

AII

Francesco Marescalco

La concezione di verità in Michel Foucault

Prefazione di
Alessandro Arienzo





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXX
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.giacchinoonoratieditore.it
info@giacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-2968-5

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: maggio 2020

Indice

7 *Prefazione*
di Alessandro Arienzo

15 *Introduzione*

21 *Capitolo I*
Il dire-il-vero nelle procedure di governo e la costituzione dell'individuo come soggetto per sé e per gli altri

1.1. La individuazione delle tecniche attraverso cui gli uomini conoscono se stessi e gli altri mediante la produzione della verità., 21 – 1.2. La problematizzazione storica della nozione di *parresia* nel mondo antico ed i suoi riflessi sulla modernità, 29 – 1.3. *Parresia* e *aleurgia*: profili di ontologia e di epistemologia attraverso la lettura dello *Ione* di Euripide, 41 – 1.4. Il problema del *dire-il-vero* nella democrazia: la *parresia* politica attraverso la lettura dell'*Oreste* di Euripide e dell'orazione "Sulla pace" di Isocrate, 52 – 1.5. Il problema del *dire-il-vero* nei governi autocratici: la *parresia* politica attraverso la lettura della V e della VII Lettera di Platone, 65 – 1.6. La politica come prova di realtà della filosofia, 78.

89 *Capitolo II*
La vita filosofica come manifestazione della verità

2.1. L'ingiunzione "bisogna dire il vero su se stessi". In particolare: il tema delle relazioni di potere e del loro ruolo all'interno del gioco tra soggetto e verità, 89 – 2.2. La fondazione etica della cura di sé e l'elaborazione della *parresia* filosofica attraverso la lettura del *Fedone* di Platone, 102 – 2.3. Etica della verità e verità del coraggio attraverso la lettura del *Lachete* di Platone, 112 – 2.4. Il cinismo trans-storico come manifestazione della "vita vera" e l'*aleurgia* della verità, 123 – 2.5. Una digressione. Senso e significato di "Aletheia" e di "Alethes bios" nel pensiero greco classico ed il paradosso cinico della "alterazione del valore della moneta" come modalità di disvelamento della verità, 134 – 2.6. La funzione di veridizione e la manifestazione della verità nella vita cinica. In particolare: l'obiettivo della trasformazione del genere umano e del mondo, 145.

- 153 **Capitolo III**
Dalla costruzione della soggettività all'ermeneutica del soggetto attraverso il sentiero della verità
- 3.1. Alle origini del pensiero. Gli studi psicologici e le contaminazioni filosofiche, 153 – 3.2. Vedere, sapere, potere: la verità della scienza moderna, 161 – 3.3. La volontà di verità ed il significato dell'assioma "La volontà deve essere libera per poter dare accesso alla verità", 170 – 3.4. Politica della verità ed ermeneutica del presente: le pratiche giudiziarie come ambito privilegiato per la emersione di nuove forme di soggettività, 179 – 3.5. Il governo degli uomini tramite la verità e la definizione del rapporto tra "autos" e aleturgia, 192 – 3.6. Concezione filosofica, concezione positivista e concezione storico-filosofica del rapporto soggettività-verità. In particolare: la costituzione delle esperienze di sé e degli altri attraverso la storia politica delle veridizioni, 202 – 3.7. Pratica di sé, pratica della verità e liberazione del soggetto. In particolare: le matrici filosofiche, etiche e politiche del laboratorio vivente dell'ermeneutica, 211.
- 223 *Conclusioni*
- 227 *Bibliografia*

Michel Foucault. Filosofia, vita, verità

ALESSANDRO ARIENZO*

Dico che l'azione politica appartiene ad un tipo d'intervento del tutto diversa da questi interventi scritti e libreschi, è un problema di gruppi, d'impegno personale e fisico; non si è radicali perché si è pronunciata qualche parola, no, la radicalità è fisica, la radicalità è quella dell'esistenza.¹

Non è una impresa intellettuale da poco dedicare una monografia alla riflessione filosofica e politica di Michel Foucault. Tra i più rilevanti e influenti autori francesi del secondo Novecento, i suoi libri e i suoi moltissimi scritti e interventi, dei quali solo pochi pensati per la pubblicazione costituiscono, come egli stesso amava definire: «delle piccole cassette degli attrezzi. Se le persone vogliono aprirle, servirsi di questa frase, questa idea, questa analisi come se si trattasse di un cacciavite o di una chiave inglese, per cortocircuitare, squallificare, spezzare i sistemi di potere, compreso all'occorrenza quello da cui provengono i miei libri... ebbene, tanto meglio!»². Su Michel Foucault la letteratura è sterminata, e non solo gli usi, ma anche gli abusi del suo pensiero, sono tanto numerosi quanto, alla lettera del suo pensiero, in fondo legittimi. Il volume di Francesco Marescalco è invece attento nel restituirne la trama delle riflessioni, le peculiari inflessioni teoriche, le incertezze. A mio parere cogliendone le do-

* Docente di Filosofia politica e di Storia delle dottrine politiche presso la Facoltà di filosofia dell'Università degli Studi di Napoli Federico II.

1. M. Foucault, *Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici*, pp.30-42, in Id., *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, a cura di P. Dalla Vigna, Milano, Mimesis, 1994, cit. pp. 40-41.

2. M. Foucault, *Des supplices aux cellules*, 1975, in *Dits et Écrits*, Parigi, Gallimard, 1994, n. 151.

mande filosofiche di maggiore importanza intorno al soggetto etico e politico, al ruolo della critica, sulla filosofia come pratica di libertà.

L'impegno del filosofo francese è solitamente associato alla sua "microfisica del potere", ossia all'idea che si debbano mettere in discussione i due paradigmi che hanno segnato la riflessione occidentale - il potere come diritto/sovrantà e il potere come repressione/guerra - per intenderlo come una relazionalità diffusa e sempre conflittuale tra soggettività. Scrive Foucault: «Con Potere non voglio dire "il Potere," come insieme d'istituzioni e di apparati che garantiscono la sottomissione dei cittadini in uno Stato determinato. Con potere, non intendo nemmeno un tipo di assoggettamento, che in opposizione alla violenza avrebbe la forma della regola. Né intendo infine un sistema generale di dominio esercitato da un elemento o da un gruppo su di un altro. . . Con il termine Potere mi sembra che si debba intendere innanzitutto la molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione; il gioco che attraverso lotte e scontri incessanti li trasforma, li rafforza, li inverte; gli appoggi che questi rapporti di forza trovano gli uni negli altri, in modo da formare una catena o un sistema o, al contrario, le differenze, le contraddizioni che li isolano gli uni dagli altri; le strategie infinite in cui realizzano i loro effetti, ed il cui disegno generale o la cui cristallizzazione istituzionale prendono corpo negli apparati statali, nella formulazione della legge, nelle egemonie sociali»³. Il potere si configura allora come una relazione complessa e multidimensionale, che implica resistenze e reazioni: all'imposizione di una condotta si oppone sempre una contro-condotta. In tal senso, l'esercizio dei poteri è sempre relazionabile a determinati saperi, a specifiche discipline, mettendo sempre in gioco una certa verità o un sistema di verità. I saperi costituiscono, allora, dei sistemi di "veridizione", ossia rappresentano veri e propri processi di produzione di soggetti, anche di soggetti della conoscenza. Allo stesso modo, poiché all'esercizio di poteri è sempre connessa un'opera di disciplinamento, il Potere come relazionalità implica sempre una funzione trasformatrice, accrescitiva dei rapporti che non opera solamente nelle forme del contenimento e della repressione: esemplari sono proprio i sistemi medici, penali e educativi.

3. M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano, 2013, pp.81-82.

Dietro le relazioni di potere si cela, allora, una rete di conoscenze e di saperi che ne regolano l'esercizio e, per converso, dietro ogni forma di conoscenza si celano "discipline", ossia quelle arti o tecniche di conduzione dei corpi e di governo degli uomini che sono implicate in ogni forma strutturata di sapere. Il testo di Francesco Marescalco assume queste linee di indagine, che hanno segnato tra gli anni Sessanta e Settanta una piccola rivoluzione copernicana in studiosi e militanti formati nel quadro di grandi attori storici e di grandi formazioni politiche come gli Stati. E quindi impegnate nel pensare e nel contrastare "il potere", interpretato innanzitutto come sovranità, dominio dello Stato/Capitale e Repressione, per mettere al centro della politica i corpi, le singolarità, le piccole rivoluzioni. In questo contesto, studi come *la Storia della Follia*, *la Nascita della Clinica*, *Sorvegliare e Punire* hanno rappresentato un duplice sforzo genealogico che mentre s'interrogava sul legame tra saperi e discipline, faceva pure risaltare il nesso "disciplina/disciplinamento" che fondava una più ampia riflessione su cosa significa governare e governarsi. In questo senso, la riflessione foucaultiana ha colto la necessità teorica oltre che politica di andare al di là della filosofia del soggetto moderno, i cui esiti politici sarebbero nella supremazia della sovranità e del Sovrano. Ed allora, nelle lezioni raccolte col titolo *Bisogna difendere la società* egli afferma la necessità di "tagliare la testa" al sovrano, operazione filosofica necessaria per smarcarsi da una lettura tanto marxista quanto freudiana o strutturalista dell'esercizio del potere: «Je n'ai jamais été freudienne, Je n'ai jamais été marxiste, Je n'ai jamais été structuraliste»⁴.

Francesco Marescalco sottolinea, allora, come in questo intreccio di questioni, che mettono direttamente in relazione la pratica del sapere e le forme dei poteri, la militanza foucaultiana sia stata interpretata nel canone di quell'intellettuale specifico che lo stesso filosofo francese aveva contribuito a tematizzare: un intellettuale impegnato in lotte delimitate, magari col rischio di apparire settoriali e parziali, ma capaci di decostruire "ordini di discorso" attraverso l'esercizio del "coraggio della verità" particolare, specialistico e non universalizzante⁵. A ben guardare, anche la riflessione intorno a que-

4. M. Foucault, *Strutturalismo e post-strutturalismo*, in Id., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino, pp.301-331).

5. M. Foucault, *Intervista a Michel Foucault*, pp.3-28; Id., *Gli intellettuali e il potere. Conversazione tra Michel Foucault e Gilles Deleuze*, pp.107-118; *Nietzsche, la genealogia, la storia*, pp.29-54,

sta nuova figura è parte di quell'opera di decostruzione critica dei soggetti moderni di cui l'intellettuale organico, espressione di una vecchia intelligenza di partito o avanguardia delle masse, è forse uno degli esiti politici novecenteschi. La decostruzione tentata da Foucault costituisce anche la messa in questione degli statuti epistemici – dei principi di verità – che caratterizzano le singole discipline. E di qui prende avvio lo sforzo, nell'ultima fase della riflessione di Michel Foucault, di approfondire i temi del soggetto e della sua libertà, di dare corpo ad una nuova ermeneutica del soggetto che, già presente in tutte le sue opere, diventa nelle sue ultime lezioni una vera e propria “ermeneutica del sé”, una ontologia critica di noi stessi. Non a caso il francese ha tra i suoi autori di riferimento Nietzsche, Freud e Marx, tutti diversamente necessari per mettere in questione una certa soggettività filosofica moderna costituitasi come soggettività conoscente e “sovrana”⁶. Una soggettività che si è immaginata come fondata su una verità esterna, intangibile, alle relazioni di potere, ma che invece è essa stessa parte di una “volontà”, di un desiderio di sapere. La verità è un campo di conflitto tra soggettività, tra corpi, tra desideri e il soggetto etico non è un soggetto conoscente ma un soggetto “critico”, ossia un soggetto capace di esercitare l'arte (difficile, ma anche ambigua) di non essere eccessivamente governati.

Quello cui il francese ha a cuore è un diverso soggetto di desiderio, un soggetto libero perché capace di esercitare la propria libertà come padronanza di sé e che ha nella verità un centro di desiderio, non di rappresentazione universale. Il francese nega ogni concezione del desiderio che lo intenda come un impulso originario da reprimere; il desiderio invece “emerge” come conseguenza più o meno involontaria di una regolazione dei comportamenti prodotta dalle pratiche di esercizio dei poteri. Praticare una vita libera non significa teorizzare strategie di liberazione dei desideri o percorsi di emancipazione del sé, ma opporre resistenze diffuse alle logiche di esercizio dei poteri e delle relazioni sociali. In effetti, scienze come la psichiatria, la clinica, l'educazione o il diritto – che tanto interessa Francesco Marescalco – istituiscono ambiti di poteri articolati su forme di governo e di autogoverno dei corpi. Dai corpi è quindi necessario partire se si vogliono opporre resistenze, *controcondotte*.

tutti in Id., *Il discorso, la storia, la verità*, op. cit.

6. M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol.1 1961-1970 *Follia, scrittura, discorso*, Feltrinelli, Milano, pp.137-146.

La lotta per la vita prende forma nelle vesti che i desideri assumono, centrando gli antagonismi sui corpi e sulla storia dei corpi. Scrive allora Foucault «Dal secolo scorso, le grandi lotte che mettono in questione il sistema generale di potere non si fanno più in nome di un ritorno agli antichi diritti e in funzione del sogno millenario di un ciclo dei tempi e di un'età dell'oro; [...] quel che si rivendica e serve da obiettivo è la vita, intesa come bisogni fondamentali, essenza concreta dell'uomo, realizzazione della sua virtualità, pienezza del possibile. Poco importa che si tratti o no di utopie; abbiamo a che fare qui con un processo reale di lotta; la vita come oggetto politico è stata in un certo modo presa alla lettera e capovolta contro il sistema che cominciava a controllarla»⁷.

Certamente, resta necessariamente inevasa la domanda su quale debba, o possa essere la prospettiva che le singolarità devono assumere per operare positivamente per la propria felicità. Foucault resta una cassetta degli attrezzi, certamente non un filosofo normativo. Questo è un tema centrale nella lettura di Francesco Marescalco, e certamente uno degli elementi di maggiore problematicità della riflessione foucaultiana. Può infatti apparire che questa mancanza di normatività, e la sfiducia verso prospettive universalizzanti, prelude a una rinuncia al ruolo critico e sovversivo dell'indagine filosofica. Come invece mette bene in risalto questo volume, l'approdo critico foucaultiano pone al centro della critica la *differenziazione etica* implicata in una *ermeneutica del soggetto* che fonda quella che il francese chiama una *politica di noi stessi* ⁸. Quale esito della prospettiva critica dei corsi dalla fine degli anni '70 e dei primi anni '80 Foucault approda allora ad una "ontologia critica del presente" i cui presupposti sono più ampi della sola analitica del potere sulla quale aveva a lungo lavorato. Emerge in sostanza un nuovo problema, quello di un'ermeneutica del sé che egli traccia a partire dalla rilettura della tradizione filosofica classica e che inerisce la *cura sui* , l' *epimeleia heautou* , la *parrhesia* . In questo percorso di indagine Foucault tenta di rispondere al problema del «come non essere governati in questo modo, da queste cose, nel nome di principi come questi, in vista di questi obiettivi e attraverso questo genere di procedure», e tematizza una specifica arte politica

7. M. Foucault, *Volontà di sapere* , cit., p.128.

8. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto* , trad. it. di M. Bertani, Milano, Feltrinelli, 2003; Id., *Il governo di sé e degli altri* , Milano, Feltrinelli, 2009 e *Sull'origine dell'ermeneutica del soggetto* , Napoli, Cronopio, 2012.

che, avendo la libertà al suo cuore, non può che darsi come «l'arte di non essere eccessivamente governati»⁹. I temi della verità e della direzione di coscienza da un lato, quello illuministico dell'emancipazione dallo stato di minorità dall'altro, si inscrivono quindi in un duplice schema di lettura della storia occidentale, secondo cui se l'antichità greco-romana vede la ricerca da parte del singolo dell'autonomia e della padronanza di sé attraverso un insieme di pratiche riconducibili alla *cura sui*, il Cristianesimo si costruisce intorno ad una rinuncia a sé e alla volontà individuale attraverso dispositivi come la direzione di coscienza, la confessione, gli esercizi spirituali. A differenza di quanto accade col Cristianesimo, il compito delle tecnologie classiche del sé non consiste principalmente nel portare alla luce la parte più oscura di se stessi e non sono legate ad un arte dell'interpretazione. Piuttosto, esse vivono di "arti minori" come la mnemotecnica, la retorica, la ginnastica, la dietetica ed in termini più complessivi del rapporto tra *heautou epimeleisthai* e economica.

Foucault rivedrà nel tempo questa separazione così netta tra mondo classico e mondo cristiano, riconoscendo la centralità del tema della cura di sé in entrambi questi mondi, ma terrà ferma l'ipotesi che le tecniche ermeneutiche del cristianesimo abbiano avuto come esito quello della "rinuncia a sé" e del sacrificio del soggetto. Ciò nonostante, quello che ha comunque caratterizzato la cultura europea dopo il Cristianesimo non è stato l'aver fondato l'ermeneutica del sé sul sacrificio, quanto l'insistenza sull'emergenza positiva del sé la tecnologia volta a costituire, produrre ed estrarre un'identità per mezzo della rinuncia a sé. Foucault s'interroga, quindi, sul rapporto tra cura ed ermeneutica del sé, tra governo di sé e governo degli altri, per comprendere come ordini discorsivi e tecnologie del sé compongano vere e proprie "forme di vita". Il problema del governo diviene, in sostanza, «il punto di contatto tra [il modo in cui] gli individui sono [conosciuti e] guidati dagli altri e il modo in cui [essi conoscono e] conducono se stessi»¹⁰. Il sé occidentale non è altro che il correlato storico di un complesso di tecnologie definite prima nella cultura classica greco-romana, quindi da quella cristiana. L'urgenza presente è allora sbarazzarsi di quell'antropologismo di fondo che segna la cultura occidentale e ricercare "una politica di noi stessi",

9. M. Foucault, *Illuminismo e critica*, Roma, Donzelli 1997, cit. pp. 37-38.

10. M. Foucault, *Soggettività e verità*, pp. 31-60, in Id., *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit.

una ontologia critica di noi stessi non più connessa al problema della verità, ma a quello della libertà. La prospettiva “critica” mira quindi a «sfuggire a queste arti di governo, per allentarne comunque la presa, sia sotto la forma del rifiuto ma anche come linea di un differente sviluppo»¹¹. Del resto, «che cos’è l’etica se non la pratica della libertà, la pratica riflessa della libertà? [. . .] La libertà e la condizione ontologica dell’etica. Ma l’etica e la forma riflessa che assume la libertà»¹². Ed allora, la pratica della libertà è tale se è capace di essere anche ermeneutica del sé; capacità attiva di praticare se stessi per non cadere nel “sogno vuoto della libertà”. Mettere, in sostanza, «la riflessione storico-critica alla prova delle pratiche concrete»¹³.

Il volume di Francesco Marescalco traccia con passione e intelligenza i percorsi della riflessione foucaultiana su verità, libertà e critica e, credo, non si può non convenire con l’indicazione dell’autore per cui il tentativo del francese è di promuovere: «nuove forme di soggettività che mirino a produrre processi di individualizzazione e di identificazione alternativi a quelli tradizionali»¹⁴. Forme di vita in cui la filosofia appaia innanzitutto come un modo del vivere, come una ontologia critica di noi stessi, come una pratica difficile e incerta di libertà. Ed in cui l’impegno intellettuale, pur specifico, possa esprimersi filosoficamente, ossia criticamente, anche nelle piccole ma decisive lotte quotidiane per far valere modalità di essere in comune più giuste, più libere, più ricche.

11. M. Foucault, *Illuminismo e critica*, op.cit., p. 37.

12. M. Foucault, *L’etica della cura di sé come pratica della libertà*, pp.273-294, in Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*. 3. 1978-1985, *Estetiche dell’esistenza*, Feltrinelli, Milano, 1994, cit. p.276.

13. M. Foucault, *Che cos’è l’illuminismo?*, pp.253-261, in Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*. 3. 1978-1985, *Estetiche dell’esistenza*, Feltrinelli, Milano, 1994, cit. p.231.

14. F. Marescalco, *infra*, p. 221.

Cos'è il reale della filosofia?

Nel 1971, Michel Foucault — dopo aver contribuito alla creazione del *Group d'Information sur le prisons* (GIP)¹ — coniò la nozione di “*intellettuale specifico*”, contrapponendola a quella di “*intellettuale universale*”.

Il prototipo dell’“*intellettuale francese*” è immediatamente associato alla visione di impegno (*engagement*), inteso come “*attività che ha una portata pubblica e viene svolta con finalità sociali*”; in particolare, gli esponenti appartenenti a questa categoria² vengono tradizionalmente considerati come i detentori di una verità estranea al potere e perciò stesso capaci di tradurre — attraverso la loro cultura — le istanze promananti dal tessuto sociale.

Ebbene — soprattutto in Francia e in Italia — a partire dal 1968, cominciò a diffondersi l’idea che gli intellettuali non fossero più identificabili soltanto con coloro che si ritenevano depositari di verità assolute, ma anche con quelle figure professionali (avvocati, medici, architetti) che occupavano posizioni specifiche in determinati campi del sapere ed in precisi ambiti in cui agivano dispositivi di potere.

In una nota intervista rilasciata nel 1978, il Filosofo francese, ad una precisa domanda sulla natura delle “*relazioni di potere*” ed, in particolare, sulla configurazione, in esse, di un “*nuovo principio esplicativo del reale*”, precisava che il suo vero problema era quello di “*formulare*

1. L’8 febbraio 1971 — durante una conferenza stampa tenuta dagli avvocati di alcuni militanti maoisti in sciopero della fame per ottenere lo statuto di prigionieri politici — Michel Foucault annunciò la creazione del *Group d’information sur le prisons*, il cui precipuo obiettivo era quello di realizzare “*inchieste intolleranza*”. Le informazioni biografiche riguardanti Michel Foucault sono tratte da Manlio Iofrida — Diego Melegari, *Foucault*, Roma, Carocci, 2018, pp. 309 — 318.

2. Sono tradizionalmente considerati “*intellettuali universali*” scrittori come Voltaire, Victor Hugo, Emile Zola, e, da ultimo, Jean-Paul Sartre (1905–1980). Sul punto, Maria Malatesta, *Intellettuali, diritto, impegno*, prefazione a Liora Israel, *Le armi del diritto*, Milano, Giuffrè, 2012, p. VII.

una concezione generale delle relazioni tra la costituzione di un sapere e l'esercizio di un potere"³.

Si trattava, evidentemente, di un percorso — non ancora terminato — che identificava nel “*reale*” l’oggetto specifico di analisi per la chiarificazione del delicato rapporto tra sapere e potere.

A ben vedere, tuttavia, le origini di questa indagine sembrano essere già contenute nella introduzione (scritta dal Foucault) al testo — risalente al 1954 — intitolato *Sogno ed Esistenza* di Ludwig Binswanger⁴, in cui la questione dell’esistenza veniva immediatamente posta su di un piano ontologico.

Nel 1961 — e quindi dopo sette anni dalla precedente apparizione — viene pubblicato il saggio *Storia della follia nell’età classica*⁵, la cui introduzione (significativamente non riprodotta nella seconda edizione dell’opera, risalente al 1972) pone l’accento sulla necessità di dare impulso ad un profondo processo rivoluzionario che parta, però, non dalle istituzioni o dai partiti politici, ma dalla coscienza degli individui; particolarmente rilevante, in tale prospettiva, è il capitolo dell’opera intitolato “*Del buon uso della libertà*” che attribuisce al folle un nuovo statuto antropologico: attraverso la narrazione della vita reale all’interno dell’istituzione manicomiale, egli, infatti, è considerato non più un criminale da porre ai margini della società, ma una persona bisognevole di cura e di rispetto⁶.

È con *Nascita della clinica*⁷, pubblicato nel 1963, che si assiste ad una prima svolta epistemologica, connotata dalla rilevanza del reale

3. L’intervista a cui si fa riferimento è quella rilasciata a Duccio Trombadori nel 1978. In particolare, veniva chiesto a Foucault: “*Attorno ai suoi scritti si è già affaticata la critica, con reazioni diverse, ma approssimative almeno tanto quanto lo è il discorso che lei stesso ha avviato sul potere e le relazioni di potere. Le chiedo: ci troviamo in presenza di un nuovo principio esplicativo del reale, come in molti hanno osservato, o si tratta di qualcos’altro?*”. A tale preciso interrogativo, il Pensatore francese rispose: “*Di fronte a problemi così sfuggenti, è meglio avanzare passo passo, prendendo volta per volta in esame campi diversi per vedere come si potrebbe elaborare una teoria del potere; o meglio, perché questo è il mio vero problema, come si potrebbe formulare una concezione generale delle relazioni tra la costituzione di un sapere e l’esercizio di un potere*”. Sul punto, M. Foucault, *Esperienza e verità. Colloqui con Duccio Trombadori*, Roma, Castelvecchi, 2018, pp. 78 — 79.

4. L. Binswanger, *Sogno ed esistenza*, a cura di L. Corradini e C. Giussani, Milano, SE, 1993.

5. M. Foucault, *Storia della follia nell’età classica*, a cura di M. Galzigna, Milano, BUR, 2018.

6. M. Foucault, *Storia della follia* cit., pp. 593 — 645.

7. M. Foucault, *Nascita della clinica. Un’archeologia dello sguardo medico*, a cura di A. Fontana, Torino, Einaudi, 1998.

nella filosofia: attraverso la nozione di “*a priori concreto*”, l’oggetto diviene il prodotto di una conoscenza evolutivamente concepita ed elaborata mediante l’armamentario delle “*regole di formazione*”, a loro volta tradotte in ascrizione di significati.

Già dalla lettura dei testi giovanili è dunque possibile intravedere la traccia di un itinerario caratterizzato, da una parte, dalla disamina del problema ontologico (inteso come definizione della consistenza dell’essere) e dall’altra, dall’articolazione della questione epistemologica (intesa come definizione della natura e della rilevanza della conoscenza): su questi due assi — entrambi collocati all’interno del perimetro del reale — sarà poi progressivamente costruito l’intero edificio del pensiero foucaultiano.

Il primo corso al *Collège de France*, intitolato *Lezioni sulla volontà di sapere* (1970 — 1971)⁸, inserisce, nel solco della cornice dialettica ontologia — epistemologia, l’elemento volontaristico: in particolare, la lezione su *Nietzsche* — che è stata poi ripresa in una importante conferenza tenuta in Canada nel 1971 — relega sullo sfondo la rilevanza della conoscenza *tout court*, degradata a mera “*invenzione*”; conseguentemente, la verità — che segue cronologicamente la conoscenza — rinviene il suo antecedente logico nella “*non-verità*” e cioè nella menzogna.

Soltanto la volontà — intesa come volontà di conoscere — imprime all’essere un connotato epistemologico, rendendolo, tuttavia, altro da sé: dalla progressione dialettica (intesa in termini di incontro — scontro) tra essere e conoscenza, attraverso la intermediazione della volontà, deriva nitidamente la questione della dimensione trasformativa.

Nel 1973, con il ciclo di lezioni intitolato *La verità e le forme giuridiche*⁹, tenuto a Rio de Janeiro, comincia a profilarsi il problema della costruzione della soggettività che caratterizzerà il pensiero di Michel Foucault fino alla sua morte (avvenuta nel 1984).

Il processo penale è considerato un interessante laboratorio per l’analisi delle tecniche funzionali alla emersione della verità mediante la pratica dell’indagine: in tale prospettiva, la dialettica ontologia —

8. M. Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere. Corso al Collège de France (1970 — 1971)*, a cura di D. Defert, Milano, Feltrinelli, 2015.

9. M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche in Il filosofo militante. Archivio Foucault 2. Interventi, colloqui, interviste. 1971 — 1977*, a cura di A. Dal Lago, Milano, Feltrinelli, 2017, pp. 83 — 165.

epistemologia, con la spinta propulsiva dell'elemento volontaristico, diviene la più genuina espressione dei rapporti di forza e di potere in grado di condizionare il modo di essere degli individui.

Il passaggio dai rapporti di forza e di potere alle relazioni di governo sembra ormai tracciato ed è irreversibile: nel corso tenuto al *Collège de France* nel 1979 — 1980, dedicato al *Governo dei viventi*¹⁰, il Pensatore francese si dedica completamente al problema della costruzione di una soggettività posta sullo sfondo dei percorsi veritativi.

La questione principalmente analizzata è quella di individuare l'essenza del legame tra esercizio del potere e obbligo degli individui di proporsi come attori nelle procedure di manifestazione della verità: in tale contesto, sembra apparire (per la prima volta) il riferimento non alla verità in quanto tale, ma alle sue forme di manifestazione.

Il tema del rapporto tra soggettività e verità viene tuttavia affrontato *ex professo* nel ciclo di lezioni tenuto al *Collège de France* nel 1980 — 1981¹¹: in particolare, il problema che sembra costituire l'oggetto di maggiore dedizione è quello concernente gli effetti che la verità — nelle sue molteplici forme di manifestazione — produce sul soggetto.

La precettistica che si è consolidata sull'arte di vivere ha dato impulso, sul piano procedimentale, ad un lavoro complesso ed articolato in grado di produrre cambiamenti nello statuto ontologico di ciascun individuo, altresì dotato di una naturale virtù espansiva verso gli altri, verso la verità e verso se stessi.

Ne discende, conseguentemente, che le arti di vivere si imparano se vi è il lavoro attento e sapiente di un Maestro; dopo la fase dell'acquisizione, è però necessario che le nozioni impartite (ed assimilate) siano elaborate e personalizzate attraverso il filtro dell'esperienza.

Soltanto il momento del confronto con la verità è tuttavia in grado di costruire la soggettività, intesa come entità unica, connotata dall'irripetibile vissuto di ciascuna individualità.

La descritta dimensione evolutiva costituisce un sicuro approdo al momento autopoietico: questo argomento è trattato da Michel Foucault nel corso del 1981 — 1982, intitolato *L'ermeneutica del sog-*

10. M. Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979 — 1980)*, a cura di M. Sennelart, Milano, Feltrinelli, 2014.

11. M. Foucault, *Soggettività e verità. Corso al Collège de France (1980 — 1981)*, a cura di F. Gros, Milano, Feltrinelli, 2017.

getto¹², che rappresenta il vertice teoretico più elevato delle analisi aventi ad oggetto il rapporto tra soggettività e verità.

Il complesso rapporto tra *epimeleia heautou* (“cura di sé”) e *gnothi seauton* (“conosci te stesso”) — al di là delle complesse ricostruzioni filologiche (che pure vengono compiutamente descritte nel testo) — rappresenta, ancora una volta, la proiezione del problema (evidentemente ancora irrisolto) tra ontologia ed epistemologia; esso, tuttavia, dimostra — ed in ciò sembra intravedersi una ulteriore spinta evolutiva — che l’individuo, per accedere alla verità, deve necessariamente ridiscutere la propria soggettività, modificandola e trasformandola, fino a renderla “*altro da sé*”: questo percorso, però, non può non tener conto del momento della manifestazione della verità che appare — anche in questa fase — nettamente scisso rispetto a quello della sua formazione.

Fin qui, il contenuto del terzo capitolo che tenta una ricostruzione cronologica del pensiero foucaultiano, dalle origini (risalenti al 1954) fino al suo approdo più maturo (cristallizzato nel corso del 1982).

I primi due capitoli, invece, si occupano diffusamente degli ultimi due corsi (del 1983 e del 1984), dedicati alla *parresia* o, più precisamente, al più ampio tema delle forme di veridizione.

La inversione cronologica intende attribuire alla complessiva indagine un preciso senso logico: il tema della verità — nel suo duplice momento ontologico ed epistemologico — non può essere separato da quello delle modalità attraverso cui essa si manifesta.

La questione appena esposta sembra costituire un nodo irrisolto dell’intero pensiero foucaultiano se si considera che, ancora nel corso del 1983 tenuto a Berkley, il pensatore francese affermava perentoriamente: “*La mia intenzione non era di affrontare il problema della verità, ma il problema di colui che dice la verità, del dire la verità come attività*”¹³: il concetto di formazione e produzione della verità appare dunque ancora nettamente divaricato da quello della sua manifestazione.

È per questo motivo che la prevalente letteratura considera gli ultimi due corsi tenuti al *Collège de France* come una entità distinta ri-

12. M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981 — 1982)*, a cura di F. Gros, Milano, Feltrinelli, 2003.

13. Sul punto, M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, a cura di A. Galeotti, Roma, Donzelli, 2005, p. III.

spetto alla trama continuista che invece tendenzialmente caratterizza il *corpus* filosofico di ogni pensatore¹⁴.

Attraverso questo rovesciamento diacronico si è dunque tentata una rilettura della concezione della verità elaborata dal Pensatore francese nell'arco di circa un trentennio (1954 — 1984), partendo dall'assunto — rimasto sostanzialmente inespresso — che essa non può essere segregata rispetto alle sue forme di manifestazione.

La *parresia* e lo stile di vita dei cinici (oggetto di approfondite analisi nell'ultimo corso del 1984) sembrano, infatti, dimostrare che una verità non manifestata corrisponda esattamente alla sua negazione: il momento ontologico e quello epistemologico sono dunque tra loro teleologicamente avvinti nella prospettiva ermeneutica ed entrambi collocati nella dimensione del reale.

Ma “*Cos'è il reale della filosofia?*”

È questo l'interrogativo che Michel Foucault ancora si poneva nella lezione del 16 febbraio 1983¹⁵, allorché Egli riteneva — attraverso una sottile esegesi dei testi platonici (e, segnatamente, della VII Lettera) — di avere finalmente trovato una soluzione al problema del rapporto tra *Logos* ed *Ergon* che, ancora una volta, costituisce la riproposizione, in chiave evolutiva, della originaria questione dialettica ontologia–epistemologia.

Ebbene, la risposta al quesito appena posto sembra essere in grado di offrire una prospettiva di lettura sulla complessa concezione che il Filosofo francese ebbe della Verità e dei corollari da essa derivanti.

14. Manlio Iofrida e Diego Melegari, nel recente lavoro dedicato al pensiero di Michel Foucault, dedicano ai corsi del 1983 e del 1984 un separato capitolo significativamente intitolato “*Fra scontro dialogico con gli altri e rivolta: gli ultimi due corsi sulla parresia*”. Sul punto, M. Iofrida — D. Melegari, *Foucault*, cit. Anche Stefano Catucci, nella ormai non più recente *Introduzione a Foucault*, dedica agli ultimi due corsi, un solo paragrafo (precisamente, il sesto paragrafo del quarto capitolo), semplicisticamente intitolato “*Il coraggio della verità*”. Sul punto, S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, Roma — Bari, Laterza, 2000, pp. 140 — 143. Nella medesima prospettiva, si colloca, infine, Vincenzo Sorrentino che — nel suo lavoro incentrato sulla disamina del pensiero politico di Foucault — dedica al complesso tema della *parresia* un solo paragrafo (precisamente, il terzo paragrafo del V capitolo). L'Autore afferma, in proposito, che “*La parresia [...] consiste non nel dimostrare una verità, ma nell'esercitare una critica dell'interlocutore, ad esempio, dicendogli che sta agendo in modo sbagliato, o di se stessi, ad esempio confessando di aver fatto qualcosa per cui si possa essere puniti*”. Sul punto, V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, Roma, Meltemi, 2008, p. 167.

15. Sul punto, M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982 — 1983)*, Milano, Feltrinelli, p. 220.