

Michel Foucault. Uno schizzo del suo pensiero... in tre stanze

Michel Foucault, a Sketch of his Thought... in Three Rooms

Giovanni Giorgio*

L'autore propone una presentazione sintetica del pensiero di Michel Foucault, che riesca a far emergere i fuochi teorici chiave della sua riflessione. Questi tre fuochi teorici sono individuati nell'indagine di Foucault sul sapere e sul potere, nei loro reciproci rapporti che conducono a complessi dispositivi sociali che coinvolgono il soggetto, terzo fuoco teorico. La presentazione, attraversando queste tre stanze della ricerca di Foucault, mira a decostruire una sua immagine alquanto stereotipata, quella neostrutturalista, per scoprire, specie nell'ultima parte del suo cammino di pensiero, un Foucault cultore della libertà di ogni individuo. È proprio questa libertà, che si gioca all'interno dei dispositivi di sapere e potere, che si fa pensiero critico di ogni presente sacralizzato come un totem intoccabile al servizio dei dominatori sui dominati. Ricostruendone la genealogia, si mostra che quello che è, è come è, perché lo è diventato. Se, pertanto, ogni presente è contingente, e non necessario, diventa possibile l'esercizio di una libertà che diventa coraggiosa parrhesia critica. Nel proporre una verità diversa in rapporti di potere diversi, il filosofo – come esemplare di ogni uomo libero – apre alla possibilità di una vita altra, che fa esplodere, ogni volta di nuovo, l'esigenza di un mondo differente.

The author proposes a synthetic presentation of Michel Foucault's thought, which manages to bring out the main theoretical focal points of his reflection. These three theoretical points are identified in Foucault's investigation of knowledge and power, in their reciprocal relationships that lead to complex social devices that involve the subject, the third theoretical point. The presentation, crossing these three rooms of Foucault's research, aims to deconstruct his somewhat stereotyped image the neostructuralist one, to discover, especially in the last part of his journey of thought, a Foucault who loves the freedom of each individual. It is precisely this freedom, which is played out within the devices of knowledge and power, which becomes critical thinking of every present sacralized as an untouchable totem at the service of the rulers over the ruled. By reconstructing its genealogy, it is shown that what it is, is how it is, because it has become so. If, therefore, every present is contingent and unnecessary, the exercise of a freedom becomes possible which becomes courageous critical parrhesia. In proposing

* Già docente stabile di Filosofia teoretica presso l'Istituto Teologico Abruzzese-Molisano di Chieti.

a different truth in different power relations, the philosopher – as an example of every free man – opens up the possibility of another life, which leads to explode, each time again, the need for a different world.

Keywords: Foucault, sapere, potere, neostrutturalismo

Introduzione

Qualche necessaria premessa prima della presentazione di queste poche pagine dedicate a Michel Foucault, un pensatore difficile da inquadrare e non semplice da decifrare, eruditissimo nelle sue conoscenze e barocco nel suo stile. Innanzitutto non è mia intenzione offrire una presentazione diacronica del pensiero di Foucault attraversando una per una le sue opere, almeno quelle maggiori. Altri hanno tentato in qualche modo di farlo¹. Né è mia intenzione offrire una visione completa del pensiero di Foucault, perché di fronte alla sua effervescenza si resta semplicemente sbalorditi. D'altra parte, pur volendo inquadrare il pensiero di Foucault in qualche coordinata che lo renda fruibile, chiunque a esso si accosti si trova di fronte a una seria difficoltà. In effetti, secondo Alessandro Fontana, profondo conoscitore di Foucault e curatore, tra gli altri, delle edizioni dei suoi corsi al Collège de France,

sull'opera di Foucault si è accumulata [...] in questi ultimi anni, tutta una congerie di commenti, esegesi, ermeneutiche, che hanno steso una cortina di fumo su quanto lui stesso, più volte, e per cautelarsene, aveva scritto sulle sue problematiche, il suo percorso, i suoi obiettivi, i suoi spostamenti, le sue difficoltà².

In effetti la bibliografia disponibile nelle varie lingue presenta una tale eterogeneità che diventa difficile orientarsi e trovare una via.

Per questo ho scelto di farmi guidare da un suo caro amico e suo studioso, Gilles Deleuze³, uno dei primi che gli dedicò una monografia, per rintracciare i fuochi ermeneutici principali attorno ai quali può essere organizzata in una maniera intelligente, spero, una presentazione del proteiforme e, per certi versi, labirintico pensiero di Foucault. I tre nuclei attorno ai quali organizzerò il discorso saranno quelli che lo stesso Foucault riconobbe sul finire della sua vita e che Frédéric Gros, nella nota a *Il coraggio della verità*, presenterà come il

trattico della sua [di Foucault] opera critica: uno studio dei modi di veridizione (piuttosto che un'epistemologia della Verità); un'analisi delle forme di governamentalità (piuttosto che una teoria del Potere); una descrizione delle tecniche di soggettivazione (piuttosto che una deduzione del Soggetto)⁴.

A chi scrive sembra che questo trittico possa scandire, in qualche modo, la stessa produzione di Foucault. Per questo proporrò il percorso in tre stanze, per così dire: sapere, potere, soggettività, nella convinzione che, in qualche modo, questa sia anche la scansione tematica temporale della riflessione di Foucault. Il sapere sarà il tema dominante nel primo periodo del suo lavoro, quello che va, grosso modo, dai primi studi tra filosofia e psicologia, all'inizio degli anni Cinquanta, fino alla fine degli anni Sessanta con la pubblicazione de *L'archeologia del sapere*. La riflessione sul potere nelle sue diverse forme sarà prevalente nella riflessione foucaultiana che potremmo datare dall'inizio alla fine degli anni Settanta, in parte sovrapponendosi alla precedente. Testi come *Sorvegliare e punire* del 1975 oppure i corsi tenuti al Collège de France fino al corso del 1979/80 dal titolo *Del governo dei viventi* mi pare vadano in questa direzione. Il tema della soggettività invece investe l'ultimo periodo della sua vita, quello che arriva fino alla sua morte nel 1984. Ne sono testimonianze sia, ancora una volta, i corsi al Collège de France, che esordiscono con *Soggettività e verità* del 1980/81, come anche la pubblicazione degli ultimi due volumi della *Storia della sessualità*.

1. Sapere

Entriamo dunque nella prima stanza. Potremmo iniziare col dire che per Foucault ogni cosa che è, è divenuta quello che è. Il sapere non fa eccezione. Sicché dal sapere non può essere espunta la Storia del suo venire alla luce attraverso il «disseppellimento archeologico di una serie di condizioni che oggi, riunite, ci appaiono come avere la trasparenza di un legame essenziale, ma che invece hanno acquisito questo loro legame solo grazie a un processo di costituzione radicalmente storico»⁵, segnato cioè da una contingenza ateleologica. Se è così, allora è proprio la stratificazione storica di questa moltitudine di contingenze che si tratta di riportare alla luce. Ed è proprio qui che si concentra la ricerca di Foucault, archeologica nel metodo e genealogica nella finalità. Nella ricostruzione storica in cui egli si impegna, riporta alla luce, come un archeologo, le stratificazioni storiche in base alle quali l'oggetto⁶ di cui si occupa è venuto alla luce. Questo scavo ha lo scopo genealogico di ricostruirne la provenienza e l'emergenza⁷ senza cadere nella trappola teleologica in cui uno sguardo a posteriori sul passato potrebbe facilmente cadere. Piuttosto quello che lui considera decisivo è ciò che egli chiama a priori storico, ovvero quelle condizioni storiche contingenti e ateleologiche che dischiudono la possibilità di emergenza dell'oggetto, e di cui i contemporanei non hanno coscienza, poiché vi sono immersi. Si tratta dell'involontario presente nella Storia, che vive di contingenze e non di disegni.

Ma, più da vicino, in cosa consiste questo a priori storico a cui si rifà Foucault? Deleuze risponde che «ciò che viene prima è il *si parla*»⁸, il grande brusio incessante e disordinato del discorso anonimo. Non si tratta perciò di una produzione consapevole, poiché scaturisce «molto semplicemente dalla causalità storica ordinaria e nota, che non cessa di produrre e modificare pratiche, pensieri, costumi, istituzioni»⁹. Si tratta di quel mormorio della Storia più o meno minuta che procede nella sua evenemenzialità, restando imprevedibile, ma a partire dalla quale le cose prendono forma accedendo all'esperienza e alla parola. Se si prende come riferimento la *Storia della follia nell'età classica* stupisce la quantità di documenti anonimi, o meglio, monumenti archeologici, che costituiscono il *corpus* a partire dal quale Foucault ricostruisce la nascita della figura del folle e dell'istituzione manicomiale. Sono questi che danno consistenza empirica a quel «si parla», di cui diceva Deleuze¹⁰: resoconti, regolamenti, leggi, testi letterari, testi medici, sentenze, trattati, ordinanze, circolari, registri, rapporti, editti, decreti, lettere, statuti, memorie, commentari, certificati, taccuini di appunti, e così via. I quali rimandano a un «sistema di pratiche»¹¹, in cui si fa evidente l'organizzazione economica e amministrativa, l'organizzazione sanitaria dei luoghi e delle funzioni, l'organizzazione della ricerca e della profilassi della malattia, la catalogazione civile e l'irresponsabilità penale del malato, insomma un insieme di pratiche discorsive e non discorsive che prima disperse, vanno via via connettendosi dando vita all'istituzione manicomiale che disegna la figura del folle, distinguendo *raison* e *déraison*.

Nella produzione di parole, frasi, espressioni che vengono messe in circolo, regolarità enunciative divengono ricorrenti, un linguaggio viene via via fissandosi in formazioni discorsive¹², in base alle quali l'oggetto viene in luce e prende forma. Poiché il discorso¹³ designa, nomina, mostra e nasconde, enfatizza e trascura, include ed esclude, dice e interdice, separa il vero dal falso, il dicibile dall'indicibile, il senso dal non senso, esso è in grado di produrre il regime di verità vigente¹⁴, la disciplina cui l'esperibile e l'enunciabile storicamente possibili sono soggetti: ciò che permette di esperire le cose e di parlare di esse. Ciò significa che riusciamo a catturare le cose (l'esperibile) solo grazie alle parole (l'enunciabile) che di volta in volta le dicono. Come sostiene Foucault, «non si può in qualunque epoca parlare di qualunque cosa»¹⁵. In ogni epoca, pertanto, i contemporanei si trovano posti all'interno di discorsi governati da un regime di verità intorno a ciò che è oggetto della propria esperienza e che negli stessi discorsi, venendo a parola, prende forma¹⁶. Questo è il sapere, ovvero ciò che, di volta in volta, permette l'emersione nella luce del visibile di ciò che fino ad allora era rimasto invisibile (un campo di positività) e l'emersione nella parola del dicibile di ciò che fino ad allora era rimasto indicibile (un campo di linguaggio). In esso il dire pretende di «dare a vedere dicendo ciò che si vede»¹⁷, pretende cioè un

primato, che pure non sarà mai saturabile, poiché il postulato di una reversibilità totale del visibile nell'enunciabile resterà il sogno di un pensiero piuttosto che una struttura concettuale di base¹⁸.

2. Potere

Passiamo alla seconda stanza. La prima cosa da dire è che Foucault è molto critico verso quella visione del potere che egli chiama «giuridico-discorsiva»¹⁹. Secondo questa visione la meccanica del potere

funzionerebbe secondo gli ingranaggi semplici e riprodotti all'infinito della legge, del divieto e della censura: dallo Stato alla famiglia, dal principe al padre, dal tribunale alla moneta spicciola delle punizioni quotidiane, dalle istanze di dominio sociale alle strutture costitutive del soggetto troveremmo un'unica forma di potere, soltanto su scale diverse. Questa forma è il diritto, con il gioco del lecito e dell'illecito, della trasgressione e della punizione²⁰.

Identificato sostanzialmente con la legge e i suoi divieti²¹, il potere viene definito in modo «stranamente limitativo»²², poiché non avrebbe altro che «la potenza del “no”»²³: sarebbe capace soltanto di porre dei limiti. Il paradosso della sua efficacia sarebbe di non potere nulla, se non far sì che ciò che sottomette non possa a sua volta fare niente, se non quel che gli si permette di fare. Secondo questa tradizionale visione, che Dreyfus e Rabinow definiscono repressiva²⁴, nel potere non si vedrebbe altro che costrizione e coercizione. «Il potere è essenzialmente quel che reprime»²⁵, la repressione, a sua volta, è imposizione della legge e la legge esige sottomissione e obbedienza. È chiaro che un potere così compreso risulterebbe accettabile nella misura in cui fosse capace di dissimulare una parte importante di sé: «la sua riuscita è proporzionale alla quantità di meccanismi che riesce a nascondere»²⁶. Se il potere viene così inteso, la sua forza di vincolo mirerebbe a impedire una formazione libera del sapere, attuando una interdizione della verità, incoraggiando una falsa coscienza, promuovendo l'ignoranza e usando altri accorgimenti, finalizzati alla riproduzione di sé. Un potere così inteso temerebbe il sapere, poiché la verità di quest'ultimo ne porterebbe allo scoperto la volontà mistificatrice e ideologica. Perciò la verità deve essere ridotta al silenzio.

Ne segue che è la verità del discorso a opporsi nel modo migliore al potere inteso come repressione. Quando la verità viene detta, quando la voce trasgressiva della liberazione si alza, allora viene apertamente lanciata una sfida al potere. Ne segue che è la verità del discorso a opporsi nel modo migliore al potere inteso come repressione²⁷.

Il guaio è che la visione giuridico-repressiva del potere, a giudizio di Foucault, risulta «assolutamente eterogenea ai nuovi procedimenti di potere che funzionano sulla base della tecnica e non del diritto, della normalizzazione e non della legge, del controllo e non della punizione e che si esercitano a livelli ed in forme che vanno al di là dello Stato e dei suoi apparati»²⁸. Ecco allora una nuova e aggiornata comprensione del potere, introducendo «il modello strategico, invece del modello del diritto»²⁹. In questa prospettiva, il potere non deve essere pensato come una proprietà stabile di un qualsiasi soggetto sociale, ma come il prodotto, in linea di principio mobile e non definitivo, dei rapporti di forza esistenti tra attori sociali. L'esito di questa «battaglia perpetua»³⁰ porta alla configurazione sempre provvisoria di posizioni di potere che vengono connesse, sotto forma di rete, in un sistema senza centro né vertice. Con il termine potere si dovrà allora intendere

innanzitutto la molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione [...]; è la base mobile dei rapporti di forza che inducono senza posa, per la loro disparità, situazioni di potere, ma sempre locali ed instabili. [...] Il potere è dappertutto; non perché inglobi tutto, ma perché viene da ogni dove. E "il" potere, in quel che ha di permanente, di ripetitivo, d'inerte, di autoriproduttore, non è che l'effetto d'insieme che si delinea a partire da tutte queste mobilità, la concatenazione che si appoggia su ciascuna di esse e cerca a sua volta di fissarle. Bisogna probabilmente essere nominalisti: il potere non è un'istituzione, e non è una struttura, non è una certa potenza di cui alcuni sarebbero dotati: è il nome che si dà ad una situazione strategica complessa in una società data³¹.

Il potere, in altre parole, non consiste nel dominio repressivo, verticale e lineare, esercitato da uno o più dominatori sul gruppo dei dominati, ma nel gioco onnidirezionale, non lineare e mobile di lotte e scontri incessanti tra le parti in causa, di appoggi che le parti si danno l'una all'altra, di strategie attraverso cui esse realizzano i loro scopi contro altri, il tutto condito da una contingenza incessante. «Il potere coincide con l'effettualità del suo esercizio e pertanto equivale *in toto* all'insieme generalizzato dei suoi effetti: è lì dove opera, ed è decentrato rispetto a ogni disegno unitario di tipo giuridico-istituzionale»³². Il potere, così, non è qualcosa che qualcuno possiede e altri no; né è localizzato, generalmente, negli apparati dello Stato; né serve per mantenere o riprodurre un modo di produzione; né si garantisce grazie alla produzione di ideologie³³. Piuttosto, dice altrove Foucault, «deve essere analizzato come qualcosa che circola [...]. Non è mai localizzato qui o lì, non è mai nelle mani di alcuni, non è mai appropriato come una ricchezza o un bene. Il potere

funziona, si esercita attraverso un'organizzazione reticolare»³⁴. Insomma il potere effettivo, quello che circola, che è in esercizio, che funziona, non è che l'effetto reticolare d'insieme che si delinea a partire da tutte queste mobilità, sicché la trama dei rapporti di forza finisce per formare uno spesso tessuto che attraversa apparati, istituzioni e individui, legandoli in un unico sistema complesso. Gli individui, da questo punto di vista, non ne sono semplicemente il bersaglio, ma un elemento di connessione attivo, perché il potere transita attraverso di loro, non si applica a loro, semplicemente.

I rapporti di forza, per quanto detto, passano attraverso punti, che sono i nodi di quello spesso tessuto o di quella rete distributiva fatta di singolarità: «al contempo locali, instabili e diffusi, i rapporti di potere non emanano da un punto centrale o da un unico fuoco di sovranità, ma vanno in ogni istante “da un punto a un altro” all'interno di un campo di forze, segnando inflessioni, inversioni, capovolgimenti, curvature, cambiamenti di direzione, resistenze»³⁵. Raccolgo soprattutto questa ultima espressione di Deleuze, rilevando come i nodi della rete non rappresentano semplicemente punti di transito del potere, ma sono, o possono essere, anche, allo stesso tempo, punti di resistenza, svolgendo «nelle relazioni di potere, il ruolo di avversario, di bersaglio, d'appoggio, di sporgenza per una presa. Questi punti di resistenza sono presenti dappertutto nella trama del potere»³⁶.

3. Sapere e potere

Se bisogna considerare il potere non come un'istanza negativa che avrebbe la funzione di reprimere, ma come una trama di rapporti che attraversa tutto il corpo sociale, allora dobbiamo concludere che non esiste un “al di fuori” del potere. Dice esplicitamente Foucault che

le relazioni di potere non sono in posizione di esteriorità nei confronti di altri tipi di rapporti (processi economici, rapporti di conoscenza, relazioni sessuali), ma sono loro immanenti [...]; le relazioni di potere non sono in posizione di sovrastruttura, con un semplice ruolo di proibizione o di riproduzione; hanno, là dove sono presenti, un ruolo direttamente produttivo³⁷.

Ci si chiede: produttivo di cosa? Di un ordine che organizza e disciplina «i codici fondamentali di una cultura»³⁸, quelli che ne governano i linguaggi, gli schemi percettivi, gli scambi, le tecniche, gli statuti epistemologici, i valori, le pratiche sociali, le istituzioni, e così via, ciò che, in una parola, dà forma ai «mutamenti nelle disposizioni fondamentali dell'esperienza»³⁹. Foucault riconosce, in altre parole che «il soggetto che conosce, gli oggetti da conoscere e

le modalità della conoscenza sono altrettanti effetti delle implicazioni fondamentali del potere-sapere e delle loro trasformazioni storiche»⁴⁰.

Per denominare questa configurazione anonima del dicibile e dell'esperibile, propri di una formazione storica, Foucault userà anche il termine dispositivo. Il termine *dispositif*⁴¹ entra nel vocabolario di Foucault proprio nel momento in cui il suo studio si concentra sulla questione del potere, inteso non più secondo una inattuale visione giuridico-repressiva, ma secondo nuovi meccanismi di dominazione, che troveranno nella parola *dispositif* la loro esplicitazione. In diverse occasioni Foucault ha cercato di esplicitare il senso del termine. La più chiara mi pare la seguente. Con il termine dispositivo egli si riferisce a

un insieme assolutamente eterogeneo, che comporta discorsi, istituzioni, strutture architettoniche, decisioni regolamentari, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali, filantropiche, in breve: ciò che è detto come anche ciò che non è detto, ecco gli elementi del dispositivo. Il dispositivo è la rete che si stabilisce tra questi elementi. [...] col termine dispositivo, intendo una specie – per così dire – di formazione che in un certo momento storico ha avuto come funzione essenziale di rispondere a un'urgenza. Il dispositivo ha dunque una funzione eminentemente strategica [...], il che implica che si tratti di una certa manipolazione di rapporti di forza, di un intervento razionale e concertato nei rapporti di forza, sia per orientarli in una certa direzione, sia per bloccarli o per fissarli e utilizzarli. *Il dispositivo è sempre iscritto in un gioco di potere e, insieme, sempre legato a dei limiti del sapere, che derivano da esso e, nella stessa misura, lo condizionano. Il dispositivo è appunto questo: un insieme di strategie di rapporti di forza che condizionano certi tipi di sapere e ne sono condizionati*⁴².

Detto in altri termini, un dispositivo si genera in virtù di una emergenza, ovvero in virtù di una esigenza sociale contestuale e contingente che permette a elementi eterogenei di raccordarsi autopoieticamente in un sistema dinamico reticolare. Tale sistema è costituito dalle relazioni contingenti e cangianti dei nodi che lo compongono, i quali hanno il carattere comune di essere dei punti di forza. Il dispositivo diviene così un campo di forze a partire dal quale possono attuarsi strategie proprio da parte dei punti di forza che lo compongono. D'altra parte, poiché ogni punto di forza è anche un punto di formazione di sapere⁴³, che, ancora una volta, viene continuamente negoziato nelle relazioni sistemiche reticolari, all'interno del campo di forze si genera un sapere che, grazie al suo discorso, genera il campo dell'esperibile e del dicibile, permettendo di orientarsi all'interno del dispositivo stesso. Per fare un esempio: istituzione manicomiale, identificazione del folle e discorso intorno alla *déraison* restano collegati e reciprocamente influenti; istituzione

detentiva, identificazione del delinquente e discorso penale restano collegati e reciprocamente influenti, e così via.

Il sapere, perciò, non è esteriore al potere: «la verità non è al di fuori del potere, né senza potere»⁴⁴. Dal discorso di Foucault, anzi, emerge come sapere e potere siano circolarmente collegati, nel senso che un sistema di potere genera un sistema di sapere che a sua volta retroagisce sul primo: «la verità è di questo mondo; essa vi è prodotta grazie a molteplici costrizioni e vi detiene effetti obbligati di potere»⁴⁵. Sicché Foucault può affermare che

ogni società ha il suo regime di verità, la sua “politica generale” della verità: i tipi di discorsi cioè che accoglie e fa funzionare come veri; i meccanismi e le istanze che permettono di distinguere gli enunciati veri o falsi, il modo in cui si sanzionano gli uni e gli altri; le tecniche e i procedimenti che sono valorizzati per arrivare alla verità; lo statuto di coloro che hanno l’incarico di designare quel che funziona come vero⁴⁶.

Dire verità, dunque, per Foucault, non significa soltanto indicare ciò che viene ritenuto vero, ma il regime che governa ciò che viene ritenuto vero. Non a caso più sopra parlavo della normatività che l’aleturgia del discorso comporta. Nella normatività delle manifestazioni del vero, il potere entra in gioco, con tutta una serie di pratiche legittime e illegittime, secondo un gioco di verità. Questo tema sarà presente un po’ ovunque nella riflessione foucaultiana, specie a partire dal momento in cui l’analisi della condizioni di possibilità della costituzione degli oggetti di conoscenza e quella dei modi di soggettivazione sono dati come indissociabili. Nella misura in cui una certa oggettivazione e una certa soggettivazione sono dipendenti l’una dall’altra, la descrizione del loro sviluppo mutuo e del loro legame reciproco è precisamente ciò che Foucault chiama giochi di verità. Ma questo oramai ci spinge verso la terza stanza del nostro discorso.

4. La soggettività tra assoggettamento e soggettivazione

I rapporti di forza, in cui consiste la trama del potere che attraversa il corpo sociale nelle sue parti, generano quel sapere che si concreta in un regime di verità che porta le cose nella visibilità dell’esperienza e nella parola del discorso. E tuttavia, a questo punto per Foucault si pone una domanda di non facile soluzione, che con Deleuze enunciamo come segue: «se il potere produce verità, come concepire un “potere della verità” che non sia più verità di potere, che sia una verità che sorge dalle linee trasversali di resistenza anziché dalle linee integrali di potere?»⁴⁷. Proprio questa domanda obbliga a spostare il discorso sul soggetto.

Secondo Foucault, «ci sono due significati della parola *soggetto*: soggetto a qualcun altro, attraverso il controllo e la dipendenza, e soggetto vincolato alla sua propria identità dalla coscienza o dalla conoscenza di sé. In entrambi i significati viene suggerita una forma di potere che soggioga e assoggetta»⁴⁸. È chiaro che in queste affermazioni Foucault si distanzia fortemente dall'intendere il soggetto così come è stato inteso dalla filosofia almeno da Cartesio a Husserl, cioè come coscienza solipsistica disincarnata e atemporale, autocostituita e totalmente libera. Ma si pone una questione decisiva: se il potere attraversa e coinvolge tutto il corpo sociale definendo i rapporti tra i consociati e le istituzioni, non parrà strano, come dicevo più sopra, che il potere attraversi i soggetti, legandoli gli uni agli altri e definendoli non solo gli uni rispetto agli altri, ma anche rispetto a se stessi. Sostiene Foucault che il potere funziona e si esercita attraverso un'organizzazione reticolare, nelle cui maglie i soggetti sono nella posizione sia di subire che di esercitare questo potere, rappresentandone gli elementi di raccordo. In tal senso l'individuo non sta di fronte al potere in un *vis-à-vis*, ma ne rappresenta uno dei costituenti e degli effetti. «L'individuo è un effetto del potere e ne è nello stesso tempo, o proprio nella misura in cui ne è un effetto, l'elemento di raccordo. Il potere transita attraverso l'individuo che ha costituito»⁴⁹. L'identità di ciascuno non si gioca perciò al di fuori del potere, ma al suo interno e secondo il regime di verità circolarmente collegato a esso. Come afferma Judith Butler,

seguendo Michel Foucault, è possibile comprendere che il potere *costituisce* il soggetto, determinando le condizioni stesse della sua esistenza e le traiettorie del suo desiderio: ne consegue dunque che il potere non è più, o non solo, ciò a cui ci contrapponiamo, ma anche, in senso forte, ciò da cui dipende il nostro esistere e ciò che accogliamo e custodiamo nel nostro essere⁵⁰.

Nella misura in cui siamo parte del reticolato di potere e partecipiamo all'ordine del discorso vigente, ciascuno di noi si costituisce in relazione a se stesso assumendo i modelli e i valori antropologici che la società stessa propone come validi in una certa epoca storica. Ogni soggettivazione, ovvero ogni «formazione di un rapporto definito di sé con sé»⁵¹, non sarà separata da un assoggettamento al regime di potere-sapere vigente. In questa prospettiva non sembra esista un “fuori” del potere e del sapere. Come pensare, in tale ottica, un soggetto libero? Come, più radicalmente, poter essere critici verso il regime che ci assoggetta a sé amalgamandoci al suo regime di verità?

4.1. *Trasformazioni del potere*

Il primo passo da compiere per rispondere a questa domanda, che potrebbe sembrare di un qualche imbarazzo, è quello di ripercorrere, sia pure

per sommi capi, le tre tappe che, nella visione di Foucault, hanno scandito il definirsi delle relazioni di potere in Occidente.

La forma di potere che abbiamo più sopra chiamato repressiva, quella da cui Foucault parte nella sua analisi del potere, prende volto nel potere di sovranità, che corrisponde al modello istituzionale dello Stato territoriale. Nella teoria politica sviluppata da Hobbes il discorso sulla costituzione del Leviatano statale è una garanzia contro lo stato di natura, caratterizzato dalla lotta di tutti contro tutti. In tal senso «*il potere rende liberi*. È questa la straordinaria scoperta di Hobbes e quanto da lui si irradia su gran parte della teoria giuridico-politica moderna»⁵². In tal senso il monopolio della violenza legittima da parte del sovrano si collega strettamente con la progressiva giuridificazione del potere, poiché il sistema legale, con le sue leggi, incatena il lupo dello stato di natura e ne addomestica gli istinti permettendo la vita sociale. «La spada del sovrano produce soggetti *assoggettando* la belva che è l'uomo e disciplinandola a un uso *ragionevole e appropriato* della libertà»⁵³. Il monopolio della violenza legittima, di cui il sovrano viene investito per pacificare le relazioni tra i sudditi e far cessare la guerra tra di loro, si rende visibile in tutta la sua portata nel diritto che egli si arroga, e che le leggi gli attribuiscono, di poter mettere a morte⁵⁴ chi si comporti di nuovo da lupo tra gli uomini, sicché il cuore nero della moderna sovranità è una thanatopolitica la cui lugubre icona resta quella del boia.

La storia della giuridificazione del potere assume dunque la morte a proprio referente, ma, si deve subito aggiungere, anche il prelevamento quale propria cifra costitutiva. In effetti questo tipo di economia del potere «lega sovrano e suddito accoppiandoli all'interno di una serie di relazioni asimmetriche: da una parte il prelievo dall'altra la spesa»⁵⁵: il sovrano preleva prodotti della terra, raccolti, manufatti, armi, forza lavoro, servigi; dall'altra restituisce doni durante le cerimonie rituali, il servizio di protezione e repressione oppure ancora il servizio religioso assicurato dalla Chiesa. Certamente il prelievo è di gran lunga superiore alla spesa, e l'asimmetria è così pesante che vediamo chiaramente profilarsi, dietro il rapporto di sovranità e la coppia asimmetrica prelievo-spesa, la rapina, la spoliatura, la guerra. Quello su cui tuttavia Foucault centra la sua attenzione è l'eterogeneità degli elementi su cui il potere si esercita: poiché, al di là delle risorse del territorio,

possiamo vedere come il rapporto di sovranità sia un rapporto nel quale l'elemento sottomesso non è tanto – e anzi si potrebbe dire che non è quasi mai – un individuo, un corpo individuale. Il rapporto di sovranità non si applica infatti a una singolarità somatica, ma a delle molteplicità che si collocano, in qualche modo, al di sopra dell'individualità corporea⁵⁶,

come un focolare familiare, un villaggio, una comunità parrocchiale, una regione con i suoi abitanti.

Ora, rispetto a questo tipo di potere, Foucault sostiene che tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo si impone una economia di potere del tutto eterogenea a quella del diritto e della pena e va progressivamente acquisendo centralità. «È un passaggio che si determina in due tempi, nella ricostruzione di Foucault. Meglio: che viene, innestando l'una sull'altra due differenti tecnologie»⁵⁷. Da un lato abbiamo la tecnologia disciplinare, dall'altra quella governamentale. Le affronto una dopo l'altra.

Il potere disciplinare è quello che Foucault prende in esame, oltre che nelle opere, nei corsi al Collège de France che coprono la prima metà degli anni Settanta. Esso non ripete le caratteristiche di esercizio del potere di sovranità, centrato su una giustizia punitiva e repressiva in capo al sovrano. Piuttosto produce una torsione del potere codificato di punire in potere disciplinare di sorvegliare⁵⁸. Non entro nelle lunghe ed eruditissime disamine che Foucault dedica a questa torsione. Quello che per il nostro discorso è rilevante è il fatto che il modo disciplinare di esercitare il potere, proponendosi al di là dei confini del diritto, sosterrà un discorso che sarà incentrato non più sulla regola intesa come effetto della volontà sovrana, ma come regola naturale, definendo un codice che non sarà quello della legge, ma quello della normalizzazione⁵⁹. Si tratta, in altre parole di naturalizzare la regola disciplinare in forma di comportamento normale, appunto, quotidiano. Questa torsione sposta l'oggetto su cui il potere si esercita poiché, come nota Foucault, «si vedono apparire delle tecniche di potere incentrate essenzialmente sul corpo, e soprattutto sul corpo individuale»⁶⁰ e non più su delle molteplicità sovraindividuali. Si comincia con tecnologie disciplinari del lavoro nelle fabbriche, grazie alle quali, come altrove, l'individuo viene osservato, guardato, sorvegliato. Il suo comportamento vagliato, analizzato, esaminato. Il movimento del suo corpo nello spazio scomposto, razionalizzato, reso più efficiente. I ritmi del suo tempo scanditi. I poteri «arrivano, come ultima soglia della loro azione, a toccare i corpi, a far presa su di essi, a registrare i gesti, i comportamenti, le abitudini, le parole»⁶¹, poiché «la disciplina è quella tecnica di potere in virtù della quale la funzione-soggetto arriva a sovrapporsi e ad aderire esattamente alla singolarità somatica»⁶², in modo da generare l'«individuo disciplinare»⁶³, o semplicemente l'individuo normalizzato. Per mezzo di istituzioni disciplinari quali la scuola, la fabbrica, l'ospedale, il carcere, le caserme, le chiese, ciascuno viene sottoposto a un campo di visibilità sorvegliata, le cui costrizioni vengono fatte giocare spontaneamente su se stesso, fino a inscrivere in se stesso il principio del proprio assoggettamento⁶⁴. Secondo un costante autoesame la formazione e l'addestramento oggettivano il soggetto appiccicandolo, per così dire, alla sua singolarità. Si genera così «una singolarità individuale (perché im-

putabile al soggetto) e tuttavia anonima (perché prodotta come effetto di uno schema generale)»⁶⁵. Ciò che si vuole costruire è «l'individuo assoggettato a certe abitudini, regole, ordini [da] un'autorità che si esercita continuamente intorno a lui e su di lui e ch'egli deve lasciar funzionare automaticamente in lui»⁶⁶. Questa microfisica del potere vuole produrre corpi docili e utili, resi socialmente compatibili ed economicamente produttivi, per mezzo di una introiezione della disciplina, per dirla in due parole.

La seconda tecnologia è quella che Foucault chiama governamentale⁶⁷. Oltre alla presa di potere sul corpo atta a fabbricare individui disciplinati, si dà quella che procede in direzione opposta, nel senso, cioè, di una massificazione, grazie all'assunzione, da parte delle scienze mediche, economiche, amministrative e di polizia della popolazione come complesso di processi, bisogni e interessi vitali. A quella che Foucault chiama l'anatomopolitica del Settecento, che si dirige sull'uomo-corpo, subentra tra il XVIII e XIX secolo la biopolitica, che assume a oggetto l'uomo-specie⁶⁸. Oggetti dei biopoteri sono i problemi della natalità, della mortalità, della longevità assunti sulla base di una inclinazione che valorizza, come saperi politici, la demografia, l'economia e la statistica, molto di più del diritto. Il nuovo soggetto che entra qui in scena è la popolazione, come detto: non la società, il cui ancoraggio resta interno alle scienze dello Stato territoriale, non l'individuo, che è il corrispettivo dei meccanismi disciplinari, ma la popolazione:

la popolazione non è una semplice somma aritmetica di individui. Ciò che definisce la popolazione [...] è piuttosto la massa opaca che resiste allo sguardo del sovrano e che si manifesta solo obliquamente nei dati della demografia e della statistica e nelle curve che esse tracciano dei tassi di natalità e mortalità, nelle rappresentazioni grafiche dei volumi degli scambi e del commercio, nella valutazione dei rischi epidemiologici⁶⁹.

Per essa si richiede una regolazione dei processi che la coinvolgono, piuttosto che una disciplina: «il problema diventa quello di prendere in gestione la vita, i processi biologici dell'uomo-specie, e di assicurare su di essi non tanto una disciplina, quanto piuttosto una regolazione»⁷⁰, in modo che i processi non vadano fuori controllo e tutto si svolga in sicurezza.

Foucault ha cura di precisare che queste tre modalità del potere non si escludono a vicenda, ma convivono e si articolano l'una con l'altra, in modo, però che una di esse costituisca di volta in volta la tecnologia politica dominante. Come sostiene, ad esempio, lo stesso Foucault:

a partire dal XVIII secolo (e in ogni caso a partire dalla fine del secolo), abbiamo due tecnologie di potere che si sono instaurate con una certa sfasatura

ra cronologica e che risultano sovrapposte. Da un lato, abbiamo una tecnica disciplinare; essa è incentrata sul corpo, produce degli effetti individualizzanti e manipola il corpo come focolaio di forze che occorre rendere insieme utili e docili. Dall'altro, abbiamo invece una tecnologia incentrata non sul corpo, ma sulla vita; si tratta di una tecnologia che raccoglie gli effetti di massa propri a una specifica popolazione e cerca di controllare la serie degli avvenimenti aleatori che possono prodursi all'interno di una massa vivente. [...] Per mezzo dell'equilibrio globale, piuttosto che attraverso l'addestramento individuale, tale tecnologia ha di mira qualcosa come un'omeostasi: la sicurezza dell'insieme in relazione ai suoi pericoli interni. Per riassumere: abbiamo una tecnologia di addestramento contrapposta a, o comunque distinta da, una tecnologia di sicurezza; una tecnologia disciplinare che si distingue da una tecnologia assicurativa o regolatrice; una tecnologia che è sicuramente, in entrambi i casi, tecnologia del corpo, ma che in un caso è una tecnologia in cui il corpo è individualizzato come organismo, dotato di capacità, mentre nell'altro caso è una tecnologia in cui i corpi sono ricollocati all'interno dei processi biologici di insieme⁷¹.

4.2. Normalità del potere e libertà

Il primo passo compiuto per rispondere alla domanda: se sia possibile, nella visione così pervasiva del potere da parte di Foucault, un soggetto libero, l'abbiamo compiuto ripercorrendo le grandi visioni del potere occidentale recente, quelle del potere sovrano centrato su una thanatopolitica, del potere disciplinare, centrato su una anatomopolitica e del potere governamentale, centrato su una biopolitica. Quest'ultima visione del potere mette in evidenza la questione del governo, termine con il quale non ci si deve riferire soltanto alle strutture politiche o all'amministrazione degli Stati. Storicamente il termine governo

designava il modo in cui la condotta degli individui o dei gruppi poteva essere diretta: il governo dei bambini, delle anime, delle comunità, delle famiglie, degli ammalati. Non ricopriva soltanto le forme legittimamente costituite di assoggettamento politico od economico, ma anche i modi di azione, più o meno riflessi e calcolati, che erano destinati ad agire sulle possibilità di azione di altri individui. Governare, in questo senso, significa strutturare il campo di azione possibile degli altri⁷².

Questa considerazione piuttosto lata della parola governo, ci permette di prendere sul serio quello che sostiene Veyne a proposito del potere, che Foucault non ha mai visto come qualcosa di diabolico, come, a volte, i toni delle sue analisi sembrano adombrare. Il potere, o meglio la relazione di potere, è qualcosa di assolutamente quotidiano e condiviso e può essere inteso come

«la relazione nella quale l'uno vuole tentare di dirigere la condotta dell'altro»⁷³. Siamo chiamati cioè a una demitizzazione del potere per considerarlo qualcosa di normale, non un Moloch divoratore di uomini:

non possiamo sfuggire in alcun modo alle relazioni di potere. In compenso, possiamo sempre e ovunque modificarle, dal momento che il potere è costituito da una relazione bilaterale. Esso fa coppia con l'obbedienza che siamo liberi (sì, liberi) di accordare con più o meno resistenza⁷⁴.

Osserva Foucault che, quando si definisce l'esercizio del potere come un modo di agire sul campo di azione possibile degli altri, quando si caratterizza questo agire attraverso il governo degli uomini da parte di altri uomini, nel senso più ampio del termine, vi si include un elemento importante: la libertà.

Il potere viene esercitato soltanto su soggetti liberi, e solo nella misura in cui sono liberi. Con ciò intendiamo individui e soggetti collettivi che hanno davanti un campo di possibilità in cui parecchi modi di condotta, numerose reazioni, diversi tipi di comportamento, possano essere realizzati⁷⁵.

Ovvero c'è libertà solo laddove i soggetti individuali e sociali abbiano la effettiva possibilità di comportamenti che possano essere alternativi o semplicemente diversi rispetto a quelli richiesti dalla relazione di potere. «Se uno dei due [soggetti individuali o collettivi in relazione di potere] fosse completamente a disposizione dell'altro e divenisse una sua cosa, un oggetto sul quale potesse esercitare una violenza infinita e illimitata, non ci sarebbero punto relazioni di potere»⁷⁶. In tal senso se ci sono relazioni di potere attraverso ogni campo sociale, è perché c'è libertà ovunque. La libertà è dunque condizione di esercizio del potere, e si costituisce nei confronti del governo, come volontà intransigente posta in un agonismo permanente. «La relazione tra il potere e il rifiuto della libertà a sottomettervisi non può perciò essere sciolta. [...] Nel cuore della relazione di potere, e a provocarla costantemente, c'è la resistenza della volontà e l'intransigenza della libertà»⁷⁷. Non si tratta, allora, di considerare il potere come un male, ma di trattarlo piuttosto come un gioco strategico all'interno del quale posizionarsi, sull'altro fuoco dell'ellisse governamentale, come fulcro di una resistenza ineliminabile. Sicché proprio questi punti di resistenza possono essere usati «come un catalizzatore chimico che permetta di mettere in evidenza le relazioni di potere, di localizzare la loro posizione, di scoprire i loro punti di applicazione e i metodi utilizzati»⁷⁸. Perciò sarebbe errato vedere nell'opera di Foucault l'affermazione di una specie di determinismo storico dal quale sia impossibile sfuggire. Piuttosto Foucault

ci invita ad affrancarci da una sacralizzazione del reale, togliendo a ciò che appare evidente la sua ingannevole familiarità. Ogni cosa è perché è divenuta quella che è. I dispositivi, in tal senso, non rappresentano tanto e solo ciò che ci assoggetta, ma anche l'ostacolo contro il quale reagiscono o meno il nostro pensiero e la nostra libertà.

4.3. *Kant e i Greci: un'etica per la libertà*

D'accordo con Sandro Chignola, ritengo che ci sia un testo che occupa un posto di rilievo nell'ultima fase del percorso di ricerca di Foucault. Si tratta del testo che, assieme ad altri dello stesso periodo, Foucault dedica a Kant nel 1984 e che egli intitola *Que'est-ce que c'est les Lumières*⁷⁹?. Ciò che distingue il testo kantiano è l'attenzione al «presente come evento filosofico a cui appartiene il filosofo che ne parla»⁸⁰. Rispetto a esso la filosofia diventa superficie d'emergenza del senso di quest'attualità, la quale viene indicata nel fatto che

l'Illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità in cui egli stesso è colpevole. Minorità è l'incapacità di servirsi della propria intelligenza senza la guida di un altro [...]. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! Questo dunque è il motto dell'Illuminismo⁸¹.

La minorità da cui l'*Aufklärung* vuole farci uscire

si definisce, in primo luogo, attraverso un rapporto fra l'uso che noi facciamo, o che potremmo fare, della nostra ragione e la direzione (*Leitung*) degli altri. Governo di sé, governo degli altri: è proprio in questo rapporto viziato che si caratterizza lo stato di minorità⁸².

Minorità è dunque «un certo stato della nostra volontà che ci fa accettare l'autorità di qualcun altro per condurci negli ambiti in cui ne va dell'uso della ragione»⁸³. Questa idea di minorità viene associata storicamente da Foucault al pastorato cristiano⁸⁴, poiché in base a esso

ogni individuo, indipendentemente dall'età, dalla condizione, per tutta la sua vita e perfino nelle sue azioni più minute, deve essere governato e lasciarsi governare, vale a dire farsi dirigere verso la salvezza da qualcuno al quale sia legato da un rapporto globale e al tempo stesso particolareggiato, articolato, di obbedienza⁸⁵.

Dal XV secolo in poi si assisté a una vera e propria secolarizzazione del pastorato cristiano che ne disloca il baricentro dal campo della religione a quello della politica e delle sue istituzioni. Al tempo stesso questa laicizzazione del

pastorato cristiano, svilupperà, di contro, proprio un atteggiamento critico, che non si concretizza nel non voler essere governati, ma nel non voler essere governati in questo modo, in nome di questi principi, in vista di tali obiettivi e attraverso questi procedimenti... E, prosegue ancora Foucault:

se la governamentalizzazione designa il movimento attraverso il quale si trattava, nella stessa realtà di una pratica sociale, di assoggettare gli individui mediante meccanismi di potere che si appellano a una verità, allora direi che la critica designa il movimento attraverso il quale il soggetto si riconosce il diritto di interrogare la verità nei suoi effetti di potere e il potere nei suoi discorsi di verità; la critica sarà pertanto l'arte della disobbedienza volontaria, dell'indocilità ragionata. Funzione fondamentale della critica sarebbe perciò il disassoggettamento nel gioco di quel che si potrebbe chiamare la politica della verità⁸⁶.

Il *Sapere aude!* dell'*Aufklärung* pertanto incoraggia ad assumere un compito critico sul presente, una volta che del presente venga assunta l'integrale contingenza. Nulla del presente è necessario. E questo significa che pure nel quadro di costituzione del soggetto che pensa, e che pensa preso nella rete di riferimenti e di significati che lo includono nel sistema totalizzante di saperi e poteri che lo assegna a un presente dato, è possibile libertà e movimento, e dunque una presa di posizione critica, appunto, che vada oltre il presente, denunciandone i limiti, le storture, le mancanze, le ingiustizie. In tal modo è concepibile riscattare i possibili non attuali nel tempo in cui viviamo, rompendo quelle forze e quei processi che cristallizzano questo presente in un monolite inamovibile, e distaccarsi dalla sua pretesa di verità. Proprio in vista di pensare la pratica della filosofia come esperienza di un'autonomia mantenuta rispetto a chi governa⁸⁷, diventa possibile presentare le condizioni per una libertà critica.

Prima condizione. La coltivazione di un «*êthos filosofico consistente nella critica di ciò che noi diciamo, pensiamo e facciamo, attraverso una ontologia storica di noi stessi*»⁸⁸, che è sostanzialmente ciò che Foucault ha sviluppato nei suoi studi. Più precisamente afferma Foucault che

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 su altri; in terzo luogo, una ontologia storica dei nostri rapporti con l'etica attraverso la quale ci costituiamo come agenti morali⁸⁹.

Il lavoro del filosofo, in tal senso, si presenta, in generale, come una genealogia dell'attualità che assume funzione diagnostica e terapeutica. Diagnostica perché ricostruisce l'anamnesi della situazione attuale, desacralizzando il presente in cui viviamo e pensiamo, perché messo in relazione con ciò che lo ha prodotto e da cui è emerso; terapeutica poiché, sollecitando il pensiero a liberarsi dalla sacralizzazione del presente, apre prospettive verso un futuro che non è già scritto, e resta quindi a disposizione, se il presente può essere praticato non come un totem intoccabile di verità, potere e valori, ma come un insieme di potenzialità ancora da attuare. Più in particolare il lavoro del filosofo si presenta come una genealogia del soggetto nei suoi rapporti con il sapere, con il potere e con l'agire. Tale ontologia storica di noi stessi Foucault, fino a questo momento, l'ha condotta solo dal lato del sapere e del potere, come ho cercato di mostrare. Nell'ultimo periodo della sua ricerca, quando comincia a inoltrarsi nella cultura greca antica, si dedica invece alla terza genealogia, quella riguardante l'agire, che resterà non pienamente sviluppata a motivo della sua morte. Qui appresso cerco di ricavarne solo gli esiti, a mio giudizio, più significativi.

Seconda condizione. È a questa genealogia morale che egli guarda con particolare interesse, nel tentativo di sviluppare un'estetica dell'esistenza, lontana da ogni estetismo e collegata piuttosto a un «lavoro di noi stessi su noi stessi in quanto esseri liberi»⁹⁰. Secondo Foucault

proprio la costituzione di una tale etica [del sé] è un compito urgente, fondamentale, politicamente indispensabile, se è vero che, dopotutto, non esiste un altro punto, originario e finale, di resistenza al potere politico, che non stia nel rapporto di sé con sé⁹¹.

È da questa urgenza che si spiega il ritorno ai Greci da parte di Foucault, e a quella cultura di sé⁹² che intende porre a tema, almeno ne *Lermeneutica del soggetto*, «l'individuazione della forma storica in cui si sono intrecciati, in Occidente, i rapporti tra due elementi come il "soggetto" e la "verità"»⁹³.

In effetti, secondo Foucault in quello che lui chiama «momento cartesiano»⁹⁴, è accaduta una svolta storica nel pensiero occidentale quanto ai rapporti tra soggetto e verità, funzionando in due maniere: dall'un lato riqualificando filosoficamente lo *gnothi seauton*, il conosci te stesso, per mezzo di una evidenza indubitabile del soggetto a se stesso, che costituisce il principio stesso dell'accesso alla verità; dall'altro squalificando filosoficamente l'*epimeleia heautou*, la cura di sé, ovvero «l'insieme delle condizioni di spiritualità⁹⁵, l'insieme delle trasformazioni di sé che rappresentavano la condizione necessaria perché si potesse avere accesso alla verità»⁹⁶. In effetti la spiritualità

classica postula che la verità non è mai concessa al soggetto con pieno diritto, di per sé, per un semplice atto di conoscenza fondato e legittimato. Piuttosto «la verità è concessa al soggetto solo alla condizione che venga messo in gioco l'essere stesso del soggetto, poiché così com'egli è, non è capace di verità»⁹⁷, sicché egli non può avere accesso alla verità senza una personale conversione e trasformazione, che possono avvenire attraverso diverse forme. Ora, a prescindere da queste ultime, il risultato finale, posto che l'accesso avvenga, è che «la verità è quel che illumina il soggetto, quel che gli concede la beatitudine, quel che gli consente di ottenere la tranquillità dell'anima»⁹⁸, e tutto ciò senza alcuna movenza ultraterrena. Al contrario «l'età moderna del rapporto tra soggetto e verità è iniziata il giorno in cui abbiamo stabilito come postulato che, così come esso è, il soggetto è capace di verità, e che la verità, così com'è, non è capace di salvare il soggetto»⁹⁹.

Nei Greci e nei Romani così Foucault può ritrovare l'arte di una cura pratica di sé da parte del soggetto, che si sviluppa nella dietetica, nell'economica e nell'erotica, ovvero nella cura del corpo, della cerchia degli affetti e degli affari di famiglia, dell'amore dei ragazzi. Sono questi i tre grandi ambiti entro cui veniva attualizzata la pratica di sé con un continuo rinvio dall'uno all'altro, senza quindi alcun ripiegamento intimistico o egoistico. Tale cura di sé, del resto, non era intesa "a scadenza", ma come pratica perdurante per la vita, la quale mirava a una conversione del soggetto a se stesso, una «auto-soggettivazione»¹⁰⁰, ottenuta mediante pratiche quotidiane, esercizi spirituali¹⁰¹ appunto, quali – a seconda delle diverse scuole – la moderazione negli appetiti; l'esame di coscienza mattutino e serale; uno studio misurato rivolto alle conoscenze utili alla vita, che possono trasformarsi facilmente in prescrizioni destinate a modificare le nostre abitudini di vita e comportamenti; una ascesi non intesa come sottomissione alla legge quanto come modo per legarsi alla verità, attraverso l'ascolto, la ripetizione, la memorizzazione, la meditazione di discorsi fondati secondo ragione, che diventino «matrici d'azione»¹⁰² e soccorrano al momento opportuno; la meditazione intesa come appropriazione di un determinato pensiero o situazione (*meditatio mortis*); e così via. Tra gli altri esercizi, uno in particolare mi pare rilevante, poiché riguarda il modo in cui alcuni autori, almeno Seneca e Marco Aurelio, guardavano al sapere spirituale, che non era affatto separato dalla conoscenza del mondo fisico. Come mai? In una bella pagina Foucault ce ne dà una chiara spiegazione:

In primo luogo, abbiamo a che fare con un certo spostamento del soggetto, sia che esso risalga fino al vertice dell'universo per poterlo vedere nella sua totalità, sia che si sforzi, piuttosto, di scendere fin dentro il cuore delle cose. In ogni caso, non è restando lì dove si trova che il soggetto potrà sapere nel

modo dovuto. Ed è questo il primo punto, la prima caratteristica del sapere spirituale. In secondo luogo, a partire da un simile spostamento del soggetto, è data la possibilità di cogliere le cose nella loro realtà e al contempo nel loro valore. E il “valore” in questione è quello che ha a che fare con il loro posto, con la loro relazione e con la loro dimensione specifica all’interno del mondo, ma anche con il loro rapporto, con la loro importanza e con il loro potere reale sul soggetto umano considerato come soggetto libero. In terzo luogo, il problema del soggetto, all’interno del sapere spirituale, è quello di essere capace di vedere se stesso, di cogliere se stesso nella sua propria realtà. Si tratta, cioè, di mettere in atto una sorta di “autoscopia”. Il soggetto deve insomma percepire se stesso nella verità del suo proprio essere. In quarto luogo, infine, l’effetto di un tale sapere sul soggetto è assicurato dal fatto che, in esso, il soggetto non solo scopre la propria libertà, ma trova in tale libertà un modo d’essere che è quello della felicità, e di tutta la perfezione di cui potrà essere capace¹⁰³.

Cogliendosi libero, entro certi limiti, nel mondo, il soggetto può aspirare, mediante la cura di sé, a tutta la perfezione di cui può essere capace. Certo questo resta vero per il mondo greco-romano in quella salvezza che prende forma nei grandi temi dell’atarassia (l’assenza di turbamenti derivante dal dominio di sé) e dell’autarchia (l’autosufficienza che fa sì che non abbiamo bisogno di nient’altro, se non di noi stessi)¹⁰⁴. Ma resta vero anche per l’uomo che odiernamente sceglie la via etica della cura di sé, il quale, come l’antico, (1) è chiamato a guardare il mondo da prospettive diverse, magari genealogicamente diverse, in modo (2) da cogliere il valore delle cose secondo uno sguardo eterotopico, (3) attingendo all’interno di questo cosmo diverso anche se stesso nella verità del suo essere, che non è la mera ripetizione del già stato, (4) al fine di poter aspirare a tutta la perfezione di cui può essere capace. Cogliendosi libero, pur entro i limiti posti dal mondo e dal regime di verità e potere in cui vive, ognuno può aspirare a uno spazio di libertà possibile e autentica.

Terza condizione. Cosa produce questa etica della cura di sé. Ciò che potremmo chiamare la coerenza di una vita, nel senso che la vita trasformata di colui che si è sottoposto a duri esercizi per cambiarla, si presenta in accordo con le sue azioni: «non vi è la minima discrepanza tra ciò che dice e ciò che fa, [...] in una armonia ontologia, il cui *logos* e il cui *bios* stanno in un accordo armonico»¹⁰⁵. Proprio questa qualità morale dà a colui che ora possiamo chiamare esplicitamente il parresiasta¹⁰⁶ il coraggio di parlare chiaro in faccia al potente, il coraggio rischioso¹⁰⁷ di poter essere antagonista del potere e dei suoi giochi di verità. Foucault riscontra che per secoli questa parresia è stata caratteristica dei filosofi. E colpisce come Foucault riscontri nella cul-

tura greco-romana l'esercizio di certi giochi parresiastici che possono essere ricondotti a tre tipi di attività strettamente connessi:

1) nella misura in cui il filosofo doveva scoprire e insegnare certe verità circa il mondo, la natura ecc., egli assumeva un ruolo epistemico; 2) nel prendere posizione verso la città, le leggi, le istituzioni politiche, e così via, assumeva in aggiunta un ruolo politico; 3) l'attività parresiastica comportava anche la necessità di pensare la natura delle relazioni tra la verità e il proprio stile di vita, tra la verità e un'etica e un'estetica del sé¹⁰⁸.

Non ci troviamo, allora, di fronte a una lettura che Foucault fa di se stesso e del suo ruolo di intellettuale nelle circostanze storiche in cui vive? O comunque di fronte alla lettura di una libertà possibile per ognuno dei governati, di cui l'intellettuale funge da apripista?

5. Per concludere

Insomma, alla fine di questo percorso, il rapporto tra verità, potere ed etica sembra giocare a favore dell'etica, almeno nella misura in cui la libertà, che è condizione ontologica dell'etica, trovi nell'etica la sua forma riflessa e consapevole¹⁰⁹. Solo una libertà responsabile e consapevole è in grado di rispondere alla situazione di potere-verità vigente, e diventare parresia eterotopica di alternative possibili. Un soggetto del genere, è bene precisarlo, a giudizio di Foucault, «non è una sostanza. È piuttosto una forma. E questa forma, soprattutto, non è mai identica a se stessa»¹¹⁰, obbligando ogni generazione, rispetto alla situazione in cui si trova a vivere, a trovare la propria autentica forma etica, piegando e sfruttando come risorse, regole, convenzioni, stili di vita, verità, relazioni di potere, e tutto quanto fa parte dell'ambiente sociale e dei dispositivi in cui il soggetto è situato, per funzionalizzarlo all'uso creativo e inventivo che ne sappia fare la libertà, in vista di tutta la perfezione storicamente contingente di cui ciascuno possa essere capace. Di questo Foucault è stato maestro. Come di lui sostiene Frédéric Gros nella nota a *Il coraggio della verità*: «la vera vita si manifesta [...] come una vita altra che fa esplodere l'esigenza di un mondo differente»¹¹¹.

¹ Cfr. esemplarmente: S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, Laterza, Roma-Bari 2000; M. Iofrida, D. Melegari, *Foucault*, Carocci, Roma 2017.

² A. Fontana, *Prefazione*, in E. De Cristofaro, *Il senso storico della verità. Un percorso attraverso Foucault*, il melangolo, Genova 2008, p. 9.

³ G. Deleuze, *Foucault*, trad. it. P.A. Rovatti, Federica Sossi, Feltrinelli, Milano 1987.

⁴ F. Gros, *Nota del curatore*, in M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège di France (1984)*, a cura di Mario Galzigna, Feltrinelli, Milano 2011, p. 326.

⁵ M. Iofrida, D. Melegari, *op. cit.*, p. 38.

⁶ «Loggetto non aspetta nel limbo l'ordine che lo libererà e gli permetterà di incarnarsi in una visibile e loquace oggettività; non preesiste a se stesso, quasi fosse trattenuto da qualche ostacolo alle soglie della luce. Esiste nelle positive condizioni di un complesso ventaglio di rapporti», M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, trad. it. G. Bogliolo, Rizzoli, Milano 1980, p. 61.

⁷ Cfr. Id., *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di Alessandro Fontana, Pasquale Pasquino, Einaudi, Torino 1977², pp. 28-54. In questo articolo del 1971, Foucault cerca di chiarire i vari sensi in cui Nietzsche usa la parola origine, traendone ispirazione per il suo lavoro. Tale origine è da capire non metafisicamente (secondo l'uso nietzschiano di *Ursprung*), ma storicamente: «ponendo il presente all'origine, la metafisica fa credere al lavoro oscuro d'una destinazione che cercherebbe di farsi strada sin dal primo momento. La genealogia, al contrario, ristabilisce i diversi sistemi d'asservimento: non la potenza anticipatrice d'un senso, ma il gioco casuale delle dominazioni», *ivi*, p. 38. In tal senso l'origine è *Herkunft*, provenienza: ciò che è generato storicamente deve essere seguito nella sua genesi seguendo la trafila complessa della sua provenienza, mantenendo ciò che è accaduto nella dispersione che gli è propria: «è ritrovare gli accidenti, le minime deviazioni – o al contrario i rovesciamenti completi – gli errori, gli apprezzamenti sbagliati, i cattivi calcoli che hanno generato ciò che esiste e vale per noi; è scoprire che alla radice di quel che conosciamo e di quel che siamo – non c'è la verità e l'essere, ma l'esteriorità dell'accidente», *ivi*, p. 35. Ma l'origine è inoltre *Entstehung*, cioè emergenza che si produce sempre in un certo stato delle forze, imponendo ciò che vige e che stabilisce l'ordine esistente. In tal senso pare chiaro che Foucault

ritiene ogni ordine generato frutto della contingenza, privo di qualsiasi necessità. Per questo egli utilizza, per comprendere il divenire, la metafora della guerra e della lotta, piuttosto che del senso: «le forze che sono in gioco nella storia non obbediscono né ad una destinazione, né ad una meccanica, ma piuttosto al caso della lotta. Non si manifestano come le forme successive d'una intenzione primordiale; non prendono l'andamento di un risultato. Appaiono sempre nel rischio singolare dell'avvenimento», *ivi*, p. 44.

⁸ G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 62. «Non è un caso se Foucault svilupperà una teoria del “si” come infinitamente più profondo dell’“io” o del “tu” e si opporrà a qualsiasi “personologia linguistica” sul modello di quella di Benveniste. Ciò avviene perché a suo avviso il “si” impersonale è l'unica vera persona», G. Deleuze, *Il sapere*, cit., p. 78.

⁹ P. Veyne, *Foucault. Il pensiero e l'uomo*, trad. it. L. Xella, Garzanti, Milano 2010, p. 42.

¹⁰ Non posso fare a meno di rilevare come in questo caso Foucault sia figlio del mondo del *man heideggeriano*, cui dà una consistenza empirica. Cfr. E. Basso, *Michel Foucault e la Daseinsanalyse. Un'indagine metodologica*, con prefazione di L. Perissinotto, Mimesis, Milano 2007. D'altra parte non posso fare a meno di notare come egli rifiuti nozioni generiche come “tradizione” o “mentalità” o “spirito del tempo” che rifiutano, nella sua prospettiva di «accettare di avere a che fare, per ragioni metodologiche e pregiudiziali, soltanto con una folla di avvenimenti sparsi», M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., pp. 29-30.

¹¹ M. Foucault, *Malattia mentale e psicologia*, trad. it. F. Polidori, Cortina, Milano 1997, p. 91.

¹² Si tratta del termine usato in Id., *L'archeologia del sapere*, cit., p. 52.

¹³ Qui la polemica di Foucault contro la fenomenologia è palese. Mentre questa cerca di attingere a una esperienza originaria precategoriale, si pensi a Husserl o a Merleau-Ponty, per Foucault non esiste niente prima o al di là del sapere così come esso si esplicita nella superficie del discorso. Nell'ascolto del linguaggio, per dirla con Heidegger, c'è la possibilità di una conoscenza non fenomenologica di ciò che è, in quanto è divenuto e si è costituito come ciò che è.

¹⁴ «Foucault, come tanti, prende congedo da una concezione ingenuamente adeguazionista della verità per mettere a fuoco e tematizzare gli *effetti di verità* facendo ampiamente coincidere la verità con l'impiantarsi di strategie efficaci», S.

Natoli, *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 19.

¹⁵ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 61.

¹⁶ «Vorrei mostrare che i “discorsi”, così come si possono sentire, così come si possono leggere nella loro forma di testi, non sono, come ci si potrebbe aspettare, un puro e semplice intrecciarsi di cose e di parole: trama oscura delle cose, catena manifesta, visibile e colorata delle parole; vorrei mostrare che il discorso non è una sottile superficie di contatto, o di scontro, tra una realtà e una lingua, il groviglio di un lessico e di un'esperienza; vorrei mostrare, con esempi precisi, che, analizzando i discorsi stessi, si vede allentarsi la stretta apparentemente tanto forte delle parole e delle cose, e farsi luce un insieme di regole proprie della pratica discorsiva. Queste regole non definiscono affatto la muta esistenza di una realtà, né l'uso canonico di un vocabolario, ma il *regime degli oggetti*. “Le parole e le cose” è il titolo – serio – di un problema; è il titolo – ironico – del lavoro che ne modifica la forma, ne sposta i dati, e, alla fin fine, rivela un compito completamente diverso. Un compito che consiste nel non trattare – nel non trattare più – i discorsi come degli insiemi di segni (di elementi significanti che rimandino a contenuti o a rappresentazioni), ma come delle *pratiche che formano sistematicamente gli oggetti di cui parlano*», *ivi*, pp. 66-67. I corsivi sono miei.

¹⁷ Id., *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, Einaudi, Torino 1998, p. 209.

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 128.

¹⁹ Id., *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, trad. it. P. Pasquino, G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1978, p. 73.

²⁰ *Ivi*, p. 75.

²¹ Altrove afferma Foucault, riferendosi alla propria ricerca: «non voglio dire che lo Stato non sia importante; quel che voglio dire è che i rapporti di potere e di conseguenza l'analisi che se ne deve fare deve andare al di là del quadro dello Stato. Deve farlo in due sensi: innanzitutto perché lo Stato, anche colla sua onnipotenza, anche coi suoi apparati, è ben lungi dal ricoprire tutto il campo reale dei rapporti di potere; e poi perché lo Stato non può funzionare che sulla base di relazioni di potere preesistenti. Lo Stato è sovrastrutturale in rapporto a tutt'una serie di reti di potere che passano attraverso i corpi, la sessualità, la famiglia, gli atteggiamenti, i saperi, le tecniche, ecc., e questi rapporti sono in una relazione di condizionante-condizionato

nei confronti di una specie di metapotere che è strutturato per l'essenziale intorno ad un certo numero di grandi funzioni d'interdizione; ma questo metapotere con funzioni d'interdizione non può realmente aver presa e non può reggersi che nella misura in cui si radica in tutta una serie di rapporti di potere che sono molteplici, indefiniti, e che sono la base necessaria di queste grandi forme di potere negativo, ed è questo quello che vorrei fare apparire», Id., *Intervista a Michel Foucault*, in Id., *Microfisica del potere*, cit., p. 16.

²² Id., *La volontà di sapere*, cit., p. 76.

²³ *Ibidem*.

²⁴ H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, con un'intervista e due saggi di Michel Foucault, La casa Usher, Firenze 2010, cap. VI.

²⁵ M. Foucault, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège di France (1975-1976)*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 22.

²⁶ Id., *La volontà di sapere*, cit., p. 77.

²⁷ H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *op. cit.*, p. 188.

²⁸ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 80.

²⁹ *Ivi*, p. 91.

³⁰ Id., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976, p. 30.

³¹ Id., *La volontà di sapere*, cit., pp. 82-83.

³² S. Natoli, *op. cit.*, p. 77.

³³ Cfr. M. Foucault, *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, Feltrinelli, Milano 2016, pp. 243-249.

³⁴ Id., *Bisogna difendere la società*, cit., p. 33.

³⁵ G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 78.

³⁶ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 85.

³⁷ *Ivi*, p. 83.

³⁸ Id., *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad. it. E.A. Panaitescu, Bur, Milano 1998, p. 10. Nella pagina successiva Foucault aggiunge che «in ogni cultura esiste quindi, fra l'impiego di quelli che potremmo chiamare i codici ordinatori e le riflessioni sull'ordine, l'esperienza nuda dell'ordine e dei suoi modi d'essere. In questo studio intendiamo analizzare tale esperienza».

³⁹ Id., *Nascita della clinica*, cit., p. 211.

⁴⁰ Id., *Sorvegliare e punire*, cit., p. 31.

⁴¹ Il termine *dispositif* interverrà nella ricerca di Foucault, allorché mostrerà la sua insufficienza il concetto di *épistémè*, al centro dell'analisi del volume *Le parole e le cose*, cit. In buona sostanza con quest'ultimo termine egli desina un insieme di rapporti che legano differenti tipi di discor-

si scientifici in una certa epoca determinata. Come recita in un dibattito con Giulio Preti: «Ciò che io, ne *Le parole e le cose*, ho chiamato “épistémè” non ha niente a che vedere con le categorie storiche [...]. Quando parlo di épistémè intendo tutti i rapporti che sono esistiti in una certa epoca tra i differenti domini della scienza. [...] Sono tutti questi fenomeni di rapporti tra le scienze o tra i differenti discorsi all'interno dei diversi settori scientifici che costituiscono ciò che io chiamo épistémè di un'epoca», M. Foucault, *Dits et écrits: 1954-1988, édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrang, 2 voll.*, Paris, Gallimard 1994, 2001, vol. I, testo n. 109: *Le problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti*, p. 1239. Altre volte aggiunge che «ne *Le parole e le cose* volendo fare una storia dell'épistémè, io sono rimasto in un'impasse. Ora quello che vorrei fare, è di provare a mostrare che ciò che chiamo dispositivo è un caso molto più generale dell'épistémè. O piuttosto che l'épistémè è un dispositivo specificamente discorsivo, a differenza del dispositivo che è discorsivo e non discorsivo, essendo i suoi elementi molto più eterogenei», come scrivo. Ancora in *ivi*, vol II, n. 206: *Le jeu de Michel Foucault*, p. 300.

⁴² *Ivi*, vol. II, testo n. 206: *Le jeu de Michel Foucault*, pp. 299-300. Corsivo mio. Per un commento si vedano: G. Deleuze, *Che cos'è un dispositivo?*, Cronopio, Napoli 2007; G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, nottetempo, Milano 2006; F. Carmagnola, *Dispositivo. Da Foucault al gadget*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

⁴³ «Di fatto, ogni punto in cui si esercita un potere è al tempo stesso un luogo di formazione non di ideologia ma di sapere; e, viceversa, ogni sapere stabilito permette e assicura l'esercizio di un potere. [...] Bisogna far vedere come il sapere e il potere siano effettivamente legali uno all'altro, certamente non nella forma di un'identità – il sapere è il potere, o l'opposto –, ma in maniera assolutamente specifica e secondo un gioco complesso», M. Foucault, *La società punitiva*, cit., p. 249.

⁴⁴ *Id.*, *Intervista a Michel Foucault*, cit., p. 25.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ G. Deleuze, *Foucault*, cit., pp. 96-97.

⁴⁸ M. Foucault, *Il soggetto e il potere*, in H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *op. cit.*, p. 283.

⁴⁹ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 33.

⁵⁰ J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, a cura di Federico Zappino, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 41.

⁵¹ M. Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège di France (1979-1980)*, Feltrinelli, Milano 2014, p. 234.

⁵² S. Chignola, *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, DeriveApprodi, Roma 2014, p. 27.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ In senso più compiuto si deve sostenere con il Catucci che «secondo Foucault, il sostegno teorico di questa strategia è la filosofia politica del contrattualismo. Spostando l'asse della relazione di potere dall'arbitrio del sovrano alla razionalità del patto sociale, essa sottrae infatti legittimazione al rituale vendicativo del supplizio e tende a fare del criminale un pericolo per la società intera. Il suo delitto non tocca più la persona del re, ma la comunità come tale. Tutti, perciò, hanno interesse a perseguirlo, tutti devono difendersi da lui. [...] l'*homo criminalis*, colui che, avendo infranto il patto sociale, è diventato “un selvaggio frammento di natura”», S. Catucci, *op. cit.*, p. 97.

⁵⁵ M. Foucault, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège di France (1973-1974)*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 50.

⁵⁶ *Ivi*, p. 52.

⁵⁷ S. Chignola, *Foucault oltre Foucault*, cit., p. 28.

⁵⁸ Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 243 e 333.

⁵⁹ Cfr. *Id.*, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 40

⁶⁰ *Ivi*, p. 208.

⁶¹ *Id.*, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 48.

⁶² *Ivi*, p. 64.

⁶³ *Ivi*, p. 65.

⁶⁴ *Id.*, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 221.

⁶⁵ S. Chignola, *Foucault oltre Foucault*, cit., p. 29.

⁶⁶ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 141.

⁶⁷ «Con la parola “governamentalità” intendo tre cose. Primo, l'insieme di istituzioni, procedure, analisi e riflessioni, calcoli e tattiche che permettono di esercitare questa forma specifica e assai complessa di potere, che ha nella popolazione il bersaglio principale, nell'economia politica la forma privilegiata di sapere e nei dispositivi di sicurezza lo strumento tecnico essenziale. Secondo, per “governamentalità” intendo la tendenza, la linea di forza che, in tutto l'Occidente e da lungo tempo, continua ad affermare la preminenza di questo tipo di potere che chiamiamo “governo” su tutti gli altri – sovranità, disciplina

–, col conseguente sviluppo da un lato, di una serie di apparati specifici di governo, e, dall'altro, di una serie di saperi. Infine, per “governamentalità” bisognerebbe intendere il processo, o piuttosto il risultato del processo, mediante il quale lo stato di giustizia del Medioevo, divenuto stato amministrativo nel corso del XV e XVI secolo, si è trovato gradualmente “governamentalizzato”», Id., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2010³, p. 88.

⁶⁸ «Concretamente, questo potere sulla vita si è sviluppato in due forme principali a partire del XVII secolo; esse non sono antitetiche; costituiscono piuttosto due poli di sviluppo legati da tutto un fascio intermedio di relazioni. Uno dei poli, il primo sembra ad essersi formato, è stato centrato sul corpo in quanto macchina: il suo *dressage*, il potenziamento delle sue attitudini, l'estorsione delle sue forze, la crescita parallela della sua utilità e della sua docilità, la sua integrazione a sistemi di controllo efficaci ed economici, tutto ciò è stato assicurato da meccanismi di potere che caratterizzano le *discipline: anatomo-politica del corpo umano*. Il secondo, che si è formato un po' più tardi, verso la metà del XVIII secolo, è centrato sul corpo-specie, sul corpo attraversato dalla meccanica del vivente e che serve da supporto ai processi biologici; la proliferazione, la nascita e la mortalità, il livello di salute, la durata di vita, la longevità con tutte le condizioni che possono farle variare; la loro assunzione si opera attraverso tutta una serie d'interventi e di *controlli regolatori: una bio-politica della popolazione*. Le discipline del corpo e le regolazioni della popolazione costituiscono i due poli intorno ai quali si è sviluppata l'organizzazione del potere sulla vita», Id., *La volontà di sapere*, cit., p. 123.

⁶⁹ S. Chignola, *Foucault oltre Foucault*, cit., p. 34.

⁷⁰ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 213.

⁷¹ *Ivi*, p. 215. L'esempio proposto da Foucault a p. 217 rende alquanto chiaro quanto è stato esposto in linea teorica: «Nella città operaia [del XIX secolo] è dunque facile ritrovare tutta una serie di meccanismi disciplinari: suddivisione della popolazione, sottomissione degli individui alla visibilità, normalizzazione dei comportamenti. Si ha una specie di controllo poliziesco spontaneo esercitato anche attraverso la stessa disposizione spaziale della città. Vi è poi tutta una serie di meccanismi che sono, al contrario, dei mec-

canismi regolatori, i quali riguardano la popolazione in quanto tale e che consentono o addirittura inducono determinati comportamenti. Ad esempio, quelli del risparmio, strettamente connessi al problema dell'alloggio, all'affitto dell'abitazione ed eventualmente al suo acquisto. Si tratta inoltre di meccanismi collegati ai sistemi d'assicurazione sulle malattie o sulla vecchiaia; alle regole d'igiene destinate a garantire la longevità ottimale della popolazione; alle pressioni che la stessa organizzazione della città esercita sulla sessualità, dunque sulla procreazione; oppure alle pressioni sull'igiene delle famiglie; alle cure destinate ai bambini; alla scolarità. Come vedete, abbiamo a che fare sia con meccanismi disciplinari, sia con meccanismi regolatori».

⁷² Id., *Il soggetto e il potere*, cit., p. 292.

⁷³ Id., *Dits et écrits*, cit., vol. II, testo n. 356: *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, p. 1539.

⁷⁴ P. Veyne, *op. cit.*, p. 107.

⁷⁵ M. Foucault, *Il soggetto e il potere*, cit., pp. 292-293.

⁷⁶ Id., *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, cit., p. 1539.

⁷⁷ Id., *Il soggetto e il potere*, cit., p. 293.

⁷⁸ *Ivi*, p. 282.

⁷⁹ Id., *Dits et écrits*, cit., vol. II, testo n. 339: *Qu'est-ce que c'est les Lumières?*, pp. 1381-1397. Si veda la traduzione italiana: I. Kant, M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

⁸⁰ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège di France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 22.

⁸¹ I. Kant, M. Foucault, *op. cit.*, p. 9.

⁸² M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 40.

⁸³ Id., *Qu'est-ce que c'est les Lumières?*, cit., p. 1383.

⁸⁴ Per il ruolo del quale si veda particolarmente: Id., *Del governo dei viventi*, cit., nonché Id., *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio 1981*, trad. it. V. Zini, Einaudi, Torino 2013.

⁸⁵ Id., *Illuminismo e critica*, a cura di P. Natoli, Donzelli, Roma 1997, p. 35.

⁸⁶ *Ivi*, p. 40.

⁸⁷ Cfr. S. Chignola, *Foucault oltre Foucault*, cit., p. 194. In verità Sandro Chignola si spinge oltre. Sostiene Foucault non senza una certa ironia: «Certo, non si può domandare ad un governante di dire la verità, tutta la verità, nient'altro

che la verità. Di contro, è possibile domandare ai governanti una certa verità quanto ai progetti finali, alle scelte generali delle loro tattiche, ad un certo numero di punti particolari del loro programma: è la *parresia* (la parola franca) del governato», M. Foucault, *Dits et écrits*, cit., vol. II, testo n. 337: *Une esthétique de l'existence*, pp. 1552-1553 (corsivo mio). Su questa citazione e su altre argomentazioni Sandro Chignola ritiene che Foucault miri a sviluppare un'etica dei governati. Questa non ci pare un'ipotesi peregrina, e tuttavia ci pare limitata, poiché nelle conclusioni che cercherò di tirare ritengo che sia in gioco qualcosa di più vasta portata.

⁸⁸ M. Foucault, *Que'est-ce que c'est les Lumières?*, cit., pp. 1392-93.

⁸⁹ Id., *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress*, in H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *op. cit.*, p. 310.

⁹⁰ Id., *Que'est-ce que c'est les Lumières?*, cit., p. 1394.

⁹¹ Id., *Lermeneutica del soggetto. Corso al Collège di France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 222.

⁹² Id., *La cura di sé. Storia della sessualità* 3, Feltrinelli, Milano 1993, cap. II.

⁹³ Id., *Lermeneutica del soggetto*, cit., p. 4.

⁹⁴ *Ivi*, p. 16 *et passim*.

⁹⁵ «Proviamo, insomma, a definire filosofia la forma di pensiero che si interroga su ciò che permette al soggetto di avere accesso alla verità, la forma di pensiero che cerca di determinare le condizioni e i limiti entro cui può avvenire l'accesso del soggetto alla verità. Ma se definiamo così la "filosofia", allora credo che potremo definire "spiritualità" la ricerca, la pratica e l'esperienza per mezzo delle quali il soggetto opera su se stesso le trasformazioni necessarie per avere accesso alla verità. Definire insomma "spiritualità" l'insieme di quelle ricerche di quelle pratiche e di quelle esperienze che potranno essere costituite dalle purificazioni, le asceti, le rinunce, le conversioni dello sguardo, le modificazioni d'esistenza, e così via, che non tanto per la conoscenza, bensì per il soggetto, per il suo stesso essere si soggetto, rappresentano il prezzo da pagare per avere accesso alla verità», *ivi*, p. 17.

⁹⁶ *Ivi*, p. 19.

⁹⁷ *Ivi*, p. 17.

⁹⁸ *Ivi*, p. 18.

⁹⁹ *Ivi*, p. 21.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 191.

¹⁰¹ Cfr. M. Montanari, *Hadot e Foucault nello specchio dei Greci. La filosofia antica come esercizio di trasformazione*, Mimesis, Milano-Udine 2009. In effetti, ripetutamente Foucault ripete che l'idea di una filosofia come esercizio di trasformazione l'ha appresa da Pierre Hadot, di cui si vedano almeno Id., *Che cos'è la filosofia antica?*, trad. it. E. Giovanelli, Einaudi, Torino 2010; Id., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, nuova edizione ampliata, trad. it. A.M. Marietti, A. Taglia, Einaudi, Torino 2005.

¹⁰² M. Foucault, *Lermeneutica del soggetto*, cit., p. 286.

¹⁰³ *Ivi*, p. 274.

¹⁰⁴ «In sintesi, potremmo dire che la salvezza è la forma, al contempo vigile, continua e compiuta, del rapporto con se stessi che si richiude su se stesso. Ci si salva per se stessi, ci si salva in virtù di se stessi, ci si salva per non arrivare a nient'altro se non a se stessi. In questo tipo di salvezza [...] il sé rappresenta l'agente, l'oggetto, lo strumento e il fine ultimo della salvezza», *ivi*, p. 163.

¹⁰⁵ Id., *Discorso e verità nella Grecia antica*, ed. it. a cura di Adelina Galeotti, introduzione di R. Bodei, Donzelli, Roma, 2005, p. 65.

¹⁰⁶ Sul tema della *parresia*, si vedano specialmente i corsi degli ultimissimi anni al Collège di France: Id., *Il governo di sé e degli altri*, cit. e Id., *Il coraggio della verità*, cit.

¹⁰⁷ Precisa meglio Foucault: «la *parresia* è dunque, in poche parole, il coraggio della verità di colui che parla e si assume il rischio di esprimere, malgrado tutto, l'intera verità che ha in mente; ma è anche il coraggio dell'interlocutore che accetta di accogliere come vera la verità oltraggiosa da lui sentita», Id., *Il coraggio della verità*, cit., p. 24.

¹⁰⁸ Id., *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit., p. 70.

¹⁰⁹ Id., *L'ethique du souci de soi comme pratique de la liberté*, cit., p. 1531: «la libertà è la condizione ontologica dell'etica. Ma l'etica è la forma riflessa che prende la libertà».

¹¹⁰ *Ivi*, p. 1537.

¹¹¹ F. Gros, *Nota del curatore*, in Id., *Il coraggio della verità*, cit., p. 335.