica. La παρρησία sarebbe la forma simmetrica inversa dell'obbligo al silenzio del discepolo; infatti, se nella ἀσκησις stoica il discepolo aveva l'obbligo di silenzio, in contrapposizione, il maestro aveva l'obbligo di parlare.

> Esattamente come il discepolo deve tacere, per poter operare la soggettivazione del suo discorso, allo stesso modo il maestro, a sua volta, dovrà tenere un

[438] Ivi, pp. 231-232; trad. it., ivi, p. 214

> discorso che obbedisce al principio della *parrēsia*, se vuole che quanto dice di vero alla fine, vale a dire al termine della sua azione e della sua direzione, divenga il discorso vero soggettivato del discepolo[439].

Dunque, la παρρησία sarebbe una tecnica di conversione del sé, ma è una τέχνη περὶ βιον che appartiene al maestro. Infatti, la παρρησία è costituita dall'obbligo da parte del maestro di dire la verità. Una verità che il maestro può scegliere funzionalmente, cioè in base alla necessità che appartiene al particolare momento di conversione – si ricordi che la conversione non è qualcosa che termina, ma è costante –, in maniera tale che il discepolo possa incamerare e *soggettivare* la verità in sé.

Nella lezione del 10 marzo 1982, Foucault analizza compiutamente la παρρησία, ribadendo innanzitutto il suo statuto duplice di legge morale e di tecnica. La παρρησία è la franchezza del maestro che deve dire tutto, deve dire la verità, ma che deve darsi alla veridizione attraverso la libertà. Per meglio comprendere questo doppio statuto della παρρησία, Foucault decide di definire anche le due figure contrarie, che si oppongono al parlare franco. In primo luogo, Foucault individua l'adulatore, che si contrappone alla παρρησία sul piano della morale; in secondo luogo, Foucault trova che sul piano tecnico l'avversario sia rappresentato da un'altra tecnica, cioè la retorica.

> Il suo [del maestro] primo avversario è un avversario di tipo morale, a cui egli si oppone direttamente, contro il quale deve lottare. E l'avversario morale del parlar-franco ha un avversario di tipo morale, a cui egli si oppone direttamente, contro il quale deve lottare. In secondo luogo, il parlar-franco ha un avversario tecnico, e questo secondo avversario di tipo tecnico è la retorica[440].

Nel primo caso, lo spazio all'interno del quale si gioca il conflitto tra il maestro e l'adulatore è segnato dal conflitto, dall'opposizione; in questo spazio

[439] Ivi, pp. 348; trad. it., ivi, p. 326
[440] Ivi, pp. 357; trad. it., ivi, p. 332

di scontro si istaura la logica del conflitto fra due nemici. Nel secondo caso, il maestro ha un nemico di differente caratura, poiché la retorica può essere una tecnica che si sostituisce a quella della παρρησία. Il maestro non si deve contrapporre alla retorica, in quanto nemica effettiva, bensì deve assumere la tecnica della παρρησία, tenendosi a distanza dalla retorica, ovvero, non permettendo al suo discorso di utilizzare la tecnica retorica.

L'adulazione del discepolo opera per invalidare il discorso del maestro sul piano del rapporto di potere, poiché pone sullo stesso piano il maestro e il discepolo. Questa messa a livello avviene sul piano di uno scontro di potere e attraverso il linguaggio dell'adulatore, che adula il maestro per la sua superiorità e così frena il potere di conversione del maestro, impedendo che il maestro possa intervenire nell'opera di mutazione del sé del discepolo. In questo conflitto, l'adulatore usa la parola per tre scopi: piegare a sé la volontà del maestro – le volontà sono livellate e si interrompe l'asimmetria tra il maestro e il discepolo -; impedire la conoscenza del maestro da parte del discepolo, che ne interrompe la veridizione, ma anche impedire che il maestro possa conoscere il discepolo per quello che è; infine, impedire che chi è superiore possa occuparsi dell'inferiore.

> L'adulatore, insomma, introduce un discorso che è un discorso esterno, e che appunto dipende dall'altro, vale a dire dall'adulatore stesso. E un tale discorso non potrà che essere menzognero[441].

L'adulazione, dunque, è asimmetrica rispetto alla παρρησία, perché innanzitutto è legata alla menzogna, mentre la παρρησία è dire il vero. Secondariamente, l'adulazione cerca di mantenere un legame di dipendenza tra adulatore e adulato, ovvero il discorso della menzogna, che pone sullo stesso piano i due attori del dialogo, ha per scopo quello di costituire un giogo di

[441] Ivi, pp. 362; trad. it., ivi, p. 338

dipendenza. Viceversa, la παρρησία è una tecnica di soggettivazione attraverso la quale il discepolo troverà in sé la verità.

Terminata l'analisi della παρρησία in rapporto all'adulazione, Foucault si dedica alla retorica, che è un'arte particolare, perché è una τέχνη che ha un rapporto diretto con la menzogna – Foucault cita Quintiliano. Si tratta di un'arte particolare per Quintiliano, che è convinto che le τέχναι siano solo quelle in rapporto con la verità. La παρρησία, allora, si contrappone alla retorica, poiché la prima è la τέχνη della verità, la seconda della menzogna. La παρρησία è una tecnica che consente la soggettivazione attraverso il transito della verità dal maestro al discepolo, mentre la retorica è un'arte di persuasione. La retorica, secondariamente, è un'arte che può essere insegnata, ma a regolarne il funzionamento non si trova il legame con l'altro.

In questo punto del corso, Foucault torna a definire la παρρησία, spiazzando con un'affermazione contraddittoria rispetto alle analisi finora condotte, poiché dice che la παρρησία non è un'arte. Foucault vuole dire che la παρρησία è una prassi, ovvero che ciò che caratterizza la παρρησία è la sua stessa pratica, cioè il dire il vero – detto questo, essa appartiene alle τέχναι περὶ βιον.

> Ebbene, le condizioni che fanno sì che si debba dire la verità in un particolare momento, secondo una certa forma e in determinate condizioni, e a uno specifico individuo, nella misura in cui, e in quella misura solamente, egli è capace di riceverla nel modo migliore secondo il momento in cui si trova, e di riceverla nel modo migliore secondo il momento in cui si trova, sono le regole di prudenza e le regole dell'abilità. Il che significa che è il *kairos* a definire per l'essenziale le regole della *parrēsia*, ovvero l'occasione, la quale rappresenta per l'esattezza la situazione degli individui gli uni rispetto agli altri, nonché il momento che viene scelto per dire la verità[442].

[442] Ivi, pp. 367; trad. it., ivi, p. 344

La παρρησία, dunque, non è una tecnica con regole specifiche, non è un'arte normata, bensì ha una struttura molto simile a quella delle τέχναι περὶ βιον, poiché anche in essa ciò che conta è l'opportunità. Il maestro deve valutare l'opportunità del proprio intervento, deve valutare i mezzi da utilizzare, in maniera tale da rendere ottimale la soggettivazione; queste scelte non rispondono a un principio interno, bensì alla legge dell'opportunità, come nelle τέχναι περὶ βιον. Infine, la retorica è molto differente dalla παρρησία, poiché ha per scopo quello di produrre un discorso la cui ricaduta, cioè la persuasione dell'altro, sia a proprio vantaggio. Mentre la παρρησία ha per oggetto certamente l'altro, ma opera per costituirlo come soggetto sovrano, per fare sì che questi giunga al proprio sé, per consentire al discepolo di diventare saggio o filosofo, e non per assoggettarlo.

Verso la fine della seconda ora di lezione del 10 marzo 1982, Foucault fornisce una definizione molto lunga della παρρησία, che rappresenta la definizione definitiva per ciò che concerne il corso sull'ermeneutica del soggetto. Per Foucault, la παρρησία è un parlar-franco, una parola libera completamente svincolata da altre forme discorsive, da altre regole e dalla retorica, come si è visto nelle descrizioni precedenti fatte da Foucault. Tuttavia, in questa definizione, si trova qualcosa di fondamentale, poiché questo parlar-franco - la veridizione o la franchezza - stabilisce un rapporto fondamentale tra il maestro e il discepolo, legame che è fondato sull'impegno di essere franco.

> Il soggetto che parla impegna se stesso. Nel momento stesso in cui si afferma "io dico la verità", si impegna a fare qualcosa che dice, e a essere il soggetto di un comportamento che sarà un comportamento che obbedisce punto per punto alla verità che egli formula. È questa la ragione per cui non potrà esserci nessun insegnamento della verità in assenza di un *exemplum*. Non potrà esserci,

> cioè, insegnamento della verità, senza che proprio chi enuncia la verità fornisca l'esempio di tale verità[443].

Questo passaggio, nel quale sono introdotti l'impegno e l'*exemplum*, è particolarmente importante, poiché sembra prodromico alle fondamentali analisi sul cinismo, nelle quali la verità diventa qualcosa di esemplare e che appartiene al modo di vivere e all'estetica del sé. Ovviamente, non è questo il senso dell'affermazione di Foucault, eppure proprio attraverso l'analisi della παρρησία emerge questo rapporto tra l'essere filosofo, l'impegnarsi nel dire la verità e mantenere la promessa, costituendo, così, un legame privilegiato con la verità.

La παρρησία e il potere politico

Nel corso al Collège de France del 1982-1983 *Le Gouvernement de soi et des autres*, Foucault recupera l'analisi sulla retorica e sviluppa il rapporto tra la παρρησία e il potere politico. Il legame tra la παρρησία e la politica era già emerso nel corso precedente sull'ermeneutica del soggetto nella lezione del 10 marzo 1982, quando Foucault, ancora immerso nell'analisi dell'elemento adulatorio e di quello retorico, descrive molto sinteticamente uno dei problemi dell'età imperiale, quello del consiglio parresiastico al Principe. Foucault si chiede chi possa consigliare il Principe, chi possa essere parresiasta con l'Imperatore. Queste due domande sono legate al potere politico in gioco, perché, in fondo, ciò che è in gioco è il fatto che il consigliere di chi detiene il potere maggiore è in una posizione molto particolare.

> Nell'Impero romano […] la questione essenziale non era evidentemente quella della verità d'opinione. Era piuttosto quella della verità nei confronti del

[443] Ivi, pp. 389; trad. it., ivi, p. 364

> Principe: chi dirà il vero al Principe? Chi parlerà con franchezza al Principe? In che modo è possibile parlare con verità al Principe[444]?

Proprio nel corso successivo, nella prima ora di lezione del 12 gennaio 1983, Foucault recupera il tema ed esplicita quale sia il problema, affermando che si tratta di stabilire in che modo si possa stabilire l'uso della παρρησία all'interno della prassi politica. Foucault sta recuperando le fila e sta mostrando che la nozione di παρρησία è molto complessa, perché sono notevoli anche i suoi campi di applicazione, che vanno oltre quelli della direzione di coscienza. La nozione di παρρησία, infatti, da un lato investe un lungo periodo storico, poiché il concetto si può trovare operativo in Platone, Euripide, Plutarco, Marco Aurelio, Luciano e anche nella spiritualità cristiana, come in Giovanni di Crisostomo[445], d'altro lato, questa nozione, investe una serie di prassi molto eterogenee, poiché si trova nella direzione di coscienza, nella politica e nelle prassi religiose. Nel campo politico, in primo luogo, si trova il problema già individuato da Foucault ne *L'Herméneutique du sujet*.

> Essa [la παρρησία] inoltre […] viene utilizzata molto puntualmente attorno al problema del Principe, in quella zona di confine che separa il campo politico da ciò che potremmo chiamare la direzione individuale di coscienza. […] Come governare il Principe in modo che egli possa governare se stesso e gli altri[446]?

Il tema politico della παρρησία è formulato da Foucault secondo una forma di problematizzazione che investe il rapporto di potere tra chi governa, il Principe, e il maestro del Principe.

---

444 Ivi, pp. 364; trad. it., ivi, p. 340

445 Per un'analisi dell'uso del termine sia nella cultura greca che in quella cristiana, si confronti lo studio "pionieristico" di Giuseppe Scarpat del 1964 intitolato *Parresia. Storia del termine delle sue tradizioni in latino*, pubblicato nel 2001 con il titolo *Parresia greca, parresia cristiana* per i tipi della bresciana Paideia.

446 M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Gallimard, Paris 2008, pp. 46-47; trad. it. M. Galzigna, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 53

Per fare emergere i nodi del problema, Foucault cita primariamente la vicenda di Platone e Dionisio. La scena è fondamentale a tal punto che per Foucault da questa si possa comprendere cosa effettivamente sia la παρρησία politica.

> Ebbene, credo che si abbia, qui, una scena esemplare di ciò che significa *parrēsia*. Un uomo insorge contro un tiranno e gli dice la verità[447].

In questa insurrezione contro il tiranno, che consiste nel dire la verità al tiranno, è un gioco una serie di problemi. Anzitutto, si trova in atto uno scontro di potere, al quale Platone, in quanto filosofo con il compito della veridizione, non potrà sottrarsi. Secondariamente, questo scontro introduce un rischio mortale, poiché Platone, nella veridizione, potrebbe attirare su di sé le ire del tiranno – questo rischio è fondamentale per comprendere il rapporto tra παρρησία e coraggio della vita filosofica. Platone si assume il pericolo di dire al tiranno quello che pensa sia dal punto di vista teoretico e etico – ovvero gli fa una lezione di filosofia – sia dal punto di vista personale – gli dice cosa pensa di lui.

> [Platone] dice la verità facendo la sua grande lezione, classica e famosa, su ciò che è la virtù, su ciò che è il coraggio, su ciò che è la giustizia, su qual è il rapporto tra giustizia e verità. Egli dice il vero. Lo dice nella sua lezione e lo dice anche nella vivace replica che rivolge a Dionisio quando questi, irritato dalle sue lezioni, gli chiede cosa sia venuto a fare in Sicilia: sono venuto a cercare un uomo votato al bene, replica Platone, lasciando intendere che non era Dionisio quest'uomo votato al bene[448].

La lezione di Platone e la risposta di Platone contengono un discorso parresiastico, tuttavia Dionisio non accetta la verità di Platone. Ciò introduce, per Foucault, un terzo elemento di rilievo. In terzo luogo, infatti, questo

[447] Ivi, p. 49; trad. it. p. 56
[448] *Ibid.;* trad. it. *Ibid.*

scontro permette di chiarire il rapporto tra la verità e la παρρησία; l'esempio mostra che la παρρησία non è semplicemente il dire la verità, poiché in gioco non c'è una semplice dimostrazione.

Foucault, analizzando meglio la scena, comprende che la παρρησία in politica non è semplicemente la questione della verità, poiché Platone ha fatto un discorso di verità. Tuttavia questo discorso vero non è riuscito a metterlo nella posizione di intervenire sulle politiche del tiranno. Questa scena si contrappone a quella in cui Dione, che è il parresiasta riconosciuto da Dionisio, in quanto suo servitore, è in grado di farsi ascoltare dal tiranno. Allora, ciò che emerge attraverso l'esempio di Platone è ancora una volta la difficoltà di definire una nozione molto ricca e contraddittoria, poiché la παρρησία si dà sia nel momento in cui la verità appare ed è ritenuta valida in quanto dimostrata attraverso un discorso sistematico sia quando la verità è semplicemente *portata* attraverso la figura del parresiasta riconosciuto come tale dal potere, come nel caso di Dione.

In questa sua ambiguità, Foucault riprende i fili finora tessuti e cerca di eliminare una serie di ipotesi. In primo luogo, riprende il tema della retorica del corso sulla ermeneutica del soggetto e la distingue dalla prassi retorica della persuasione; in secondo luogo, afferma che non si tratta nemmeno di una semplice forma pedagogica, poiché il parresiasta è colui che insegna il vero, ma è anche colui il quale nel dialogo può dire brutalmente la verità; infine, non essendo in essa per forza in gioco la verità dimostrativa o semplicemente la persuasione, non si tratta nemmeno di una maniera di discutere.

Foucault individua alla fine della prima ora di lezione del 12 gennaio 1983 l'elemento universale della παρρησία – non solo al livello della politica, bensì anche all'interno della prassi della direzione della coscienza – nel rischio.

> La *parrēsia* va cercata sul versante dell'effetto che il dire-il-vero può provocare sul locutore: dell'effetto di ritorno che il dire-il-vero può produrre sul locutore a partire dall'effetto che egli produce sull'interlocutore. […] I parresiasti sono

> coloro che accettano, al limite, di morire per aver detto il vero. O, più precisamente, i parresiasti sono coloro che cominciano a dire il vero a un prezzo non predeterminato, che può arrivare fino alla loro morte stessa. Ebbene, mi sembra questo il nocciolo della *parrēsia*[449].

Il rischio cui può incorrere il parresiasta è qualcosa di calcolabile, ma è qualcosa che non è calcolato, ovvero non è preso in considerazione dal parresiasta, che si dà alla veridizione come se non ci fosse alcun rischio. Per Foucault, il rischio della pratica parresiastica potrebbe essere molto alto, financo la possibilità di morire. Tuttavia proprio in questo rapporto tra il dire la verità – la propria verità, la verità teoretica, la verità brutale – e il rischio che si assume nel pronunciare la veridizione, la παρρησία trova ciò che è il suo elemento universale, ciò che accomuna la veridizione di Platone al tiranno e il parlar-franco di un amico con l'altro amico. Infine, come si vede nella prima conferenza del 10 ottobre 1983 di *Discours et vérité*, la παρρησία, nelle sue forme molteplici, implica un'asimmetria di potere già iscritta nel gioco della veridizione.

> Nella *parresia*, infatti, il pericolo viene sempre dal fatto che la verità asserita è capace di urtare o irritare l'*interlocutore*. La *parresia* quindi è sempre un "gioco" tra chi dice la verità e il suo interlocutore. La *parresia*, per esempio, può consistere nell'esprimere l'avviso che l'interlocutore avrebbe dovuto comportarsi in un certo modo, o che sta sbagliando in ciò che pensa, o nel modo in cui agisce, e così via. Oppure la *parresia* può essere una confessione di quello che il soggetto parlante ha fatto, nella misura in cui egli rende questa confessione a qualcuno che esercita un potere su di lui, ed è in grado di censurarlo o di punirlo per quello che ha fatto. […] La *parresia* è una forma di critica, verso gli altri o verso se stesso, ma sempre in una condizione di inferiorità rispetto all'interlocutore. Il *parresiastes* è sempre meno potente della persona con cui sta parlando[450].

[449] Ivi, p. 56; trad. it. ivi pp. 62-63
[450] M. Foucault, *Discorso e verità nell'antica Grecia*, Donzelli, Roma 2005, p. 8

Il legame tra la παρρησία e il rischio per la morte è ciò che investe la riflessione che Foucault compie sul modo di vivere del filosofo, il suo ruolo e la verità. In questo senso è fondamentale mettere in luce il fatto che Foucault sviluppa man mano il tema del rischio, infatti, nella chiusura della prima ora di lezione, ammette di aver trovato la questione della morte come elemento universale, ma di essere un po' in imbarazzo. Questo perché, è ipotizzabile, a fronte di analisi molto complesse sulla nozione della παρρησία, si trova un elemento alquanto sfuggente e che si pone sul piano strettamente etico, ovvero il tenere fede alla parola data da parte del parresiasta, ovvero di sottomettersi all'obbligo della verità. Tuttavia questo obbligo di dire la verità è fortemente intrecciato con la natura stessa del parresiasta in quanto filosofo. Foucault, dunque, trova, attraverso un'analisi tutto sommato ancora sintetica, un elemento di vitale importanza, che, infatti, sarà sviluppato nella seconda metà del corso e nell'ultimo corso al Collège de France sul coraggio della verità. Dunque, trovare il rischio come elemento universale non spinge Foucault ad abbandonare lo svisceramento del legame tra la παρρησία e il potere, infatti il corso prosegue con una serie di analisi del significato che la παρρησία assume all'interno della democrazia, condotta soprattutto mediante la lettura e l'esegesi delle opere di Euripide. Attraverso questo approfondimento, si comprende che il tema politico e del potere lega ancora più saldamente al modo di vivere del filosofo, poiché è proprio su una molteplicità di piani, fra cui anche quello del rapporto con il potere e con lo *status quo*, che si modula e modella la vita del filosofo.

La lunga e fitta analisi delle tragedie di Euripide che si trova nel corso al Collège de France è sovrapponibile, per l'analisi dei medesimi oggetti e il raggiungimento degli stessi risultati, al materiale che costituisce la seconda conferenza del 31 ottobre 1983 di *Discours et vérité* tenutasi a Berkeley, la quale fornisce un accesso immediato, sistematico e più ordinato rispetto alle lunghe e puntuali riflessioni del corso su *Le Gouvernement de soi et des autres*. In queste tragedie la παρρησία appare come una forma di diritto di parola che si

acquisisce all'interno della comunità e che permette di intervenire nel potere della città democratica.

Dire la verità e il diritto di parola si legano in maniera indissolubile nella vita democratica di Atene. Perché questo sia chiaro prima dell'analisi di Euripide, Foucault cita Polibio, il quale descrive la πόλις come istituzione nella quale è possibili individuare tre modalità che definiscono i margini dell'azione politica dei cittadini: δημοκρατια, ισηγορία e παρρησία. La prima indica la partecipazione di tutti coloro i quali, in quanto cittadini, sono chiamati a partecipare del governo; la seconda è l'uguaglianza di diritti e doveri fra quelli che hanno lo statuto di cittadini; la terza caratterizza la πόλις in quanto è la struttura politica che permette di prendere parola all'interno delle istituzioni di potere, cioè nell'assemblea: è il diritto di alzarsi durante l'Assembela e dire il vero, per migliorare il governo della πόλις. Nelle tragedie di Euripide, Foucault rintraccia varie sfumature del significato politico della παρρησία, proprio alla luce di come il diritto di dire tutto, cioè il diritto di prendere parola e di dire la verità nei confronti del potere – tema fondamentale nella riflessione politica legata al doppio *engagement* di Foucault – venga modulato all'interno della democrazia.

Ne *La fenicie* la παρρησία è ciò di cui Polinice non può fare uso, poiché è in esilio; dunque, in questa tragedia la παρρησία figura come un elemento fondamentale del potere e dell'identità del soggetto, in quanto chi è in esilio non può esercitare la παρρησία e perde, allora, il diritto di contrastare il sovrano. Perdere il diritto di opporsi al potere coincide con il divenire schiavi, cioè con il perdere lo status di cittadino e assumere quello dello schiavo. Tuttavia, per Foucault, non si tratta solamente della schiavitù o della perdita di un diritto, il problema è anche connesso al senso stesso del governo e del potere. Ovvero, si trova in questa tragedia il tema del rapporto tra il parresiasta e il sovrano: se il saggio non può contrastare il sovrano, cioè non può cercare di intervenire nella sua modalità di governo, criticandolo, allora non esiste più limite al potere del sovrano.

Nell'*Ippolito* emerge ancora il tema della schiavitù, che è strettamente legato alla possibilità di parlare quando sulla famiglia di provenienza pende il disonore. La libertà di parola, dunque, non è semplicemente legata a una semplice appartenenza alla cittadinanza per diritto, bensì è connessa anche alla reputazione morale. La παρρησία necessità di una certa reputazione, non basta essere cittadini per potere avere il diritto di parola.

Ne *Le baccanti*, Foucault individua un caso molto particolare di παρρησία, perché sembra contraddire il legame tra l'essere liberi – cioè non schiavi – e il potere prendere la parola. Pénteo, infatti, decide di fare parlare un nunzio perché portatore di verità. Si istaura un contratto fra i due, per il quale il nunzio non patirà l'ira del sovrano, a prescindere dal contenuto della verità che dovrà comunicargli.

> Il sovrano, colui che possiede il potere ma non la verità, si rivolge a qualcuno che possiede la verità ma non il potere, e gli dice: se mi dirai la verità, a prescindere da ciò che questa verità comporterà, non sarai punito […] Questa idea del "contratto parresiastico" si associò via via a quella della *parresia* come privilegio speciale da garantire ai cittadini migliori e più onesti della città[451].

Foucault vede ne *Le baccanti* una tragedia molto particolare, perché è in questa tragedia che si può individuare il funzionamento del contratto parresiastico, secondo il quale il parresiasta si libera da una certa dose di rischio, anche se non da tutto il pericolo, grazie alla sottoscrizione di una forma contrattuale con il sovrano. Questa forma contrattuale è quella che riguarda la παρρησία, che per Foucault si modula sempre di più come un diritto di prendere parola anche per merito o per posizione – come nell'esempio della doppia παρρησία di Platone e Dione.

La tragedia che occupa maggiormente l'interesse di Foucault, in entrambi i corsi, è lo *Ione*, che è definita nel corso a Berkeley una *tragedia interamente*

[451] M. Foucault, *Discours et vérité précédé de La parrêsia*, Vrin, Paris 2016, p. 120; trad it. A. Galeotti, *Discorso e verità nell'antica Grecia*, Donzelli, Roma 2005, p. 19

parresiastica e nel corso al Collége de France una aleturgia della παρρησία – infatti è messa in rapporto con l'*Edipo re* di Sofocle[452].

> Lo *Ione* di Euripide è una tragedia che esalta il carattere autoctono degli ateniesi e proclama il loro legame di sangue con la maggior parte delle altre città-stato greche; ma è soprattutto la storia dello spostamento del luogo in cui si dice la verità da Delfi ad Atene, da Apollo Febo al cittadino ateniese. E questo il motivo per cui io penso che questa sia la tragedia della *parresia*: il luogo decisivo del gioco parresiastico greco[453].

A differenza della tragedia di Sofocle, in Euripide si rovescia il rapporto con la divinità, poiché Ione vuole sapere da dove proviene, Creusa vuole svelare la verità e Apollo non vuole dire la verità, mentre nell'*Edipo re* era la verità divina che era incontrovertibile, anzi, le parole divine creavano la verità. Nello *Ione* la divinità cela la verità e i mortali riescono ad aggirare la contrapposizione della divinità per far emergere il vero. In questo gioco Apollo, che neanche alla fine della tragedia, quando tutta la verità è stata svelata, appare a "testimoniare", rappresenta la figura dell'*anti-parresiasta*.

> Il tema principale dello *Ione* consiste proprio nella lotta degli uomini per la verità contro il silenzio del dio; gli esseri umani devono darsi da fare, per proprio conto, a scoprire e a dire la verità. Apollo non la dice la verità; non rivela ciò che egli conosce perfettamente, imbroglia i mortali col suo silenzio; dice autentiche bugie; non è abbastanza coraggioso da parlare in prima persona, e fa uso del suo potere, della sua libertà, della sua superiorità per coprire ciò che ha fatto. Apollo è l'anti-*parresiastes*[454].

---

452 Nella prima ora della lezione del 19 gennaio 1983, Foucault parla dello *Ione* come di una tragedia il cui processo narrativo è retto dal disvelamento della verità, utilizzando il termine aleturgia. L'aleturgia in corso riguarda la verità della nascita di Ione, che si potrà scoprire solamente nel gioco aleturgico della messa a confronto di Creusa e di Apollo. In questo gioco di verità, Foucault vede delle assonanze con l'*Edipo re*, che è la tragedia aleturgica per eccellenza, e, nell'arco della lezione, descrive queste potenti simmetrie che tengono legate le tragedie di Sofocle e Euripide sotto lo stesso aggettivo: aleturgico.

453 M. Foucault, *Discours et vérité précédé de La parrêsia*, Vrin, Paris 2016, p. 124; trad it. A. Galeotti, *Discorso e verità nell'antica Grecia*, Donzelli, Roma 2005, pp. 22-23 Ivi, p. 124; trad. it. pp. 22-23

454 Ivi, p. 131; trad. it. ivi p. 27

Quello che è in gioco nella tragedia non è solo il rapporto degli uomini con il potere della divinità o la possibilità che l'uomo possa giungere a produrre una verità nel contrasto con la divinità, cosa che nell'*Edipo re* sarebbe stata impossibile. Infatti, la posta in gioco è la possibilità che Ione possa fare parte della vita politica ateniese, cosa che, in quanto bastardo e straniero, gli è vietata per legge. Per Foucault, la tragedia di Euripide è una vera propria critica nei confronti della società ateniese democratica del 400 a. C., e Ione ne è lo strumento narrativo – l'attore, il soggetto. Ione descrive la cittadinanza ateniese come composta da tre gruppi. Il primo è composto dagli αδύνατοι, cioè gli ateniesi che non possiedono né le ricchezze né il potere e che odiano gli stranieri; il secondo è costituito dai χρηστοί δυνάμενοι, ovvero ateniesi di buona famiglia e ricchi, che sono *σοφοι* e che non partecipano alla vita politica di Atene; infine c'è una terzo gruppo, che è senza denominazione, ma che è formato da coloro i quali gestiscono con le loro ricchezze e le loro capacità retoriche e persuasive la vita pubblica, il potere e la politica. Ione descrive i tre gruppi perché ritiene che la sua apparizione in Atene con il fine di governare sarà accompagnata dall'odio del primo, dallo scherno del secondo e da un'azione di forte contrasto del terzo gruppo.

Foucault legge secondo due linee interpretative questo passaggio della tragedia. In primo luogo, la descrizione ha una funzione narrativa, ovvero Ione necessita della verità per potere accedere al potere in Atene, cioè per potere avere il diritto di παρρησία, in quanto diritto di prendere la parola. In secondo luogo, essendo questa tragedia una forma aleturgica della παρρησία, tutta la scena è letta da Foucault come un discorso parresiastico.

> La descrizione critica della vita democratica e di quella monarchica, così come è espressa da Ione, è tipica dell'individuo parresiastico, nella vita politica ateniese alla fine del quinto e all'inizio del quarto secolo. Ione è esattamente un *parresiastes*, cioè quella specie di individuo che è utile alla democrazia o alla

> monarchia in quanto è abbastanza coraggioso da spiegare esattamente al demos o al re quali sono i difetti della loro vita[455].

La παρρησία nello *Ione* si mostra come quel denso intreccio che riguarda, in fondo, il coraggio di esprimere la verità contro il potere – divinità e potere pubblico.

Tuttavia, alla fine delle analisi sulla produzione di Euripide, che si conclude con lo studio critico dell'*Oreste*, Foucault introduce due altre questioni fondamentali che hanno a che fare con la παρρησία. Primariamente, l'analisi delle opere di Euripide permette di tornare sulla definizione di Polibio della πόλις, perché ai tre elementi descritti occorre aggiungerne un altro e modificare il senso di παρρησία. A caratterizzare il governo e le istituzioni politiche della πόλις si trova anche l'ισόνομία, cioè l'uguaglianza delle leggi; mentre la παρρησία mantiene certamente il suo valore, ma non è qualcosa che appartiene al diritto o alla legge: essa non è un'istituzione. In quanto qualcosa di non istituzionale o di regolato secondo una legislazione, la παρρησία è una forma di diritto senza tutela e da questo deriva la pericolosità della sua prassi.

Secondariamente, nelle analisi conclusive delle tragedie di Euripide, è possibile rintracciare un aspetto che si collega fortemente al denso nucleo problematico composto dai temi che si sono sviluppati lungo tutto l'arco della produzione di Foucault: il sapere, il potere e la verità. Infatti, a mo' di conclusione, Foucault propone di problematizzare la παρρησία secondo la questione del criterio da applicare per definire chi sia in grado di dire la verità. La relazione del parresiasta con la verità non è, come si è visto, semplicemente legata al parlar-franco o con il cuore in mano, e non è nemmeno qualcosa che possa ridursi al rischio, anche se questo compone universalmente la prassi della veridizione. Si tratta di stabilire anche quale sapere deve essere in gioco e quale educazione si deve applicare, perché si possa diventare parresiasta.

[455] Ivi, p. 138; trad. it. ivi p. 32

Per Foucault, la παρρησία vive una crisi ed è complessa da definire proprio per questa sua incertezza legata alla sfuggevolezza dei margini che la costituiscono e che la regolano. Tuttavia questa incertezza è parecchio problematica e si lega fortemente con il tema del potere e quello del potere giudiziario in Foucault.

> Penso che ora possiamo cominciare a capire che la crisi che riguarda la *parresia* è un problema di verità: poiché il problema è quello di riconoscere chi è capace di dire la verità, all'interno dei limiti di un sistema istituzionale in cui ciascuno ha uguale diritto di esprimere la propria opinione. La democrazia, in è e per sé, non è in grado di stabilire chi possiede le specifiche qualità che lo abilitano a dire la verità (e dunque chi ha il diritto di dire la verità). E la *parresia*, come attività verbale, come pura e semplice franchezza nel parlare, non è neanche essa sufficiente a dischiudere la verità, giacché ne può scaturire anche la *parresia* negativa, la franchezza ignorante[456].

Affermare che la crisi della verità nella παρρησία riguarda anche la tematica del potere giudiziario significa vedere in queste parole di Foucault sulla democrazia una sorta di monito: se il potere giudiziario, si è visto, necessita della confessione per potersi applicare, ovvero necessita di una verità di sé, della veridizione e della franchezza per divenire strumento di potere, l'istituzione del diritto di parola della democrazia, in fondo, non è in grado di affrancare nessuno da questa presa, perché non può definire chi dica la verità.

La crisi della verità, allora, è interpretabile solo all'interno di questo flusso che tiene insieme il rischio di dire la verità con il fatto che la democrazia stessa non possa fornire né una protezione dalle ricadute pericolose della veridizione né un criterio efficace per definire chi possa prendere parola, in quanto parresiasta. Allora, non è un caso che nell'attualizzazione di queste ricerche – e nella ricaduta che la biografia e la prassi di Foucault hanno sulla sua produzione teoretica – il tema del ruolo del filosofo tenga in gioco il

[456] Ivi, pp. 164-165; trad. it. ivi p. 48

materiale che emerge in questi ultimi corsi, a partire proprio dal rapporto che il filosofo deve avere con il potere, la verità, il pericolo e il suo modo di vivere, che è filosofico ed è coraggioso.

La παρρησία e il modo di vivere del filosofo

Nella conferenza di Grenoble del maggio 1982 intitolata *La parrêsia*, Foucault sta ancora elaborando il concetto di παρρησία – la conferenza, antecedente al corso al Collège de France del 1982-1983, permette proprio di vedere in che modo il concetto è stato elaborato nel tempo - e si chiede se questa debba essere considerata un tecnica, una virtù o un modo di vivere – problema che Foucault affronterà a partire dal corso su *L'Herméneutique du sujet*. La questione porta Foucault ad affermare la caratteristica del legame fra la filosofia e la παρρησία: laddove c'è un modo di vivere filosofico la παρρησία è necessaria, ma questa, come si è visto, occupa uno spazio maggiore rispetto a quello definito dalla vita del filosofo, poiché è una nozione che si può facilmente trovare anche in politica.

> È assolutamente certo che il modo di vivere filosofico implichi assolutamente la *parrêsia*. Non può esserci un filosofo che non sia anche un parresiasta; ma il fatto di essere un parresiasta non coincide esattamente con il modo di vivere filosofico[457].

La παρρησία nel modo di vivere filosofico è qualcosa che è necessario, poiché non esiste filosofo che non sia tale che non sia in rapporto con la verità, che non la dica, che non la possieda e che non la metta in gioco. Il campo di applicazione del modo di vivere filosofico è la pedagogia, ovvero la επιμέλεια εαυτου. Foucault afferma, come nel corso su *L'Herméneutique du sujet*, che la παρρησία è una tecnica che riguarda il rapporto tra il filosofo e l'altro – il

[457] Ivi, p. 36, trad. it. mia

discepolo, il cittadino, il tiranno - nell'applicazione del precetto della επιμέλεια εαυτου.

La questione dei significati della παρρησία ha uno sviluppo circolare in Foucault, poiché in primo luogo è nella analisi del precetto della επιμέλεια εαυτου che emerge la prima definizione di παρρησία in quanto veridizione o parlar-franco. Questa definizione non è sufficiente e Foucault decide di proseguire la propria ricerca definendo in maniera *negativa* la prassi parresiastica attraverso il rapporto con la retorica e l'adulazione. Questo passaggio conduce Foucault sulle tracce dell'uso politico della παρρησία, poiché la retorica e l'adulazione sono problematiche anche all'interno della prassi politica: il potere del Principe trova nell'adulazione e nella retorica dei rafforzativi, mentre nella debolezza del parresiasta rinviene un avversario, e lo stesso equilibrio di rapporti nel contrasto non vale solo nella forma aristocratica o tirannica di governo, bensì possiede valore anche nell'Assemblea cittadina.

È proprio in questo momento che emerge di nuovo il problema della direzione della coscienza, in questo caso del politico da parte del filosofo, e viene nuovamente alla luce la questione dell'επιμέλεια εαυτου. Questa problematizzazione non è presa in considerazione nuovamente come se fosse immutata, poiché riappare arricchita dalla scoperta di quello che è il nucleo universale che regge l'intreccio delle varie forme di παρρησία, cioè il rischio cui va incontro il parresiasta. Lo sviluppo circolare della nozione è dato dal fatto che i campi di emergenza della παρρησία, che sono la retorica, la politica, la filosofia e la direzione di coscienza, costituiscono lo stesso spazio complesso.

La nozione di παρρησία si estende in questo spazio dove in atto sono le prassi della politica, della retorica, della direzione di coscienza e della filosofia. E in questo campo la nozione attraversa tutte le prassi, collegandole fra loro e mostrando che esiste un secondo nucleo, in fondo, che è costituito dal modo di vivere del filosofo. La vita filosofica è un altro elemento che investe tutto il

campo e che porta con sé una sorta di corrispettivo asimmetrico, cioè il politico. Queste analisi di Foucault, insomma, indicano sia la definizione della vita filosofica sia quella della vita politica, che è desumibile dal rapporto che il filosofo istaura con l'alterità – alterità che caratterizza il precetto dell'επιμέλεια εαυτου.

A dimostrazione di questa circolarità, c'è il fatto che le riflessioni sulla prassi filosofica vengono riattivate alla fine della lunga analisi delle strutture della παρρησία nella democrazia. Infatti, è proprio il tema della democrazia e della delusione che Platone prova nei confronti del funzionamento del potere democratico che costituisce l'incipit della parte del corso *Le Gouvernement de soi et des autres* dedicata alla filosofia. Foucault analizza la *Lettera V* e la *Lettera VII* di Platone, dalle quali deduce due elementi fondamentali che definiscono il rapporto tra la filosofia e la politica in Platone. In primo luogo il filosofo ha per funzione quella di vigilare sul corretto rapporto fra lo Stato e la sua costituzione; dunque la παρρησία del filosofo è una critica che concerne le decisioni prese nella loro eventuale contrapposizione con la costituzione dello Stato. In secondo luogo, le vicende che riguardano Socrate e il suo rapporto con il potere definiscono, primariamente, la prassi della παρρησία come una forma di resistenza all'azione brutale e violenta del potere tirannico.

> Platone spiega come sia stato sedotto, in ogni caso attratto, da questa nuova forma di vita politica ateniese [il governo dei Trenta], ma spiega anche quanto sia stato immediatamente deluso. Deluso dalla violenza che si scatena quando con questo governo e soprattutto dal fatto che si proceda ad arresti arbitrari. È per coinvolgerlo in questo tipo di arresti arbitrari che i tiranni chiedono a Socrate di partecipare a un'azione giudiziaria illegale. Socrate allora rifiuta, dando dunque così, in quanto filosofo, un esempio di resistenza filosofica al potere politico: un esempio di *parrēsia* che rimarrà a lungo un modello di

> atteggiamento filosofico di fronte al potere: la resistenza individuale del filosofo[458].

La prassi della παρρησία in quanto resistenza al potere diventa una forma esemplare della vita filosofica nel suo rapporto politico con il potere costituito.

Secondariamente, la scelta di Socrate di accettare la morte ingiusta per mano del potere, oltre a radicalizzare la posizione di Platone contro la democrazia, sposta ancora di più sul piano della resistenza politica e dell'azione politica la filosofia e la παρρησία. Platone, infatti, in questa sua *Lettera VII* propone che siano i filosofi a prendere il potere, in maniera tale da permettere e costituire un governo giusto. Per Foucault è in questo punto che è in questo momento che la παρρησία nel gioco della politica non sia stata più qualcosa di possibile.

> Il dire il vero, dunque, non trova più la sua collocazione solo nell'ambito della politica. […] La *parrēsia*, il dire-il-vero nell'ambito della politica, trova il suo fondamento solo nella filosofia. Ciò non significa che questa *parrēsia*, questo dire-il-vero, si debba semplicemente riferire a un discorso filosofico esterno. Al contrario, il dire-il-vero nell'ambito della politica non può essere, chiaramente, che il dire-il-vero filosofico[459].

La παρρησία politica trova il proprio fondamento in quella del filosofo; dunque, lo spazio politico e quello filosofico non agiscono l'uno sull'altro per fondarsi o annullarsi, bensì si intrecciano in maniera indissolubile. In questo intreccio, seguendo le analisi di Foucault riguardanti Platone, il modo di vivere filosofico emerge come un legame di pensiero e di azione: λόγος ed ἔργον. In Platone, dunque, si trova quell'unione di teoresi e di prassi che regola il modo

[458] M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Gallimard, Paris 2008, p. 199; trad. it. M. Galzigna, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 208-209
[459] Ivi, p. 200; trad. it. ivi p. 210

di vivere del filosofo o dell'intellettuale, che deve avere, nei confronti della politica e del potere, sia il compito di una veridizione critica, cioè di portare il discorso sul piano del λόγος – rappresentarsi come λόγος – sia il compito di sporcarsi le mani, di entrare in azione – ἔργον.

Nella prima ora della lezione del 16 febbraio 1983, Foucault torna sulla questione platonica dell'azione e del discorso, poiché ritiene che Platone in questo modo risponda a una domanda fondamentale che riguarda la prassi filosofica nel suo agire all'interno della realtà.

> Interrogarsi sul reale della filosofia, come fa, secondo me, questa settima lettera, significa chiedersi che cos'è, nella sua stessa realtà, la volontà di dire il vero: quell'attività di dire il vero, quell'atto di veridizione – che del resto può benissimo portare a ingannarsi e a dire il falso – del tutto particolare e singolare che chiamiamo filosofia. La questione sembra essere questa: come, in quale maniera, con quale modalità si inscrive nel reale il dire-il-vero filosofico, cioè quella forma particolare di veridizione che è la filosofia[460]?

La risposta di Foucault è fondamentale, poiché utilizza Platone per definire in che maniera la filosofia si dia come prassi della veridizione, segnando così il modo di vivere filosofico, che diventa un certo contatto con la verità. La filosofia in quanto prassi non è la volontà politica di influenzare il potere tramite la veridizione sulla politica. La filosofia deve essere un sapere o un discorso che si muove parallelamente alla politica, ma le deve anche essere interno. La filosofia deve fare valere la propria differenza rispetto ai meccanismi della retorica del potere, ad esempio, oppure tramite i consigli che dà a chi detiene il potere. La filosofia non è, dunque, un sapere definito che ha un ruolo specifico – come dire il vero sulla costituzione degli stati o sugli avvenimenti politici – e proprio questo suo essere oltre la politica e questa sua originalità è ciò che deve fare valere all'interno del campo politico.

[460] Ivi, p. 210; trad. it. ivi p. 220

Foucault ritiene che questa sua peculiarità nei confronti della politica sia ciò che caratterizza la filosofia in Occidente. Rispetto a questa definizione, allora, la prassi della filosofia non è solamente quella di enunciare i criteri di verità, bensì di darsi in quanto veridizione laddove c'è il potere. Perché questa possibilità si concretizzi, occorre ricordare ciò che Platone diceva riguardo il λόγος e l'ἔργον, poiché non esiste la possibilità di mostrare il funzionamento della filosofia nel reale senza che questa non si manifesti sul piano della prassi. Primariamente, la prassi della filosofia, ciò che è necessario perché un filosofo sia tale, si è visto, consiste nel possedere questo rapporto con la verità e nella veridizione. Secondariamente, per Foucault, che ora si muove in maniera molto più ampia sulla produzione di Platone – in particolare riattiva l'analisi dell'*Alcibiade maggiore* -, la filosofia è una prassi di vita quotidiana, che è caratterizzata da tre attributi/attitudini: imparare facilmente, avere buona memoria e ragionare bene. Queste tre attitudini sono legate alla struttura fondamentale della filosofia in quanto modo di vivere, che consiste nel continuare a mettersi alla prova, nell'attualizzare costantemente la propria esistenza in quanto esistenza filosofica. La scelta per l'esistenza filosofica, inoltre, deve essere fin dall'inizio chiara e deve essere perseguita senza incertezze: la filosofia è una strada che va sempre percorsa, non ha la forma della conversione.

> Vi è dunque, come vedete, da un lato tutta una prima serie di indicazioni che dicono in che cosa deve consistere la scelta filosofica nel suo principio, nella sua permanenza, nel suo sforzo ininterrotto, e dall'altro lato tutta una serie di indicazioni che mostrano come questa scelta filosofica si intrecci e si innesti immediatamente e continuamente sull'attività quotidiana[461].

In terzo luogo, la filosofia come modo di vivere, in quanto sforzo ininterrotto e prova di sé che si attua nel quotidiano e occupa il tempo del filosofo lungo

[461] Ivi, p. 222; trad. it. ivi p. 232

tutto l'arco dell'esistenza, è quell'attività ascetica che Foucault aveva definito nelle interviste sul ruolo del filosofo e dell'intellettuale.

Questa strutturazione ascetica entra proprio in relazione con gli altri due elementi fondamentali che costituiscono la vita del filosofo o la prassi filosofica quando Foucault analizza il ruolo contemporaneo del filosofo, cioè il cambiamento costante di sé e il legame tra prassi e teoresi. Alla fine della lezione del 19 febbraio 1983 (tornando indietro nel corso per meglio mettere meglio a fuoco il legame tra ascesi, teoria e prassi), infatti, Foucault sottolinea che il concetto di filosofia in quanto prassi che si riscontra in Platone è segnata in primo luogo da questa ascesi, che fa sì che il soggetto di questa prassi, quando si dà alla filosofia, compia non tanto un'operazione di apprendimento, bensì, soprattutto, una serie di modifiche che vertono intorno al sé, con il fine di modificarsi e di assumere un modo di vivere che sia filosofico. Non si trova, dunque, nulla di molto diverso da quello che si vedeva già in atto nelle analisi delle τέχναι περὶ βιον dell'επιμέλεια εαυτου socratica e degli stoici.

Tuttavia si può individuare, in questo corso del 1982-1983, una sottile differenza, ma molto interessante e importante per comprendere in che modo le analisi che Foucault compie sulla επιμέλεια εαυτου intervengono sul concetto di vita filosofica. Infatti, il soggetto filosofico risulta essere sempre coinvolto in un processo quotidiano e costante di ascesi, con la differenza che negli stoici questo processo era finalizzato alla risoluzione del problema della morte, mentre nella filosofia socratico/platonica, l'ascesi – l'esercizio - assume una forma molto più strettamente connessa a una temporalità del quotidiano. Ovvero, l'επιμέλεια εαυτου che caratterizza Socrate è un modo di essere del filosofo – una prassi filosofica del quotidiano, un modo di vivere – incentrato sul rapporto di cura di se stesso e dell'altro, come si evince nell'*Apologia*; questa επιμέλεια εαυτου presuppone un'apertura costante all'altro oltre che al sé. Se nella filosofia stoica le τέχναι περὶ βιον della dell'επιμέλεια εαυτου erano utilizzate nell'esercizio quotidiano per potersi preparare ad affrontare in

maniera filosofica un evento particolare, come la morte, e, dunque, vivere filosoficamente significava essere pronti a padroneggiare se stessi, nella επιμέλεια εαυτου socratica la vita filosofica non può che iscriversi sul piano della politica, poiché l'esercizio quotidiano è di per sé un vivere del filosofo che ha per scopo la cura dell'altro, nella costante trasformazione di sé.

Occorre fare notare che nelle analisi del precetto dell'επιμέλεια εαυτου in Socrate, Foucault aveva individuato un'attenzione differente al sé, poiché in quell'επιμέλεια εαυτου filosofico una modalità di trasformazione. definisce la forma di filosofia che vede in Platone come una modalità esistenziale attraverso la quale il soggetto entra in gioco non semplicemente per apprendere, bensì in quanto soggetto di un continuo esercizio di modulazione del proprio essere – né più né meno come nelle τέχναι περὶ βιον – occupato da una prassi – quella filosofica – che è un modo di vivere.

Alla luce di questo significato dell'esistenza filosofica, del modo di vivere filosofico, allora si chiarisce in che modo per Foucault diventi importante proprio il piano nel quale si intrecciano παρρησία, λόγος ed ἔργον in Platone; livello che sembra attualizzarsi proprio nel doppio *engagement* di Foucault.

> È partecipando direttamente, con la *parrēsia*, alla costituzione, al mantenimento e all'esercizio di un'arte del governare, che il filosofo non si ridurrà, nella sfera della politica, a semplice *logos*: al contrario, egli sarà proprio *logos* ed *ergon*, secondo quello che è l'ideale stesso della razionalità greca. Il *logos* è in realtà completo solo se è capace di condurci fino all'*ergon*, organizzandolo secondo i necessari principi di razionalità[462].

Partecipare all'arte del governo, significa portare λόγος ed ἔργον sullo stesso piano, cioè quello della παρρησία: la filosofia come modo di vivere può intervenire politicamente e nei confronti del potere solamente nel momento stesso in cui compie un'operazione di veridizione, in cui nei confronti del Sovrano si pone come limite, anche attraverso la rischiosa veridizione

[462] Ivi, p. 202; trad. it. ivi p. 212

all'interno dell'επιμέλεια εαυτου, ovvero quando si assume il rischio di criticare il potere.

Foucault vede nei testi di Platone proprio il modo di fare filosofia che si trova nelle sue interviste. La filosofia avrebbe perso da tempo l'aspirazione di sostituirsi al potere in senso stretto – se mai l'avesse avuta, dato che le analisi platoniche di Foucault eliminano questa istanza quasi del tutto -, ma non può perdere il suo ruolo di critica del potere – con quello che ciò significa in termini di paradossi, come si è visto -, di limite esterno del potere, quindi il suo contatto con il potere. Nella seconda ora della lezione del 23 febbraio 1983, Foucault mostra proprio che la filosofia e la sua funzione nei confronti del potere e della politica – che è l'unico piano che, in fondo, Foucault riconosce pienamente alla filosofia - nell'attualità non si distacca affatto da quella platonica.

> […] i rapporti tra filosofia e politica non sono da ricercare nell'ambito dell'eventuale capacità della filosofia di dire il vero sul modo migliore di esercitare il potere. Dopotutto, è compito della politica stessa sapere e definire qual è il modo migliore di esercitare il potere. Dire il vero su questo non spetta alla filosofia. Ma la filosofia deve dire il vero […] non sul potere, ma in rapporto al potere: in relazione, in una sorta di faccia a faccia o di intersezione con il potere[463].

Esistere come verità

La sfrontatezza della παρρησία nei confronti del potere, porta Foucault a introdurre due elementi molto importanti delle ricerche che occupano gli ultimi due anni di vita. In primo luogo, si trova il cinismo, la cui analisi, all'epoca, era qualcosa di innovativo, data la relativa marginalità del pensiero cinico rispetto a quello socratico, per esempio. In secondo luogo, si trova un

[463] Ivi, p. 263-264; trad. it. ivi p. 275

tema che appare anche con molta frequenza nelle ultime interviste di Foucault, cioè quello della stilizzazione della vita; tema mutuato dalle indagini di Peter Brown, come afferma nell'ultima intervista *Le retour de la morale*[464].

L'analisi del cinismo appare nel percorso di ricerche di Foucault per identificare un modo differente di rapporto tra παρρησία e politica. I cinici, infatti, sono definiti da Foucault come successori di Socrate e di Platone che si distinguono radicalmente dal platonismo. Nel momento stesso in cui Foucault introduce il cinismo, appare anche il secondo elemento, cioè la stilizzazione, ovvero quello è chiamato, in un passaggio della seconda ora della lezione del 23 febbraio 1983, la *necessaria esteriorità*.

> Nel cinismo avete ugualmente un rapporto – un rapporto molto marcato, molto insistito – tra il dire-il-vero filosofico e la pratica politica, ma declinato in tutt'altro modo. E si tratta, lo sapete, di un modo caratterizzato dall'esteriorità,

[464] In questa intervista Foucault è esplicito ammettendo che l'uso che fa dello stile l'ha preso in gran parte dall'opera di Peter Brown. Nelle analisi delle società tardoantiche fatte da Brown, il concetto di stilizzazione entra in gioco con forza quando descrive la differenza fra il monaco e il filosofo. Un'ottima sintesi del concetto di stile e della funzione di stile si trova nel saggio *Il filosofo e il monaco*: *due scelte tardoantiche*, nel quale il filosofo è descritto a partire dalla caratterizzazione stilistica. Il filosofo del IV secolo era identificato in quanto tale già a partire dal colore della sua veste: nera. Il filosofo non era semplicemente colui il quale conosceva la filosofia, bensì era chiamato a *essere* la filosofia. Fra le qualità che facevano coincidere il suo essere con quello della filosofia c'era il fatto che dovesse padroneggiare le proprie passioni e parlare con autorevolezza. Il filosofo era una guida spirituale ed era anche un forte critico del modo di vivere; Brown lo definisce un censore. Brown sottolinea anche il ruolo politico del filosofo, che in quell'epoca educava le *elites* a porre una resistenza interiore alle condizioni brutali dell'esistenza, determinate dalla radicalizzazione della burocrazia amministrativa, che era senza freni legali, e da un sistema giudiziario violento. Ne *Il mondo tardo antico. Da Marco Aurelio a Maometto* e in *Genesi della tardo antichità*, è possibile rintracciare la caratterizzazione stilistica del monaco, che vive una vita molto differente dalle persone che lo circondano. Gli anacoreti vivevano in maniera opposta rispetto al modo di vivere comune - alcuni vengono definiti da Brown addirittura *disadattati*. I monaci si contrappongono al modo di vivere della comunità poiché seguono il principio dell'ascesi, a volte in maniera estrema, come gli stiliti. Il monaco, per Brown, è solitario e l'atteggiamento monacale, sia estetico che esistenziale, è un modo per mettersi contro il mondo in cui si vive. Non si tratta per Brown di contrapporsi al mondo in maniera conflittuale, perché l'ascesi risponde proprio alla necessità di mostrare la conflittualità del mondo stesso, mostrando una via di uscita dal contrasto. Il filosofo, dunque, viveva per essere la filosofia, cioè rappresentava esso stesso, a partire dalle proprie vesti scure, un modo di vivere e una prassi che coincidevano essi stessi con la filosofia. Questo modo di vivere coincideva con un ruolo molto specifico all'interno della società, cioè quello di educatore; in questo suo ruolo il filosofo poteva contrastare la società, introducendo in essa la propria critica. Il monaco, invece, rappresentava un modo di vivere che si poneva al di fuori della società e dei suoi conflitti, attraverso l'ascesi: la vita povera era una forma di caratterizzazione stilistica.

> dallo scontro, dalla derisione, dalla canzonatura e al tempo stesso dall'affermazione di una necessaria esteriorità[465].

Questa stilizzazione o questa *necessaria esteriorità* è ciò che caratterizza pienamente la figura del cinico proprio nel suo rapporto parresiastico con il potere. Per Foucault, quando Diogene risponde ad Alessandro, che lo interroga sulla sua identità, di essere un cane (intendendo, con questo, che scodinzola a chi gli dà qualcosa, abbaia contro chi non gli dà nulla e morde i ribaldi) si assiste a una forma estrema di παρρησία filosofica, nella quale Diogene si mette a nudo.

> La *parrēsia* filosofica di Diogene consiste essenzialmente nel mostrarsi nella sua nudità naturale, fuori da tutte le convenzioni e da tutte le sue leggi artificialmente imposte dalla città[466].

La mossa di Diogene coincide con la sua stessa filosofia, poiché mettersi a nudo significa di per sé porsi al di fuori delle istituzioni di potere – Diogene, d'altronde, rinfacciava a Platone di dialogare con il potere e quindi esserne servo. La messa a nudo di sé, cioè la παρρησία che Diogene oppone ad Alessandro, coincide con la stessa filosofia e con il modo stesso di vivere filosofico. La παρρησία che emerge in queste preliminari e ridotte analisi di Diogene, anche se possiede una forma differente rispetto a quella platonica, appartiene a tutti gli effetti alla prassi della filosofia come vita. Per Foucault, il modo di vivere filosofico non può essere scisso dalla παρρησία, anzi, diventa l'elemento che definisce la stessa filosofia antica, come afferma nella prima ora della lezione conclusiva del 9 marzo 1983.

> Mi sembra, in effetti, che la filosofia antica si presenti proprio come una *parrēsia*, sotto diversi aspetti. Anzitutto, il fatto stesso che la filosofia antica sia una

[465] Ivi, p. 264; trad. it. *Ibid.*
[466] Ivi, p. 265; trad. it. ivi p. 276

> forma di vita deve essere interpretato nel quadro generale della funzione parresiastico da cui è stata attraversata, penetrata e sostenuta. Cos'è una vita filosofica? […] La vita filosofica è una manifestazione della verità. È una testimonianza. La vita filosofica deve essere, da cima a fondo, la manifestazione di questa verità: per il tipo di esistenza che si conduce, per l'insieme delle scelte che si fanno, per le cose a cui si rinuncia, per quelle che si accettano, per la maniera di vestirsi, per il modo di parlare, ecc[467].

La vita filosofica deve essere, dunque, una vita che possieda l'estetica della filosofia, deve essere sia cambiamento costante di sé sia il risultato medesimo della *ethopoiesi*, deve manifestare costantemente la verità, come una aleturgia. In questo senso si chiarisce ancora meglio in che modo in Foucault la filosofia appaia come un intreccio costante di prassi e teoresi, come il modo di vivere del filosofo sia quello di un doppio *engagement* che impone non solo una certa coerenza tra il momento teoretico e quello pratico – il riferimento all'impegno di Sartre e a quello di Cavailles è esemplare per comprendere il senso di *contraddizione* -, ma anche un quotidiano esistere come verità.

L'analisi del cinismo, attraverso la quale Foucault sviluppa questo intreccio tematico, occupa alcuni momenti di *Discours et vérité* e costituisce buona parte del materiale dell'ultimo corso al Collège de France del 1983-1984 su *Le Courage del la vérité*. Proprio in *Discours et vérité*, quando il materiale sui cinici, dunque, sta avendo una seconda elaborazione, si trova un passaggio molto interessante sul rapporto tra la teoria e la manifestazione della verità attraverso un modo di vivere che è la verità stessa. In questo passaggio della conferenza del 21 novembre 1983, Foucault ricorda la grande attenzione che i cinici mostravano per il modo di vivere quotidiano e come questo loro interesse fosse legato al loro stesso modo di vivere, in quanto esistenza vera.

> Il grande valore attribuito dai cinici al modo di vivere non vuol dire che non si interessassero veramente alla teoria; ma questo interesse per il modo di vivere

[467] Ivi, pp. 315-316; trad. it. ivi pp. 326-327

> significa, credo, che considerassero che la vita, la vita umana e il modo di vivere potesse essere definito come una certa relazione alla verità e che il modo in cui la gente viveva fosse la pietra di paragone della loro relazione con la verità. […] essi [i cinici] pensavano che i loro insegnamenti dovessero essere una sorta di messa in relazione di un modo di vivere visibile, spettacolare, provocante e talvolta scandaloso con la verità che poteva essere resa accessibile a tutti attraverso tali esempi e, allo stesso modo, attraverso certe spiegazioni associate a tali esempi. I cinici volevano che queste verità, queste verità fondamentali, divenissero le regole o almeno le linee direttrici della loro propria esistenza e di tutta l'esistenza umana; e volevano che la loro vita fosse il blasone di queste verità essenziali[468].

La vita dei cittadini che circondavano i cinici era l'elemento di reazione che provocava il modo di vivere cinico. Questo modo di vivere filosofico si contrapponeva al modo di vivere dei cittadini in maniera estetica, poiché il cinico rappresentava, attraverso una certa estetica dell'esistenza, il vero modo di vivere. Foucault ritiene che questa forma di vita, nella sua radicalità, manifestasse il senso più estremo della funzione della παρρησία all'interno dello spazio pubblico.

Foucault individua primariamente nei cinici la questione della stilizzazione della vita ma, come di consueto, procedendo in un'analisi genealogica che lo conduce all'analisi dei dialoghi platonici, giunge a dimostrare che la stilizzazione dell'esistenza precede il cinismo. Infatti, la vita vera, l'esistenza in quanto verità e la tensione nei confronti di un determinato modo di vivere, si accompagnano a una tendenza che Foucault vede in atto nel pensiero greco fin da Omero e che costituisce la tensione verso la produzione di una *vita bella*. Questi numerosi elementi, che si ritrovano anche nella filosofia socratica e nei dialoghi di Platone, si sovrappongono alle analisi delle τέχναι περὶ βιον e della επιμέλεια εαυτου, andando ad arricchirle, nell'ultimo corso al Collège de France.

[468] M. Foucault, *Discours et vérité précédé de La parrêsia*, Vrin, Paris 2016, p. 233

Nella lezione del 29 febbraio 1984, prima di introdurre le sue riflessioni sui cinici, Foucault approfondisce le analisi sulla veridizione, sulla επιμέλεια εαυτου e giunge, tramite questo percorso, al tema della vita bella o dell'estetica dell'esistenza. Foucault recupera il nucleo centrale della nozione della veridizione, cioè il rischio di dire il vero, e lo tramuta nel coraggio di dire la verità. Il coraggio di dire la verità è correlato al coraggio di vivere la vita secondo la verità. I due dialoghi di riferimento sono ancora l'*Alcibiade*, nel quale è possibile vedere in atto il meccanismo attraverso il quale avviene la direzione di coscienza che ha per oggetto l'anima – l'anima è l'oggetto della επιμέλεια εαυτου – e il *Lachete*, nel quale si individua il tema della stilistica dell'esistenza. Infatti, Foucault afferma che:

> nel *Lachete*, a partire dallo stesso principio comune ai due dialoghi (rendere conto di se stessi e prendersi cura di sé), l'instaurazione di se stessi non avviene più nella forma della scoperta di una *psykhē* come realtà ontologica distinta dal corpo, ma come un modo di vivere e di fare: un modo di vivere e di fare di cui – nel *Lachete* è detto esplicitamente – si deve rendere conto nell'intero arco della propria esistenza. Il modo in cui viviamo, il modo in cui abbiamo vissuto: è di questo che bisogna render conto, ed è questo lo scopo del nostro render conto. Insomma, questo render conto di sé, che nell'*Alcibiade* ci conduceva alla realtà ontologicamente distinta della *psykhē*, nel *Lachete* ci conduce a tutt'altra cosa. Ci conduce al *bios*, alla vita, all'esistenza e al modo in cui conduciamo questa esistenza[469].

Questo lungo passo è fondamentale, poiché mostra in che modo l'analisi della επιμέλεια εαυτου venga svolta su un piano nel quale il concetto di βιος non è più quello che emergeva nel corso al Collège de France del 1980-1981 *Subjectivité et Verité* – il sé, il soggetto -, bensì su un livello molto differente, che è proprio quello della vita, nella sua quotidianità, nella sua esistenza (andando

[469] M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1983-1984*, Gallimard, Paris 2009, pp. 157-158; trad. it. M. Galzigna, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1983-1984)*, Feltrinelli, Milano 2011, pp. 158-159

a recuperare in senso più etimologico il senso della vita qualificabile, definita dai suoi accidenti e che si differenzia da ζάω). In secondo luogo, questo passo è importante, perché mostra che per Foucault l'operazione di trasformazione del sé, che avviene attraverso le τέχναι περί βιον, agisce secondo il precetto della επιμέλεια εαυτου su due piani, cioè sul piano dell'anima e del sé e su quello della esistenza.

La παρρησία è strettamente intrecciata a questi piani, in quanto è una fra le molte τέχνη περί βιον, dunque, il rischio che investe entrambi i livelli si trasforma, nel modo di vivere del filosofo, nel coraggio della verità. Il coraggio che investiva il parresiasta nel suo rapporto con il potere, quando si assumeva in pieno il rischio di una indefinita e sconosciuta, per modalità, ma certa, rivalsa del potere, o il coraggio che doveva avere nel rapporto con il proprio discepolo nella veridizione della propria anima, ora è il sentimento che il parresiasta deve avere per condurre la sua stessa esistenza. Dunque, se il rischio della παρρησία era l'elemento universale che teneva insieme il piano politico, della direzione di coscienza della prassi parresiastica, simmetricamente, al livello dell'esistenza, si trova il sentimento che deve avere il filosofo, cioè colui il quale è il parresiasta per eccellenza, colui il quale deve vivere come parresiasta per essere filosofo e, quindi, che deve essere coraggioso per essere tale. Condurre una vita vera, vivere secondo il modo di vivere pienamente filosofico ed esistere come verità, anche nella sua cifra estetica, significa vivere coraggiosamente. Il rischio della morte che Foucault individua al livello dello scontro del potere si trasforma in un oggetto di analisi ribaltato, cioè nel coraggio che occorre al filosofo per condurre la propria esistenza secondo il modo di vivere della filosofia, procedendo ad andare a costituire il βιος come opera bella- una *formatività* del sé.

La circolarità che dalla prime analisi sul cinismo del 1982, nelle quali emerge il tema della estetica del sé nella forma aurorale della *necessaria esteriorità*, conduce all'επιμέλεια εαυτου e alla riscrittura di concetto di βιος in Platone, si chiude con il punto di partenza, poiché Foucault sottolinea che è proprio nel

cinismo che la maniera di vivere, la veridizione e l'esistenza come verità - il sé come opera d'arte – si realizzano. E se non si realizzano, è nel cinismo che si trova la tensione maggiore verso il loro compimento. Il cinico, infatti, è un parresiasta che ha un'estetica ben precisa: ha un bastone, il mantello, è sporco, porta con sé una bisaccia ed è nomade. Il cinico vive di accattonaggio e vive una vita molto semplice, priva di lussi e di ricchezza, che fa pensare a un monaco asceta. Questa estetica di per sé coincide con il modo di vivere stesso del cinico: ne è la filosofia, ma ne è anche la verità, che si sposta, appunto, sul piano estetico e al livello del modo di vivere. Foucault individua tre funzioni che il modo di vivere riveste nei confronti della veridizione nel cinismo – sono le tre funzioni che legano il modo di vivere stesso alla παρρησία, alla verità e che permettono di affermare che il modo di vivere del cinico è l'esistenza in quanto verità.

La prima funzione è legata alla possibilità stessa del dire la verità; infatti, è il modo di vivere del cinico che permette la veridizione, nel senso che è ciò che dà la condizione di possibilità della παρρησία; questo perché, per essere critici, per dire la verità, per osservare il modo di vivere altrui e per metterlo in discussione, occorre essere privi di alcun tipo di legame. La seconda funzione è sempre legata alla veridizione e consiste nello svincolare l'esistenza dalle credenze e dalle convenzioni; per fare apparire la verità della παρρησία, il cinico deve ridurre all'osso il proprio modo di vivere e deve eliminare i modi di fare superflui. Per compiere questa operazione, il cinico elimina dalla propria esistenza le opinioni, le credenze, ma anche le convenzioni sociali, che potrebbero impedire alla verità di emergere: ciò che è falso va eliminato, perché va a detrimento della manifestazione della verità. La terza funzione del modo di vivere cinico è quella che permette di mettere alla prova la verità. Questa funzione per Foucault è fondamentale, perché la vita del cinico, caratterizzata dall'erranza, dalla povertà, dalla mendicità, è ciò che, nella sua forma, fa emergere ciò che è indispensabile alla vita umana. Il modo di vivere

del cinico mostra che può esserci un modo di vivere dove la vita emerge per ciò che semplicemente è.

> Il cinismo non si accontenta insomma di abbinare o di far corrispondere, in un'armonia o in un'omofonia, un certo tipo di discorso e una vita conforme ai principi enunciati nel discorso. Il cinismo associa il modo di vita e la verità in una forma molto più concisa, molto più precisa. Fa della forma dell'esistenza una condizione essenziale del dire-il-vero. Fa della forma dell'esistenza la pratica di riduzione che lascerà spazio al dire-il-vero. Infine, fa della forma dell'esistenza un modo di rendere visibile, nei gesti, nel corpo, nella maniera di vestirsi, nella maniera di comportarsi e di vivere, la verità stessa. Insomma, il cinismo fa della vita, dell'esistenza, del *bios*, ciò che potremmo chiamare un'aleturgia, una manifestazione della verità[470].

Per Foucault, dunque, la manifestazione della verità che è il modo di vivere del cinico è, allo stesso tempo, il cinico stesso: il suo corpo è verità, la sua vita quotidiana è verità, la sua forma di esistenza è verità. Questa verità è una forma di verità manifesta: è la testimonianza della verità. Questa testimonianza della verità, questa forma di verità manifesta, questa aleturgia,che è il cinico stesso,è il modo filosofico di vivere del cinico e, allo stesso tempo, è la *vita vera*, cioè, citando Pier Aldo Rovatti, è *quel poco di verità*[471]che si fa vita.

La vita vera

Alla fine della secondo ora della lezione del 29 febbraio 1983, Foucault plasma sul cinico l'espressione di Gregorio di Nazanzio: essere *martire della verità*. Per Foucault, questa espressione, nonostante sia tarda, può essere mantenuta anche per il cinismo, perché per martire della verità si può intendere essere testimoni materiali della verità. Questa testimonianza è

[470] Ivi, p. 159; trad. it. ivi pp. 169-170
[471] Cfr. P. A. Rovatti, *Quel poco di verità. Una lezione su Michel Foucault*, Mimesis, Milano 2013

l'aleturgia della vita del cinico, in quanto si tratta di una testimonianza di verità che è resa autentica dal modo di fare, dal modo di vivere, dal modo di vestirsi, dall'agire e dall'essere corpo del cinico.

> Il corpo stesso della verità è reso visibile, e risibile, attraverso un certo stile di vita: una vita concepita come presenza immediata, eclatante e selvaggia della verità. Il cinismo mostra proprio questo. Oppure, ancora: la verità come disciplina, come ascesi e spoliazione della vita. La vita vera come vita di verità. […] Esercitare nella vita, e attraverso la propria vita, lo scandalo della verità: è questo il nucleo centrale della verità.

La vita vera del cinico mostra lo scandalo della verità, che, come si può leggere fra le righe di questo importante passo, è proprio il rischio che la verità stessa, in quanto ciò che frantuma il luogo comune, scardini i modi di vivere, irrompa nei i saperi, divelli le credenze, si esponga al medesimo trattamento del parresiasta cinico: l'irrisione.

Il tema della vita vera in Foucault non può essere letto al di là di quel *risibile* che offre al *coraggio* (che appartiene alla titolazione del corso, ma, soprattutto, che si iscrive nell'ultimo corso pronunciato da Foucault) una collocazione all'interno della stessa definizione di verità. La verità medesima è il coraggio della verità, poiché la verità è costantemente esposta al rischio della derisione o dell'essere considerata cosa da poco, risibile, appunto. Il coraggio, ovvero, non è ciò che occorre cercare per dichiarare la verità: la veridizione è sempre coraggiosa. In questo senso la verità cinica, che è quel poco di verità, che è quella verità ridotta all'osso, quella verità oltre la quale la riduzione cinica non può andare, perché non trova un residuo minore di vita vera è, paradossalmente, ciò che c'è di più fragile e, allo stesso tempo, ciò che è più irriducibile. La verità, in quanto si espone al pericolo di essere irrisa o di apparire irrisoria, è ciò che c'è di più fragile, ma essa, in quanto è il risultato di un'operazione di riduzione attraverso la quale si sceverano gli elementi che verità non sono, non è più riducibile oltre e diventa un nucleo irriducibile.

Questo tema si salda in maniera evidente con l'attenzione di Foucault nei confronti della verità che da sempre ne ha determinato gli studi, le ricerche e le analisi. Da archeologo e da genealogista, Foucault non ha messo in discussione la verità, cioè l'esistenza della verità, pur non vedendo la verità in termini assoluti e metafisici, ma tramite una visione storicista che descriveva i rapporti in essere fra la verità e i sistemi di produzione di verità, tra la verità e la percezione della verità, tra i modi di vivere e ciò che sta al di fuori dei modi di vivere e che li fa percepire come gli unici autentici; e nemmeno ha compiuto un'operazione di relativizzazione della verità. Foucault, ha cercato, semmai, di raggiungere ogni volta quel nucleo di verità, quella verità ridotta all'osso degli oggetti di analisi che ha percorso, trovando, invece, alla fine di ogni operazione, sì un vasto intreccio inestricabile e pletorico, ma anche qualcosa oltre il quale, genealogicamente, fosse impossibile andare, se non attraverso uno spostamento – quasi come un salto di orbita quantico – su un altro oggetto e un altro intreccio. In fondo, si potrebbe dire che l'ossessione per la verità, in Foucault, si mostra proprio nel fatto che egli stesso praticasse questo tentativo costante di riduzione, senza riuscirci.

Il tema della vita vera nel cinismo introduce nel corso una breve parentesi sull'attualizzazione del cinismo che è molto legata al tema della militanza politica e dell'*engagement*. Foucault ritiene che il modo scandaloso di vivere del cinico abbia un corrispettivo politico nella pratica rivoluzionaria del XIX secolo, poiché la rivoluzione non è stata solo un progetto politico, ma anche una forma di vita. Foucault individua tre forme di vita rivoluzionaria: la prima è quella segreta, la seconda è il militantismo nel campo politico e sociale, la terza, che più lo interessa è il militantismo come forma di testimonianza attraverso la vita e nella vita.

> Lo stile di esistenza tipico del militantismo rivoluzionario, che si manifesta nella testimonianza della vita, è in rottura, deve essere in rottura con le convenzioni, le abitudini, i valori della società. E deve manifestare direttamente, nella sua

> forma visibile, nella sua pratica costante e nella sua esistenza immediata, la possibilità concreta e il palese valore di un'altra vita: un'altra vita che è la vera vita[472].

Il militante rivoluzionario assume su di sé un'estetica dell'esistenza che è quella che rappresenta quotidianamente l'alternativa di una vita vera. Questa vita vera, questo concetto che per Foucault attraversa tutto il pensiero dell'Occidente fino all'epoca contemporanea, è un atteggiamento politico di rottura con il potere e con le convenzioni che mutua i propri margini dal modo d'essere dalla filosofia. In questo senso, la forma di vita del militantismo politico del rivoluzionario non può essere scissa dalla forma di vita del filosofo aleturgico: le due forme di vita sono indissolubili, poiché la filosofia stessa, in quanto modo di vivere vero, nasce da questo conflitto, o rapporto, fondante con il potere.

Una volta individuata la forma della vita vera e la sua attualizzazione, Foucault torna sui propri passi, per approfondire il concetto di vita vera, a partire proprio da quel *vero* che appartiene al binomio *vita vera* e che non può essere trascurato. Foucault, allora, si chiede cosa siano αλήθεια e αληθής, partendo dalla mossa heideggeriana di mettere l'accento sull'α privativa. In primo luogo, l'α-λήθεια sarebbe il dissimulato, il non nascosto, ciò che si dà come svelato e completamente alla luce, come ciò che è nudo. In secondo luogo, α-ληθής è ciò che non riceve alcun supplemento da altro, che non è modificato da ciò che non gli appartiene. Il terzo significato di vero è ciò che è dritto, ciò che è conforme alla rettitudine; questo terzo significato è consequenziale ai primi due. Infine, Foucault rintraccia un quarto significato di αληθής: vero è ciò che si mantiene tale senza cambiamenti, che mantiene la propria identità senza mutare.

---

[472] M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1983-1984*, Gallimard, Paris 2009, p. 170; trad. it. M. Galzigna, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1983-1984)*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 180

Queste quattro definizioni del vero entrano in gioco nella παρρησία e nel modo di vivere. In primo luogo, la veridizione, cioè l'αληθὴς λόγος, è una modalità di parlare nella quale nulla è paludato, in cui non si dicono menzogne e il vero e il falso non si mescolano, nel quale c'è un discorso di diritto e nel quale il contenuto non si perde nel tempo. In secondo luogo, Foucault analizza la vita vera nel suo rapporto con i quattro significati dell'αληθεια e soffermandosi sulla tradizione filosofica pre-cinica. Come per la veridizione, la vita vera, cioè l'αληθὴς βιος, assume su di sé questi quatto significati di vero/verità che la definiscono. La vita vera è una vita priva di ombre e di colpe, cioè una vita che può manifestarsi ed essere contemplata da tutti; la vita vera è una vita priva di ciò che può corromperla in quanto vera, cioè è priva di vizi, di male e di sofferenze; la vita vera è anche una vita retta, cioè conforme ai principi e alle norme; infine, l'αληθὴς βιος è stabile, caratterizzata dalla padronanza ed è la più divina e felice.

Esaurita l'analisi della vita vera, Foucault mette in gioco la concezione della vita vera cinica e lo fa a partire dal noto consiglio, sotto forma di principio, che l'oracolo di Delphi dà a Diogene di Sinope: "Cambiare il valore della moneta". Questo aneddoto, che Foucault trae da Diogene Laerzio, è fondamentale. Anzitutto, è molto importante perché istaura una simmetria tra Socrate e Diogene, in quanto il primo si reca all'oracolo e viene a scoprire di essere il più sapiente, trovando la propria ragione di vita nell'επιμέλεια εαυτου, mentre il secondo trova il proprio destino nella metaforizzazione di ciò che aveva causata la cacciata sua e del padre da Sinope: una moneta falsa. In secondo luogo, la vicenda della moneta è importante, perché Foucault vede in questo principio, che l'oracolo proclama a Diogene, il destino e l'indirizzo della filosofia cinica, cioè la sovversione dei valori.

Alterare/cambiare il valore della moneta non significa togliere valore alla moneta, bensì farla tornare al suo valore reale. Della moneta non si cambia il metallo, ma si modifica l'effige, in maniera tale che la moneta non possa dissimulare il proprio valore. Questo principio, che regola la vita cinica, per

Foucault è letto come una sovversione dell'αληθής βιος. La vita cinica sarebbe una *smorfia* della vita vera.

> Il cinismo come smorfia della vera vita: i cinici hanno cercato di imprimere i caratteri della smorfia al tema tradizionale della filosofia, quello della vera vita. Invece di vedere nel cinismo una filosofia di rottura – in quanto filosofia popolare, in quanto filosofia priva del consenso e del diritto di cittadinanza nella comunità filosofica colta -, bisognerebbe vederlo come una sorta di passaggio al limite, come una sorta di estrapolazione piuttosto che come un'esteriorità. Un'estrapolazione dei temi della vita vera e un loro rovesciamento in una figura che sembra conforme al modello, ma che al tempo stesso si presenta come smorfia della vera vita[473]

La smorfia della vita vera e la svalutazione della vita vera, per Foucault, rappresentano un modo dei cinici per mettere in discussione ogni forma di convenzione, ogni modo di vivere, financo quello filosofico, sul quale si sono essi stessi formati.

Dunque, il modo di vivere dei cinici prende di petto la stessa filosofia e la sua presunta vita vera. Ciò che i cinici fanno è mettere in discussione i quattro significati dell'αληθής che si condensano nell'αληθής βιος filosofica; questa operazione coincide con il senso profondo del cambiamento del valore della moneta. La forma di vita filosofica e la necessità stessa che la filosofia sia una forma di vita sono assunte dal cinico, che le modifica proprio sul piano estetico e non su quello teorico, in maniera tale che la critica e i paradossi della filosofia emergano, sotto forma di farsa carnascialesca, come si evince nella prima ora della lezione del 14 marzo 1984.

> Il gioco cinico rende manifesto il fatto che la vita capace di mettere davvero in pratica i principi della vera vita è altra cosa rispetto all'esistenza degli uomini in generale, e dei filosofi in particolare. […] In questa misura, il cinismo non è stato solo la forma di richiamo insolente, grossolano e rudimentale alla

[473] Ivi, pp. 209-210; trad. it. ivi pp. 220-221

> questione della vita filosofica. Ha sollevato una questione molto seria, o piuttosto, mi sembra ha dato il suo taglio al tema della vita filosofica ponendo la seguente domanda: la vita, per essere veramente vita di verità, non deve essere una vita altra, una vita radicalmente e paradossalmente altra[474]?

Questo passaggio del corso, nel quale Foucault porta all'estremo il cinismo, in quanto contrapposizione con la realtà tutta, non solo è possibile oggetto di attenzioni di caratura esistenzialista – Foucault è malato, sta morendo, e si pone la questione fondamentale: e se la mia vita giusta/vera fosse dovuta essere un'altra? -, ma è anche un passaggio cruciale, perché forza il concetto di verità a tal punto da farla coincidere sempre con l'altrove.

La vita altra e il suo legame con la vita vera sono chiaramente due elementi fondamentali che appartengono alla stessa moneta, stando nei margini del discorso foucaultiano, e, allo stesso modo, allora, la verità e l'alterità – in quanto vera verità – non possono che essere su questo piano di sfuggevolezza che proprio la smorfia del cinico introduce. Foucault, infatti, afferma, nella prima ora del 21 marzo 1984, che la smorfia del cinico impedisce al filosofo, che cerca la propria immagine speculare, di riconoscersi nella figura del cinico, pur riconoscendosi come smorfia di se stesso. L'immagine del filosofo si fa vera proprio nel momento stesso in cui è irriconoscibile, come se lo specchio rimandasse l'immagine di un filosofo mascherato.

[474] Ivi, p. 226; trad. it. ivi p. 236

Bibliografia

I. Michel Foucault

M. FOUCAULT, *Introduction à L. Binswanger, « Le rêve et l'existence »*, Desclée de Brouwer, Paris 1954

M. FOUCAULT, *Maladie mentale et Personnalité*, Presses Universitaires de France, Paris 1954

M. FOUCAULT, *Folie et Déraison. Historie de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris 1961

M. FOUCAULT, *Maladie mentale et Psychologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1962

M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Presses Universitaires de France, Paris 1963

M. FOUCAULT, *Raymond Roussel*, Éditions Gallimard, Paris 1963

M. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, Éditions Gallimard, Paris 1966

M. FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, Paris 1969

M. FOUCAULT, *L'Ordre du discourse. Leçon inaugurale au Collège de France prononcèe le 2 dècembre 1970*, Éditions Gallimard, Paris 1971

M. FOUCAULT, *Folie et Déraison. Historie de la folie à l'âge classique suivi de Mon corps, ce papier, ce feu et La folie, l'absence d'oeuvre*, Éditions Gallimard, Paris 1972

M. FOUCAULT, *Ceci n'est pas un pipe*, Fata Morgana, Paris 1973

M. FOUCAULT (a cura di), *Moi Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère* …, Éditions Gallimard, Paris 1973

M. FOUCAULT, *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Éditions Gallimard, Paris 1975

M. FOUCAULT, *La Volonté de savoir*, Éditions Gallimard, Paris 1976

M. FOUCAULT, *Herculine Barbin dite Alexina B.*, Éditions Gallimard, Paris 1978

M. FOUCAULT, *L'Usage des plaisirs*, Éditions Gallimard, Paris 1984

M. FOUCAULT, *Le Souci de soi*, Éditions Gallimard, Paris 1984

M. FOUCAULT, *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, Northwestern University Press, Evanston 1985

M. FOUCAULT, *La penseé du dehors*, Fata Morgana, Paris 1986

M. FOUCAULT, *Technologies of the Self*, in P:H: HUTTON, H. GUTMAN, L.H. MARTIN (a cura di), *Technologies of the Self. A seminar with Michel Foucault*, Amherst, University of Massachussets Press 1988

M. FOUCAULT, N. CHOMSKY, *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, Éditions Gallimard, Paris 1994

M. FOUCAULT, "*Il faut defender la société*". *Cours au Collège de France., 1975-1976*, Éditions Gallimard, Paris 1997

M. FOUCAULT, *Les Anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Éditions Gallimard, Paris 1999

M.FOUCAULT, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Éditions Gallimard, Paris 2001

M.FOUCAULT, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Éditions Gallimard, Paris 2001

M. FOUCAULT, *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, Éditions Gallimard, Paris 2003

M. FOUCAULT, S*écurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Éditions Gallimard, Paris 2004

M. FOUCUALT, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Éditions Gallimard, Paris 2004

M. FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Éditions Gallimard, Paris, 2004

M. FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Éditions Gallimard, Paris 2008

M. FOUCAULT, *Introduction à l'Antropologie*, Vrin, Paris 2008

M. FOUCAULT, *Le Courage de la vérit. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Éditions Gallimard, Paris 2009

M. FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971. Suivi de Le savoire d' Œdipe*, , Éditions Gallimard, Paris 2011

M. FOUCAULT, *Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy*, EHESS, Paris 2011

M. FOUCAULT, *Du government des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, Éditions Gallimard, Paris 2012

M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveau en justice*, UCL, Louvain 2012

M. FOUCAULT, *La Société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*, Éditions Gallimard, Paris 2013

M. FOUCAULT, *La grande étrangère. À propos de litérature*, EHESS, Paris 2013

M. FOUCAULT, *Subjectivité et verité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, Éditions Gallimard, Paris 2014

M. FOUCAULT, *La peinture photogénique*, Le Point Du Jour, Paris 2014

M. FOUCAULT, *Théories et Institutions pénales. Cours au Collège de France. 1971-1972,* Éditions Gallimard, Paris 2015

M. FOUCAULT, *Qu'est ce que la critique? suivi de La culture de soi*, Vrin, Paris 2015

M. FOUCAULT, *Œuvres. Tome I*, Éditions Gallimard, Paris 2015

M. FOUCAULT, *Œuvres. Tome II*, Éditions Gallimard, Paris 2015

M. FOUCAULT, *Discours et vérité précédé de La parrêsia*, Vrin, Paris 2016

II. Michel Foucault nelle edizioni italiane

M. FOUCAULT, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, BUR, Milano 1967

M. FOUCAULT, *Nascita della clinica, un'archeologia dello sguardo medico*, Einaudi, Torino 1969

M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, BUR, Milano 1971

M. FOUCAULT, *L'ordine del discorso e altri interventi*, Einaudi, Torino 1972

M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, BUR, Milano 1976

M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976

M. FOUCAULT (a cura di), *Io, Pierre Rivière avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello… Un caso di parricidio del XIX secolo a cura di Michel Foucault*, Einaudi, Torino 1976

M. FOUCAULT, *Microfisica del potere, interventi politici*, Einaudi, Torino 1977

M. FOUCAULT, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 1978

M. FOUCAULT (a cura di), H. BARBIN, *Una strana confessione. Memorie di un ermafrodito presentate da Michel Foucault*, Einaudi, Torino 1979

M. FOUCAULT, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 1984 M.

FOUCAULT, *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1984

M. FOUCAULT, *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano 1985

M. FOUCAULT, *Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1992

M. FOUCAULT, *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, Mimesis, Milano 1994

M. FOUCAULT, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli Editore, Roma 1996

M. FOUCAULT, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 1. 1961-1970. Follia, scrittura, discorso*, Feltrinelli, Milano 1996

M. FOUCAULT, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 2. 1971-1977. Poteri, saperi, strategie*, Feltrinelli, Milano 1997

M. FOUCAULT, *Illuminismo e critica*, Donzelli Editore, Roma 1997

M. FOUCAULT, *Malattia mentale e psicologia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997

M. FOUCAULT, *Questo non è una pipa*, SE, Milano 1998

M. FOUCAULT, *Il pensiero del fuori*, SE, Milano 1998

M. FOUCAULT, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1971-1977. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Feltrinelli, Milano 1998

M. FOUCAULT, "*Bisogna difendere la società". Corso al Collège de France. 1974*-1975, Feltrinelli, Milano 1998

M. FOUCAULT, *Taccuino persiano*, Guerini e Associati, Milano 1998

M. FOUCAULT, *Gli anormali. Corso al Collège de France 1974-1975*, Feltrinelli, Milano 2000

M. FOUCAULT a cura di, *Io, Pierre Rivière, avendo sgozzato mia madre, mai sorella e mio fratello...*, Einaudi, Torino 2000

M. FOUCAULT, *Biopolitica e Liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, Medusa, Milano 2001

M. FOUCAULT, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino 2001

M. FOUCAULT, *Raymond Roussel*, Ombre Corte, Verona 2001

M. FOUCAULT, *Il sogno*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003

M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collége de France 1981-1982*, Feltrinelli, Milano 2003

M. FOUCAULT, *Il potere psichiatrico. Corso al Collége de France 1973-1974*, Feltrinelli, Milano 2004

M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso alla Collége de France 1977-1978*, Feltrinelli, Milano 2005

M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica. Corso al Collége de France 1978-1979*, Feltrinelli, Milano 2005

M. FOUCAULT, *Follia e psichiatria. Detti e scritti 1957-1984*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005

M. FOUCAULT, N. CHOMSKY, *Della natura umana*, DeriveApprodi, Roma 2005

M. FOUCAULT, *La pittura di Manet*, Abscondita, Milano 2005

M. FOUCAULT, *Utopie Eterotopie*, Cronopio, Napoli 2006

M. FOUCAULT, *Conversazioni. Interviste di Roger-Pol Droit*, Mimesis, Milano 2007

M. FOUCAULT, *La verità e le forme giuridiche*, La Città del Sole, Napoli 2007

M. FOUCAULT, *Il sapere e la storia*, Ombre Corte, Verona 2007

M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collége de France 1982-1983*, Feltrinelli, Milano 2009

M. FOUCAULT, *La vita degli uomini infami*, Mulino, Bologna 2009

M. FOUCAUL, *La prosa del mondo*, Rizzoli, Milano 2009

M. FOUCAULT, *La strategia dell'accerchiamento*. *Conversazioni e interventi1975-1984*, Duepunti, Palermo 2009

M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France. 1982-1984*, Feltrinelli, Milano 2009

M. FOUCAULT, *Eterotopia*, Mimesis, Milano 2010

M. FOUCAULT, *Introduzione all'Antropologia*, introduzione a I. KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino 2010

M. FOUCAULT, *La società disciplinare*, Mimesis, Milano 2010

M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, BUR, Milano 2011

M. FOUCAULT, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France. 1984*, Feltrinelli, Milano 2011

M. FOUCAULT, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Cronopio, Napoli 2012

M. FOUCAULT, *Che cos'è l'illuminismo?*, Mimesis, Milano 2012

M. FOUCAULT, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, Einaudi, Torino 2013

M. FOUCAULT, *Il bel rischio. Conversazione con Claude Bonnefoy*, Cronopio, Napoli 2013

M. FOUCAULT, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France. 1979-1980*, Feltrinelli, Milano 2014

M. FOUCAULT, *Lezioni sulla volontà di sapere. Corso al Collège de France. 1970-1971. Seguito da Il sapere di Edipo*, Feltrinelli, Milano 2015

M. FOUCAULT, *La grande straniera*, Cronopio, Napoli 2015

M. FOUCAULT, *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, Feltrinelli, Milano 2016

III. Studi critici sulla filosofia di Michel Foucault

AA. VV., *Aut Aut 323: Michel Foucault e il potere psichiatrico*, Il Saggiatore, Milano 2004

AA. VV., *Aut Aut 331:Michel Foucault e la storia della sessualità*, Il Saggiatore, Milano 2006

AA. VV., *Dopo Foucault. Genealogie del postmoderno*, a cura di Eleonora de Concilis, Mimesis, Milano 2007

AA. VV., *Effetto Foucault: atti del convegno internazionale, svoltosi a Milano il 31 maggio-1 giugno 1985*, Feltrinelli, Milano 1986

AA.VV., *Foucault, Oggi*, a cura di Mario Galzigna, Feltrinelli, Milano 2008

AA. VV., *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parresìa, Aufklärung, ontologia dell'attualità*, a cura di L. Bernini, Ets, Pisa 2011

AA. VV., *Michel Foucault*: *une histoire de la vérité*, a cura di J. C. Hug, Syros, Parigi 1985

AA. VV., *The Cambridge companion to Foucault*, a cura di Gary Gutting, Cambridge University press, Cambridge 2005

J. ALLOUCH, *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel? Réponse à Michel Foucault*, Epel, Paris 2007

P. AMATO, *Tecnica e potere. Saggi su Michel Foucault*, Mimesis, Milano-Udine 2008

P. BARKER, *Michel Foucault: subversion of the subject*, St'Martin's Press, New York 1993

R. BARTHES, *Da una parte e dall'altra*, in *Saggi critici*, Einaudi, Torino 1964

E. BASSO, *Michel Foucault e la daseinsanalyse. Un'indagine metodologica*, Mimesis, Milano 2008

J. BAUDRILLARD, *Dimenticare Foucault*, Cappelli, Bologna 1977

S. BERNAS, *Archéologie et évolution de la notino d'auteur*, L'Hartmattan, Parigi 2001

M. BLANCHOT, *Michel Foucault. Come io l'immagino*, Costa & Nolan, 1988

M. CACCIARI, *Il Dispositivo Foucault*, Cluva, Venezia 1981

G. CAMPESI, *Soggetto, disciplina, governo. Michel Foucault e le tecnologie politiche moderne*, Mimesis, Milano-Udine 2011

M. CASORET, *La folie raisonnée*, Presse universitarie de France, Parigi, 1989

G. CANGUILHEM, *Morte o estinzione del cogito?*, contenuto in M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Bur, Milano 1967

S. CATUCCI, *Introduzione a Foucault*, Laterza, Roma-Bari 2001

E. CORRADI, *Filosofia della morte dell'uomo: saggio sul pensiero di Michel Foucault*, Vita e Pensiero, Milano1977

J. CRONIN, *Foucault's antihumanist hystoriography*, E. Mellen Press, New York 1994

E. DE CRISTOFARO, *Il senso storico della verità. Un percorso attraverso Foucault*, Il Melangolo, Genova 2008

C. DEGLI ATTI, *Soggetto e verità. Michel Foucault e l'etica della cura di sé*, Mimesis, Milano-Udine 2011

G. DELEUZE, *Che cos'è un dispositivo?* Cronopio, Napoli 2007

G. DELEUZE, *Divenire molteplice,* Ombre Corte, Verona 1996

G. DELEUZE, *Foucault*, Cronopio, Napoli 2002

J. DERRIDA, *Essere giusti con Freud*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994

J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Du Seuil, Paris, 1967, traduzione italiana: J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971

H. L. DREYFUS, P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, La Casa Usher, Firenze 2010

M. DORDRECHT, *Foucalt's strata and fields: an investigation into acheological and genealogical science studies*, Kluwer, London 1991

D. ERIBON, *Michel Foucault*, Leonardo, Firenze 1991

F. GROS, *Foucault et la folie*, Presses universitarie de France, Paris 1997

F. GROS, *Michel Foucault*, Presses universitarie de France, Paris 1996

B. HAN, *L'ontologie manquèe de Michel Foucault: entre l'historique et le trascendental*, Millon, Grenoble 1998

S. LUCE, *Fuori di sé. Poteri e soggettivazioni in Michel Foucault*, Mimesis, Milano-Udine 2009

P. MACHEREY, *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme*, ETS, Pisa 2011

P. MACHEREY, *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx*, Ombre corte, Verona 2012

J.-M. MANDOSIO, *Longévité d'une imposture*, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, Paris 2010

M. MONTANARI, *Hadot e Foucault nello specchio dei greci. La filosofia antica come esercizio di trasformazione*, Mimesis, Milano 2010

S. NATOLI, *Ermeneutica e genealogia: filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Feltrinelli, Milano 1981

S. NATOLI, *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Feltrinelli, Milano 2005

S. NATOLI, *L'incessante meraviglia: filosofia, espressione, verità*, Lanfranchi, Milano 1993

G. PANELLA, G. SPENA, *Il lascito Foucault*, Clinamen, Firenze 2006

J. REVEL, *Foucault, le parole e i poteri*, Manifesto Libri, Roma 1996

J. REVEL, *Michel Foucault, un'ontologia dell'attualità*, Rubbettino, Soneria Mannelli 2003

S. RIGHETTI, *Lettere su Michel Foucault. Forme della "verità": follia, linguaggio, potere, cura di sé*, Liguori Editori, Napoli 2011

P. A. ROVATTI, *Quel poco di verità. Una lezione su Michel Foucault*, Mimesis, Milano 2013

C. G. PRADO, *Searle and Foucault on truth*, Cambridge University Press, Cambridge 2006

D. TROMBADORI, *Colloqui con Foucault*, Castelvecchi, Roma 1999

P. VEYNE, *Foucault. Il pensiero e l'uomo*, Garzanti, Milano 2010

G. ZUCCARINO, *Critica e commento: Benjamin, Foucault, Derrida*, Graphos, Genova 2000

III. Testi consultati

AA. VV. *Nietzsche in lingua minore*, Mimesis, Milano 2000

AA. VV. *Stoici romani minori*, Bompiani, Milano 2008

AA. VV. *Stoici Antichi. Tutti i frammenti*, Bompiani, Milano 2002

G. AGAMBEN, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, Neri Pozza, Vicenza 2011

G. AGAMBEN, *Che cos'è la filosofia?*, Quodlibet, Macerata 2016

G. ANDERS, *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, Mimesis, Milano 2008

D. ARASSE, *Storie di pittura*, Einaudi, Torino 2014

P. ARIÉS, *Storia della morte in occidente*, BUR, Milano 1998

ARISTOTELE, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2000

ARTEMIDORO, *Il libro dei sogni*, Adelphi, Milano 1975

BAN ZHAO, *Precetti per le donne e altri trattati cinesi di comportamento femminile*, Einaudi, Torino 2011

R. BARTHES, *Elementi di semiologia*, Einaudi, Torino 2002

R. BARTHES, *Le degré zéro de l'écriture suivi de Nouveaux essais critique*, traduzione italiana R. BARTHES, *Il grado zero della scrittura seguito da Nuovi saggi critici*, Einaudi, Torino 1982

G. BATAILLE, *La parte maledetta preceduto da La nozione di dépense*, Bollati Boringhieri, Torino 1992

G. BATAILLE, *Il limite dell'utile*, Adelphi, Milano 2000

G. BATAILLE, *La letteratura e il male*, SE, Milano 1987

G. BATAILLE, *Le lacrime di Eros*, Bollati Boringhieri, Torino 1995

G. BATAILLE, *L'erotismo*, ES, Milano 1991

G. BATAILLE, *Su Nietzsche*, SE, Milano 1994

G. BATAILLE, *Nietzsche e i fascisti*, in G. BATAILLE, *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino 1997

J. BAUDRILLARD, *Della seduzione*, SE, Milano 1979

J. BAUDRILLARD, *L'economia politica e la morte*, AA. VV., *Luoghi e oggetti della morte. Nuovi percorsi interpretative sulle figure della morte*, Savelli Editore, Milano 1979

J. BAUDRLLARD, *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano 1979

J. BAUDRILLARD, *Il sogno della merce*, Lupetti, Milano 1987

Z. BAUMAN, *Consumo, dunque sono*, Roma-Bari, Laterza 2007

Z. BAUMAN, *Modus vivendi. Inferno e utopia del mondo liquido*, Roma-Bari, Laterza 2007

Z. BAUMAN, *Intervista sull'identità*, Laterza, Roma-Bari 2009

Z. BAUMAN, *Capitalismo parassitario*, Laterza, Roma-Bari 2011

Z. BAUMAN, *Gli usi postmoderni del sesso*, Il Mulino, Bologna 2013

S. BECKERT, *L'impero del cotone. Una storia globale*, Einaudi, Torino 2016

M. BLANCHOT, *Lautréamont e Sade*, SE, Milano 2003

G. BOCCHI, A. G. GARGANI, *La filosofia della cura*, Asmepa Edizioni, Bologna 2012

M. BONAZZI, a cura di, *Storia della filosofia antica. I Dalle origini a Socrate*, Carocci, Firenze 2016

P. BROWN, *Genesi della tarda antichità*, Einaudi, Torino 2001

P. BROWN, *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità*, Laterza, Roma-Bari 1995

P. BROWN, *La società e il sacro nella tarda antichità*, Einaudi, Torino 1988

P. BROWN, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, Einaudi, Torino 2010

P. BROWN, *Il mondo Tardo Antico*, Einaudi, Torino 1974

P. BROWN, *Il sacro e l'autorità. La cristianizzazione del mondo romano antico*, Donzelli, Roma 1996

P. BROWN, *Per la cruna di un ago. La ricchezza, la caduta di Roma e lo sviluppo del cristianesimo, 350-550 d.C.*, Einaudi, Torino 2014

E. BRYNJOLFSSON, A. McAFEE, *La nuova rivoluzione delle macchine. Lavoro e prosperità nell'era della tecnologia trionfante*, Feltrinelli, Milano 2015

R. CALASSO, *Il cacciatore celeste*, Adelphi, Milano 2016

L. CANFORA, *Il mondo di Atene*, Laterza, Roma-Bari 2011

E. CANTARELLA, *Passato prossimo*, Feltrinelli, Milano 2001

M. CLOUSCARD, *I tartufi della rivoluzione*, Editori Riuniti, Roma 1975

G. COLLI, *Platone politico*, Adelphi, Milano 2007

G. COLLI, *Filosofi sovrumani*, Adelphi, Milano 2009

G. COLLI, *Apollineo e dionisiaco*, Adelphi, Milano 2010

G. COLLI, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974

G. COLLI, *Platone politico*, Adelphi, Milano 2007

G. COLLI, *La sapienza greca I*, Adelphi, Milano 1977

G. COLLI, *La sapienza greca II*, Adelphi, Milano 1978

G. COLLI, *La sapienza greca III*, Adelphi, Milano 1980

G. COLLI, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, Adelphi, Milano 1982

P. COURCELLE, *Conosci te stesso. Da Socrate a San Bernardo*, Vita & Pensiero, Milano 2010

J. CRARY, *24/7 Il capitalismo all'assalto del sonno*, Einaudi, Torino 2015

R. DARNTON, *Libri proibiti. Pornografia, satira e utopia all'origine della Rivoluzione Francese*, Mondadori, Milano 1997

G. DEBORD, *La società dello spettacolo*, Massari Editore, Viterbo 2002

M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien. I Arts de faire*, Éditions Gallimard, Paris 1990, traduzione italiana M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2010

M. DE CERTEAU, L. GIARD, P. MAYOL, *L'invention du quotidien. II Arts de faire*, Éditions Gallimard, Paris 1994

M. DE CERTEAU, *Scrivere l'innominabile*, contenuto in AA. VV., *Luoghi e oggetti della morte. Nuovi percorsi interpretative sulle figure della morte*, Savelli Editore, Milano 1979

M. DE CERTEAU, *Storia e psicoanalisi. Tra scienza e finzione*, Bollati Boringhieri, Torino 2006

G. DELEUZE, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Einaudi, Torino 2010

G. DELEUZE, *Il sapere. Corso su Michel Foucault (1985-1986) /1*, Ombre Corte, Verona 2014

G. DELEUZE, *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007

G. DELEUZE, *Nietzsche*, SE, Milano 2006

G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002

D. DEMETRIO, *Autoanalisi per non pazienti. Inquietudine e scrittura di sé*, Raffaello Cortina, Milano 2003

D. DEMETRIO, *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Raffaello Cortina, Milano 1996

J. DERRIDA, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1998

M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Mondadori, Milano 1992

M. DETIENNE, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Laterza, Roma-Bari 2008

M. DETIENNE, *Noi e i greci,* Raffaello Cortina, Milano 2007

H. DIELS, W. KRANZ, *I presocratici*, Bompiani, Milano 2006

DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Bompiani, Milano 2005

P. DONATELLI, *Etica. I classici, le teorie e le linee evolutive*, Einaudi, Torino 2015

H. L. DREYFUS, P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, VoLo, Firenze 2010

D. ERIBON, *Michel Foucault*, Flammarion, Paris 2011

EPITTETO, *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2009

B. FARRINGTON, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*, Cooperativa del libro popolare, Milano 1953

S. FREUD, *Al di là del principio di piacere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1975

S. FREUD, *Il disagio nella civiltà*, Einaudi, Torino, 2010

S. FREUD, *L'io e l'es*, Bollati Boringhieri, Torino, 1976

S. FREUD, *L'uomo Mosé e la religione monoteistica*, Bollati Boringhieri, Torino 1977

S. FREUD, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, Bollati Boringhieri, Torino 1975

S. FREUD, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, Mondadori, Milano, 1988

L. GALLINO, *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Torino 2011

L. GALLINO, *Il denaro, il debito e la doppia crisi spiegati ai nostri nipoti*, Einaudi, Torino 2015

L. GALLINO, *Come (e perché) uscire dall'Euro ma non dall'unione europea*, Laterza, Roma-Bari 2016

A. G. GARGANI, *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione dell'esperienza comune*, Einaudi, Torino 1975

A.. GEHLEN, *L'uomo delle origini e la tarda cultura. Tesi e risultati filosofici*, Mimesis, Milano 2016

A.. GEHLEN, *L'uomo nell'era della tecnica*, Armando Editore, Milano 2003

L. GERNET, *Antropologia della Grecia antica*, Mondadori, Milano 1983

S. GIAMETTA, *Introduzione a Nietzsche. Opera per opera*, BUR, Milano 2009

S. GIAMETTA, *Nietzsche e i suoi interpreti. Oltre il nichilismo*, Marsilio, Venezia 1995

A. GNOLI, F. VOLPI, *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, Bompiani 2006

R. GUARDINI, *Lettere dal lago di Como. La tecnica e l'uomo*, Morcelliana, Brescia 1959

P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2002

P. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1998

P. HADOT, *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold L. Davidson*, Einaudi, Torino 2008

P. HADOT, *La felicità degli antichi*, Raffaello Cortina, Milano 2011

P. HADOT, *Discours et mode de vie philosophique*, Les belles letters, Parigi 2014

E. HALL, *Gli antichi Greci*, Einaudi, Torino 2016

I. HEATH, *Modi di morire*, Bollati Boringhieri, Torino 2009

M. HEIDEGGER, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Problem» der «Logik»*, traduzione italiana M. HEIDEGGER, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»*, Mursia, Torino 1988

M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, traduzione italiana M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, Il melangolo, Genova 1983

M. HEIDEGGER, *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzelichen Wisseschaft und der modernen Technik*, traduzione italiana M. HEIDEGGER, *Pensieri-guida. Sulla nascita della metafisica, della scienza contemporanea e della tecnica moderna*, Bompiani, Milano 2014

M. HEIDEGGER, *Biträge zur Pholosophie. (Vom Ereignis)*, traduzione italiana M. HEIDEGGER, *Contributi alla filosofia. (Dall'evento)*, Adelhi, Milano 2007

M. HEIDEGGER, *Bremer und Freiburger Vorträg. 1. Einblick in das was ist. 2. Grundsätze,* traduzione italiana M. HEIDEGGER, *Contributi alla filosofia. (Dall'evento)*, Adelphi, Milano 2002

M. HEIDEGGER, *Holzwege,* traduzione italiana M. HEIDEGGER, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano 2002

M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, traduzione italiana M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Torino 1990

M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994

M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, traduzione italiana M. HEIDEGGER, *Segnavia*, Adelphi, Milano 2008

M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, traduzione italiana M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi,* Mursia, Torino 1976

M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken*, traduzione italiana M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare*, Sugarco Edizioni, Varese 1971

M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, traduzione italiana M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, Longanesi, Milano 2007

M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 1969

K. JASPERS, *Socrate, Buddha, Confucio, Gesù. Le personalità decisive*, Fazi, Roma 2013

K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, Mimesis, Milano 2014

H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990

E. JÜNGER, M. HEIDEGGER, *Oltre la linea*, Adelphi, Milano 2004

P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche e il circolo vizioso*, Adelphi, Milano 2013

J. M. LABOA, *Momenti cruciali nella storia della chiesa. Dai padri del deserto ai giorni nostri*, Jaca Book, Milano 1996

F. LEFÈVRE, *Storia del mondo greco antico*, Einaudi, Torino 2012

C. LÉVI-STRAUSS, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 1969

G. LIPOVETSKY, *L'era del vuoto. Saggi sull'individualismo contemporaneo*, Luni Editrice, Milano 2005

G. LIPOVETSKY, S. CHARLES, *Les temps hypermodernes*, Grasset, Paris 2004

G. LUKÁCS, *Der Zerstörung der Vernuft*, traduzione italiana G. LUKÁCS, *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1970

J. F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, Paris 1979, traduzione italiana J. F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1985

A. MAGRIS, *Nietzsche*, Morcelliana, Brescia 2014

MARCO AURELIO, *I ricordi*, Einaudi, Torino 1968

MARCO AURELIO, *Pensieri*, Bompiani 2008

H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, einaudi, Torino 1964

H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1967

H. MARCUSE, *Saggio sulla liberazione. Dall' « uomo a una dimensione » all'utopia*, Einaudi, Torino 1969

H. MARCUSE, *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Einaudi, Torino 1969

H. MARTIN, *Storia e potere della scrittura*, Roma-Laterza, Bari 2009

P. L. MARZO, *La natura tecnica del tempo. L'epoca del post-umano tra storia e vita quotidiana*, Mimesis, Milano 2012

K. MARX, *Il capitale. Libro primo*, UTET, Torino 1974

K. MARX, *Il capitale. Libro secondo*, UTET, Torino 1980

K. MARX, *Il capitale. Libro terzo*, UTET, Torino 1987

R. MONDOLFO, *Alle origini della filosofia della cultura*, Il Mulino, Bologna 1956

R. MONDOLFO, a cura di, *Il pensiero stoico ed epicureo*, La Nuova Italia, Firenze 1958

R. MONDOLFO, *Polis lavoro e tecnica*, Feltrinelli, Milano 1982

R. MONDOLFO, *La comprensione del soggetto nell'antichità classica*, Bompiani, Milano 2012

M. MONTINARI, *Che cosa ha detto Nietzsche*, Adelphi, Milano 1999

M. MONTINARI, *Su Nietzsche*, Editori Riuniti, Roma 1981

S. NATOLI, *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger e Foucault*, Feltrinelli, Milano 1981

O. NGAI, J. CHAN, M. SHELDEN, *Morire per un iPhone*, Jaka Book, 2015

F. NIETZSCHE, *Die Philosophie im tragischem Zeiltalter der Griechen Nachgelassne Schriften 1870-1873*, traduzione italiana F. NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, Adelphi, Milano 1991

F. NIETZSCHE, *Der Antichrist. Fluch auf da Christentum*, traduzione italiana F. NIETZSCHE, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Adelphi, Milano 2008

F. NIETZSCHE, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, traduzione italiana F. NIETZSCHE, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano 2001

F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philophirt*, traduzione italiana F. NIETZSCHE, *Crepusoli degli idoli ovvero come si filosofa col martello*, Adelphi, Milano 2008

F. NIETZSCHE, *Janseits von Gut und Böse*, traduzione italiana F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 2007

F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschilches*, traduzione italiana F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano I*, Adelphi Milano 2001

F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschilches*, traduzione italiana F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano II*, Adelphi Milano 2001

F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, Mimesis, Milano 2006

F. NIETZSCHE, *Zur genealogie der Moral. Eine Streistschrift*, traduzione italiana F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 2007

M. C. NUSBAUM, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, Il Mulino, Bologna 2011

A. ORSUCCI, *Genealogia della morale. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2001

R. PFEILSCHIFTER, *Il tardoantico. Il Dio unico e i molti sovrani*, Einaudi, Torino 2015

PLUTARCO, *La vita felice*, Einaudi, Torino 2014

G. POMA, *Le istituzioni politiche della Grecia in età classica*, Il Mulino, Bologna 2003

M. M. SASSI, *Indagine su Socrate. Persona filosofo cittadino*, Einaudi, Torino 2015

A. SCHOPENHAUER, *L'arte di essere felici*, Adelphi, Milano 1997

A. SCHOPENHAUER, *L'arte di conoscere se stessi*, Adelphi, Milano 1997

A. SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften*, traduzione italiana A. SCHOPENHAUER, *Parerga e paralipomena*, Adelphi, Milano 1981

SENECA, *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in prosa*, Bompiani, Milano 2000

PLATONE, *Alcibiade maggiore*, in Platone *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2010

PLATONE, *Fedro*, Laterza, Roma-Bari 1998

H. ROSA, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino 2015

G. SCARPAT, *Parresia greca, parresia cristiana*, Paideia, Brescia 2001

SENECA, *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*, Bompiani, Milano 2000

E. SEVERINO, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005

E. SEVERINO, *L'essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1981

E. SEVERINO, *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985

E. SEVERINO, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988

W. SEVERINO, *Il destino della tecnica*, Bur, Milano 1988

E. SEVERINO, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999

E. SEVERINO, *Téchne. Le radici della violenza*, Bur, Milano 2002

E. SEVERINO, *Téchne*, Mimesis, Milano 2013

G. SIMONDON, *Du mode d'existenxe del ojects techniques*, Aubier, Paris 2012

C. SINI, *La scrittura e il debito. Conflitto tra culture e antropologia*, Jaca Book, Milano 2002

C. SINI, *Etica della scrittura*, Mimesis, Milano 2009

C. SINI, *L'uomo, la macchina, l'automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, Bollati Boringhieri, Torino 2009

C. SINI, *Transito Verità. Opere volume V. Figure dell'enciclopedia filosofica*, Jaca Book, Milano 2012

C. SINI, *Il foglio-mondo*, *Opere volume III, Tomo II. La scrittura e i saperi*, Jaca Book, Milano 2013

C. SINI, *Il pensiero delle pratiche. Volume IV, Tomo II. La solidarietà delle pratiche e l'origine dell'autocoscienza*, Jaca Book, Milano 2014

C. SINI, *L'alfabeto e l'Occidente. Opere volume III, Tomo I. La scrittura e i saperi,* Jaca Book, Milano 2016

P. SLOTERDIJK, *Devi cambiare la tua vita*, Raffaello Cortina, Milano 2010

P. SLOTERDIJK, *Stato di morte apparente. Filosofia e scienza come esercizio*, Raffaello Cortina, Milano 2011

J. E. H. SMITH, *Il filosofo. Una storia in sei figure*, Einaudi, Torino 2016

F. SQUARCINI, D. CUNEO a cura di, *Il trattato di manu sulla norma*, Einaudi, Torino 2010

R. STAGLIANÒ, *Al posto tuo. Così web e robot ci stanno rubando il lavoro*, Einaudi, Torino 2016

F. TRABATTONI, a cura di, *Storia della filosofia antica. II Platone e Aristotele*, Carocci, Firenze 2016

S. TURKLE, *La conversazione necessaria. La forza del dialogo nell'era digitale*, Einaudi, Torino 2016

G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 2003

J.-P. VERNANT, *Le origini del pensiero greco*, SE, Milano 2007

J.-P. VERNANT, *Religione, storia, ragione*, SE, Milano 2009

J.-P. VERNANT, *L'individuo, la morte, l'amore*, Raffaello Cortina, Milano 2000

M. VOVELLE, *La morte e l'Occidente*, Laterza, Roma-Bari 2000

F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2010

J. WARREN, *I presocratici*, Einaudi, Torino 2009

R. L. WILKEN, *I primi mille anni. Storia globale del cristianesimo*, Einaudi, Torino 2013

G. WOOLF, *Roma. Storia di un impero*, Einaudi, Torino 2014

T. SZAZS, *La battaglia per la salute*, Spirali, Milano 2000

T. SZAZS, *Il mito della malattia mentale*, Spirali, Milano 2003