

CHE COS'È UN REGIME DI VERITÀ

Lezione di Mauro Bertani alla Scuola di filosofia, 12 gennaio 2020

“E’ la possibilità di controllo a far nascere l’idea di fine. L’umanità non ha in verità dei fini, si limita a funzionare, controlla il proprio funzionamento, e fa sorgere ad ogni istante giustificazioni per tale controllo. Bisogna che ci rassegniamo ad ammettere che sono solo giustificazioni” (MF, 1967)

Devo innanzitutto fare appello alla vostra indulgenza, visto che ho avuto l’incoscienza di accettare l’invito di Pier Aldo Rovatti ad intervenire su di una questione così complicata e difficile com’è quella delle venture e sventure di un concetto, centrale lungo l’intera riflessione di Michel Foucault, com’è quello di “regime di verità” (RV), e che non potrò farlo se non per approssimazioni successive e imprecise, compiendo enormi salti, sia cronologici che, ed è più grave, concettuali e argomentativi.. Non mi azzarderò, pertanto, neppure ad abbozzare una genealogia del concetto di RV in F, come annunciato nel programma – una genealogia che, per esser seria, implicherebbe che vi fornissi anche lo sfondo storico-politico (e raccontassi le prese di posizioni che li mette in atto qualcuno che, dopotutto, si definiva, oltreché professore al Collège de France, anche militante, e un militante che non mancherà di dar prova, in mille circostanze, di quello che chiamava il coraggio della verità, ma un coraggio, che come lui diceva, era prima di tutto fisico) in cui prende rilievo l’uso del concetto in questione. Mi limiterò quindi ad un sommario inventario di alcune delle occorrenze dei lemmi “regime”, “verità” e RV in F, salvo, nell’ultima parte darvi un esempio di descrizione del funzionamento di un RV tratto da *Soggettività e verità* e da *Le confessioni della carne*. A parziale giustificazione delle mancanze e delle grossolanità della mia esposizione c’è, almeno, quanto dichiarato in più occasioni da F, e cioè che quello della verità è il problema che lo ha assillato per tutta la vita, una sorta di invariante di tutta la sua ricerca, anche quando (e anche laddove) non lo nominava come tale – ma sappiamo che la mancata designazione di un concetto non implica la sua assenza e non gli impedisce di produrre i suoi effetti. Si tratta infatti di una questione che verrà affrontata in molti modi, in base a diverse soglie di analisi e a differenti tipi di problematizzazione.

Vorrei partire da un breve confronto. Se per Aristotele l’essere può dirsi in molti modi, ma la verità può venire enunciata solo in maniera univoca, e cioè come corrispondenza tra ciò che diciamo e ciò che è (*Met. IV, 7, 1011 b*), per F non solo è la verità a potersi dire in molti modi, ma soprattutto essa è molteplice e plurale, e non appartiene al solo registro del dire e del pensare ma anche, ed altrettanto

essenzialmente, del vivere, come cercheremo di vedere. Il che fa di F, per qualche verso sulla scia di Nietzsche, qualcuno per il quale non vale l'assioma in base al quale, quand'anche venga pensata all'interno di un processo e come svolgimento e risultato del medesimo, essa è comunque sempre l'"intero", come diceva Hegel, e che i suoi predicati fondamentali sono l'univocità e l'universalità, o che, come leggiamo in un manuale di logica (ad esempio quello di W. Hodges), la verità è "sempre assoluta", salvo che, come sosteneva Lacan, dirla tutta è impossibile, ma solo perché "le parole mancano". A tale presa di distanza da tutta la nobile e solenne tradizione della metafisica (e dei suoi correlati ontologici, gnoseologici, epistemologici, morali e politici), F arriva attraverso un cammino tortuoso, complicato, obliquo, discontinuo (lo paragonava sovente al cammino di sbieco e laterale dei gamberi, con improvvise immersioni in regioni sconosciute come quelle frequentate dai capodogli), e con un tipo (ed uno stile) di lavoro che risulta impossibile da classificare ed assegnare ad uno spazio disciplinare definito una volta per tutte. Anche se lo sfondo resta quello della filosofia, come vedremo.

Pier Aldo Rovatti ha evocato, presentando i lavori della scuola di quest'anno, una formula di Canguilhem in cui egli afferma che la filosofia "non è un tempio, ma un cantiere". Lo aveva detto in una conferenza intitolata "Qu'est-ce qu'un philosophe en France aujourd'hui" e tenuta il 10 marzo 1990 alla "Société des amis de Jean Cavailles", filosofo, logico e matematico ucciso dai nazisti il 4 aprile 1944. Come ricorderà in varie occasioni Canguilhem, Cavailles era entrato nella resistenza "per logica", riconoscendo cioè la necessità e l'ineluttabilità della lotta contro l'inaccettabile, una lotta intesa come combattimento effettivo, con "le armi in pugno", non indietreggiando di fronte al rischio della morte. Ebbene, Cavailles è un altro di quei "filosofi del concetto" al cui coraggio F aveva reso omaggio, nel testo di presentazione dell'edizione americana de *Il normale e il patologico* del suo maestro. Per F, infatti, ovunque vi fosse qualcuno che insorgeva o che si ribellava all'oppressione, vi era qualcosa di decisivo: la lotta per non soccombere a quello che aveva chiamato il "silenzio della servitù". Non che le "voci confuse" degli oppressi esprimessero per lui una qualche verità ultima. Chiedeva di prestar loro ascolto per via della loro semplice "opposizione" a ciò che si erge "contro di loro per farle tacere". Ovunque infatti la soggettività "emerge", pensava, occorre essere vigili onde poterla ascoltare, e attenti a ciò che essa suscita, e che assume invariabilmente la forma di un affrontamento e di una lotta interminabili. Che fanno parte dell'ordine dell'"evento", e non di ciò che presumiamo di poter dedurre da una teoria – per quanto possa pretendersi "vera". Appartengono, cioè, alla dimensione dell'etica.

Fin da subito, e penso in particolare alla sua tesi complementare sull'antropologia kantiana, il pensiero di F si è definito a partire da quello che aveva chiamato il problema della relazione e dell'"appartenenza reciproca" della libertà e della verità, dove tuttavia la libertà era da intendere come una "libertà pericolosa" che "correla al lavoro della verità la possibilità dell'errore". E' questa la condizione per affrancare il rapporto con la verità "dalla sfera delle determinazioni", da cui discende la possibilità di correlare l'analisi "di ciò che è l'*homo natura*" con una definizione dell'uomo in quanto "soggetto di libertà". Che non significa, però, "soggetto puro di libertà", diceva già allora F., bensì soggetto "preso all'interno delle sintesi già operate del suo legame col mondo". Quello della libertà non è pertanto uno "stato", bensì uno "spazio di gioco" entro cui il soggetto si interroga "su se stesso, sui suoi limiti, e su ciò che esso autorizza nel sapere che si acquisisce su di lui", ed all'interno del quale si delinea "non tanto quel che l'uomo è, bensì ciò che egli può fare di se stesso", arrivando a decifrare il legame della verità e della libertà "attraverso il lavoro ed i pericoli della *Kunst*" (lo ricordo per chi fosse stato sorpreso dall'emergere del tema dell'estetica dell'esistenza" negli ultimi anni della riflessione foucaultiana). Kant, dirà F nel 1983, ha inoltre introdotto un nuovo stile (e forse persino un nuovo campo) di riflessione filosofica, ponendo una "questione che concerne la storia", o meglio ancora la "questione della storia", e ha suscitato un'altra questione, che a sua volta ha fondato una forma di riflessione che va da Hegel allo stesso F: un nuovo e diverso modo di interrogazione critica, che verte non tanto sulle condizioni formali della verità (che saranno oggetto, in particolare, della filosofia analitica), quanto piuttosto sul problema dell'attualità, del presente, dell'evento, di noi stessi. Una interrogazione che Foucault propone di chiamare "una ontologia del presente, una ontologia dell'attualità, una ontologia della modernità, una ontologia di noi stessi", da cui emerga la questione del presente come "evento filosofico al quale appartiene il filosofo che ne parla" e della filosofia come discorso che prende in carico la propria attualità "per trovarvi il proprio luogo", per "dirne il senso" e per indicare "il modo d'azione e di effettuazione che esso realizza all'interno di tale attualità". Facendo così dell'attualità un "principio d'inquietudine" che rende possibile individuare, nella differenza, un modo d'essere in cui l'esperienza della libertà appare come evento singolare, esercizio della resistenza, messa in atto di nuove possibilità d'essere – per essere "governati il meno possibile".

Per F si trattava allora di capire quale intervento è possibile effettuare nella nostra attualità, quale posizione in essa è possibile occupare per scavare al suo interno la differenza del presente, lungo una verticale di cui si deve innanzitutto delineare la configurazione archeologico-genealogica. Compito tanto più urgente

in quanto siamo entrati in una fase della storia in cui si sono combinate insieme specifiche modalità di organizzazione dei dispositivi politici, peculiari forme di gestione della vita e del vivente, particolari strutture di funzionamento della produzione, inedite tecnologie dell'intelligenza, a cui sono correlate delle forme di razionalizzazione locali, puntuali e specifiche. Si trattava di capire, insomma, attraverso un certo uso della storia, "come siamo stati intrappolati nella nostra storia", ma ciò sarebbe stato possibile solo risalendo a processi "molto più lontani nel tempo", come F stesso farà attraverso la sua lunga *plongée* nel mondo antico e in quello cristiano, fatti reagire a contatto con la nostra attualità. Quella inauguratasi con l'avvento della Storia, della razionalità politica, degli "eccessi" e delle "malattie" del potere; quella legata ai nuovi regimi di verità di cui cominciamo a intravedere gli effetti. Tutto questo per ricordare che, ricorrendo all'immagine del cantiere, Canguilhem aveva in mente quel che nel 1978 aveva detto il suo allievo, che nel corso di un'intervista aveva affermato: "I miei libri non sono trattati di filosofia, né studi storici; tutt'al più frammenti filosofici all'interno di cantieri storici". Insomma, il risultato di un immenso lavoro di "lettura" e di scandaglio di archivi che la storia ha lasciato dietro di sé come detriti, e che F intende "problematizzare" *more philosophico*. Un *mos* che è filosofico, sosteneva, per un'unica ragione: "Ho un bel dire che non sono un filosofo, se è comunque della verità che mi occupo, allora malgrado tutto sono filosofo". Ma un filosofo che voleva essere diverso da quelli che per millenni hanno posto la questione: "in che consiste la conoscenza della verità?", preludio dell'altra questione: "che cos'è la verità?", e "come la si può raggiungere?". Diverso perché, dirà F nel 1976, la questione si è trasformata, ed il problema è diventato quello del cammino "*hasardeux*", diceva, della verità, quello della storia, degli effetti e dei rapporti col potere della verità, e che han fatto sì che "la scienza, la costrizione del vero, l'obbligo di verità, le procedure ritualizzate per produrla attraversino assolutamente tutte le società occidentali da millenni" e abbiano finito per universalizzarsi e per diventare "la legge generale di ogni civiltà". Un filosofo, dunque, il cui lavoro, come ha scritto D. Defert, ha avuto come oggetto la verità, ma una verità di cui deve essere possibile scrivere una storia, e precisamente una "storia politica"

Insomma, attraverso il ricorso alla storia F vuole prendere le distanze da un certo modo di affrontare il problema della verità in termini – decrescenti per estensione e rilevanza - di disvelamento o di rivelazione dell'essere, di corrispondenza o di *adequatio rei ac intellectus*, di scoperta o di dimostrazione. A F infatti non interessano le "regulae" e le "normae" del vero, i criteri (logico-formali, sintattici, persino semantici) in base ai quali stabiliamo la verità, o meno, dei nostri asserti e

delle nostre conoscenze, e insomma i criteri in base ai quali decidere se la verità è davvero “*index sui et falsi*”, come vedremo. E neppure gli interessava ripercorrere il reticolo “delle cose vere che sono da scoprire o da far accettare”. Tutto il suo lavoro è stato orientato, piuttosto, a pensare la verità nei termini dei processi e dei meccanismi in virtù dei quali si stabilisce che un discorso è vero oppure no, l’insieme delle regole in base alle quali si opera la partizione tra il vero e il falso, come dirà ne *l’Ordine del discorso*, e in forza dei quali si attribuiscono al vero degli specifici “effetti di potere”. Quel che gli interessava, insomma, era individuare, nella pleora degli infiniti discorsi e saperi che gli uomini hanno elaborato nel corso della loro storia, in che modo al loro interno venissero istituite e investite forme innumerevoli e molteplici di verità, che come tali appartengono, dunque, all’ordine dell’evento, piuttosto che a quello dell’essere, o della sostanza, o della realtà. Ma gli interessava, inoltre, anche stabilire se, e come, quelle verità abbiano poi anche degli effetti non solo epistemici, ma anche etici e politici (e naturalmente economici, sociali, estetici, ecc.). Non c’è dunque alcuna *Veritatis Splendor* per F. Tutt’al più il lampo di una folgore (dirà ne *Il potere psichiatrico*), e altrimenti miriadi di verità che appaiono, vengono più o meno efficacemente formulate ed enunciate, dispiegano i propri effetti, si trasformano e scompaiono in base a calendari e geografie che è possibile ricostruire solo *ex post*, e cioè archeologicamente, genealogicamente, storicamente. Sempre, cioè, a partire da (e come effetto di) un “esterno” (come F lo chiamerà nelle *Lezioni sulla volontà di sapere*), da un “fuori” (come lo designerà Deleuze), rispetto alla verità, costituito dalla storia “effettiva” in cui vengono elaborate le formazioni discorsive che, a certe condizioni, daranno luogo a determinate forme organizzate di sapere e sul cui suolo si radicano le istituzioni politiche, le pratiche sociali, e insomma i dispositivi di potere necessari al governo degli uomini. Formazioni discorsive destinate a auscultare, identificare, classificare, inquadrare, e insomma conoscere, gli uomini (i soggetti), e dispositivi per sorvegliare, disciplinare, correggere, normalizzare, all’occorrenza escludere, e in una parola governare, le loro azioni e i loro comportamenti. Ma è stata in gioco la verità anche quando si è cominciato a – o semplicemente creduto di poter - individuare il cuore segreto e l’essenza nascosta della vita degli uomini nel desiderio (e nella sua espressione precipua, la sessualità) che i soggetti, in occidente almeno, sono stati invitati, sollecitati, talvolta obbligati, a guardare in faccia, a riconoscere, a confessare. E’ vero, infine, che è ancora e sempre la verità ad essere in gioco allorchè un soggetto cerca di affrancarsi dal giogo delle costrizioni e degli assoggettamenti che gli vengono imposti e tenta di vivere un genere di vita che F chiama la “vita secondo verità”, praticando quella particolare forma di *parresia* che è il “coraggio della verità” e che consiste nell’accettare di correre i rischi che

comporta il proferire apertamente le proprie idee e convinzioni, soprattutto allorchè queste risultano dissonanti rispetto all'autorità, al potere, a chi ci governa, o anche solo alla *doxa*, dominanti. Ma anche in questo caso il soggetto del "dir vero" assume e fa propri determinati obblighi, rispetta certe regole, si assoggetta a specifiche costrizioni (a partire da quelle della grammatica, come diceva Nietzsche). Il che significa che la verità, secondo F, non rende automaticamente, e di per sé, liberi. La libertà sarà piuttosto, anch'essa, l'effetto di una concertazione, di una contrattazione, di una disputa, o di uno scontro e di una lotta. Di qui la natura costitutivamente anfibologica, agonistica e persino conflittuale, della verità, secondo F, corrispettivo di ciò che aveva già evidenziato ne *Le parole e le cose*, laddove studiando la natura del sapere e del discorso lungo diversi secoli di storia del pensiero europeo, giunto alle soglie della nostra modernità, aveva mostrato come, a partire da Kant, la coscienza riflessiva di sé del soggetto trascendentale si rovesci sistematicamente nel suo doppio in quanto oggetto ambiguo, e forse impossibile, di conoscenza, con tutti i dilemmi e le contraddizioni che ne verranno per quell'"allotropo empirico-trascendentale" che il soggetto è diventato. Di qui la trasformazione che F fa subire all'indagine sulla verità: non più interrogazione sulla sua natura, sulla sua essenza o sul suo fondamento, bensì problematizzazione sulla sua emersione, in mezzo a mille altri eventi, in uno spazio di pura exteriorità.

Per questa ragione F è stato accusato, in diverse occasioni, di essere responsabile o tra i responsabili della deriva in direzione della cosiddetta post-verità che svaluterebbe o minerebbe la verità della scienza o quella rivendicata, sul piano politico, dalle moderne democrazie liberali. Quando, in verità, quel che F tenterà di fare è spostare la prospettiva da cui guardiamo la verità, ma non per negare che sia possibile indagare i criteri, la logica o la sintassi con cui cerchiamo di stabilirla, o che non si possa porre la questione della natura, e persino dell'essenza, della verità. Ma non erano queste le preoccupazioni che guidavano e orientavano il suo lavoro. Semplicemente come aveva mostrato nel suo primo corso a Collège de France, non credeva che "*πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει*", come Aristotele aveva scritto, non credeva alla assoluta gratuità e "spontaneità" di una aspirazione "*unde naturaliter desiderium hominis inclinatur ad intelligendum, et par consequens ad sciendam*", come Tommaso d'Acquino aveva detto. Pensava, piuttosto, con Nietzsche, che fosse necessario interrogare la "volontà di verità" all'opera in ogni ricerca della verità, che fosse necessario indagarne "le pergamene ingarbugliate, raschiate, più volte riscritte", come aveva sostenuto in *Nietzsche, la genealogia, la storia*, e con esse i bassifondi, il grigiore e talvolta i piccoli, sporchi, segreti di una simile ricerca, con i calcoli, gli interessi, persino le speranze, che la giustificano. Libero chi vuole, beninteso, di continuare a porsi le alte e nobili questioni logiche,

ontologiche e gnoseologiche che assillano fin dagli inizi la riflessione filosofica, ma le sue domande erano altre, e in primo luogo quella sugli effetti e sulle conseguenze - sugli individui, sul loro modo di fare esperienza, di pensare, di parlare, di agire (politicamente, socialmente, e soprattutto moralmente) – provocati dalle miriadi di verità, innumerevoli e molteplici, che si sono succedute nel corso della storia, organizzate e fatte circolare in forma di discorsi, saperi, persino prescrizioni (norme, regole e obblighi). Compresi i cumuli di dolore e sofferenze che grazie ad esse sono stati inflitti agli uomini. Verità di volta in volta proclamate, stabilite o imposte da un'autorità, da un potere, da un governo o da un dominio, al fine di ottenere disciplina, obbedienza, normalizzazione, assoggettamenti, oppure liberamente assunte, affermate o rivendicate da singoli individui o da interi gruppi sociali, per vivere una vita più degna e decorosa, per essere un po' più autonomi e padroni di se stessi, per essere “meno governati” dagli altri. Cerchiamo allora di chiarire subito la natura del suo intervento che ha detto, in innumerevoli circostanze, essere guidato dalla volontà di mettere in atto nient'altro se non delle forme di diagnosi e problematizzazione. Che caratterizzerà così : non si trattava, diceva, né di analizzare dei comportamenti individuali o collettivi (se ne occupa egregiamente la storia sociale) e neppure di analizzare le idee “nel loro valore rappresentativo”. Piuttosto, di esaminare come e perché alcuni comportamenti, alcuni fenomeni o alcuni processi, diventano un problema, e come tali oggetto di tutto un lavoro di analisi, riflessione, elaborazione, discussione. Di sapere, insomma. Che cosa ha fatto sì, chiedeva, che comportamenti, fenomeni o discorsi a lungo tollerati e semplicemente designati come appartenenti al registro della follia, “ad un certo momento vengano problematizzati come malattie mentali?”. Che non vuol dire negare la realtà di cose come, ad esempio, la sofferenza, l'angoscia, il delirio, o gli effetti provocati da certe disfunzioni neuronali, ma chiedersi perché solo ad un certo punto siano state ricondotte sotto categorie univoche, ed esaminate e trattate come malattie mentali e problemi, ad esempio, di ordine pubblico, diventando oggetto di regolazioni sociali o di trattamenti medici. Si trattava di chiedersi, diceva F, quali siano gli elementi pertinenti per la messa in atto di una problematizzazione, quale ne sia la forma, il principio, la regola, e quali ne siano la rilevanza, gli effetti e le conseguenze. Di qui una semplice, ma fondamentale, clausola metodologica, la quale comporta che quel che viene definito, ad esempio, come schizofrenia non venga assunto come una categoria od una entità (nella fattispecie nosografica) alla quale corrisponderebbe nel mondo una realtà oggettiva (e oggi, non a caso, la psichiatria contemporanea ammette, come ha scritto Heckers nel 2013, il disaccordo degli psichiatri su cosa sia la schizofrenia, e nel Dsm 5 si preferisce parlare, ormai, di “disturbo dello spettro della schizofrenia”). Insomma, per F la

problematizzazione è una “risposta a qualcosa di reale, ma il modo in cui la problematizzazione organizza la cosa che viene problematizzata, nella maggior parte dei casi non deve essere analizzato in termini di relazione diretta tra rappresentazione e cosa che viene rappresentata”. Inoltre, si deve sempre tener presente che ogni problematizzazione avviene sempre all’interno di un determinato contesto storico. Solo che non si deve considerare una certa problematizzazione come un effetto o una conseguenza del contesto o della situazione in cui tale problematizzazione viene realizzata, ma come una risposta. La problematizzazione è in un certo senso sempre una sorta di creazione, o se si vuole un’invenzione, o una « finzione » (« non ho fatto altro che scrivere delle finzioni », ha detto una volta F) ma unicamente perché, data una certa situazione, non ne consegue che ne risulterà necessariamente solo e unicamente quella determinata problematizzazione. Ed è appunto parte del lavoro dell’archeologo-genealogista tentare di spiegare perché sia apparsa proprio quella forma di problematizzazione, sia sembrata, o si sia imposta, come la risposta più adeguata in quel determinato contesto. Ma è suo compito anche mostrare che altre risposte sarebbero state possibili, e che quella che si è (o è stata) imposta, ne ha impedito molte altre. Occorre insomma fare un’analisi storica della risposta specifica e singolare del pensiero a una certa situazione e a un certo problema, senza ridurla a semplice formazione ideologica, ma riconoscendo, piuttosto, che in ogni processo di problematizzazione viene stabilita una « relazione sempre originale tra il pensiero e la realtà, tra la verità e la realtà ». Rispetto a cui un pensiero che si voglia critico ha un compito, quello di tentare di « cambiare la problematizzazione », quello di rendere possibile un processo di « riproblematizzazione permanente ». Che equivale ad identificare il RV a cui obbedisce quel particolare tipo di risposta.

Ma allora chiediamoci innanzitutto perché F sceglie un lemma come *Regimen*, che ha, come sapete, una lunga e complessa storia? Una storia che non si esaurisce nel solo campo politico, a cui siamo soliti associare il termine, e dove serve convenzionalmente per indicare l’insieme dei meccanismi, delle norme, delle procedure (nonché delle istituzioni che li incorporano) che reggono e regolano il funzionamento di una determinata forma di governo. A partire dall’età medievale il termine *regimen* (da *regere*, che significa condurre rettamente, dirigere, governare) verrà identificato sempre più, mano a mano che andavano disfacendosi i grandi istituti sovranazionali dell’impero e del papato e si affermano le grandi monarchie nazionali, con la stessa amministrazione dello stato e con l’ordinamento politico, per assumere in seguito una connotazione relativa alla forma del governo (R monarchico, assoluto, democratico, ecc.), e solo in età contemporanea acquisire un significato eminentemente negativo, in riferimento a forme di governo autoritario,

oppressivo e repressivo. Tacerò degli usi contemporanei in contesti come quelli economici, valutari e finanziari, di quelli giuridici, soprattutto internazionali, o di quelli relativi alle condizioni ambientali, tecnologiche e sociali in cui si svolgono le attività lavorative, o ancora degli usi nella terminologia scientifica per indicare l'andamento di un fenomeno o di un processo in un determinato periodo e in certe condizioni, e persino in relazione a fenomeni naturali periodici e regolari. Qui, lo ripeto, mi preme sottolineare, del lemma *regimen*, innanzitutto il significato di comando, direzione politica e militare, e poi di attività legale di governo e di amministrazione, per giungere a lambire, infine, il terreno della *dominatio*. In ambito politico, dunque, il *regimen* risulta strettamente associato alle arti di governo, ma in origine (a partire da Agostino, come vedremo) il *regimen*, correlato al *regere*, col significato di dirigere, governare ed anche comandare, da parte di un *rex*, comporta per l'appunto l'attività del reggere, del guidare un popolo, del condurre un gregge, indipendente dal quadro giuridico della sovranità.

Ma, com'è noto, il termine "regime" ha un'origine ancor più remota, rispetto al suo utilizzo in ambito politico, dal momento che appare per la prima volta nel V sec. a. C. nell'ambito della medicina ippocratica per indicare l'insieme delle strategie organizzate e pianificate, sulla base di una applicazione costante e di un esercizio fisico regolare, al fine di ottenere, in un organismo malato, la guarigione e di assicurarne la permanenza. Che si tratti di dieta, di attività fisica, di controllo delle emozioni, di cicli sonno-veglia o di trattamento terapeutico vero e proprio, da Ippocrate di Cos in poi il regime – *Diaitia*, termine che come sapete ritroviamo anche nella *Repubblica* di Platone - è diventato quanto il medico prescrive al paziente affinché questi possa mantenere inalterato l'equilibrio tra i quattro umori programmando, o riprogrammando, le proprie abitudini e gestendo così in maniera efficace la propria salute e il proprio benessere fisico e psichico, diventandone, per molti versi, il soggetto responsabile in prima persona. Dopo la breve ripresa della questione da parte della medicina salernitana tra XI e XII secolo, sarà nel corso del XIII secolo che assisteremo alla fioritura, soprattutto presso le corti e tra i nuovi ceti mercantili, di un'ampia e rinnovata produzione medica sul problema dei *Regimina Sanitatis*: raccolte di regole universali per la conservazione della salute contenute in una precettistica incentrata sulla dieta e sulla "igiene fisica", e trattati *De conservanda sanitate* contenenti indicazioni su come assicurare e mantenere i soggetti – in genere personaggi illustri – in buona salute. Accanto a tutto ciò vediamo infine comparire i *Consilia*, prescrizioni prevalentemente di tipo medico-dietetico, rivolte a pazienti affetti da determinate malattie, e comprensivi talvolta anche delle indicazioni della farmacopea, con ricette e posologia, da aggiungere alla dieta, ovvero al *regimen* alimentare, delle precauzioni igieniche da adottare e degli

interventi tecnici da praticare (salassi, bagni, cauterizzazioni, fumigazioni, ecc.) con l'ordine e la frequenza necessari. Per giungere, infine, sempre nella parte dietetica, anche ai suggerimenti di una serie di comportamenti relativi alle *sex res non naturales*, alle regole sull'igiene di vita" più conveniente (le *sex res non naturales* sono: sonno e veglia, esercizio e riposo, fame e sete, cibo e bevande, replezione e deplezione, moti dell'animo (emozioni)).

Ma parallelamente agli sviluppi della nozione di *regimen* in ambito medico e poi igienico-sanitario, e prima ancora di affermarsi in ambito giuridico-politico, occorre ricordare che avviene qualcosa di decisivo sul terreno teologico-religioso, e precisamente l'apparizione e il consolidamento del termine all'interno del lessico della direzione spirituale, con l'emergere in seno alla patristica dei primi secoli del *regimen animarum*, detto da taluni "medicina dell'anima". La finalità perseguita da tali *regimina*, pensati in analogia alla cura del corpo di cui si occupava fin dall'antichità, secondo i padri, l'arte medica, era la cura, la guida, la conduzione dell'anima, ovviamente in base ad una prospettiva di tipo soteriologico ed escatologico. Vera e propria *ars artium*, come dirà Gregorio Nazianzeno, il *regimen* costituito dalla *gubernatio* si fondava su una complessa ed estremamente variegata serie di regole e precetti necessari ad assicurare la presa in carico e la cura spirituale dell'anima di ciascun fedele, ad orientarne il pensiero e la volontà, e conseguentemente la condotta, in modo da purificarne e perfezionarne l'anima, rendendola così degna di accedere alla beatitudine celeste. Il concetto di *regimen* verrà così sempre più associato ad una prospettiva di salvezza, dunque, e si collocherà entro un orizzonte di tipo escatologico. La polisemia del termine può dunque essere riportata, se prendiamo alcuni repertori (mi riferisco in particolare alle *Etimologiae* di Isidoro di Siviglia), a queste serie fondamentali: R significa innanzitutto direzione, *gubernatio* (della città di una nave, ecc.) attraverso l'individuazione dei mezzi più appropriati. Designa inoltre l'azione di contenere (*sustentatio*) gli uomini affinché "non precipitino"; viene inoltre fatta coincidere con le *temperies*, la giusta misura che devono imporsi coloro che rischiano di farsi trascinare dagli eccessi; e ancora indica la moderazione nel condurre gli uomini al fine di allontanarli dal male; o la custodia, la guardia o la protezione attenta della città; l'azione del reggere, del dirigere, del guidare nel governo e nell'amministrazione della città. Come si vede, il termine si riferisce a molteplici forme d'azione: dirigere e proteggere la città, condurre gli uomini controllandoli e correggendoli, associate a virtù come la vigilanza, la ponderazione, il controllo di sé, e a doveri e privilegi. A rendere possibile tutta questa complessa operazione realizzata dai Padri, prima, e poi dalla Scolastica, era stato Agostino, che riprendendo Cicerone aveva contrapposto il governo inteso come *regere* (e regolato

dalla disciplina e dalla benevolenza) al governo inteso come dominio (determinato dall'orgoglio e dal gusto del fasto) (*De Civ*, V, 12). Precisando tuttavia che “Reges autem dicit, qui carnem suam regunt” (*Adn. In Job. C. 36*), ovvero che il *regere* coincide innanzitutto col governo di sé, consiste nel dominare la propria carne, e nei confronti dei sudditi si traduce nel *corrigere*, nell'agire sulla vita degli altri correggendoli. Gli uomini, come vedremo al termine di questo excursus, in origine liberi ed eguali, a causa del peccato sono caduti in uno stato di servitù, da cui verrà, come conseguenza del disordine introdotto nel mondo dalla colpa e dal peccato, la necessità del dominio di alcuni uomini sugli altri uomini. Il peccato rappresenta per Agostino, com'è noto, il tentativo orgoglioso di Adamo di governarsi da sé, da cui la caduta e la riduzione in schiavitù della sua volontà, incapace, come vedremo, di controllare la carne. E' da ciò che scaturisce la necessità della coercizione. E' la caduta di tutto il genere umano nella condizione del peccato a giustificare per Agostino la necessità della coercizione da parte di un potere repressivo. Ma di questo ripareremo alla fine. Qui mi preme, piuttosto, farvi notare che i campi discorsivi da cui procede il lemma R sono tre: quello medico, quello politico-giuridico e quello teologico. Che corrispondono esattamente a quelle che Kant, ne *Il conflitto delle facoltà*, aveva chiamato le tre “facoltà superiori” intorno alle quali si incardina l'organizzazione della formazione e della trasmissione dei saperi all'interno delle Università, e che, aggiungeva Kant, è frutto delle scelte e delle decisioni “del governo” che suddivide e denomina le facoltà in base ai rispettivi oggetti, che non corrispondono tuttavia, innanzitutto, alle esigenze interne di sviluppo delle conoscenze e delle scienze, ma rispondono essenzialmente alla necessità del controllo e della gestione dei corpi, dello stato e delle anime, ovvero dovranno consentirgli di esercitare “un'influenza durevole sul popolo”. Diverso il caso di quella “facoltà che non serve” che è la “facoltà inferiore”, ovvero la filosofia, che ha il compito di “offrire un giudizio libero”, non sottoposto alle leggi del governo ma unicamente a quelle della ragione, rispondendo da sé “della verità di ciò che afferma”. Ebbene, mi preme farvi ulteriormente notare che F, nel corso di tutto il proprio lavoro, non ha smesso di ripercorrere, interrogare, dissodare i tre ambiti in questione, salvo chiedersi però anche se davvero il compito della filosofia sia stato, storicamente, solo quello di promuovere “l'uso pubblico della ragione” al fine di esaminare la verità proclamata dalle altre discipline e le dottrine sanzionate dal governo.

Per entrare ora direttamente nel nostro tema, rilevo innanzitutto che studiando nei primi anni settanta (da *Teorie e istituzioni penali* a *La società punitiva* a *Sorvegliare e punire*) in che modo la giustizia penale fosse stata progressivamente invasa da elementi non giuridici e il suo stesso funzionamento avesse sempre più comportato

una “riqualificazione per mezzo del sapere”, F ne mostrerà la vera e propria “colonizzazione” da parte di discipline come la psichiatria, la criminologia, e così via, che comporteranno l’apparizione di tutta una “conoscenza nuova, nuove tecniche, discorsi ‘scientifici’”, che si propongono e si intrecciano sempre più “con la pratica del potere di punire”. Ciò farà dire a F che al di sotto di quella che chiamerà “l’accreciuta dolcezza dei castighi”, che prenderanno il posto delle pratiche cruento e solenni dei supplizi, è possibile reperire “tutto un nuovo regime della verità”. Così come, quasi alla stessa epoca, studiando l’opera degli storici della “gurra delle razze” nel XVII – XVIII secolo, F rilevava come il loro discorso, per quanto non “conforme al regime di verità e di errore che ci appartiene”, ed anzi risulti inclassificabile in termini di verità ed errore, ciò nondimeno avesse instaurato “un certo regime, un certo potere di separazione verità/errore” che è diventato la griglia di intelligibilità per il nostro stesso discorso storico, sulla cui base anche noi possiamo stabilire ciò che è vero e ciò che è falso in quel discorso. Resta tuttavia che la verità in questione, diceva in *Bisogna difendere la società*, non è quella “universale del filosofo”, ed il discorso che ne parla non è un “discorso della totalità o della neutralità”. Si tratta piuttosto di “una verità che può dispiegarsi solo a partire dalla sua posizione di lotta” e che sarà ricercata, in ultima analisi, solo “nella misura in cui potrà diventare effettivamente un’arma all’interno del rapporto di forza”, di una “verità-arma”. Il che implica, pertanto, che “la verità e il logos non cominciano là dove cessa la violenza”. La verità, infatti, non è per F materia di pura teoresi, che si tratti dell’oggetto di un atto conoscitivo che ha il carattere dell’evidenza che risulta dal semplice atto di una mente “pura e attenta” – l’*intuitus mentis* cartesiano – che di lì in avanti non avrà che da seguire le *regulae ad directionem ingeniis* per dare luogo a quelle “lunghe catene di ragionamenti” capaci di condurre a una conoscenza fondata su certezze indubitabili e su un metodo rigoroso; o che si tratti dello sviluppo ordinato e conseguente dei nostri ragionamenti, in base a inferenze controllate a partire da premesse ben stabilite, capaci di assicurare agli enunciati apofantici la forza della dimostrazione, come da Aristotele in poi. E ancor meno si tratta della pura contemplazione di essenze eterne e universali che, in particolari condizioni, alcuni riescono a realizzare, o del ritrovamento in sé dell’elemento divino, come in Platone o nel neoplatonismo.

Per F, fin da subito, la questione della verità è inseparabile dalla questione del potere, dato che è quest’ultimo a generare le costrizioni e le condizioni in base ai quali essa potrà venire prodotta. E di converso, la verità non sarà priva di potere, ma al contrario risulterà capace di indurre, come dirà nel 1976, “effetti regolati di potere”. Nulla di nobile e solenne, ma semplicemente un sistema di procedure, un “insieme di procedimenti regolamentati per la produzione, la legge, la ripartizione,

la messa in circolazione e il funzionamento” dei nostri enunciati. Ed è proprio perché la storia ci mostra la variabilità e molteplicità di quei “sistemi di procedure” che diventa non solo possibile, ma addirittura necessario, parlare di RV, con la specificazione, appunto, che ogni società ha i suoi propri RV, per mezzo dei quali verranno selezionati i “tipi di discorso” che ogni società potrà considerare e far funzionare come veri, stabilire meccanismi e dispositivi per mezzo dei quali sarà possibile dissociare enunciati veri ed enunciati falsi, stabilire chi, a che condizioni, e con quale statuto, sarà autorizzato a dire la verità, scegliere le tecniche e le procedure ritenute più adeguate o opportune per ricercare e stabilire la verità, come dirà in una intervista del 1976. Ogni società, insomma, ha il suo RV, “la sua ‘politica generale’ della verità”, e poiché “la verità è di questo mondo” sarà pertanto “legata circolarmente a sistemi di potere che la producono e la sostengono, e ad effetti di potere ch’essa induce e che la riproducono”; nonché la posta in gioco” di tutto un dibattito politico e di uno scontro sociale”. Infine, ripeteva F negli anni ’70, la verità, nelle nostre società moderne e contemporanee, è ormai indissolubilmente legata alla (e incentrata sulla) forma del discorso scientifico e alle (sulle) istituzioni che lo producono, è plasmata in base al modello della conoscenza scientifica, rispetto alla cui potenza e pervasività nelle nostre forme di vita, alla capacità di penetrare e determinare i processi della vita stessa (genomica, ecc.) e il funzionamento della stessa mente (informatica, AI, ecc.) si poneva già all’epoca, secondo F, il problema di sapere se fosse possibile “costituire una nuova politica della verità” e cambiare “il regime politico, economico, istituzionale di produzione della verità”. Per realizzare tale politica della verità sarà allora certo necessario, in primo luogo, analizzare come gli uomini verranno conosciuti – e ciascuno di loro indotto a pensarsi – come soggetti folli, o come malati, o come soggetti che parlano, lavorano, vivono, desiderano. Ma occorrerà indagare anche come quegli stessi individui, all’interno di quella trama di relazioni di sapere e di potere che li formano come soggetti che sono in realtà il risultato della loro adeguazione a degli oggetti di conoscenza, l’effetto di una oggettivazione che comporta innanzitutto assoggettamento, siano poi anche in grado di costituirsi storicamente nella forma di un’esperienza in grado di invertire la freccia dell’assoggettamento e che assumerà la fisionomia di modi di soggettivazione che avranno innanzitutto la forma dell’esperienza morale e dell’esercizio della libertà. E proprio perché questa “storia politica” della verità comporta il fatto che l’analisi della costituzione dei soggetti come oggetti di conoscenza e l’analisi dei modi in cui ci si può costituire come soggetti liberi possa avvenire sempre a partire dalle condizioni determinate e contingenti di un certo RV, F parlerà dei “giochi del vero e del falso” per indicare le ricostruzioni, sempre parziali e legate a congiunture discorsive e non discorsive

determinate, delle regole e delle condizioni di possibilità in relazioni alle quali quel che si dice di un determinato soggetto, e quanto quel soggetto dice, potrà essere detto vero o falso.

Per tutti gli anni sessanta e settanta F ha sostanzialmente descritto dei R discorsivi, quelli che le varie forme di sapere da lui indagate avevano stabilito in campi come quello della psicopatologia, della medicina clinica, della filologia, delle scienze del vivente, dell'economia politica e poi delle diverse scienze umane e sociali. A partire da quegli atomi del discorso che per lui sono gli enunciati, organizzati sulla base di regole di formazione e trasformazione rigorose, F dirà di aver tentato di mostrare come precise condizioni di verifica e convalida, specifici statuti che autorizzavano taluni a diventare soggetti di enunciazione e altri ad esserne soltanto gli oggetti, determinate correlazioni tra enunciati all'interno di campi e teorie d'insieme, processi complessivi di appropriazione e redistribuzione dei saperi formati a partire da quegli enunciati, dessero luogo a una vasta plaga di conoscenze sul cui suolo, a determinate condizioni, sarebbero potute emergere varie scienze, intese come costellazioni di enunciati accettati in quanto dotati di valore di verità, perché riconosciuti come scientificamente validi. Ma in ogni caso, quel che conta, agli occhi di F, è che si possa individuare una regolarità nelle relazioni tra gli oggetti, le forme dell'enunciazione, i sistemi concettuali e le scelte tematiche che vengono realizzati negli – e in virtù degli - enunciati, caratterizzati dalla dispersione e dalla molteplicità, e che a partire da tale regolarità, a diverse soglie (di formalizzazione, ecc.) possano venire ricostruite le condizioni di possibilità che saranno all'origine di quelle “formazioni discorsive” che verranno identificate nelle varie scienze. Condizioni che, tuttavia, non possono prescindere, come si è detto, dalle strutture e dalle pratiche non discorsive (si veda l'esempio della psichiatria e della medicina). Un regime discorsivo, pertanto, si definisce esattamente nel punto (meglio, nei punti) di intersezione tra gli enunciati che compongono una certa formazione discorsiva e lo spazio del “fuori”, con tutti gli effetti di potere che gli sono immanenti e quelli che da lì si producono e investono tutta una serie di oggetti e di campi adiacenti. E' dunque in forza delle trasformazioni delle regole e degli effetti di potere delle, e nelle, formazioni discorsive, che potremo assistere alla apparizione di nuovi saperi, al loro progresivo accesso alla soglia della scientificità, in qualche caso, alla loro eventuale trasformazione o al loro declino. Se dunque la verità è, come F sostiene ne *l'Ordine del discorso*, il sistema che definisce “la partizione tra il vero e il falso”, partizione il cui ambito elettivo è quello delle loro relazioni all'interno del campo delle discipline scientifiche, un regime discorsivo, come F dirà nell'intervista a Fontana e Pasquino, sarà dunque costituito da “quel che regola gli enunciati e il modo in cui si reggono gli uni gli altri in modo da costituire

un insieme di proposizioni scientificamente accettabili e suscettibili di conseguenza di essere verificate o falsificate attraverso procedimenti scientifici”. Ma la scienza ha assunto una funzione ed uno statuto, nella storia dei saperi in occidente, da comportare fin da subito una serie di problemi immensi.

Foucault ha per molto tempo definito la propria impresa teorica in termini di “archeologia del sapere” da intendere, piuttosto che come scavo e riesumazione delle rovine e delle morti del passato, o come “assegnazione di un’origine” o ricerca del “cominciamento di un’archè”, come semplice descrizione dell’archivio: “l’archeologia descrive i discorsi come delle pratiche specifiche nell’elemento dell’archivio”. L’archivio è a sua volta definito come l’ “insieme delle cose dette” e, al contempo, il sistema delle regole che determinano, per una certa cultura, in una certa epoca, l’“apparizione e la scomparsa degli enunciati”, la loro permanenza o la loro cancellazione, e insomma “la loro esistenza paradossale di eventi e di cose”. In una determinata società, e in una certa epoca, si producono continuamente masse di enunciati, che si organizzano in discorsi che obbediscono a determinati “regimi”, diceva già negli anni ’60, e a “regole enunciative” (in base agli oggetti di cui parlano, ai soggetti autorizzati a parlarne, alle teorie che vi presiedono, alle istanze ed esigenze della pratica che li condizionano, come ho già detto), circolando, producendo effetti, entrando magari in conflitto gli uni con gli altri, talvolta trasformandosi, altre scomparendo. Nella costituzione di un archivio è, insomma, sempre all’opera una massa molteplice, complessa ed eterogenea di enunciati che si organizzano, e funzionano, secondo linee di forza e regolarità di cui si può sperare, tutt’al più, di riuscire a individuare alcuni elementi e congegni, a partire da quelli nucleari, e fondamentali, costituiti dagli enunciati, o meglio da quegli insiemi di enunciati che, pur appartenendo ad ambiti e campi differenti, funzionano sulla base di regole, formali e pratiche, comuni. Nell’*Archeologia del sapere* troviamo formulato, per la prima volta, il progetto di una descrizione di quella “figura complessa” e “unità enigmatica”, come la chiama, che è il discorso, definito come quell’ “insieme di enunciati che appartengono alla stessa formazione discorsiva”, collezione finita di enunciati che dipendono, tutti, da un certo numero di possibilità, che non coincidono tuttavia con condizioni puramente formali o semplicemente linguistiche, e che sono piuttosto interamente storiche. Per descrivere le quali occorre sospendere tutte quelle “grandi unità” (da nozioni come quella di tradizione o di spirito di un’epoca a modalità di delimitazione come l’opera, il libro o l’autore a principi come quello di continuità, origine, esperienza) che sono altrettante “forme e forze oscure mediante cui si ha l’abitudine di legare tra loro i pensieri degli uomini e i loro discorsi”, per accettare piuttosto di trovarsi di fronte, senza protezioni, ad una “popolazione di eventi dispersi”. Rinunciando a considerare i discorsi come

puro “fenomeno espressivo” la cui sorgente sarebbe un soggetto dell’enunciazione capace di un atto di pura “donazione di senso”, rinunciando a ricercare al di là del discorso manifesto un altro discorso che ne deterrebbe la verità, quel che Foucault delineava in quell’opera era il progetto di una “descrizione pura degli eventi discorsivi”, che non intendeva trovare in essi “una legge nascosta, un’origine sepolta che non dovrebbe far altro che liberare”. E neppure stabilire “la teoria generale di cui i discorsi sarebbero i modelli concreti”. Piuttosto, si trattava di “sviluppare una dispersione che non si può mai ricondurre a un sistema unico di differenze”, di realizzare “incessantemente delle differenziazioni”. “Evento” è qui il concetto fondamentale, per illustrare il quale, dirà in seguito Foucault, non sono sufficienti e pertinenti “né la logica del senso, né la logica della struttura”, ma è necessario un lavoro al contempo filosofico e storico, quale si candidano ad essere, a soglie diverse, l’archeologia dei nostri saperi e la genealogia delle forme di potere. Evento è l’irruzione di una “singolarità storica”, l’accadere che, non necessario e non previsto o prevedibile, si verifica con una forza capace di mutare tanto l’ordine delle cose quanto quello delle nostre parole, e che può andare da una rivoluzione a un minuscolo fatto criminale.

Si schiude così un campo immenso, quello degli enunciati effettivamente formulati, nella loro singolarità, nella dispersione storica della loro spesso minuscola apparizione, ed investiti in una materialità minima – da un campo di memoria a uno documentario – e in una serie di registrazioni, con tutte le riprese, ripetizioni, riattivazioni e trasformazioni possibili, con tutte le relazioni che stabiliscono tra di loro e con le istituzioni a cui sono collegati, e gli effetti che sono in grado di suscitare. Diceva Foucault che gli enunciati sono qualcosa “di più” dei segni che utilizziamo d’abitudine, e pertanto risultano irriducibili tanto alla *langue* quanto alla *parole*. Sono piuttosto, per lui, ciò che rende possibile che ci sia “del linguaggio”, che pertanto l’archeologo-genealogista non interroga né al livello del significato né a quello del significante, bensì al livello della sua “esistenza singolare e limitata”, dunque, ancora una volta, come evento iscritto in una specifica storicità, in relazione con campi di oggetti possibili e con soggetti eventuali. Gli enunciati, insomma, sono una “funzione di esistenza” per delle proposizioni, delle frasi, degli atti illocutori e così via, dal momento che sono gli enunciati effettivi, nella loro materialità ripetibile, iscritta sempre nella storicità e dotata di realtà, a rendere possibili le unità o le strutture logico-linguistiche. Il che ne fa, propriamente, più che un’entità dotata di un’identità definita, una “funzione enunciativa”, che si definisce solo attraverso le relazioni di cui fa parte o che contribuisce a mettere in atto. E’ tutto questo insieme di elementi a dar luogo ai discorsi, agli eventi discorsivi e ai loro diversi regimi, regolati da un tipo di causalità che è tutt’altro che semplice e lineare,

fatto di relazioni surdeterminate e all'origine di tutta una serie molteplice di trasformazioni. Per i discorsi, pertanto, le modalità consuete di analisi - che già nella prefazione alla *Nascita della clinica* Foucault riconduceva, sostanzialmente, alle tecniche dell'esegesi e alla pratica ermeneutica, eredi di un'antichissima tradizione teologica e di una più recente interrogazione filosofica, alla perenne ricerca di un significato nascosto, da sempre in attesa di essere rivelato, di un senso seppellito nelle profondità inaccessibili del testo che si trattava solo di far riaffiorare; o che negli enunciati cerca i segni di un "non detto" che si trattava solo di scoprire, magari come espressione dell'intenzione segreta e inconfessata (o persino ignota e impensata) del soggetto dell'enunciazione o dell'esperienza dei locutori - risultano del tutto inutilizzabili. Gli eventi discorsivi esaminati da Foucault sono del tutto irriducibili alla consistenza, si è detto, di un oggetto o di uno "stato di cose", ed hanno a che fare con un insieme di campi fatti di leggi di possibilità, di regole di esistenza per ciò che essi nominano, designano, descrivono o per le relazioni che vi affermano o vi si negano. Ma sono altrettanto irriducibili all'identità di un soggetto (che si tratti dell'*ego* di un *cogito* perfettamente trasparente a se stesso o di quel "soggetto nel soggetto, trascendente il soggetto" definito come soggetto dell'inconscio). Il soggetto, all'interno del discorso, è innanzitutto una "funzione vuota", sempre determinata ma variabile da un enunciato all'altro e che potrà venire occupata da individui diversi (mentre lo stesso individuo potrà occupare diverse posizioni all'interno di una serie di enunciati). Il soggetto, pertanto, a cominciare dal soggetto dell'enunciato, non potrà essere assunto come "causa, origine o punto di partenza" dei discorsi e neppure come "il fulcro costante, immobile e identico a sé di una serie di operazioni che gli enunciati verrebbero a manifestare alla superficie del discorso". Si tratta di una presa di parola, e precisamente in forma di atto enunciativo. Solo che se la intendessimo unicamente come "espressione" di una soggettività (pura, autonoma, trascendentale, piuttosto che inconscia o dissociata o quel che si vuole), resterebbe, alla lettera, inintelligibile: solo facendo riferimento al regime discorsivo (lo ripetiamo, molteplice, eterogeneo, multiforme) entro cui esso potrà avvenire, solo conoscendo il contesto enunciativo in cui prende forma, cessa di essere agli occhi dei lettori un semplice documento clinico, una curiosità antropologica, la traccia di un'epoca storica, per diventare un discorso che, anche nelle sue trivialità, non smette di interpellarci, e forse di inquietarci, non foss'altro per via dell'enigma che rappresenta per noi.

Tutti e ciascun enunciato va messo in relazione alle regole ed ai regimi discorsivi *de facto* sussistenti, quelli che definiscono l'archivio a cui appartengono, e che fissano le condizioni a partire da cui degli oggetti potranno essere definiti, dei concetti isolati, delle teorie elaborate, per quanto logore od elementari, e delle

pratiche messe in atto o delle esperienze compiute. E' quell'archivio, infatti, a stabilire le regole enunciative, anonime e comuni, proprie di un'epoca e di uno spazio specifico, e a consentire la formazione dei discorsi come realtà essenzialmente rare, disperse ed eterogenee, stabilendo ciò che potrà essere detto e ripetuto, e ciò che invece non lo potrà essere, in un certo tempo e in un certo luogo, magari diventandolo in seguito. Come F aveva detto nell'*Archeologia*, gli enunciati appartengono all'ordine del reale, hanno sempre "una data e un luogo", fanno parte di un complesso "regime di materialità" che ne fissa le condizioni di apparizione ed i limiti, le funzioni che dovranno assolvere, il campo in cui potranno essere utilizzati o reinvestiti, che fan sì che rispetto alle virtualità dell'insieme delle formulazioni di una data lingua, in una certa epoca, poche cose possano essere effettivamente dette, secondo una "legge di rarità" che non ha molto a che fare con i principi di repressione e rimozione propri dell'indagine psicoanalitica, dato che "il campo enunciativo è tutto quanto in superficie", anche se rarefatto e lacunoso. Non si tratta, pertanto, di andare alla ricerca di "un'altra storia" sotto la loro storia *effettiva* (quella di una soggettività fondatrice come sua origine, o quella di un *logos*, o quella di una "traccia", secondo Derrida, in quanto apertura originaria, differenza del tempo rispetto a se stesso). Per F si tratta, in altre parole, di restituire gli enunciati alla loro essenziale dispersione entro un'esteriorità e discontinuità analizzabili, senza il segreto di un'interiorità o lo scarto di una differenza originaria (che li renderebbe derivati e, alla fine, inessenziali), senza fondamenti in una razionalità nascosta in attesa di manifestarsi o in una teleologia semplicemente annunciata. Si tratta piuttosto di riafferrare, ancora una volta, "la loro irruzione, nel luogo e nel momento in cui si è prodotta. Per ritrovare la loro incidenza di evento". La caratteristica fondamentale della funzione enunciativa è il suo essere una pura condizione di possibilità, qualcosa di "non visibile e non nascosto" che è la "modalità di esistenza" per un insieme di segni, una "molteplicità" con dei punti singolari e dei posti vuoti "per quelli che vengono momentaneamente a funzionarvi come soggetti, delle regolarità cumulabili, ripetibili che si conservano in se stesse". E, correlativamente, sarà all'interno di una certa formazione discorsiva (la psicopatologia, la medicina clinica, l'economia politica, e così via) che gli enunciati potranno dare vita alla "formazione degli oggetti" che si disegnano soltanto al suo interno. Si tratterà pertanto di considerare i discorsi, dice F, come "pratiche" che costruiscono il proprio oggetto, che "formano sistematicamente gli oggetti di cui parlano", che pertanto non sono date in anticipo, per nessuna scienza, se non come vaga designazione di un correlato, ma di cui si potrà descrivere il complesso di relazioni che funzionano come regole (di formazione, trasformazione, dispersione e così via). E solo a partire da questi campi di differenziazione, dalle differenti

“istanze di delimitazione” e dalle diverse “griglie di specificazione”, dalle distanze che lì si stabiliscono, gli alienisti potranno cominciare a definire la follia, la malattia mentale, la psicosi (e oggi le sindromi a cui pudicamente diamo il nome di “disturbo”). Allo stesso modo, sosterrà nella *Nascita della clinica*, ad organizzare il nuovo discorso clinico che sorge in medicina alla stessa epoca, non è soltanto la purezza virginale di un nuovo sguardo gettato finalmente sulla trama fino ad allora oscura di organi e tessuti, bensì tutto un insieme di ipotesi sulla vita e sulla morte, una serie di scelte etiche, ma anche di prescrizioni pratiche e politiche, di decisioni economiche e di tecniche terapeutiche.

Insomma, tanto per la medicina generale che per quella mentale, il rinnovamento dei rispettivi regimi discorsivi e, al loro interno, delle modalità enunciative, non è solo l'effetto di nuove tecniche o di nuove istituzioni, o dell'introduzione di nuovi concetti e di nuove conoscenze, ma un esito che si è prodotto in seguito all'immissione all'interno del discorso medico, o di quello psicopatologico, di un insieme di relazioni complesse tra un certo numero di elementi distinti, in genere piuttosto mal coordinati tra di loro, senza un'architettura concettuale preordinata o di un sistema coerente di idee a governarli. Tutto quello che possiamo sperare di riuscire a fare è descrivere la trama, sempre provvisoria e approssimativa, di quelle relazioni che consentono di dar luogo a un certo dispositivo di elaborazione concettuale, con gli schemi degli enunciati che possono venire correlati tra di loro entro la formazione discorsiva che vi presiede. E sarà solo all'interno di tale formazione discorsiva che sarà possibile ricercare regolarità, invarianze, ricorrenze, così come le diffrazioni o le incompatibilità, che definiscono dei possibili complessi teorici, delle scelte teoriche anche antagoniste, con tutti gli eventuali scarti od opposizioni interne. Per comprendere le quali, tuttavia, occorre secondo F, come abbiamo visto sopra, analizzare la funzione che il discorso preso in esame svolge all'interno di un campo di “pratiche non discorsive”, nello “spazio complementare” delle formazioni non discorsive. Che non costituisce una sorta di preliminare pre-discorsivo, ma è piuttosto il luogo in cui si decide la questione stessa della verità. Nelle nostre società esistono infatti dei meccanismi e dei processi di “appropriazione del discorso” che decidono chi (individui, gruppi, ecc.) ha il diritto di parlare e chi la competenza per comprendere; chi o cosa ha lecito e immediato accesso a un corpus di enunciati già formulati; chi la legittimità di investire tali discorsi in istituzioni, decisioni, pratiche; quali scelte strategiche intervengano come modalità regolate di rendere operanti delle possibilità di discorso piuttosto che altre, e con quali funzioni. In generale, dunque, l'analisi delle formazioni discorsive funziona come sistema di regolarità per gli enunciati, ovvero fornisce il sistema di regole in base a cui ad un certo numero di enunciati può entrare a far parte di uno

stesso insieme discorsivo. Il che significa che una certa pratica discorsiva è unicamente un insieme di regole anonime, storicamente determinate nel tempo e nello spazio, e di condizioni di esistenza. Di conseguenza il problema del discorso sarà sempre quello della sua apparizione, della sua temporalità, della sua storia, e insomma della pratica che costituisce e dell'evento che esso è.

Possiamo allora individuare un archivio solo attraverso le sue regolarità e i suoi frammenti, i suoi differenti livelli, tanto più ampi quanto maggiore è la prospettiva (e la distanza) storica, poiché è uno spazio vicino a noi e al tempo stesso remoto, sta "fuori di noi e ci delimita", e le parole, i testi (e gli enunciati che li consentono) che contiene non hanno conservato, fino a noi, lo stesso senso, mentre altri non sono alla lettera più dicibili o intelligibili. Come "sistema generale della formazione e della trasformazione degli enunciati", che stabilisce le loro regolarità (che non sono però un dato immobile e definitivo, bensì un campo in costante divenire), un archivio, anziché stabilire o confermare un'identità nel tempo o una continuità nell'essere, ci strappa e ci separa da tutto ciò. Per descrivere un archivio occorre infatti un lavoro eminentemente storico, dunque, rivolto ad interrogare l'intreccio che incessantemente si trama tra la storia, con le sue diverse serie temporali, e il discorso, i discorsi, come Foucault aveva già detto nella *Nascita della clinica*: "siamo votati alla storia, alla paziente costruzione del discorso sul discorso, al compito di intendere quel che già è stato detto", per riuscire a riconoscere quanto di esso ancora si insinua in quanto diciamo (e facciamo, anche attraverso quel che diciamo) attualmente o in quel che potremo dire in avvenire.

L'archeologia, aveva detto Foucault nel suo libro del 1969, cerca di definire gli operatori "mediante i quali gli eventi si trascrivono negli enunciati", ovvero studia il modo in cui una serie di eventi può iscriversi all'interno di un certo ordine enunciativo grazie alle regole di formazione sussistenti, divenendo così oggetto di discorso, venire descritta od elaborata concettualmente e parte di una strategia o di una scelta teorica, nonché determinando certe condotte piuttosto che altre. Ma senza che tutto questo obbedisca alla pura struttura logica della sincronia o ad una diacronia lineare. L'archeologia, lo sappiamo ormai, sottolinea le discontinuità e le differenze, e così individua nello spessore dei discorsi i diversi piani possibili degli eventi, che si distribuiscono pertanto secondo "differenti tipi di trasformazioni" e in base a una "temporalità differenziale", che la ricostruzione archeologica deve lasciar sussistere in quanto tale, senza tentare di ricostituire alcuna univocità e continuità lineare del divenire storico, poiché ciò significherebbe "fare della coscienza umana il soggetto originario di ogni divenire e di ogni pratica". Procedimento forse normale per quelle forme di pensiero che concepiscono il tempo "in termini di totalizzazione" (foss'anche solo quella di insiemi - o sottoinsiemi - come "le classi

subalterne”, “i devianti”, “gli emarginati”, “gli esclusi”, “i folli”, “i delinquenti”, e così via) e le rotture e rivoluzioni sotto forma di “prese di coscienza” (anche quando inconsapevoli, impensate, involontarie). L’archeologo genealogista, invece, ha meditato la lezione nietzscheana relativa all’ “arte di dividere senza inimicare; non mescolare, non ‘conciare’ nulla; un’ enorme molteplicità, che però è l’opposto del caos”. E a qualunque fondamento originario, foss’ anche quello di una “alterità” radicale, a qualsivoglia teleologia, mirata a ristabilire forme univoche e riconciliate di legame sociale, ad un soggetto collocato in posizione costituente, contrappone il gioco incessante degli antagonismi, l’ agonistica dei discorsi, le verità molteplici e le libertà differenziali di quelli che chiamerà “gli individui (e i sottoindividui)”, le singolarità (perché no, anche dei gruppi, dei movimenti, delle classi o delle razze) irriducibili a qualunque sintesi. Poiché è da lì che sorgono gli eventi e le serie di eventi, che dovranno poter essere disposti all’interno di una combinatoria e organizzati secondo connessioni più o meno regolate, ma senza che tutto ciò possa essere ritrascritto all’interno di una sistematicità (quella che avrebbe alla fine ricostruito l’archeologo) al cui interno risulti annullata l’ irruzione dell’ evento, ed essenzialmente quell’ evento rappresentato, come abbiamo visto, dall’ enunciato, dagli enunciati, restituiti alla loro natura di accadimenti storici, emissioni di singolarità, per i quali la dispersione e la discontinuità non si rivelano semplici accidenti, ma regolarità iscritte in un campo di relazioni; non semplice faglia da suturare ma “insistenze” in uno spazio rarefatto di una molteplicità di punti singolari che occorre ritrovare sotto i flussi di emissioni apparentemente ininterrotti, e che costituiscono i nostri discorsi e i nostri saperi.

Tutto questo comporta una radicale ridefinizione del modo in cui viene messa in atto quella che Michel de Certeau aveva chiamato la “scrittura della storia” e del modo in cui viene pensata, al suo interno, la causalità. Per Foucault, infatti, si tratta di ripensare il modo in cui viene elaborato, sezionato, suddiviso, ordinato organizzato, e in una parola “costruito” il materiale proprio della storia, vale a dire il “documento”, destinato a trasformarsi in “monumento”. Ritagliando gli spazi degli enunciati, liberandoli da ciò che li rende “invisibili” (perché, non dimentichiamolo, non siano “nascosti”), invisibilità dovuta soprattutto all’ eccesso di prossimità e di esposizione, che li ha resi così ovvi e comuni da rendere il nostro sguardo insensibile, restituendoli alla molteplicità che si riuscirà, di volta in volta, a ricostruire, e facendo così, dei discorsi, dei “domini pratici”, quel che Foucault vuole evitare è di ridurli ad una “traccia” necessaria a raggiungere la voce intemporale che li sorregge, ormai ridotta al silenzio, di una origine perduta di cui poter solo “custodire”, avrebbe detto Heidegger, la memoria. La storia archeologicamente e genealogicamente concepita, è “finzione”, ma non nel senso

dell'artificio e dell'arbitrarietà di un certo trattamento documentario, o peggio della pura parvenza illusoria, bensì perché si tratta, dirà qualche anno dopo discutendo con gli psicoanalisti del Dipartimento di psicoanalisi di Vincennes (che lui stesso aveva contribuito a far nascere), di “qualcosa di fabbricato”. Ma non solo perché perché l'operazione storica sfocia sempre “in un problema politico”, come qualcuno ha detto, e risulta sempre da una “pratica discorsiva”, e perché pone un problema rimosso dalla “legge di una scrittura ‘scientifica’”, vale a dire “la questione del soggetto”. Non, però il soggetto epistemico o trascendentale, bensì quello “del corpo e della parola enunciatrice”. La particolarità della posizione di Foucault, al riguardo, sarà quella di non considerare tale questione in termini di “ritorno del rimosso” o di restituzione di diritti di parola negati. Il suo problema, come ripeterà innumerevoli volte, già a partire da quegli anni, sarà quello di analizzare le relazioni complesse, e sovente difficili da districare, tra saperi, verità e soggetti, a partire dall'analisi dell'archivio, ovvero dal gioco delle regole che determinano l'apparizione, la circolazione, la riattivazione e la scomparsa degli enunciati; dalla descrizione dei discorsi nel sistema del loro funzionamento istituzionale, nella loro esistenza di pratiche che obbediscono a regole anonime che stabiliscono, a loro volta, i RV che renderanno accettabili certi enunciati e ne respingeranno altri, o che consentiranno a taluni soggetti di prendere la parola, e quando, e come, a certi altri, verrà imposto il silenzio.

Tutto ciò implica, innanzitutto, che la soglia dell'indagine archologico-genealogica sulle formazioni discorsive non sia quella delle scienze, scienze in gestazione o scienze cadute in desuetudine. Ad esempio, nel caso di quell'insieme di discorsi, conoscenze, discipline che proprio all'inizio del XIX secolo stava cominciando a gettare le premesse per accedere allo statuto di scienza, vale a dire la psichiatria, la formazione dei suoi enunciati appartiene ad un complesso insieme che consente di definirla, in quanto pratica discorsiva, non solo a partire dalle conoscenze positive acquisite in materia di “malattia mentale” grazie all'indagine clinica, ma soprattutto a partire da norme morali, istituzioni ospedaliere, norme del lavoro all'interno della nascente produzione industriale, regole di giurisprudenza, procedure di inclusione o esclusione sociale, decisioni politiche, riflessioni filosofiche. Il che significa che una scienza (o pretesa tale) è sempre avvolta e circondata da una formazione discorsiva, da un sistema di differenze e dispersioni tra cui si intreccia un gioco di relazioni, ma anche di scarti e di distanze, di cui si dovrà mostrare a partire da quali oggetti, enunciazioni, gruppi di concetti e serie di scelte, una disciplina come l'alienistica prima, la psichiatria poi, potranno costituirsi – come scienza, o pretesa scienza. E' tutto questo, dice Foucault, a formare la “condizione preliminare” a partire da cui sarà possibile stabilire cosa potrà venire

accolto come verità o respinto come errore. Ed è ciò che costituisce un sapere, che non è dunque “la scienza nello spostamento successivo delle sue strutture interne”, bensì il campo della sua “storia effettiva”, come l’aveva chiamata Nietzsche. Il sapere psichiatrico, infatti, nel XIX secolo, emerge non come la somma di ciò che si è creduto di poter dimostrare come vero a proposito della follia e dei folli, ma come l’insieme dei comportamenti, delle singolarità, delle deviazioni e degli scarti di cui si può parlare nel campo psichiatrico, di fronte a cui sta il discorso, talvolta chiaramente enunciato, talaltra soffocato, di tutti coloro su cui si farà calare una diagnosi. Il sapere è lo spazio in cui un soggetto può prendere posizione per parlare degli oggetti con cui ha a che fare il suo discorso, e nella fattispecie è l’insieme delle funzioni dello sguardo, dell’interrogazione, della decifrazione, della registrazione, e infine e soprattutto della decisione che il soggetto del discorso medico-psichiatrico potrà tenere, o prendere, sugli atti e sui detti di coloro su cui si esercitano tali funzioni, nonché sulle loro risposte, reazioni, repliche. Il sapere è inoltre, aveva detto nell’*Archeologia F*, il campo di coordinazione o di subordinazione dei diversi enunciati proferiti dai diversi soggetti, a partire da cui potranno poi formarsi, applicarsi, e trasformarsi, dei concetti. Ma soprattutto un sapere si definisce in base all’insieme delle sue utilizzazioni possibili, e non solo in forma di articolazione possibile con altri discorsi, ma soprattutto innestandosi su, e coordinandosi con, altre pratiche di tipo non discorsivo.

Così, dunque, F aveva caratterizzato un sapere: come insieme di relazioni tra enunciati nella loro esistenza materiale all’interno di una determinata pratica discorsiva, secondo una rete infinitamente complessa di discorsi e in base a una molteplicità di innesti e di rapporti reciproci, di azione e reazione. Che rappresentano, pertanto, qualcosa di più ampio delle regole formali a cui delle enunciazioni che si vogliono scientifiche dovranno obbedire. Le leggi che presiedono alla costruzione di una scienza non possono essere ridotte alle sole condizioni sistematiche, logico-formali ed empirico-sperimentali, portate alla luce dall’indagine epistemologica. All’archeologo-genealogista interessa spiegare, abbiamo visto, la storia effettiva di una scienza, ciò che ne ha consentito l’apparizione, irriducibile al “cumulo lineare delle verità” o “all’ortogenesi della ragione”; interessa esplorare il complesso di fattori che ne ha scandito il movimento reale, il gioco, talvolta brutale, dei calcoli e degli interessi che hanno presieduto alla sua nascita, e le funzioni altrettanto spregiudicate che potrà essere chiamata a svolgere (come governare degli uomini, controllare delle condotte, disciplinare delle attitudini, estrarre ricchezze o suscitare dei processi). Una conoscenza che si pretenda scientifica non potrà mai prescindere dalla disposizione interna di una formazione discorsiva, dallo sfondo rappresentato dal sapere che ha determinato la

sua nascita. Ogni “scienza”, sosteneva F, va risituata sempre nell’elemento del sapere da cui proviene e va interrogata al livello del “sistema di formazione dei suoi oggetti, dei suoi tipi di enunciazione, dei suoi concetti, delle sue scelte teoriche”. Il che equivale a dire che va ripresa “come pratica in mezzo ad altre pratiche”, e che va esaminata a partire dalle condizioni di emergenza dei regimi discorsivi che producono o reggono tali pratiche. Quel che emergerà dalla descrizione del suolo – il sapere – a partire dal quale una scienza od una conoscenza potranno costituirsi e funzionare, sarà un insieme di serie cronologiche diverse, che rendono possibili solo differenti tipi di descrizione storica, con una trama di relazioni causali tutt’altro che semplici e lineari, con soglie di organizzazione discorsiva assai eterogenee e contrassegnate dalla presenza di scarti, indipendenze che fan sì che tutte siano dotate di loro specifiche e particolari storicità che si articolano, certo, le une sulle altre, ma senza che si possa mai giungere ad una determinazione in ultima istanza finale e definitiva. E pertanto l’archeologo-genealogista non potrà stabilire la partizione cronologica regolare a cui tutte le formazioni discorsive sarebbero assoggettate, indicando l’evoluzione delle conoscenze nella loro progressività, ma dovrà limitarsi a indicare tali soglie e le modalità differenziali con cui vengono percorse, nonché i rapporti, sempre contingenti e congiunturali, che si stabiliscono tra di loro. Nel caso della psichiatria, la pratica discorsiva e non discorsiva che la definiscono ha ormai acquisito una certa autonomia, ovvero funziona secondo un unico sistema di formazione dei suoi enunciati, ma ancora non è comparso, con funzione dominante, un insieme di enunciati in grado di fungere da modello, istanza critica e di verifica univoca, e men che meno dispone di un numero sufficiente di criteri formali che rispondano a specifiche leggi di costruzione delle proposizioni e capaci di imporsi alla figura epistemologica che si va delineando, e neppure dispone di una propria assiomatica (e c’è da dubitare che possa mai raggiungerla). Ci si può chiedere, allora, se il tentativo di penetrare in territori fino a quel momento occupati da diverse istanze e formazioni discorsive, come quello della *police*, della penalità e più in generale del diritto, non risponda solo all’esigenza di svilupparsi in estensione colonizzando altri ambiti, ma anche a quella di supplire ai propri deficit relativamente a quelle che Foucault chiama le soglie di epistemologizzazione, di scientificità e di formalizzazione, con un surplus di esercizio di potere.

Insomma, lo si sarà compreso, per Foucault interrogare una scienza, ed il correlato RV, significa non tanto descrivere le forme proposizionali, gli schemi inferenziali, le regole sintattiche del discorso che essa costituisce, quanto piuttosto esaminare il sapere a partire da cui essa emerge come dopo una battaglia, individuare le sue condizioni materiali di esistenza, le circostanze e le modalità “della sua comparsa storica” (e che contribuiranno a decidere “il suo destino

effettivo”); significa analizzare la pratica discorsiva, con le regole anonime e determinate che la strutturano e la serie di modificazioni che la percorrono, con l’insieme delle costrizioni e delle limitazioni che regnano sui suoi enunciati in un certo momento (nell’*Ordine del discorso* ne parlerà come di una vera e propria “*police des énoncées*”, di una “polizia discorsiva”). Il terreno della ricerca foucaultiana, come abbiamo cercato di ricordare fin qui, è dunque quello della “singolare maniera di esistere” propria degli enunciati, che sono una “funzione di esistenza” per delle serie di segni, per le diverse unità delle frasi o degli atti di linguaggio che potremo proferire, per le enunciazioni che cercheremo di realizzare, ma sempre all’interno di insiemi instabili di relazioni attraversati da tensioni, forze, urti, scontri, e che assumerà sempre più, nel corso della sua ricerca, la fisionomia di un campo di battaglia. E’ questo, e fin da subito, il primo e fondamentale significato dell’aver definito l’insieme delle “cose dette” - che, abbiamo visto, è per F il discorso che si organizza, in tutte le società e le culture, sotto forma di “archivio” - come una “pratica”, dato che tutte le “cose dette”, con gli oggetti a cui si riferiscono, con i tipi di enunciazione che rendono possibili, con i concetti che sarà possibile utilizzare e con il campo di scelte strategiche che organizzano, sono inestricabilmente connesse a ciò che una società stabilisce per organizzare le procedure attraverso cui la produzione dei discorsi potrà essere controllata, selezionata, strutturata e distribuita - con le costrizioni, i vincoli, i condizionamenti, ma anche con i margini di libertà, le linee di fuga possibili messe in opera. Altrettanti modi per limitare i poteri dei discorsi, per padroneggiarne le apparizioni aleatorie, per selezionare i soggetti autorizzati a prendere la parola. Fin da subito, insomma, F ha inteso porre al discorso la questione del potere, che pertanto non è affare tardivamente apparso nella sua ricerca, come non lo è, ora lo vedremo, la questione del soggetto. Come aveva detto nell’*Archeologia*, “l’enunciato circola, serve, si nasconde, permette o impedisce di realizzare un desiderio, è docile o ribelle agli interessi, entra nell’ordine delle contestazioni e delle lotte, diviene tema di appropriazione o di rivalità”. Ma è essenziale ricordare quanto abbiamo già detto, e cioè che per l’indagine archeologico-genealogica la ricerca del modo di articolazione tra pratiche discorsive e pratiche non discorsive non mira a identificare un meccanismo causale che consenta di individuare nel discorso un puro fenomeno espressivo (delle intenzioni di un soggetto o di una categoria professionale o di quel che si vuole), oppure la manifestazione del contesto che ha motivato la sua elaborazione. Il modo specifico in cui le regole di apparizione di una determinata formazione discorsiva risulteranno legate a pratiche politiche, sociali o economiche andrà sempre individuato in maniera puntuale e specifica, caso per caso, tenendo conto di tutte le variabili e le serie che è possibile registrare. Così come di un

elemento supplementare, quello che ho annunciato all'inizio, vale a dire la nostra volontà di sapere.

Interrogando tale “volontà di sapere”, a partire dalle lezioni del 1970-1971, Foucault intenderà infatti mostrare quale sia il legame che il sapere intrattiene con il potere e quali “valorizzazioni” ed effetti di dominio, asservimento, assoggettamento, attraverso violenze ed esclusioni così come per mezzo di incorporazioni e riduzioni alla misura del discorso dominante, producano le varie forme di conoscenze che al suo interno si costituiscono. Ma anche come, contemporaneamente, altre verità – dalla verità (e dalle astuzie) della sofistica a quelle della follia – non cessino di assillare (e assediare), come ha scritto Daniel Defert, i nostri “spazi contemporanei”, e in particolare i regimi e le formazioni discorsive che ne discendono. Contro tutta la lunga storia della metafisica occidentale che scorgeva il sorgere luminoso della verità, e della conoscenza che ne possiamo avere, solo laddove la pace e la quiete fossero stati ristabiliti, i conflitti e le contraddizioni risolti, Foucault si impegna in una lunga traversata del sapere in occidente, da quello giuridico e giudiziario a quello psicologico, psicopatologico e psichiatrico, per mostrare come invece conflitti, contrasti, antagonismi, e con essi calcoli, pretese, desideri e aspirazioni, siano sempre all'opera, e come ogni soggetto, con la sua, o le sue, verità rivendichi il diritto di proferirla. Il ciclo dei corsi che vanno dalle *Lezioni sulla volontà di sapere* (1970-1971) a *Teorie e istituzioni penali* (1971-1972), a *La società punitiva* (1972-1973), a *Il potere psichiatrico* (1974-1974), a *Gli anormali* (1974-1975), con una ripresa nell'ultima lezione del Corso di Lovanio (*Mal fare, dir vero*) del 1981, ha a che fare, in maniera sostanziale, con la “la storia della verità e la storia della soggettività in Occidente”, nella misura in cui in essa si iscrive la storia di quelle forme, specifiche ed esclusive dell'Occidente, di estrazione della verità dei soggetti e della sua messa in forma di discorso, che sono le “pratiche di confessione”. Indagando, come vedremo, tale fondamentale dispositivo di conoscenza e assoggettamento, dalle procedure penitenziali del cristianesimo primitivo a quelle di veridizione di sé e obbedienza nel movimento cenobitico, Foucault scopre come, a partire da tali pratiche, sia nato un tipo di soggettività da allora vincolato alla necessità di tradurre discorsivamente un incessante lavoro di scavo e decifrazione degli abissi del *sensus inditus*, punto di partenza di tutte le ermeneutiche della soggettività, di tutte le esplorazioni e indagini su noi stessi, che arriveranno infine alle tecniche di inchiesta giudiziaria, e a quelle forme di decifrazione dello psichismo che vanno dalla psicologia, nelle sue diverse varianti, alla stessa psicoanalisi.

Di qui non solo la legittimità, ma addirittura la necessità, di una storia dei discorsi, che costituiscono gli *a priori* (appunto, storici) del nostro pensiero e di tutti

i nostri saperi. L'uno e gli altri trovano infatti il loro suolo in un "campo discorsivo", o meglio, in una serie di campi discorsivi anonimi, formati da tutti gli enunciati effettivi, e dalle regole che ne stabiliscono le condizioni d'uso, che definiscono, per una certa epoca e all'interno di una determinata forma di sapere, quel che potrà venire detto, chi potrà formulare il tale o il tal altro enunciato, le strategie e le pratiche a cui si potrà fare ricorso e le scelte teoriche disponibili. E l'attenzione della descrizione archeologico-genealogica si concentra, appunto, su quelle regole, che non sono di natura formale, grammaticale, semantica, ma hanno piuttosto, come vado ripetendo, carattere di "evento". Col che Foucault allude al fatto che sono il risultato di una serie di processi storici determinati e descrivibili, frutto di decisioni e di scelte politiche, o meglio di "lotte, vittorie, ferite, dominazioni, servitù", e che fan sì, come diceva Foucault, che "ci sia dell'ordine". Ma non l'ordine ontologico rappresentato dal fondamento dell'essere, o l'ordine puramente fenomenologico costituito dagli *Erlebnisse* comuni. Non ci sono universali, all'interno dell'ordine del discorso, e piuttosto siamo di fronte ad un campo di dispersione, retto da una serie di regolarità che istituiscono quella che Foucault chiamerà, come ho già detto, la "polizia degli enunciati". Regolarità che presiedono, dunque, alla produzione, selezione e circolazione degli enunciati, e che sono diverse dalle strutture grammaticali che stanno alla base dei codici di una lingua, poiché devono dar conto delle ragioni per cui taluni enunciati vengono ammessi ed altri rifiutati, solo alcuni acquisiscono la capacità di circolare e produrre effetti, mentre altri non superano mai quella soglia di positività che li rende accettabili per una determinata comunità di parlanti.

Perché, insomma, solo una parte di ciò che è enunciabile diventa "evento discorsivo", e a partire da quali connessioni con altri discorsi, sulla base di quali montaggi, in relazione a quali campi preesistenti? Questo il problema da cui l'intero progetto di una descrizione dei puri fatti di discorso, degli eventi enunciativi, ha preso le mosse. Gli enunciati, infatti, ed i discorsi che li tramano, non sono, agli occhi di Foucault, la semplice superficie di traduzione o espressione di realtà e condizioni sempre già date e preesistenti, che si tratti delle cose e degli oggetti corrispondenti alle parole impiegate, oppure delle intenzioni e della volontà di coloro che tali parole proferiscono, o ancora dei principi logico-formali che ne assicurano la coerenza o delle teorie che dovrebbero garantirne la consistenza. Fonderà un certo numero di procedure attraverso le quali ogni società controlla e seleziona le varie forme e modalità in base alle quali i discorsi vengono prodotti e fatti funzionare, distinguendo meccanismi esterni di controllo ed esclusione, e procedure interne di limitazione. Tra i meccanismi esterni di esclusione, quelli che qui ci interessano, Foucault ha studiato l'interdetto, che fa sì che non si possa

parlare ovunque di qualunque cosa; il *partage*, come quello che separa la ragione e la follia; e il rigetto, in forza del quale la parola di taluni soggetti risulta squalificata ed esclusa dalla circolazione nel discorso comune. Infine, tra i più gravidi di conseguenze, l'opposizione tra il vero e il falso, su cui si è edificata la nostra "volontà di verità" e di sapere. Una volontà a partire dalla quale si è costituito il più importante dei dispositivi di funzionamento del discorso in occidente, ovvero il dispositivo impiantato su una norma del vero fondata sulla pretesa di avere una validità universale, attraverso cui ad essere escluso è stato tutto ciò che di particolare, contingente e singolare esiste, ivi compresa la singolarità stessa della volontà di verità – la sua natura accidentale, arbitraria, frutto anch'essa di singolarità storiche, di rapporti di forza, di lotte, di eventi aleatori, senza necessità e senza universalità.

E' esattamente a questo punto che si pone per F il problema di come il sapere, con i RV che gli sono correlati, costituito da tutte le formazioni discorsive che si sono succedute o che si sono affrontate, e che ha prodotto al contempo l'insieme dei dispositivi e delle procedure di oggettivazione che hanno provocato la serie degli assoggettamenti a cui gli individui, nel corso della storia, sono andati incontro, possa essere, se non rovesciato, sovvertito, rivoluzionato, almeno sufficientemente modificato, trasformato. Tutto questo per rendere possibile a dei soggetti – di volta in volta folli, malati, esclusi, eccetera – di esistere come tali, di esistere a titolo di soggetti, e non semplicemente di assoggettati, di diventare soggetti dell'enunciazione - locutori capaci di proferire una parola riconosciuta come tale, perché tale pretende di essere, una parola libera e vera - e non semplicemente come soggetti dell'enunciato di un certo sapere, ovvero come prodotti di una determinata "oggettivazione". Come, in altri termini, potrà essere messa in atto una pratica, od una esperienza, di resistenza, che Foucault chiamerà "soggettivazione", per essere "governati il meno possibile". E il nome che Foucault darà a tale pratica di resistenza, a questo tentativo di sfuggire alle maglie di un potere che funziona sempre e soltanto sulla base del sapere, un sapere che presuppone e predispone un determinato regime di discorso, sarà quello dell'"etica". Sbaglia chi sostiene che l'etica sia solo l'approdo finale del lavoro di Foucault – basterebbe leggere le diagnosi contenute ne *Le parole e le cose* intorno alla scomparsa dell'etica provocata dall'apparizione di un RV (è vero che ancora non lo chiamava così) qual è quello introdotto dalla scienza e della tecnica contemporanee, ovvero da un tipo di sapere che ha la caratteristica fondamentale di essere un atto – ma è certo che si tratta di un'etica *sui generis*, la cui elaborazione comporterà un lungo e complesso *détour* attraverso il mondo antico e tardo antico, destinata a culminare negli ultimi corsi al Collège de France. Foucault vi giunge, tra le altre vie, da un lato gettando le

basi per una incompiuta genealogia della nascita del soggetto di desiderio, capitolo della più generale storia dei rapporti tra soggettività e verità in occidente, e dall'altro aprendo il cantiere sulla storia delle arti di governo, dalla governamentalità pastorale, nelle sue origini mediorientali prima e nei suoi sviluppi cristiani poi, alla Ragion di Stato degli inizi dell'età moderna, per giungere infine alle elaborazioni liberali e neoliberali. E nel corso di tale traversata, giungerà a mostrare come, all'interno di tutte queste pur diverse ed eterogenee forme di governamentalità, fosse all'opera un certo lavoro morale, una serie di meccanismi e dispositivi volti ad assicurare una certa "presa" sugli individui capace di rendere possibile il fatto di "condurre la loro condotta", di guidarne non solo l'*operari*, generando obbedienza, ma anche la loro struttura psichica, morale e comportamentale, generando intenzionalità, volontà, partecipazione al processo del loro stesso governo. Governare, infatti, comporta qualcosa di assai più complesso e complicato del solo disciplinamento, della limitazione delle azioni possibili, della costrizione o dell'esercizio della violenza; comporta che colui sul quale viene esercitata l'azione del governo impari a sua volta a governarsi, che chi viene condotto divenga capace di condursi, poiché non basta che gli individui obbediscano, eseguano, si pieghino al comando di un'autorità, ma occorre anche che essi conferiscano a se stessi una forma e un modo di funzionamento che li rende non solo docili e disciplinati, ma anche volontariamente orientati ad agire secondo i canoni previsti dalla razionalità governamentale dominante.

Indagando i regimi discorsivi F giungerà, così, ad individuare un problema che imprimerà una nuova direzione, *a parte subjecti*, all'interrogazione sui RV. A lungo ha esaminato quella che nel primo corso al Collège de France chiamerà, con Nietzsche, la nostra "volontà di verità", che Aristotele, ma con lui tutta la nobile tradizione della filosofia, aveva posto alle origini di tutti i nostri saperi e le nostre verità, ed in particolare di quel RV peculiare e *sui generis* rappresentato dalla scienza, ovvero da un "sapere di conoscenza" come lo chiama ne *L'ermeneutica del soggetto*, indagandone i peculiari regimi di produzione discorsiva e gli specifici effetti di potere, chiedendosi "in che modo, nelle società occidentali moderne, la produzione di discorsi cui si è attribuito (almeno per un certo periodo di tempo) un valore di verità è legata ai vari meccanismi e istituzioni di potere?", come scrive ne *La volontà di sapere*. Come dirà in molte interviste, a che cosa mi sono dedicato, fin dalla *Storia della follia*, se non a stabilire in che modo determinate pratiche non discorsive (dalle istituzioni sociali ai processi economici, dai sistemi politici agli apparati giudiziari, ecc.) esercitano degli effetti ed hanno un'influenza su quelle discorsive, ed in particolare su quelle formazioni di sapere dallo statuto epistemologicamente incerto, ma con un'enorme capacità di determinazione della

vita degli uomini, che sono le scienze mediche e quelle cosiddette umane? E' lì che le relazioni tra sapere, verità e potere si manifestano con la maggiore evidenza, come mostra il caso della follia. Come dirà ne *l'Ordine del discorso*, sono all'opera, a proposito dei folli e della follia, una precisa organizzazione discorsiva e un specifico RV, quello che stabilisce che il discorso del folle non ha lo stesso valore di verità del discorso dell'uomo di ragione. Il quale, infatti, potrà comunque partire persino dai suoi stessi errori e dalla sua stessa attività onirica, per effettuare quella che un cartesiano come Malebranche chiamava la "ricerca della verità" e mettere capo ad una riorganizzazione dell'intero sistema del sapere *a primis fundamentis*. Ma il discorso del folle non può neppure accedere alla dignità della forma del pensiero per via dello stesso statuto soggettivo di chi quel discorso proferisce, che resta qualcosa di meno e di irriducibilmente altro rispetto alla soggettività dell'"uomo di ragione" – "mais quoi, ce sont des fous..." aveva infatti detto Descartes – e pertanto incarna l'impossibilità stessa di essere soggetti pensanti e di far parte del consorzio comune che questi ultimi invece costituiscono. Un RV che dunque comporta un principio di esclusione che, all'incirca alla stessa epoca in cui verrà formulato nelle sue *Meditazioni* da Descartes, troverà applicazione nei decreti che porteranno alla fondazione dell'*Hôpital général* e all'internamento dei folli e dell'insieme della popolazione sragionevole.

E proprio l'esempio di Descartes F riprenderà nel corso sul *Governo dei viventi* per mostrare come ogni verità proceda sempre e necessariamente da quell'insieme di condizioni e regolarità che è un RV, ma non più solo ed esclusivamente *a parte objecti*. E proprio la fondatezza e conclusività dell'evidenza del *sum* a partire dal *cogito* è quel che F revoca in dubbio, poiché, egli dice, affinché l'*ergo* che si interpone (per connetterli con apparente necessità) tra il *cogitari* e l'*esse* che sarebbe ad esso intrinsecamente correlato potrà esser ritenuto fondato solo alla condizione che ci sia "un soggetto che possa dire: quando qualcosa sarà vero, e vero con ogni evidenza, mi inchinerò". Ma anche alla condizione correlata, come sappiamo, che quel soggetto escluda da sé la follia, una esclusione che pertanto sarà "l'atto fondamentale nell'organizzazione del regime di verità", un regime in forza del quale allorché "qualcosa sarà evidente, ci si inchinerà ad esso", un regime caratterizzato dal fatto che da quel momento "sarà il vero in sé a costringere il soggetto a inchinarsi". E' solo a partire da quel momento, pertanto, come aveva già mostrato nella *Storia della follia*, che la verità della scienza (non le sue certezze) potrà stabilirsi, come conseguenza del fatto che la *Ratio* occidentale moderna, dopo essersi costituita in virtù della rivendicazione di una alterità radicale rispetto al rischio della follia, ha organizzato un RV – una serie di RV – formato da quella che chiama una "famiglia di giochi di verità" che obbediscono tutti alle stesse

condizioni di possibilità, ma che appunto non sono condizioni puramente formali, bensì risultano prodotte da una precisa costellazione storico-discorsiva in cui “il potere della verità è organizzato in modo che la costrizione sia assicurata dal vero stesso”, e che potrà funzionare grazie al fatto di convocare una evidenza - una evidenza in cui “la manifestazione del vero e l’obbligo che ho di riconoscerlo e di porlo come vero coincidono perfettamente” - che in realtà occulta quell’atto di esclusione, cela la forza e la coercizione violenta che ne sono all’origine. La novità del corso in questione consiste però nel fatto di porre un altro genere di problema, già implicitamente contenuto nei testi scritti all’epoca della controversia con Derrida, e cioè nell’affermazione secondo cui un certo RV non decide solo il modo in cui riconosceremo la verità degli asserti che saranno propri del discorso e della conoscenza scientifica, bensì anche il modo in cui noi ci costituiamo come soggetti, dato che viviamo in una società in cui è stato stabilito un legame profondo e decisivo “tra l’esercizio del potere e l’obbligo, per gli individui, di diventare essi stessi attori essenziali delle procedure di manifestazione della verità”. Quel che F intende sostenere è che un RV determina anche, e contemporaneamente, la costituzione di forme specifiche di soggettività correlandola con differenti modalità del dir vero, con diverse manifestazioni del vero: un conto sarà infatti il RV della scienza moderna, un altro quello delle diverse forme di “veridizione” che si affermeranno nel contesto del cristianesimo dei primi secoli e un altro ancora quello delle *technai* all’opera in pratiche come la *parresia* e la *epimeleia heautou / cura sui* peculiari del mondo antico e tardo antico.

La genealogia, intesa come “storia critica del pensiero”, appare dunque innanzitutto come analisi delle condizioni “all’interno delle quali sono formate o modificate relazioni determinate tra un soggetto e un oggetto” al fine di costituire un sapere possibile. Non si tratterà, per F, di fare la storia delle acquisizioni e dei disvelamenti progressivi, o quella degli occultamenti della verità, bensì di determinare quello che chiamerà il “modo di soggettivazione”, ovvero di chiedere quale e che cosa debba essere il soggetto che conosce, a quali condizioni debba soggiacere, quale debba essere il suo statuto e quale la sua posizione per poter essere legittimato a produrre un determinato tipo di conoscenza. In secondo luogo, abbiamo visto, F pone il problema delle condizioni in base alle quali qualcosa può diventare un oggetto per una conoscenza possibile, delle procedure di individuazione e delimitazione alle quali è stata sottoposta. Non si tratta, per Foucault, di fare una storia della scoperta della verità. Piuttosto, di fare una storia delle veridizioni, una storia dell’emergere dei “giochi di verità”, secondo cui è dal rapporto reciproco e dal rispettivo sviluppo di un soggetto e di un oggetto che nascono i discorsi ed i saperi, definiti essenzialmente dai sistemi di regole in base a

cui solamente quel che un soggetto può dire a proposito di determinate cose appartiene al regime del vero oppure a quello del falso. Egli, insomma, fa la storia delle forme in base alle quali quel che dice un determinato soggetto su di un certo insieme di cose, problematizzandole, fa parte del campo della verità oppure no, la storia delle forme in base alle quali su un certo insieme di cose possono venir formulati dei discorsi che potranno venir definiti discorsi veri oppure no. Infine, si tratta di interrogarsi sui processi di soggettivazione, e facciamo non solo riferimento ad un soggetto che può diventare oggetto di conoscenza, come avviene quando è lo stesso soggetto conoscente ad essere costituito istituito come oggetto di un sapere possibile (è il caso delle scienze umane, quello del soggetto malato, del soggetto criminale, del soggetto folle che Foucault ha interrogato nei suoi libri), ma anche e soprattutto ad un soggetto che intende - o tenta, magari disperatamente - di costituire se stesso comesoggetto rivoluzionario, ad esempio, o soggetto morale, o soggetto che dice il vero a rischio della vita.

Il problema fondamentale di F è dunque stato quello della verità, ed in particolare quello dei rapporti del soggetto con la verità, ma secondo una curvatura profondamente diversa da quella affermatasi in una tradizione immemorabile, quella dell'intera storia della metafisica occidentale. Il problema di Foucault, infatti, non è quello di stabilire la struttura ontologica di un soggetto originario sempre già dato e di determinare le condizioni di possibilità in base alle quali egli potrà arrivare ad una conoscenza vera, e neppure di individuare quelle verità eterne ed eternamente fondate su cui potrà edificarsi il corteo di tutte le nostre conoscenze. Non si tratta, cioè, di chiedersi in che modo un soggetto possa conoscere il mondo come totalità degli oggetti, né di chiedersi quale legame consustanziale sussista tra il soggetto e ciò che conosce, tra l'anima e la verità; o cosa fonda la possibilità per un soggetto di conoscere il mondo, o quale grado di adeguazione esista - o debba esistere - tra il soggetto e l'oggetto affinché la conoscenza che ne risulta possa essere detta vera.. Il problema di F è piuttosto quello di descrivere come si sono storicamente stabiliti dei dispositivi, delle procedure, degli apparati per mezzo dei quali determinati discorsi di verità, ovvero certi saperi, secondo regole, grammatiche e procedimenti riconosciuti, utilizzati e valorizzati come veri, intervengono su dei soggetti oggettivandoli, alienandoli, modificandoli, plasmandoli, e reciprocamente certe forme di soggettività giungono a costituirsi come libere ed autonome, a costruirsi e modificarsi sulla base di determinati discorsi veri. Sul piano della concreta ricerca storica questa premessa metodologica si traduce nel rigetto dei modi tradizionali di fare storia del sapere e delle scienze, i quali assumevano (e assumono) come fondamento le supposte verità positive raggiunte nel momento storico preciso in cui si fa appunto la storia della loro progressiva scoperta - o del loro disvelamento -

semplicemente assumendole come oggetto e schema interpretativo della ricostruzione retrospettiva della loro storia, destinata a mostrare come tali verità siano il risultato dell'abbandono degli errori, delle illusioni, dei pregiudizi, delle inerzie, degli occultamenti che le avevano a lungo sepolte sotto le scorie o le coperture dell'ideologia. La verità risulterebbe, cioè, dalla rottura tra scienza e ideologia. Tutt'altro il metodo di F, il quale non assume come dato od evidente a priori alcun enunciato positivo ammesso dalle scienze e dai saperi come ultimo e definitivo, bensì mira a neutralizzare le loro pretese di scientificità e verità, la loro supposta capacità di rendere retrospettivamente intelligibile la loro storia, ed infine i loro effetti di potere. Con questa operazione di "messa a distanza" critica, come è stata chiamata, Foucault non si è mai sognato di mettere in discussione i saperi o di contestare il loro valore di verità intrinseco, bensì ha cercato piuttosto di fare una storia che sospendesse la supposizione di sapere, la pretesa di conoscere in anticipo il vero ed il falso, per vedere se altre eventualità sarebbero state possibili, se altre verità sarebbero potute emergere. L'archeologia del sapere, infatti, è una operazione di pensiero critico che cerca di far affiorare l'archivio di un'epoca, ovvero di far emergere, rispetto all'insieme degli enunciati, dei discorsi, delle formazioni discorsive relative ad un certo referenziale, alle modalità enunciative, ai concetti, agli stili ed alle pratiche non discorsive che da lì discendono o che contribuiscono a farli esistere, in un certo tempo e in un certo spazio, ciò che li rende possibili nel loro sistema di relazioni, nella loro coerenza e nel loro insieme. L'archeologia come descrizione degli archivi non va dunque alla ricerca degli a priori formali, che valgono sempre universalmente ed assolutamente, a fondamento degli enunciati e del loro valore di verità; non si interroga sul loro significato alla ricerca del non detto, dell'implicito, dell'impensato che si trattava di far affiorare affinché se ne possa infine intendere la verità. Si occupa unicamente delle regole di formazione e delle condizioni di possibilità storiche – storicamente situate e determinate – che presiedono all'apparizione ed all'ammissione degli enunciati rilevanti all'interno di un determinato campo di sapere. L'archeologia interroga insomma l'effettivamente detto e la genealogia integra tutto questo nel campo dei gesti, degli atti, delle decisioni e delle condizioni di esistenza materiale dei saperi e delle scienze, ovvero nel campo delle loro condizioni storiche. Il programma foucaultiano di una descrizione pura dell'"effettivamente detto", degli enunciati nella loro materialità effettiva, nella loro realtà, nella loro dispersione coerente, nella loro rarità, intende essere una storia evenemenziale poiché tratta gli enunciati, i discorsi ed i saperi come eventi. Il sapere viene così interrogato nella sua esistenza effettiva, nella sua materialità storica, secondo la prospettiva di un "materialismo dell'incorporeo", quello degli enunciati e del sapere che prima di essere veri o falsi, servono a

definire, secondo precise modalità storiche suscettibili di trasformazione, e a distribuire determinate posizioni soggettive, precisi cammini d'oggetti, certe organizzazioni concettuali e specifici investimenti all'interno di pratiche, e infine delle tattiche e delle strategie all'interno di lotte e affrontamenti. Tutto ciò che partecipa di un certo RV.

Facciamo un esempio. Ancora alla fine degli anni '70, in particolare nel corso intitolato *Nascita della biopolitica*, il problema dei RV continua ad essere correlato a quello delle arti di governo proprie della modernità. Esaminando il problema della nascita dell'economia politica con i fisiocratici F mostra come si tratti di un "momento capitale", quello in cui un insieme di pratiche economiche diverse viene investito dal tentativo di stabilire una coerenza riflessa, ragionata, una coerenza, cioè, stabilita da meccanismi intelligibili capaci di correlare quelle diverse pratiche e i loro effetti gli uni con le altre, al fine di rendere possibile il giudicarle come buone o cattive in funzione di proposizioni a loro volta sottomesse al "partage del vero e del falso". Il che significa, per F, che un certo RV si stabilisce proprio allora come "principio di autolimitazione del governo" attraverso l'"articolazione su di una serie di pratiche di un certo tipo di discorso" che consente di "costituire un insieme connesso da un legame intelligibile" da un lato, e dall'altro "legifera e può legiferare su tali pratiche in termini di vero o di falso". Il che, per F, rappresenta una delle novità fondamentali della governamentalità moderna, che non si limita più a funzionare sulla base di limiti "formalizzati da forme di giurisdizione" ma fornisce a se stessa dei limiti intrinseci "formulati in termini di veridizione", dei limiti, cioè, che è il sapere a prescrivere al governo. Quando la nascente economia politica si innesta sulla ragione di stato e sui calcoli della ragione di stato, ciò significa, secondo F, che è il mercato ad essere diventato il luogo e il meccanismo di formazione della verità (non più solo di giustizia come nelle teorie sul giusto prezzo medievali, o la teoria della sovranità, ecc.) di rivelazione di dinamiche quasi naturali: i prezzi sono cioè conformi ai meccanismi naturali del mercato, ed è questo meccanismo naturale del mercato, luogo di formazione di un prezzo naturale, a permettere, scrive F, di "verificare e di falsificare la pratica governamentale". È il mercato, che grazie allo scambio consente di connettere produzione, bisogni, offerta, domanda, valore e prezzi, a costituire ormai, nella storia dell'economia e non solo, "un luogo di veridizione, un luogo di verifica-falsificazione". Il che consentirà di oltrepassare la problematica del governo giusto, e dunque l'orizzonte della giurisdizione e giuridificazione delle pratiche di governo, e di instaurare quella di un governo che, per essere un buon governo, dovrà essere un governo che funziona "in base alla verità", un governo che, grazie al sapere dell'economia politica, sarà una forma di azione politica guidata, comandata, e persino regolata giuridicamente, da

quel luogo di veridizione che è il mercato il quale consente l'accoppiamento giudizioso tra "un certo regime di verità e una nuova ragione governamentale".

Un RV, pertanto, li diceva F, è ciò che consente di far sì che quel che non esiste divenga tuttavia "qualche cosa". La genealogia, infatti, non mira a mostrare che degli oggetti come la malattia mentale, la delinquenza, la sessualità (o in questo caso il mercato), a lungo nascosti, siano stati all'improvviso scoperti e portati alla luce, e neppure a dimostrare che quegli oggetti sono solo delle vane illusioni o dei prodotti ideologici da dissolvere alla luce della ragione. Al contrario, diceva F nel 1979, si tratta di mostrare attraverso quali interferenze "tutta una serie di pratiche a partire dal momento in cui sono coordinate a un RV (...) ha potuto far sì che (...) qualcosa che non esisteva sia potuto diventare qualcosa", formare cioè un dispositivo di sapere/potere "che contrassegna effettivamente nel reale quel che non esiste e lo sottomette legittimamente al partage del vero e del falso", come ad esempio la politica e l'economia. Che non sono delle cose esistenti, ma neppure errori, illusioni o ideologie, bensì cose che, se anche non esistono, sono tuttavia iscritte nel reale, procedendo da un regime che distingue il vero e il falso" (e tutto questo sarebbe l'esito ed il risultato di ciò che una volta aveva chiamato un "materialismo dell'incorporeo"). Ecco perché F parlava di "problemi" e di "problematizzazioni", come si è detto sopra, e non di oggetti o di cose. E' un problema la follia, ad esempio, al cui riguardo F sosteneva che non si trattava di mostrare come gli psichiatri avessero elaborato teorie, discorsi con pretesa scientifica, persino una scienza, vale a dire la psichiatria, che infine avrebbe trovato negli ospedali psichiatrici il suo luogo di applicazione; ma neppure che delle istituzioni esistenti da gran tempo, a partire da un preciso momento, avrebbero generato la loro propria teoria, la loro propria giustificazione attraverso il discorso psichiatrico. Piuttosto, sostiene F, si tratta di studiare la genesi della psichiatria a partire e attraverso istituzioni di reclusione in origine articolate su meccanismi di giurisdizione e giuridificazione e, a partire da un certo momento e in condizioni che vanno esaminate, sono state al contempo sostenute, rilanciate, trasformate, spostate, da processi di veridizione. Allo stesso modo, le istituzioni penali andranno interrogate non più tanto, o solo, come legate a una pratica giurisdizionale, ma mostrando che all'interno di tale pratica si era formata e sviluppata una pratica di veridizione che istituirà come problema centrale della penalità moderna non più quella del crimine commesso dal delinquente, ma quella della natura del criminale stesso. Infine, la genealogia della sessualità non dovrà consistere nella descrizione delle pratiche o degli atti legati alla sessualità, all'oggetto supposto evidente e chiamato "sesso", ma attraverso una serie di istituzioni e di discorsi si tratterà di identificare, in fenomeni come le diverse modulazioni della pratica della confessione, la direzione di

coscienza, l'interrogatorio medico-legale, ecc., il momento in cui è avvenuta l'interferenza, l'incrocio tra una certa giurisdizione delle relazioni sessuali destinate a stabilire quel che è vietato e quel che è permesso, e quella che F chiama la "veridizione del desiderio", che è, diceva, ciò in cui si manifesta attualmente l'armatura fondamentale dell'oggetto "sessualità".

In questo consiste propriamente una genealogia dei RV: non la ricerca di una genesi che si orienta verso l'unità e univocità di una causa fondamentale "gravida di tutta una discendenza molteplice", bensì il tentativo di ricostruire le condizioni di apparizione di una singolarità a partire da una molteplicità di elementi determinanti di cui essa appare "non come il prodotto, ma come l'effetto". Si tratta dunque di una storia della verità, ma non nel senso della ricostruzione della genesi del vero attraverso degli "errori" progressivamente eliminati o rettificati, e neppure nel senso della costituzione di un certo numero di razionalità storicamente succedutesi in cui la verità risulterebbe dalla eliminazione delle illusioni e delle ideologie. Si tratta piuttosto di fare la genealogia dei "regimi di veridizione", ovvero, diceva F, l'analisi "della costituzione di un certo diritto della verità a partire da una situazione di diritto, dato che il rapporto tra diritto e verità trova la sua manifestazione privilegiata nel discorso, discorso in cui può venir formulato quel che può esser vero o falso", in cui pertanto il R in questione non coincide con una certa legge della verità, ed è piuttosto l'insieme delle regole che permettono, a proposito di un determinato discorso, di fissare quali sono gli enunciati che potranno esservi caratterizzati come veri o falsi. Un RV è l'insieme delle condizioni che permettono, in un certo campo dell'esperienza e del sapere, di dire come vere e di affermare come vere un certo numero di cose che magari si riveleranno (che oggi sappiamo essere) false, o non essere dopotutto così vere come hanno preteso a lungo di essere.

La ragione in ultima istanza decisiva dell'attenzione crescente, o almeno sempre più esplicita, prestata da F alla questione della verità e dei RV è una ragione politica, volta a ricercare dei modi di intervento e azione politica in direzione dei RV, come dirà nel 1976: il problema politico essenziale è sapere "se è possibile costituire una politica della verità" capace di cambiare "il regime politico, economico, istituzionale di produzione della verità". Ed è un problema interno alla storia della verità, e non di falsificazioni concertate o di illusioni ideologiche. Si tratta di fare una genealogia dei nostri attuali (e passati, per quel che di essi si incunea o infiltra nei nostri di oggi) RV per mostrare, cioè come essi, tutti quanti, siano il risultato di costruzioni, operazioni strategiche e scelte storico-politiche determinate, ma anche che non vi sia in essi nulla di necessario e definitivo, e che pertanto non vi sia neppure alcuna necessità di obbedire all'uno o all'altro di tali RV, e men che meno

di informare e conformare la nostra soggettività ad essi, di dar forma ai nostri pensieri e alle nostre condotte sulla base di quanto da essi stabilito. Senza illusioni, naturalmente, che si possa “passare dall’altra parte”, trasgredire o abolire in toto un qualsivoglia RV. Staremo sempre dentro un RV, così come i nostri enunciati verranno sempre proferiti a partire dalle regole di una certa lingua, ma possiamo diventare consapevoli della loro cogenza, e lavorare a trasformarli, così come a trasformare le forme di identità e soggettività che da essi discendono, rifiutando, perché no, quelle che ci vengono imposte, scoprendo che altre sarebbero state possibili, che altre lo saranno, grazie alla conquista della consapevolezza che proprio perché ci muoveremo sempre all’interno di un certo RV, e che gli uomini, in forza dei saperi e dei poteri che su di essi si esercitano, non cessano di produrre verità, la verità sarà innanzitutto, ed essenzialmente, una “questione politica”.

La questione della verità, e dei RV, si pone dunque, oltre che in relazione all’avvento del discorso della scienza e al problema dei suoi rapporti con il potere, innanzitutto in relazione alla questione del soggetto e dell’etica, se teniamo a mente quel che, a proposito della scomparsa dell’etica dal mondo moderno in coincidenza dell’avvento di quel sapere “in atto” che è la scienza, come ho ricordato sopra, F sosteneva ne *Le parole e le cose*. E’ vero, tuttavia, che per potere affrontare sistematicamente tale questione F ha dovuto compiere una sorta di *détour* attraverso il problema del potere, da lui concepito in termini di nominalismo puro, che ha signifiato rigettarne due visioni opposte ma complementari. Quella puramente giuridica (in termini di sovranità) propria, diciamo così, della tradizione di destra, e quella puramente economicistica (e sovrastrutturale), condivisa tanto dai marxisti quanto dai liberali. Due modi per aggirare il problema specifico costituito, agli occhi di F di puri rapporti di forza e da relazioni molteplici, complesse – “il potere non esiste”, gli ho sentito dire in tante occasioni, “è il nome che si dà a un insieme di relazioni strategiche complesse” - la cui caratteristica principale non è però, contrariamente a una convinzione diffusa, il suo carattere oppressivo e repressivo, bensì la sua produttività e pervasività, particolarmente efficace in relazione tanto alle formazioni discorsive quanto ai processi di costituzione della soggettività, dunque capitale per quel che concerne la verità, tanto degli oggetti che il soggetto tenta di conoscere, quanto della relazione che il soggetto intrattiene con se stesso. Per F infatti, nessuno è estraneo od escluso dall’appartenenza a quel groviglio infinitamente complesso che sono le relazioni di potere, in cui si può essere, in certe circostanze, sottomessi a rapporti di forza che mirano ad assoggettare, governare, talvolta persino dominare, ed in altre nelle condizioni di esercitare un qualche genere di potere o di conduzione, sugli o degli altri, ma soprattutto su e di se stessi. E per garantire l’efficacia di tali azioni (e reazioni, stante la reversibilità o il

rovesciamento possibile di qualunque rapporto di forza), se non vogliamo ridurre tali relazioni alla pura violenza, paralizzante, inoperante e improduttiva, dell'oppressione e della sopraffazione, il ricorso ai dispositivi di produzione della verità risulterà inaggrabile. In particolare, come abbiamo visto, è nel primo capitolo di *Sorvegliare e punire* che F introduce la nozione di RV per illustrare le condizioni e le modalità attraverso le quali vengono elaborate conoscenze pretese o definite "vere" sugli uomini al fine di ottenere come effetto il loro assoggettamento (arrivando addirittura, con le cosiddette scienze umane, in particolare quelle psy, a fabbricare loro un'"anima"). Come dirà un anno dopo l al Collège de France "non c'è esercizio del potere senza una certa economia dei discorsi di verità che funzioni – a partire e attraverso – questo potere. Siamo sottomessi dal potere alla produzione della verità e non possiamo esercitare il potere che attraverso la produzione della verità. (...) Siamo sottomessi alla verità anche nel senso che la verità fa legge; è il discorso vero che almeno in parte decide; esso trasmette, spinge avanti lui stesso degli effetti di potere". Il che significa due cose. Primo: che esiste una correlazione necessaria tra potere e verità, non c'è esercizio di potere che non implichi un discorso di verità (meglio, una "economia dei discorsi di verità", come la chiama F), in base a cui potere effettuare la partizione tra giochi di verità, stabilendo cosa sia vero e cosa sia falso. Secondo: sarà solo sulla base di ciò che verrà istituito come vero (e respinto come falso) che diventerà possibile costituire determinate forme di soggettività, agire sugli individui – governarli, ovvero innanzitutto guidarli - e farli così accedere a una determinata forma o figura della soggettività. Innanzitutto nella modalità di quello che F chiamava appunto l'assoggettamento, poiché è in funzione dei "discorsi veri che portano con sé effetti specifici di potere" che potremo venir "giudicati, condannati, classificati, costretti a compiti, destinati a un certo modo di vivere o a un certo modo di morire", come afferma in *Bisogna difendere la società*. Ma i RV sono necessari anche per mettere in atto un secondo, e differente modo per elaborare una conoscenza vera sugli uomini, per organizzare un discorso di verità sugli individui, e precisamente per dar vita a quella che F comincia a chiamare una "soggettivazione", vale a dire tutte quelle tecnologie, quei meccanismi e quei saperi per mezzo dei quali gli individui si fanno carico di se stessi, si prendono "cura di se stessi", e innanzitutto cercano di elaborare una conoscenza di sé per costruire, modificare, e insomma condurre se stessi.

In altri termini, con la nozione di RV F intende sollevare la questione della "politica della verità" propria di un'epoca o di una società, grazie alla identificazione delle relazioni che la verità intrattiene con i sistemi "che la producono e la sostengono", perché la verità è sempre situata, come in tanti hanno osservato, è sempre collocata in determinate relazioni di potere, e ne è addirittura la

“posta in gioco”. E da un lato gli serve per interrogare in base a quali meccanismi e in virtù di quali istanze determinati tipi di enunciati e certe formazioni discorsive vengano accolti e fatti funzionare, in epoche e contesti diversi, come veri, e quali siano i dispositivi, al contempo teorici e pratici, che consentono di “distinguere gli enunciati veri e quelli falsi”, e cioè le tecniche, i procedimenti ammessi e valorizzati per “arrivare alla verità”, nonché lo statuto di tutti coloro i quali sono legittimati a “designare quel che potrà funzionare come vero”, gli effetti di cattura, potere e governo degli individui prodotti da quel sapere dall’elevato tasso di (pretesa di) verità che è la scienza, per interrogare, come dirà nel corso del 1976, “l’ambizione di potere che la pretesa di essere una scienza porta con sé”. Dall’altro, per esaminare in virtù di quali scelte, decisioni, regimi discorsivi, una teoria scientifica potrà essere qualificata come dotata di un valore di verità e i suoi contenuti ammessi come evidenti proprio grazie allo statuto scientifico che è stato loro riconosciuto. Infine, per cercare di stabilire quando e a che condizioni si potrà ritenere di, o si sarà riconosciuti come capaci e autorizzati a, “dire il vero”, di formulare discorsi conformi a ciò che una determinata epoca riconosce o intronizza come vero. Non si può infatti, secondo F, “dire tutto” (*L’ordine del discorso*) da parte di chiunque e a proposito di qualunque cosa. I nostri enunciati sono vincolati a condizioni e regolarità che stabiliscono chi potrà dire cosa in contesti determinati e in momenti specifici, escludendone, interdiciendone o impedendone altri. Ma sulla base di regole e procedure precise, che vanno individuate e descritte di volta in volta. Ed è appunto sempre un certo RV, vigente in una certa epoca all’interno di una determinata società, a stabilire quali enunciati, di chi e a proposito di quale oggetto, saranno possibili e quali no, e poi quali saperi e quali scienze potranno venire riconosciuti come legittimi, con quali funzioni e quali effetti. Il che significa che è quel RV a fissare i meccanismi di produzione e “limitazione” dei discorsi, e ciò implica che i discorsi le discipline, i saperi, prima di essere detti, stabiliti, riconosciuti come veri, dovranno essere stati, come diceva F, “nel vero”, vale a dire sottoposte a regole e condizioni più stringenti e difficili (e dagli effetti assai più ampi della sola conoscenza) di quelle della pura positività, formalizzazione, epistemologizzazione e scientificità, e della verità che a tali diverse soglie viene fatta valere, e che nell’*Archeologia del sapere* F aveva indicato, come abbiamo visto, nelle regolarità proprie di una certa formazione discorsiva, nella complessità di un oggetto che attraverso quella formazione viene costituito, nelle scelte concettuali e nei modelli teorici resi possibili. Che F chiarirà sempre più e sempre meglio essere il risultato di “lotte e appropriazioni”. Ma in ogni caso se un RV, ovvero un certo gioco del vero e del falso, è il dispositivo in virtù del quale un determinato insieme di discorsi e saperi potrà venire riconosciuto come “scienza” e un’altra messe di enunciati venire

invece rigettata nel registro dell'errore, dell'illusione, dell'ideologia, del pre-scientifico, alcune discipline ammesse come scientifiche in quanto dotate di un certo valore di verità ed altre escluse, significa che al suo funzionamento (del RV) è immanente una serie di relazioni, variabili, tra sapere e potere, che sono all'opera determinati effetti di potere. La verità è insomma sempre, per F, il risultato di una serie complessa e molteplice di rapporti di forze, che organizza e differenzia i discorsi e i saperi, stabilendo innanzitutto quelli che sono "nel vero" (e correlativamente quelli che non lo sono), ovvero che obbediscono al sistema di regole, costrizioni e obblighi sulla cui base potrà, in maniera sempre storicamente condizionata e contingente, avvenire la partizione tra il vero e il falso, e di conseguenza potrà poi anche essere effettuata la squalifica di alcuni saperi, coi discorsi e i locutori correlati, e la loro emarginazione, esclusione, riduzione al silenzio (es. follia). Di questi saperi, discorsi e soggetti parlanti F tenterà anche di descrivere l'insurrezione (li chiamerà saperi assoggettati), il sollevamento, o anche solo la resistenza, ed in ogni caso il ruolo "critico" che potranno svolgere all'interno di una certa episteme, punto di partenza di altri, di nuovi affrontamenti, dalla cui logica non si esce comunque mai.

Come ho cercato di ricordare, dunque, l'obiettivo di F era quello di far emergere le condizioni di possibilità – storiche, politiche, epistemiche – sempre particolari e contingenti, delle formazioni discorsive e dei sistemi di pensiero e di sapere apparsi nel corso del tempo, ma non secondo una gradualità e progressività che avrebbe condotto ai processi di razionalizzazione crescente immaginati da Weber o alla definitiva conquista della verità. Si tratta, come abbiamo cercato di vedere, di formazioni discorsive, di sistemi di pensiero e di razionalità, di principi metodologici e di organizzazioni teoriche e concettuali dotati, ciascuno, di proprie regole, e di meccanismi di funzionamento, sempre particolari e contingenti, legati come sono ad apparati e strutture politiche, economiche e sociali, che danno vita a diversi RV, ovvero a differenti modalità ed esperienze, altrettanto particolari e contingenti, di determinazione del vero e del falso. A partire dalla articolazione, storicamente determinata, singolare e mutevole, variabile e discontinua, delle procedure e dei dispositivi, come abbiamo visto, sempre legata a sistemi istituzionali e a pratiche sociali, attraverso cui ogni società controlla e regola la produzione dei discorsi, a partire dalla procedura fondamentale, quella dell'esclusione di alcuni enunciati (e di alcuni locutori) e dell'ammissione di altri. E già nel primo corso al Collège de France (parzialmente ripreso in *La verità e le forme giuridiche*) F mostrerà come tra il dire poetico della Grecia arcaica e la parola filosofica dell'età classica sia stata operata una partizione decisiva nelle modalità di determinazione del vero e del falso, ovvero sia mutato il RV. Se con Esiodo, e poi Eschilo, Sofocle, ecc., la parola

che dice la verità è quella della testimonianza che emerge al termine di un vero e proprio agone, parola che inoltre muta in relazione allo statuto di chi la proferisce, in seguito si imporranno altre tecniche “giudiziarie” e di veridizione, progressivamente fondate su procedimenti come l’inchiesta, l’esame, indicizzati a misure “universali” (moneta) che stabiliranno nuove condizioni per l’accettazione degli enunciati veri (a cominciare dal grado di conformità alla realtà indicata come riferimento, che si tratti delle idee, delle forme, del mondo naturale, ecc., e poi dalla nuova posizione – soggetto universale – del soggetto che conosce, dai nuovi campi d’oggetto isolati, dalle nuove forme di sapere riconosciute come legittime).

Ma al contempo si tratta, per F, di identificare anche che cosa comporti la produzione di discorsi indicizzati sulla norma del vero allorchè il loro referenziale è il soggetto stesso che quei discorsi proferisce. Non solo, dunque, quando diventa l’oggetto delle regolarità da quel discorso vero istituite, con tutte le forme di esclusione, costrizione, oggettivazione che comportano, ma anche (e sempre più F si soffermerà su questa dimensione) e soprattutto allorchè si costituisce come soggetto dell’enunciazione. Tra la fine degli anni settanta e gli inizi degli ottanta proprio questo versante dei RV diventa sempre più importante nell’analitica di F. Tracce di questa prospettiva si trovano, ancora solo appena abbozzate, nei corsi su *Il potere psichiatrico* e su *Gli anormali*, ma soprattutto ne *La volontà di sapere*, a proposito della confessione, del processo e delle modalità (allora fatte risalire al concilio tridentino e ad Alfonso de’ Liguori) grazie alle quali siamo diventati, noi occidentali, delle “bestie da confessione”, e la confessione “una delle tecniche più altamente valorizzate per produrre la verità”. Allora farà la sua comparsa una nuova figura della soggettività, il desiderio, emerso al termine di un lungo cammino di cui faranno parte le trasformazioni del battesimo, della penitenza, dell’esame di coscienza. Ma proprio studiando la storia della confessione F sarà indotto a retrocedere sempre più il proprio sguardo, alla ricerca delle matrici di quel processo di produzione di un discorso di verità interamente determinato, organizzato e orientato da rapporti di potere, com’è quello che vedremo trova la sua prima codificazione all’interno delle esperienze cenobitiche, per venire diffuso *erga omnes* durante il IV Concilio lateranense, e che consiste nell’estrarre dai soggetti la verità su loro stessi, nell’indurli a rivelare e mettere a nudo gli *arcana conscientiae* che li governano segretamente (e magari a loro insaputa), a produrre, insomma, un sapere su di sé da cui discenderà una identità determinata (di esseri contrassegnati dal peccato, dalla presenza di un Altro, di soggetti alla *concupiscentia carnis*, ecc.). In occidente, aveva detto ne *La volontà di sapere*, l’obbligo della confessione si è così “profondamente incorporato in noi che non lo percepiamo più come l’effetto di un potere che ci costringe”, e ci sembra piuttosto che “la verità, nel più segreto di noi

stessi, non ‘chieda’ che di farsi luce”. La confessione ha infatti conosciuto diverse peripezie che F cercherà di descrivere. Dal medioevo ai giorni nostri è stata oggetto di un progressivo affinamento in ambito giudiziario, fino al punto in cui si sostituirà, insieme alla “dolcezza delle pene”, alle procedure di stabilimento della verità che erano andate dall’agone al duello, all’inchiesta, all’inquisizione. Oppure, in ambito medico, F mostra come anche la psichiatria si sia costruita, almeno in parte, sul tentativo di far riconoscere – e quindi di far confessare – al folle la propria follia (si veda il caso trattato da Leuret descritto ne *Il potere psichiatrico* e in altri testi). Ma anche la psicoanalisi viene da lui iscritta nella storia della confessione, come gli ha rimproverato J-A Miller. E se la genealogia è - anche - un inventario delle differenze che hanno costellato la storia della verità, allora anche la confessione ha una storia, con continuità e rotture, interruzioni, riprese, metamorfosi e mutazioni, che comincia all’alba della cristianità, ma che non si ritrova invece nell’antichità greco-romana. Il mondo antico e tardo-antico non ha mai conosciuto tale modalità di messa in forma di discorso della verità, ed ha dato corso, piuttosto, una serie di attività discorsive che appartengono al registro della *parresia*, ovvero di un regime di discorso che farà dipendere il suo valore di verità dall’implicazione del soggetto dell’enunciato nell’atto dell’enunciazione stessa, che legherà il dir vero alla vita vera, alla conquista dell’autonomia e all’esercizio di una funzione critica che esigerà innanzitutto del coraggio nei confronti del potere.

Nel corso su *Sicurezza, territorio, popolazione*, invece, in relazione al nuovo modello di governamentalità introdotto dal pastorato cristiano, che viene descritto come imprescindibilmente legato all’esame e alla “direzione di coscienza”, F mostra che si tratta di un esame e una direzione di coscienza del tutto diversi da quelli antichi e tardo antichi. In quel mondo, infatti, in quanto circostanziali, volontarie, episodiche, tali procedure di produzione della verità erano funzionali alla acquisizione del controllo e della padronanza di se stessi. Con l’avvento e il consolidamento dell’arte di governo delle anime introdotto dal pastorato cristiano, le cose cambiano totalmente e in maniera decisiva per noi tutti, poiché cambia il RV. E’ a partire da allora, infatti, che secondo F si formerà “un discorso della verità su se stessi” in quanto, se è vero che “il pastore cristiano insegna la verità e obbliga gli uomini ad accettare una certa verità, è altrettanto vero che questo stesso pastorato (...) organizza una struttura e una tecnica di potere, di investigazione, di esame di sé e degli altri mediante le quali ciò che permetterà al potere del pastore di esercitarsi e all’obbedienza di compiersi sarà una certa verità, verità segreta, verità dell’interiorità, verità nascosta dell’anima”. Una verità che andrà a comporsi, in maniera inedita, con la questione della salvezza (non in questo, ma in un altro mondo) e con un tipo di obbedienza alla legge che dovrà essere “esaustiva, totale e

permanente”, il che darà luogo a modalità “assolutamente specifiche di individualizzazione”. Una individualizzazione che implica una “servitù generalizzata”, una destituzione dell’”ego” dell’individuo e una costante esplorazione e produzione di una “verità interna, segreta e nascosta” (proprio di un “soggetto assoggettato” attraverso reti ininterrotte di obbedienza, e soggettivo estraendo da lui stesso la verità che gli viene imposta”. E tutto ciò, rappresenta “la storia del soggetto” resa possibile dal nuovo RV inaugurato dal modello di governamentalità impostosi col pastorato cristiano.

Il problema della verità, a partire dal corso sul *Governo dei viventi* viene così riformulato alla luce della questione “aleurgica”, ovvero dell’insieme delle “procedure possibili”, verbali o non verbali, per mezzo delle quali viene fatto emergere “quel che si pone come vero in opposizione al falso” in relazione al soggetto stesso. Si tratta, in altri termini, di quello che F chiama il “dir vero” su se stessi, diversamente declinato nel mondo antico e tardo-antico, nel cristianesimo e nella modernità. E’ una genealogia estremamente complessa quella che F avvia allora, che pone al centro delle proprie preoccupazioni il modo in cui il soggetto tenta, prova (o viene indotto) a dire la verità su se stesso, il che può avvenire in molti modi e con differenti effetti. Se ad esempio attraverso l’esame, l’inchiesta e le altre modalità di interrogazione sulla verità del soggetto le discipline (come aveva mostrato *Sorvegliare e punire*) avevano organizzato un RV destinato a rendere possibile una conoscenza, e grazie ad essa una presa sempre più profonda ed efficace su di lui (sorvegliandolo, controllandolo, disciplinandolo), ora il dir vero che viene problematizzato si iscrive in una problematica assai più complessa che è quella del governo attraverso la verità, o meglio, come F dice, quella del “governo degli uomini attraverso la manifestazione della verità nella forma della soggettività”. Ed anche il dire la verità su se stessi ha una storia, in quanto può avvenire – è avvenuto – in molti modi e con esiti, per la soggettività, molto diversi. Ed è una trama infinitamente complessa, fatta di continuità e discontinuità profonde, che sostanzialmente F tenterà di ricostruire. La posta in gioco della riformulazione del problema dei RV, dopo averli visti all’opera in quel regime discorsivo particolare che è la scienza, è quella, dunque, della manifestazione della verità su se stessi, del dir vero su se stessi, che come mostrerà nei corsi degli ultimi anni (dall’*Ermeneutica del soggetto* al *Governo di sé e degli altri*, al *Coraggio della verità*) si svilupperà differenzialmente nel contesto della filosofia antica, in quello della filosofia ellenistica e in maniera ancor più difforme in quello della cultura cristiana (anche qui con differenze interne tra II e V secolo) comportando innanzitutto un lungo lavoro di *exploratio sui* (col soccorso di un altro) e di *expositio sui* (ad un altro) alla ricerca della verità di e su se stessi.

Come F ha detto nel corso sul *Governo dei viventi*, è molto difficile trovare l'esempio di un potere che possa esercitarsi senza l'ausilio di "una manifestazione di verità", nella misura in cui il problema del governo della condotta degli uomini (che si tratti del governo di se stessi o del governo degli altri) implica il ricorso a differenti tecnologie di manifestazione della verità che F chiama "aleturgie", diverse da tutte le conoscenze – economiche, politiche, sociali, morali, scientifiche – necessarie per controllare e dirigere gli uomini. Già ne *La verità e le forme giuridiche*, e poi in tutta una serie di interventi sull'Edipo sofocleo, F sottolinea sempre più insistentemente il fatto che la direzione e il governo degli uomini comporta che si compiano "operazioni nell'ordine del vero", poiché un governo efficace comporta qualcosa di più di semplici procedimenti di oggettivazione e assoggettamento, esige cioè una aleturgia. Il problema era insomma quello di chiedersi perché, nelle nostre società, il potere non possa esercitarsi senza una qualche manifestazione della verità, e più precisamente una manifestazione che avvenga "nella forma della soggettività". E senza che, inoltre, da tale manifestazione vengano degli effetti "che vanno al di là della conoscenza, e che sono dell'ordine della salvezza e della redenzione, per tutti e per ciascuno". Si tratta, in altri termini, di interrogare come la stessa soggettivazione, il fatto di poter designare se stessi nella forma riflessiva, appunto, della prima persona, si realizzi nella, e attraverso la, "procedura generale e nel ciclo globale dell'aleturgia", passi necessariamente attraverso una certa attualizzazione e modulazione delle relazioni possibili tra la soggettività e la verità, attraverso la manifestazione della verità nella forma della soggettività. Gli anni tra la fine dei '70 e gli inizi degli '80 sono stati, insomma quelli in cui la genealogia dei nostri RV subisce un'inflexione decisiva nella direzione del problema della manifestazione della verità nella forma della soggettività, di cui si tratta di fare l'inventario e di descrivere le variazioni e le permanenze, dal mondo antico e tardo antico al cristianesimo, a quello della modernità, caratterizzato dal discorso della scienza. Di tutti si tratterà di mostrare la configurazione d'insieme (col problema della cura di sé e del governo di sé e degli altri, per la cultura antica, il problema della confessione e dell'obbedienza per il cristianesimo, l'affermazione della verità-dimostrazione e del regime della scienza per la modernità). Ovviamente il tutto nell'orizzonte di quella che chiamerò l'ontologia dell'attualità, ovvero il tentativo di dissepellire gli strati, discorsivi e non discorsivi, a partire da cui si è costituito il nostro RV, per mostrare che anch'esso ha una storia, che è il risultato di eventi e scelte che avrebbero potuto essere diversi, che non è solo il frutto del cammino inesorabile e necessario verso una verità assoluta e universale che attende solo di essere svelata in via definitiva, prima o poi. E che pertanto, a partire da tale non-necessità, altre vie, altre storie, sarebbero

state possibili, e forse altre sono ancora possibili oggi. Se vi è stato un tempo in cui il rapporto tra soggettività e verità è stato diverso, se vi è stato un tempo in cui gli uomini hanno pensato la verità e il discorso vero in altro modo, in tanti altri modi, e un tempo in cui il RV non era quello definito dalla pratica della confessione o dalla conoscenza scientifica, allora è possibile che ci si possa affrancare dal RV dell'ermeneutica del sé nelle sue varie versioni e dalla pretesa della scienza di costituire l'orizzonte intrascendibile a partire dal quale decifrare noi stessi e la realtà, con tutti gli effetti di potere che ciò comporta, e inventare nuovi modi di essere, pensare, parlare.

F, come ho detto iniziando, ha dato perlomeno due caratterizzazioni complessive del proprio lavoro, definendolo, da un lato, come una storia politica della verità, e, dall'altro, come una genealogia della soggettività in occidente. Ovviamente questi due lati sono come il *recto* e il *verso* di uno stesso, identico, programma filosofico, nella misura in cui non si è data alcuna figura della soggettività, in occidente, che non sia stata elaborata a partire dal tentativo di individuarne il fondamento ontologico universale e di svelare la verità dell'esperienza e della conoscenza che il soggetto può avere di se stesso. La modernità, in filosofia, è infatti iniziata quando si è cominciato a pensare il soggetto come il "fondamento inconcusso" (Descartes) di ogni realtà, o almeno di ogni conoscenza possibile della realtà. Rispetto a una simile prospettiva, che aveva come complemento inevitabile il fare del soggetto (umano, all'occorrenza) ciò su cui poggiano poi anche i processi storici, o almeno di farne il fine ultimo in cui la storia troverebbe il suo compimento (che si tratti di disalienazione, liberazione, indiamento, sapere assoluto o quello che si vuole), l'intento di F è quello di mostrare come il soggetto sia un semplice elemento e il prodotto di una storia, e di conseguenza non sia la verità di quest'ultima, ma nella storia, oltre ad esserne stato modellato, il soggetto si sia plasmato, elaborato, trasformato, tutte le volte in cui ha tentato di mettere in atto una certa "prova di se stesso" con l'obiettivo di realizzare "una certa trasformazione" di sé come "soggetto etico della verità", come dirà ne *L'ermeneutica del soggetto*. Il che significa che la verità in questione obbedisce a tutt'altro regime, e precisamente un regime che non mira, riflessivamente, alla scoperta di una soggettività (per intenderci, quello del *cogito*) che, raggiunta la certezza di sé attraverso l'evidenza, e stabilita la propria sostanza ontologica (essere che si risolve nell'essere pura *res cogitans*) avrà come unica preoccupazione quella di salvaguardare (contro il genio maligno, contro l'errore indotto dalla volontà e dalle passioni) la propria identità, quella di un *ego* perennemente identico e perfettamente trasparente a se stesso, e come funzione quella di fungere da verità prima e fondamentale e da paradigma di ogni ulteriore verità possibile. La lunga plongée nel mondo antico e tardo antico servirà infatti a F

per mostrare che vi è stata un'altra e diversa esperienza della soggettività e della verità ad essa correlata, che è consistita, piuttosto che nello "scoprire" dentro di sé la verità, come già Agostino aveva ingiunto di fare (*noli foras ire, sed in te ipsum redi: in interiore homine habitat veritas*), nello sperimentare le modificazioni che ciascuno potrà realizzare su di una materia mobile e soggetta alle mille trasformazioni che il lavoro di sé su di sé consentirà di effettuare. Il "regime greco-romano" (F non lo chiama così, ma è per riassumere grossolanamente) della soggettività, della verità e dei loro rapporti, non aveva insomma come finalità quella di assicurare la perennità e l'assolutezza né dell'una né dell'altra, quanto piuttosto di assicurarne la variabilità e il carattere puramente "formale" e differenziale (senza che alcun *hypokeimenon* ne costituisse il vero garante e l'autentico fondamento, riducendo quelle forme e quelle variazioni a pure apparenze di superficie).

Agli occhi di F una differenza radicale contrassegna, insomma, i due RV, nella misura in cui il problema degli antichi era una costituzione di sé come soggetti in cui la regola epistemica non fosse dissociata dalla regola morale, in cui la verità scientifica e quella etica non procedessero del tutto autonomamente l'una dall'altra, ed anzi la seconda fosse in grado di avvolgere e comprendere la prima, senza tuttavia che ciò comportasse l'intronizzazione di una universalità ed univocità della verità etica analoga a quella scientifica. Tant'è che F, sulla scorta della modellizzazione delle quattro cause aristoteliche, aveva identificato (ne *L'uso dei piaceri*) quattro elementi nella soggettivazione etica (la sostanza etica, il modo d'assoggettamento, il lavoro etico e la teleologia morale) la cui combinatoria, a seconda che venisse valorizzato prevalentemente l'uno o l'altro aspetto (morale del codice, della finalità, ecc.), poteva dar luogo ad esiti profondamente diversi, e conseguentemente a forme di soggettivazione a loro volta estremamente differenziate. In relazione alla questione degli *afrodisia*, ad esempio, potrà nascere una morale della padronanza dei desideri, oppure una morale della vigilanza nei loro confronti, motivate rispettivamente dall'intenzione di assicurare il governo di sé in vista del governo degli altri, oppure di garantire la tranquillità dell'animo e l'autonomia, o ancora la concordanza con le leggi dell'universo, e così via. E in tutti i casi saremo di fronte al primato della ragione pratica rispetto a quella teoretica, dato che le forme all'opera in questo RV sono pratiche e non logiche, etiche e non epistemiche; inoltre non si tratta, anche nel caso delle codificazioni più rigorose e vincolanti, della deduzione di norme frutto di un'indagine di tipo conoscitivo sul significato dell'esperienza, da cui verrebbero derivate, in sovrappiù, delle conseguenze sul piano della morale. Ma non si tratta neppure del risultato di quella forma di sapere consistente nell'obbedire alla prescrizione di conoscere se stessi allo scopo di ricostituire l'intero sistema del sapere *a primis fundamentis* da cui

discenderebbero, come utilità marginali, la costruzione di una morale provvisoria, una teoria delle passioni e della loro modulazione o ancora dei compiti da “funzionari dell’umanità”. Sono regole, certo, ma interamente mirate a consentire al soggetto di conferire una forma ed un orientamento alla propria condotta in modo da costituirsi come padrone e signore della medesima, come soggetto capace di trasformare se stesso, o, al limite, di tentare di conoscere se stessi al fine di cambiare sé e il proprio agire e, in una parola, di prendersi cura di se stessi.

Per F, dunque, la soggettività si iscrive in una “storicità complessa”, ed ogni società, nelle diverse epoche, avrà a che fare con modalità e forme di soggettività diverse, quelle che i RV vigenti renderanno operanti, magari a scapito di altre. E nel mondo antico e tardo antico sono le *technai tou biou*, le “arti dell’esistenza” declinate in miriadi di pratiche discorsive e non discorsive, a delineare e plasmare la fisionomia dei diversi tipi di soggettività, alcuni attualizzati ed altri no, sulla base di un vasto arsenale di tecniche ascetiche e di esercizi spirituali – dalla direzione di coscienza alla scrittura epistolare, dalla lettura dei repertori degli *exempla* alle varie mnemotecniche, dalla *praemeditatio malorum* all’ascolto della parola dei maestri, e così via – che erano parte integrante di una attività filosofica che non veniva concepita come ricerca esclusiva e fine a se stessa della verità relativa alla natura dell’anima o alla struttura del mondo, da cui dedurre, in via derivata, le regole dell’agire morale. L’*askesis* antica era di per sé, e come tale, in via prioritaria, attività filosofica di produzione, invenzione, creazione, si dica come si vuole, di forme variabili e molteplici di soggettività, e non scoperta e rivelazione di una identità sempre già data una volta per tutte. Una soggettività, meglio figure differenziate di soggettività, che sono l’effetto di una perpetua attività di invenzione di sé, in cui il pronome riflessivo (*heauton*) in questione non è un “io” perennemente identico a se stesso, unica risorsa e riserva rispetto ad un mondo incerto e oggetto di dubbio, ridotto a pura rappresentazione, ma che con il mondo, con l’esterno, con una alterità in divenire quanto lo è la soggettività stessa, entra in un gioco costante di relazioni che non si riducono a puro effetto di conoscenza. Una soggettività, insomma, che è il frutto di una soggettivazione, piuttosto che del solo assoggettamento, in cui sono in gioco le relazioni con sé, con gli altri e con il mondo, che implicano però un costante gioco di differenziazioni, nella misura in cui quelle relazioni hanno ed avranno sempre il carattere della singolarità assoluta, saranno sempre relazioni particolari e contingenti, relazioni “problematiche”, le definisce F parlando del problema dei ragazzi nell’erotica greca. Relazioni refrattarie, pertanto, ad ogni generalizzazione ed universalizzazione che resistono ad ogni sistematizzazione razionale, e che danno piuttosto luogo a punti di emergenza e di problematizzazione anch’essi sempre singolari e contingenti. Che

hanno, insomma, la forma dell'evento. "Viviamo smarriti in miriadi di eventi dispersi" ha detto F una volta, e tra quegli eventi possiamo tutt'al più cercare di tracciare delle linee, come diceva Deleuze, che raccordino provvisoriamente alcuni di essi con alcuni altri, a disegnare il profilo di una verità che è come quel celebre disegno sulla sabbia che subito il movimento del mare cancella. E la cifra distintiva di quel disegno sarà lo stile, meglio, la stilizzazione che sarà stata effettuata, in forme più o meno adeguate, delle relazioni sempre difficili e problematiche – con se stessi, con gli altri, con il mondo - che gli individui vivono nei diversi momenti e nelle diverse epoche della storia. Poiché la verità di cui qui stiamo trattando è sì quella dei discorsi e dei saperi con cui ognuno deve confrontarsi e misurarsi – quella dei discorsi e dei saperi che formano l'archivio dell'epoca in cui ci è dato di vivere - ma è anche quella "dei giochi di verità, dei giochi del vero e del falso attraverso cui l'essere si costituisce storicamente come esperienza", dirà ne *L'uso dei piaceri*.

Si tratta di un'esperienza, quella dei soggetti, che si costituisce anch'essa nel contesto di un RV, in cui da un lato abbiamo la singolarità dei modelli e delle pratiche di sé messe in opera dai vari individui, e dall'altra la pretesa di universalità avanzata dai sistemi di valori e dai quadri di riferimento dei sistemi di pensiero e di esperienza vigenti. Un'esperienza a cui F riconosce una parte, una quota di libertà, e precisamente la capacità di mettere in atto un "principio di inquietudine" (come accreditava un tempo, ne *Le parole e le cose*, la psicoanalisi di fare nei confronti del tetraedro delle scienze contemporanee) e di "attitudine critica", nonché di vigilanza, nei confronti dell'*episteme*, della congiuntura storica e della società in cui gli uomini vivono, a partire da un'interrogazione "dell'attualità di cui fanno parte". La verità in questione non è quella, pertanto, delle grandi teorie o dei grandi sistemi speculativi, non è quella che pretende di rivelare le strutture fondamentali (universali e necessarie, che si tratti di quelle dell'essere, dell'esperienza, della conoscenza, o dello stesso soggetto sotto le specie, magari, di un ego trascendentale), ma è piuttosto il risultato della messa in opera di un'attitudine assolutamente singolare, a partire dagli elementi collettivi e politici – innanzitutto i codici – entro i quali ciascun soggetto si trova collocato, ciò che scaturisce dal "sapere aude" rilanciato da Kant, e che F traduce in quell'"atto di coraggio da effettuare personalmente", la cui modulazione, dopo la sua formulazione oraziana, e dopo la sua conversione nel motto che Kant intronizza come programma dei Lumi, diventa un vero e proprio compito, in cui ne va della stessa vita. Di quell'atto fa parte, beninteso, la stessa indagine archeologico-genealogica, nella misura in cui ha messo in questione il preteso valore universale e assoluto della verità, con le sue supposte vocazione alla pacificazione, alla organizzazione sistematica, alla perennità, alla trascendenza rispetto alle infime materialità in cui invece si origina. E lo fa mostrando come esso

si radichi storicamente, e sempre in modo precario e provvisorio, in una serie di RV, con le forme di sapere e di potere associate che stabiliscono le modalità di assoggettamento che abbiamo passato in rassegna (dalla follia alla criminalità, alla sessualità). Lo fa mostrando come ogni e tutte le verità “emergano” da un conflitto, da una lotta tra quella che ne *Il potere psichiatrico* aveva chiamato la verità-folgore e la verità-cielo, tra la verità-evento e la verità-conoscenza (tra la spiritualità e la scienza, dirà ne *L’ermeneutica del soggetto*). E laddove la *veritatis splendor* dei filosofi e dei teologi aveva sempre cercato di assorbire o neutralizzare la verità-evento, riducendolo a semplice manifestazione o accidente della verità fondamentale, F col suo lavoro ha mostrato come tutte le tecnologie e i dispositivi per mezzo dei quali è stata organizzata, classificata, ordinata e distribuita la conoscenza emersa dalla partizione originaria del vero e del falso avesse, per l’appunto, lo scopo primario di scongiurare “il caso, il discontinuo e la materialità” alla radice del nostro pensiero, e con essi l’evento – paradossale e pericoloso - dei discorsi molteplici e proliferanti che gli uomini non cessano di produrre.

Ma, ancor più fondamentalmente, F ha cercato di mostrare come prima di quella partizione, e prima delle norme e delle regole del vero che dovranno consentire di edificare un sapere oggettivo, pacificato e certo intorno a noi stessi, agli altri e al mondo, esiste una “volontà di verità” che va interrogata, una volontà intrinsecamente legata ai meccanismi di un RV (come abbiamo detto l’esame, l’inchiesta, la confessione) che fan parte dell’arsenale dei rapporti di potere e delle tecnologie di governo vigenti all’interno di ogni società, e che condizionano in maniera decisiva la forma della verità stessa. Ed infine l’archeologo genealogista ha cercato di mostrare come ogni modalità di proferimento della verità dipende dallo statuto conferito a chi, all’interno di un determinato RV e in certe circostanze, viene riconosciuto come legittimato o abilitato a enunciare certe verità e non altre (“non chiunque, sempre e in qualunque circostanza, dice la stessa verità”): un conto è il discorso del profeta, un altro quello del saggio, un altro quello del professore, o del tecnico o del pastore, o di chi si vuole. E ciascuna di queste figure del proferimento del discorso vero è, a sua volta, tenuto ad assoggettarsi alle regole del “dir vero”, alle regole del regime “aleturgico”, anch’esse mutevoli e variabili storicamente, e che decidono, come dirà ne *Il coraggio della verità*, il tipo di “atto attraverso il quale il soggetto, dicendo la verità, manifesta se stesso”, ovvero si implica, si impegna, assume un rischio e insieme una responsabilità.

Ritornando incessantemente sul problema da cui siamo partiti stamane, ovvero quello dei rapporti tra la filosofia e la storia, e correlativamente sulla propria collocazione rispetto ad entrambe, F, tra l’intervento nel 1978 alla tavola rotonda poi pubblicata ne *L’impossibile prigione* e il marzo 1981 si interrogherà

instancabilmente sul problema dei rapporti tra il discorso e l'esperienza, tra riflessione filosofica a pratica reale. Ebbene, dirà F, gli storici che hanno come preoccupazione prevalente la determinazione del comportamento effettivo degli individui, non potranno che scoprire che le teorie filosofiche, i discorsi teorici, non hanno grandi effetti sul mondo reale, non sono in grado di determinare la realtà, e possono tutt'al più sperare di essere in grado di riprodurre, all'interno del loro discorso, una pratica od una realtà, già definite ed acquisite. Ma, dirà in *Soggettività e verità*, il suo problema è esattamente il contrario, è di esaminare la natura eccedente del discorso, quello che chiama il problema del « discorso di troppo », il problema del discorso nella sua esistenza stessa. Non documento, ma monumento (come aveva già affermato ne *L'archeologia del sapere*), poichè per F il discorso ha tutt'altra funzione che non quella di riflettere e rappresentare il reale. Così come non ha la funzione di occultare, travestire, occultare o mistificare il reale, riducendo così il discorso a mera copertura, travisamento e diniego ideologico, semplice forma di non rappresentazione del reale, di evitamento del reale. In questa prospettiva il discorso sarebbe un semplice inganno rispetto all'essenza, alla natura originaria e autentica di quello che dovrebbe essere un discorso vero, vale a dire fedele e corrispondente all'essere di cui parla, un discorso alienato rispetto a quello giusto, quello che dice il vero (sottinteso dell'analisi in termini di ideologia del discorso, è che continua ad essere la verità di quel che viene detto a dovere in ultima istanza render conto dell'esistenza del reale del discorso). Nel corso in questione, infine, F prende in esame una terza, possibile, opzione, e cioè che il discorso non debba, semplicemente, riflettere e rappresentare il reale, oppure schivarlo e occultarlo o mistificarlo. Bensì trasformarlo. Ma trasformarlo come ? Una possibilità, discussa da F sia nel '78 che nell'81, è quella indicata da Weber : il discorso opera una *Rationalisierung* del reale. Ma F la contesta, vedremo come e perché.

Il discorso costituisce un certo reale, un reale *sui generis*, e non è il reale a render conto dell'esistenza del discorso. La prospettiva di F consiste nell'affermare che la funzione del discorso non è di rappresentare il reale, non è di riprodurre, all'interno della riflessione e dell'analisi teorica, una pratica già data e acquisita, come se, di conseguenza, il reale contenesse di per sé e in sé la ragion d'essere del discorso. Il reale in gioco nel discorso non può, diceva F nel marzo 1981, render conto dell'esistenza del discorso (che parla del reale). Crederlo comporterebbe fare ricorso al criterio di verifica come criterio esplicativo di esistenza, ovvero stabilire la verità di un enunciato verificando che il reale corrisponde a quanto dichiara l'enunciato (che significherebbe ridurre, appunto, il discorso al mero documento). Che è esattamente quel che non intende fare l'indagine archologico-genealogica, che si interroga, piuttosto, sul reale specifico del discorso, sul reale che è il discorso,

ovvero sul fatto che vi siano, oltre alle cose, dei discorsi, e « in più rispetto al reale, del vero », che fa parte del registro di ciò che chiama lo stupore, o la sorpresa, « epistemica », ben diversa da quella ontologica. Il problema dell'archeologo-genealogista non è dunque quello nato dalla domanda tradizionale « perché c'è dell'essere piuttosto che nulla », ma quello che sorge dall'interrogativo su « che cosa sia quel supplemento di cui il reale, in sé e per sé, non può mai assolutamente render conto, e che è il fatto che il vero si mette a funzionare alla superficie del reale, all'interno del reale, fin nella profondità del reale – e non per una logica o una necessità interne a quel reale stesso all'interno del quale la verità funziona, ma in ragione di qualcosa d'altro che è il supplemento di verità al reale del mondo ». Il che implica, sosteneva F, che il reale del mondo non costituisce di per sé la sua propria verità, che la realtà della cosa vera « non è mai la ragione del fatto che la verità di tale cosa sia detta all'interno di un discorso di verità », e che si dovrà assumere (o almeno questo è il principio di metodo dell'archeologo-genealogista) che un gioco di veridizione, un certo gioco del vero e del falso, si aggiunge al reale e lo trasmuta, lo trasforma, e non viene semplicemente dedotto da esso (dal reale). Si tratta inoltre, aggiungeva F, di un gioco che non viene reso efficace dalle esigenze del reale, ed anzi, dal punto di vista della sua eventuale utilità ed efficacia, c'è da essere stupiti dai costi e dai sacrifici (economici, politici, sociali, e semplicemente umani) che il gioco in questione ha comportato, rispetto ai vantaggi arrecati. F sottolineava poi la molteplicità delle forme della veridizione, di cui la scienza è solo un caso, ed anzi anche all'interno di questa i giochi del vero e del falso, con i corrispettivi RV, sono molteplici, mutevoli ed irriducibili gli uni rispetto agli altri. Tutto ciò conduce F ad affermare che l'importanza dei giochi e dei RV si colloca su di un piano diverso rispetto a quello della corrispondenza ontologica (col reale), e diverso anche rispetto all'ipotesi che siano tali regimi e giochi a produrre la verità che avrà effetti sul reale. La loro importanza ha a che fare, piuttosto, con le connessioni che si stabiliscono tra i RV (e di veridizione) e il reale all'interno del quale si inseriscono o al quale si riferiscono, poiché è nel contesto di quella correlazione che si verifica l'effetto reale di tali RV, che si registrano gli effetti reciproci della connessione esistente tra le pratiche umane e i RV loro connessi. E nel caso specifico della sessualità analizzata nel corso in questione: quali sono gli effetti di reale effettivamente segnati, prodotti, indotti dai « giochi di veridizione » applicati al comportamento umano ? Ebbene, per F gli effetti di reale provocati sul comportamento sessuale passano attraverso l'esperienza dello stesso soggetto, che trova in sé e nella propria sessualità la sua propria verità. E' nel rapporto tra soggettività e verità che si contrassegna l'effetto dei RVerid sui comportamenti sessuali (idem per la follia, il crimine, la malattia, la produzione, ecc.). Il che non equivale a dire che quel supplemento inutile e di troppo

che sono di discorsi e i RVerid siano semplici forme di razionalizzazione, opera di un logos consustanziale alla natura umana attraverso cui teorie, discorsi, verità, cercherebbero di plasmare la condotta degli uomini secondo regole e norme universali. Sarebbe una tentazione forte in relazione a quel che gli stoici hanno detto sul matrimonio : hanno legato tra di loro, in un sistema coerente, comportamenti che potevano essere diversi a proposito dello statuto giuridico della donna, del rapporto più egualitario col marito, e così via. Tutti elementi non collegati e neppure necessariamente implicati gli uni con gli altri. Il tardo stoicismo ha piuttosto generalizzato fenomeni locali, ha sistematizzato fenomeni dispersi, ha radicalizzato fenomeni tendenziali. Ma dire che tali principi generali sono dei principi razionali è errato (così come affermare che si tratterebbe della elaborazione di tipi ideali). Secondo F bisogna piuttosto chiedersi come e perché sarebbe razionale « razionalizzare il reale » e la pratica: forse che una pratica, quando viene razionalizzata, diventa più ragionevole ?, si chiedeva. Voler razionalizzare il reale è « la più assurda delle imprese ». Il reale (meglio, per F., le pratiche umane) non funzionano in base alla razionalità, sono piuttosto sempre inadeguate, imprecise, e c'è sempre un interstizio tra condotte effettive e comportamenti, da un lato, e principi e leggi razionali, dall'altro. Se il reale fosse effettivamente razionale (o razionalizzabile), se le condotte fossero conformi agli schemi di razionalizzazione che vengono loro proposti, cesserebbero di essere reali, ed è una fortuna, scrive, « che il razionale abbia così poca presa sul reale : è forse quel che gli permette di esistere ». Principio, ancora una volta, di un nominalismo radicale. Non è perché il reale è razionale che c'è del *logos* in esso, e non è perché occorre razionalizzarlo che abbiamo bisogno di discorsi.

Come abbiamo visto, F lo ha dichiarato più volte: il mio problema è certo quello della verità, ma nel corso del tempo si è sempre più definita, all'interno di tale problema, anche un'altra questione, quella di chi dice, enuncia la verità, vale a dire il problema del dir vero, di quel genere specifico di attività che consiste nel dire la verità. In particolare, in relazione al mondo antico, dirà, non si trattava di esaminare i criteri, interni o esterni, attraverso cui greci e latini avrebbero potuto sapere se un enunciato era vero oppure no, bensì di considerare le forme, i modi, i caratteri di quell'attività specifica che è il dir vero, ed all'interno di tale problema generale, di isolare una sottoclasse problematica rappresentata dalla funzione, dal ruolo e dallo statuto di colui il quale dice la verità. Come mostra in particolare ne *Il coraggio della verità*, il profeta, il poeta, l'insegnante, il maestro di filosofia erano le figure che, all'interno di quelle società, erano autorizzati a proferire delle verità, ciascuna con le sue regole, modalità e regimi. Nella società medievale vedremo apparire altre figure, dal predicatore al teologo al confessore, mentre in quella moderna saranno,

com'è noto, lo scienziato o il politico. Beninteso, l'intento di F non è fare l'analisi sociologica, economico-politica e neppure epistemologica, di tali funzioni, bensì di esaminare in che modo la filosofia antica e poi cristiana abbiano problematizzato l'attività del dir vero e il ruolo e la funzione di colui il quale lo dice. Infatti, accanto alla ben nota riflessione filosofica che aveva interrogato la verità dal punto di vista dei criteri da osservare per poter enunciare la verità e per sviluppare dei ragionamenti corretti, F ne fa emergere un'altra, che avrebbe posto anch'essa la questione della verità, ma in tutt'altro modo e da un altro punto di vista, e cioè dal punto di vista del dir vero. Che significava, ai suoi occhi, l'insieme delle capacità e delle condizioni – condizioni morali, etiche, spirituali – che autorizzano un individuo a rivendicare, osare, pretendere, o semplicemente tentare, di dire il vero, e di esser considerato legittimato, o riconosciuto, come qualcuno che dice la verità. Inoltre vi era l'altra grande questione : su quali temi, problemi, argomenti, è importante dire la verità : sul mondo, la natura, gli alberi, gli animali, l'uomo, il comportamento, la città ? E ancora si trattava, per F, di interrogare in che modo venivano considerate le possibili conseguenze che, per la città, per i governanti, per i semplici cittadini, ci si poteva attendere dal dir vero. Ed infine di esaminare le relazioni - effettive o anche solo immaginate – tra l'attività del dir vero e il governo della città, e più in generale l'esercizio del potere, sia che tali relazioni venissero pensate in termini di identificazione sia che venissero concepite come completamente indipendenti. Insomma, il problema del RV, alla fine, F lo concepirà nei termini di una archeologia-genealogia del dir vero : chi è capace di dire, o autorizzato a dire, la verità ? A proposito di che cosa la verità deve o può essere detta ? Quali sono le conseguenze del dir vero ? Quali finalità, dicendola, vengono perseguite ? E che genere di relazioni intrattiene con il potere ?

Come mostrerò negli ultimi tre corsi e nei seminari americani, il regime aleturgico caratteristico dell'etica antica, dai tragici ai cinici al tardo stoicismo è quello della *parresia*, ovvero quella forma del dir vero caratterizzato, per l'essenziale, dalla franchezza e alla fine anche dal coraggio, dal momento che indica l'atteggiamento di chi, davanti al potere, che si tratti di quello di un tiranno o dell'intera assemblea di una città, prende la parola senza infingimenti, anche a rischio della vita, legando in tal modo l'enunciazione di una verità ad una vita che diventa, per ciò stesso, una vita secondo la verità. Si tratta del "coraggio della verità" in cui si assiste ad una configurazione dei rapporti tra soggettività, potere e discorso che per molti versi è agli antipodi della configurazione moderna. Il soggetto *parresiasta* – quello che emerge dall'ascetica propria della "spiritualità" – non è chi, tramite l'ermeneutica di sé, ovvero un lavoro incessante di decifrazione e interpretazione degli abissi e dei misteri dell'anima, ha raggiunto una completa trasparenza a se stesso e il possesso

di alcune certezze, come abbiamo visto sopra, che gli consentono di limitarsi ad applicare le regole e i procedimenti del metodo scientifico per essere sicuro di arrivare a possedere la conoscenza della verità. Il parresiasta è chi si costituisce attraverso la pratica, lunga e complessa, degli “esercizi spirituali”, attraverso un vero e proprio addestramento, come soggetto libero e autonomo, signore e padrone di sé, al punto di non temere neppure la morte, capace pertanto di levarsi di fronte al potere e di assumere il rischio di morire pur di potere proferire la propria verità; è chi pratica una modalità del dir vero tale per cui si apre per lui “un rischio per il fatto stesso di dire il vero”, come leggiamo ne *Il governo di sé e degli altri*. Nella parresia è in gioco, insomma, una dinamica della verità che comporta che il soggetto che la enuncia metta in gioco innanzitutto se stesso, rivelandosi così come soggetto eminentemente etico, prima ancora che epistemico, e sottoposto all’incertezza e all’aleatorietà delle circostanze storiche, dei rapporti di forza, degli eventi occasionali. Ed in cui la stessa verità, piuttosto che essere, o fungere da, fondamento e garanzia dell’essere del soggetto, lo mette in gioco e lo fa vacillare, forse sparire. O, in altri casi, gli consente di costruire la “cittadella interiore” di cui parlava Marco Aurelio.

Per contro, dopo avere avviato negli anni precedenti le prime prospezioni a proposito del RV cristiano (meglio, dei RV), a partire dal corso del 1980 e da quello di Lovanio dell’anno successivo, per poi prolungarsi in *Soggettività e verità* e giungere al termine con *Le confessioni della carne*, F arriverà a mettere, esplicitamente a tema il problema di come sia stata costituita l’anima cristiana a partire dall’assunzione della verità come dogma e, correlativamente, dall’istituzione di un rapporto tra sé e sé che non sarà più dell’ordine del « ritrovamento dell’essere al fondo di sé », bensì dell’ « obbligo per l’anima di dire ciò che essa è ». Un rapporto scandito da tutta una serie di procedure e di « prove di verità » che vanno dall’interrogatorio-esame alle pratiche ascetiche (preghiere, digiuni, veglie), destinate a misurare l’autenticità della fede, a esorcizzare, a purificare, a scrutare, ad esaminare l’anima, al termine delle quali solamente poteva avvenire la « *professio fidei* » come compiuto atto di verità. A partire dalla duplice esperienza del catecumenato e del monachesimo Foucault interroga, però, soprattutto quella che, ai suoi occhi, è la prova di verità fondamentale e, insieme, più problematica, vale a dire la confessione dei peccati, da cui si svilupperanno la pratica dell’esame di coscienza, il lavoro di memoria di sé su sé, l’enumerazione delle colpe, la loro « *exogouresi* » (ammissione) ed « *exomologesi* » (riconoscimento), dapprima in forma di discorso interiore rivolto a Dio e poi, a partire dal IV secolo, sotto forma di confessione verbale indirizzata a un prete o un vescovo. Un processo al termine del quale solamente poteva essere comminata la « *poenitentia* », che è il termine con cui

si comincia a tradurre la « *metanoia* » e per mezzo della quale appare una modalità di manifestazione della verità del tutto nuova nella storia dell'esperienza occidentale della verità: la verità dell'anima è diventata, dice Foucault, il prezzo che l'anima deve pagare per avere accesso alla verità. Una nuova tecnologia della verità, quella legata alle pratiche confessionali e battesimali come condizioni della salvezza, a cui si correla anche una nuova esperienza della morte: la « *praeparatio* » al battesimo è di fatto un certo modo di morire, volontariamente, alla nostra vita precedente, non tanto una preparazione alla vera vita, quella dopo la morte, bensì una « un'impresa di mortificazione », dice Foucault, affinché scompaia l'uomo vecchio e compaia l'« uomo nuovo », come lo chiamava S. Paolo. Per poter rivivere occorre morire alla via della morte, intraprendere cioè una serie di « prove di verità » che rappresentano un cammino di mortificazione che solo la conoscenza degli « *arcana conscientiae* » può consentire. Ma mortificare noi stessi comporta una certa lotta con l'altro. Quel che rivela, infatti, tale esplorazione è che l'anima è caduta sotto l'imperio del demonio, e quindi che la colpa finisce col coincidere con la nostra lotta con lui. In questo consiste allora la « posizione pericolosa », come la chiama Foucault, del cristiano, e cioè nel fatto che la sua vita è una « lotta incessante con l'altro che si trova al fondo della nostra anima » e che fa sì che la salvezza non possa essere collocata che al termine della vita, una vita concepita appunto come lotta interminabile per espellere l'altro ed i suoi effetti dall'anima. Il che istituisce un compito permanente: purificare se stessi, mortificare se stessi, lottare contro il nemico che si trova nell'intimo più intimo dell'anima. Ma per riuscire in una simile impresa il cristiano avrà incessantemente bisogno di autenticare se stesso, di sorvegliare se stesso, di far emergere in sé e da sé la verità, e ciò potrà avvenire solo grazie alla mediazione del pastore, al quale dovrà offrire la verità di quel che è. E' questo il nucleo di una nuova forma di governo che Foucault chiamerà pastorato.

Il pastorato poggia su due elementi che sono dunque, secondo Foucault, completamente estranei alla cultura antica. In primo luogo la conversione, intesa come « rottura d'identità » e nuova modalità di rapporto tra soggettività e verità, in cui però, a differenza di quanto avveniva nella cultura antica, il rapporto di discontinuità si stabilisce nella forma della mortificazione e della lotta con l'altro, senza la quale non potrebbe esservi accesso alla verità e questa, a sua volta, non potrebbe produrre effetti nella soggettività. La sanzione di tale « ciclo della verità » (colui al quale i peccati sono stati rimessi attraverso il battesimo e la penitenza, ed è così entrato nella verità, non potrà che proferire la verità, dal momento che Dio, ovvero la verità, abita in lui) sarà un atto attraverso cui il cristiano si riconosce peccatore. Attraverso tale atto egli confessa i propri peccati, ma all'interno di una dinamica nuova e complessa che è quella della ripetizione della colpa e della

ripetibilità della « *metanoia* », ovvero della ricaduta di coloro che avevano riconosciuto la verità. Il cristianesimo, sostiene nel 1980 Foucault, pone cioè non tanto il problema delle relazioni tra soggetto e verità, il problema di ciò che avviene al soggetto quando viene illuminato dalla verità ed alla verità quando il soggetto entra a farne parte, bensì di che cosa accade al soggetto che interrompe i rapporti con se stesso per andare verso la verità; e di che cosa accade al soggetto quando fa ritorno al se stesso che aveva abbandonato e interrompe, perciò, il proprio rapporto con la verità. Per Foucault, insomma, il problema non è quello dell'identità tra il soggetto e se stesso a partire dall'appartenenza reciproca di soggetto e verità, bensì quello della differenza, della rottura e della distanza del soggetto dalla verità in occasione della ricaduta nella colpa. Ed è qui che si colloca il ruolo decisivo svolto dall'esperienza cenobitica, come mostra in particolare il corso di Lovanio, poichè è nel suo seno che è stato messo a punto il dispositivo fondamentale che ha consentito al cristianesimo di passare da un sistema della salvezza incentrato sull'evento unico della « *metanoia* » e dell'accesso alla verità, al sistema giuridico della legge destinata a sanzionare indefinitamente gli eventi virtualmente ripetibili della colpa, grazie alla combinazione dell'istituzionalizzazione della disciplina monastica, intesa come regola e controllo permanente e pervasivo della vita dei monaci, e del sistema del diritto germanico, che consentirà di trasformare la sanzione della colpa in una sorta di suo riscatto e di redenzione per il peccatore. A partire dalla combinazione di tali elementi, un nuovo regime di governamentalità, il governo delle anime, diventa possibile nella forma della « *disciplina poenitentiae* », di cui il vescovo e il direttore di coscienza avranno la responsabilità, fatta di procedure oggettive e di atti riflessi che finiranno per porre l'esistenza religiosa e la vita privata dei penitenti sotto un regime di controllo integrale, esaustivo, permanente.

Nella direzione di coscienza assistiamo, dice Foucault, all'emergere di una volontà che vuole che qualcuno la guidi, che vuole che un'altra volontà voglia che la mia volontà voglia ciò che essa vuole; all'apparizione di un volere puntualmente e incessantemente che l'altro voglia che io voglia; al formarsi di una relazione in cui coesistono due volontà, le quali, senza limitarsi reciprocamente, sono tuttavia l'una subordinata all'altra, in cui l'una vuole quel che vuole l'altra. In tale relazione il contenuto è irrilevante, poichè quel che conta è il libero gioco delle volontà, che deve volere la direzione, pena, con eventuali obbligazioni e coercizioni, la fine della direzione. Il legame deve essere insomma libero, volontario e illimitato. Ora, nella direzione antica descritta nell'*Ermeneutica del soggetto*, la pratica della direzione avveniva in forme e modi episodici, talvolta in forma di relazioni di amicizia gratuita e benevolente, oppure, quando arrivava a strutturarsi in scuole, cominciavano anche a definirsi la pratica dell'esame di coscienza e la

verbalizzazione del medesimo. In tal modo il direttore poteva arrivare a conoscere la natura dell'anima di colui al quale avrebbe dovuto fornire le prescrizioni, la deontologia, mentre chi veniva diretto doveva arrivare a possedere una coscienza chiara e netta di chi era e di ciò che poteva effettivamente fare. In quel corso Foucault descrive gli oggetti, le tecniche, gli strumenti, i procedimenti, le modalità e le finalità messe in atto nella relazione tra Seneca e Lucilio, tra Frontone e Marco Aurelio, tra Epitteto e i suoi allievi: conoscere e misurare i progressi fatti, purificarsi e prepararsi al sonno, esaminare la propria condotta, controllare le proprie rappresentazioni. Per correggersi e migliorarsi, ma sempre e solo in base ad una procedura non di tipo giudiziario, con accusatori e giudici, bensì di tipo amministrativo, che reperisce, scruta, osserva e persino censura, semplicemente quelli che sono ritenuti degli errori, che pertanto non configurano colpe o infrazioni rispetto ad una legge morale, ma richiedono solo un'eventuale correzione, la formulazione di nuove, migliori, più stringenti, regole di condotta. Quello che conta è avere a disposizione degli schemi operatori per migliorarsi, addestrarsi a superare le circostanze sfavorevoli, evitare di ricadere in errore e prevenire i mali futuri, ed in questo consiste secondo Foucault l'essenziale dell'ascetica antica. La finalità è rafforzarsi, avere a disposizione schemi di condotta più razionali o semplicemente più adatti alle circostanze, ma sempre nella prospettiva di giungere a conquistare la capacità di agire in maniera autonoma, poichè l'anima possiede tale capacità che il direttore deve semplicemente rafforzare, potenziare, far uscire dalla semplice virtualità. L'esame in questione non comporta l'andare alla ricerca dei segreti celati nelle profondità dell'anima e nelle pieghe del cuore, gli « *arcana conscientiae* » in cui risiederebbero le cause originarie della colpa. L'esame di coscienza degli antichi mira unicamente a far maturare i principi destinati a consentire all'individuo di agire in maniera razionale e di essere autonomo nella sua relazione col mondo e con gli altri, accordandosi, come volevano gli stoici, con la ragione universale che lo governa, e di mettere in atto così delle azioni che potranno venire dette buone o cattive solo in base alla loro capacità di raggiungere i fini prefissati.

Con Evagrio, Pacomio, Cassiano, ci mostra Foucault, le pratiche della direzione di coscienza, e i temi della morale che vi si correlano, cambiano. Non si tratta più, sostiene Foucault, di conoscere l'anima per riconoscere l'elemento divino presente in essa, oppure per identificarne i caratteri e potere intervenire su di essi per perfezionarli, o ancora di trasfigurarla per renderla capace di mettere in atto i processi della trascendenza (la visione dall'alto descritta da Seneca e Marco Aurelio). Agli « atti di verità » previsti dalle pratiche di direzione di coscienza monastiche viene infatti ormai richiesto che si associno degli atti di obbedienza e di sottomissione, il che consentirà di inflettere in maniera nuova le tecnologie del

potere pastorale, ovvero di una modalità di governo degli uomini che prevede vi sia, a capo del gregge umano, una guida investita della missione di condurre, « *omnes et singulatim* », alla salvezza. In questo consisterà quella che Foucault chiama la « singolarità storica del cristianesimo ». Ed è proprio il problema del « *singulatim* » ad essere affrontato nella direzione di coscienza, nella misura in cui si tratta di rendere possibile la responsabilità nei confronti di ciascuna delle pecorelle, di recare loro aiuto e di condurle alla salvezza una per una. Ciò può avvenire solo attraverso un intervento permanente dell'individuo che rappresenta l'« *Auctoritas* » nei confronti di ogni membro del gregge e che dovrà proprio per ciò poter osservare, conoscere, indirizzare ciascuno lungo tutto il corso dell'esistenza e su ogni aspetto della vita all'interno di un rapporto di obbedienza permanente. E' nelle istituzioni monastiche, dunque, che secondo Foucault il cristianesimo si è trasformato in una religione della salvezza che ha modificato in profondità quella che era stata la necessità della perfezione (la virtù) propria del mondo antico e tardo antico, che si è dissociata dalla ricerca del perfezionamento etico propria di quel mondo, iscrivendolo non più nella posizione del *telos*, ma facendone un mezzo al servizio della salvezza. La vita perfetta diventa la via della continua « rettificazione dei costumi e della conoscenza dell'essere », ovvero la vita monastica sarà quella della purificazione dei costumi, della correzione del modo di vivere per renderlo conforme alla legge, e della conoscenza vera di ciò che è. La « vita filosofica » viene così convertita – con il corredo di tante delle sue pratiche e delle sue tecniche, ma integralmente ripensate e riorientate – nell'« eroismo monastico », nella santità anacoretica e nella esistenza cenobitica, tutte esperienze progressivamente collocate sotto il segno di un rapporto fondamentale con la direzione. Questa risulta incentrata intorno ad una serie di « *experimenta* », di « *probationes* », come dice Cassiano, che sono la « *patientia* », l'« *oboedientia* » e l'« *humilitas* », destinate ad assicurare la sottomissione, a rendere possibile il distacco dal mondo e al contempo l'instaurazione di una dipendenza totale dal monastero attraverso, ad esempio, l'addestramento all'« *humilitas* » che rende come « *famuli* », capaci di obbedire in tutto. Ma affinché ciò possa essere realizzato, ci mostra Foucault, è capitale che accanto al dispositivo dell'obbedienza ne venga instaurato un altro, quello del discorso vero, fatto coincidere con l'enunciazione dei segreti dell'anima, secondo un doppio sistema di vincoli ed obbligazioni. L'obbedienza in tutto è ormai inestricabilmente correlata e vincolata al « dir tutto »: obbedire esaustivamente all'altro e insieme dirgli tutto, integralmente e perfettamente, di se stessi, dei segreti della propria anima, di modo che, col venire alla luce di quei segreti, l'obbedienza sia a sua volta confermata e rafforzata, e con essa l'assoggettamento della volontà alla volontà dell'altro.

La forma specifica della soggettività cristiana « e di conseguenza occidentale », dice Foucault, nel momento in cui è stato annodato un legame totalmente nuovo tra il soggetto, l'altro, la volontà e il dire tutto su di sé all'altro cui si obbedisce, risulta ben diversa dalla pedagogia, dalla psicagogia e dalla vita filosofica antica. Lì, infatti, il rapporto di obbedienza era del tutto strumentale e provvisorio, e l'essenziale della relazione consisteva nel condurre l'individuo fino al punto in cui non avrebbe più avuto bisogno di un direttore, essendo diventato capace di guidare se stesso in virtù della sua stessa « *potestas* ». La direzione cristiana, per contro, non è provvisoria, poiché l'obbedienza non è un passaggio, bensì uno stato, dice Foucault, in cui ci si trova fino alla fine della vita. Inoltre, poiché anche il direttore di coscienza è perennemente esposto alla tentazione, ed eventualmente alla caduta, ad opera del demonio perennemente presente in lui, la « *subjectio* » è virtualmente universale, rivolta cioè a chiunque. Poco importano, infatti, la competenza, il sapere tecnico, le conoscenze e insomma la saggezza di colui che dirige: solo contano la disposizione ad obbedire di chi viene diretto e l'atto dell'obbedienza, poiché anche a fronte di ordini assurdi e di obblighi rivoltanti, quel che importa è che non vi siano ribellione e rivolta. E' la struttura formale del rapporto d'obbedienza ad avere in sé e per sé valore operatorio, poiché a costituire l'effetto utile del rapporto di obbedienza è il fatto che a un ordine, per quanto assurdo, si obbedisca, ovvero che vi sia produzione di obbedienza per mezzo di obbedienza, per parafrasare Sraffa. Nella direzione di coscienza cristiana si obbedisce non in vista di una finalità esterna, come nella direzione antica, per raggiungere la felicità, per diventare saggi, per ottenere la tranquillità dell'anima, eccetera, bensì si obbedisce « per poter diventare obbedienti » dice Foucault, per raggiungere un certo modo d'essere che è uno stato permanente, un regime di obbedienza attraverso una vittoria sulla volontà. Direzione ed obbedienza, insomma, coincidono. « *Subditio* », « *patientia* » e « *humilitas* » ne sono il meccanismo e lo scopo insieme; volere quel che vuole l'altro, volere non volere e non voler volere, la formula. Sottomissione perché tutto, per chi viene diretto, deve assumere la fisionomia e il valore di un ordine, e tutti gli atti, persino quelli involontari, debbono assumere la fisionomia di una soggezione alla volontà dell'altro, anche quando questa non è presente, in modo da trasformare l'intera realtà in un sistema di ordini. Ad essi si dovrà rispondere in maniera completamente passiva, diventando una sorta di materia che verrà manipolata a suo piacimento dal direttore, ma al contempo riuscendo a raggiungere anche una certa capacità di resistenza o almeno di sopportazione, di modo che il soggetto mostri una « plasticità ed insieme una inflessibilità totali », dice Foucault. Da tali procedimenti la volontà dovrà venire a sua volta ridotta al rango più basso, dovrà diventare volontà che non ha diritto a volere nulla, in ragione del proprio statuto di peccatori.

Come si vede, laddove la direzione antica, come Foucault mostrerà più specificamente nell'*Ermeneutica del soggetto*, mirava al dominio di sé, alla liberazione dalle passioni, all'« *autarcheia* », per mezzo dell'affrancamento rispetto ai maestri, agli eventi, agli altri e al mondo, in modo da venire guidati solo dalla ragione, accordata con l'ordine del mondo, le tecniche di direzione monastica alterano ed invertono totalmente l'esperienza e la finalità morale di quelle pratiche e di quei dispositivi. Infatti, l'imperativo fondamentale e la finalità ultima del regime di obbedienza messo a punto nell'esperienza cenobitica consistono, dice Foucault, nella « rinuncia a sé » nella forma di un rapporto paradossale con la verità, che non è più la verità del mondo, della ragione del mondo, e del proprio tentativo di accordarsi con essa, bensì è la verità del soggetto, segreta e sepolta celata in fondo all'anima: una verità che è chiamato a scrutare, indagare, braccare, mostrando all'altro tutti i pensieri, la coscienza, i discorsi che vi si trovano. E la sua verità per l'altro dovrà metterla in forma di parola, all'altro dovrà rivelarla, credendo che ne vada della sua liberazione e sperimentando così, invece, la forma originaria della sua obbedienza. E' infatti a questo che innanzitutto serve la forma specifica del dir vero introdotto dal dispositivo confessionale, che aggiunge alle procedure dell'obbedienza infinita nei confronti dell'altro, alle ingiunzioni dell'altro, il principio dell'esame incessante di se stessi, dell'osservazione instancabile di se stessi, della vigilanza su se stessi e quello dell'obbligo di parlare, di dire all'altro tutto quello che si scorge scrutando ed esaminando se stessi, ovvero della confessione esaustiva.

L'osservazione e l'auscultazione dei moti interiori comportano, innanzitutto, l'applicazione della « *discretio* », ovvero la capacità di separare, discriminare, ciò che nell'anima è aggrovigliato, confuso, mescolato, in modo da distinguere eccessi e difetti nelle pratiche religiose, devozionali, liturgiche. Si deve tendere ad evitare, così, i due pericoli opposti dell'intensificazione smisurata dell'esperienza ascetica e dell'erranza incontrollata della speculazione, introducendo in entrambe un controllo che sarà compito del direttore stabilire e misurare, a differenza di quanto avveniva nelle pratiche ascetiche antiche, dove era il « *logos* » a consentire al saggio di fissare quel controllo e quella misura. L'adozione della « *discretio* », sostiene Foucault, si iscrive nel lento processo di trasformazione istituzionale dell'esperienza religiosa, che comporterà sempre più uno sforzo di omogeneizzazione ed omologazione delle pratiche ascetiche, al fine di evitare all'interno della comunità dei fedeli la dissonanza e il conflitto. Ma, soprattutto, la possibilità di esercizio della « *discretio* » non è più lasciata alla libertà del monaco, per via della presenza dello spirito del male nell'anima, una presenza mai del tutto definitivamente scongiurata, e che può essere all'origine di mali scambiati per beni. Il cristiano è stato privato

della sua propria sovranità dal momento in cui si è insinuato il dubbio che proprio il diavolo potrebbe trovarsi all'origine dei comportamenti in apparenza più santi. A partire da questo momento, pertanto, egli non potrà più prescrivere a se stesso la regola. Ormai si è stabilito il principio della co-appartenenza e della co-esistenza dell'anima e dello spirito maligno all'interno del corpo, a partire da cui tale spirito ispirerà all'anima tutta una serie di rappresentazioni, idee, suggestioni che travestono il male sotto le specie del bene, e soprattutto rendono impossibile all'individuo discriminare l'origine del complesso dei suoi affetti e pensieri. E' ormai incapace di stabilire se provengono da lui stesso, dal diavolo o da Dio, e pertanto il cristiano non ha più a che fare col problema dell'errore – del pericolo – rappresentato dalle passioni, dalla meccanica del corpo nel suo interferire con l'anima, come era ancora per il saggio antico, bensì con se stesso, con ciò che accade in lui. L'esame verterà ora sulle idee, sui pensieri, sulle rappresentazioni che si affollano nella sua coscienza e di cui non è il signore e padrone, capace di esercitare la « *discriminatio* ». *Incipit* la lunga storia della decifrazione degli « *arcana conscientiae* », comincia il tempo dell'« *exploratio conscientiae* ». Il « dispositivo esame-confessione », come lo chiama Foucault, impegnerà ormai la soggettività occidentale nell'indagine sui « segreti della coscienza », e verterà pertanto su un genere particolare di atti, quelli usati di preferenza dal maligno, ovvero i « *logismoi* », che rappresenteranno il pericolo principale per il monaco, ovvero il flusso disordinato dei pensieri, il corso agitato ed incerto delle rappresentazioni che affiorano alla mente e di cui non si conoscono l'origine, la natura, il contenuto, e quindi neppure gli effetti che potranno provocare sull'anima. Il « *logismos* », la « *cogitatio* », ha cessato di essere la modalità di messa in atto positiva del « *logos* » per trovare la verità, per diventare « *divagatio* », qualcosa di dubbio, negativo, perennemente pericoloso, nella misura in cui l'agitazione dei pensieri, la loro stessa molteplicità, la loro indistinzione, la difficoltà a padroneggiarli e a riconoscerli, fanno da ostacolo alla tensione dell'anima a contemplare Dio, il solo contenuto – stabile, eterno, luminoso - degno di essere pensato. Di qui la necessità dell'esame, che non deve più essere ispezione, « *recensio* » degli atti compiuti, bensì vaglio, « *discriminatio* » volta a stabilire la loro legittimità o meno, in base alla sostanza, all'origine ed al marchio che rivelano, nell'atto stesso in cui avviene la loro effettuazione.

Come dice Foucault, si tratta « di un esame materiale del pensiero e non del contenuto oggettivo dell'idea », della sua qualità e della sua origine, di chi e di cosa l'ha fabbricato, per stabilire se in quell'atto di pensiero non sono ingannato da qualcuno, da un « altro in me ». La verità non riguarda più il contenuto oggettivo dei miei pensieri, la verità di ciò che penso, ma concerne « la verità di me stesso », la

verità di me che penso, per via dell'incertezza su ciò che avviene nel profondo della mia anima e della presenza possibile in me di qualcosa che potrebbe ingannarmi. Questo è, dice Foucault, il momento cardinale della spiritualità cristiana. Infatti, proprio perchè la possibilità dell'inganno è una virtualità permanente, è necessario che il soggetto parli, è necessario che confessi. Solo attraverso la confessione, ovvero consegnando ad un altro ciò che so di me stesso e di ciò che si agita al fondo di me stesso, da un lato renderò possibile a questi intervenire con istruzioni, consigli, indicazioni, prescrizioni, raccomandazioni, intorno alla condotta da adottare, alle operazioni intellettuali da compiere, e così via, ma dall'altro, e soprattutto, attraverso la forma della verbalizzazione consentirà che si leghino inestricabilmente mortificazione di sé e produzione della verità di me stesso, in un nesso che rappresenta, dice Foucault, lo schema stesso della soggettivazione cristiana. Ciò avverrà in virtù di tre meccanismi - la vergogna, la luce e l'esorcismo - e in forza del fatto che la confessione funge da operatore di discriminazione efficace per il solo fatto di rivolgere la parola ad un altro. La vergogna a confessare è segno della natura di ciò che si confessa. Tutti i pensieri che procedono dal male o che al male conducono tenderanno a rimanere segreti e faremo fatica a rivellarli per via della vergogna che ne accompagna la verbalizzazione. A rimanere segreti, ovvero restare nelle tenebre, il regno del maligno, perché esso vive infatti nelle pieghe più riposte ed oscure dell'anima, che una volta portate alla luce grazie alla confessione provocheranno la sua cacciata. Infine, far uscire le parole dalla bocca costituisce un atto di espulsione materiale di ciò che è cattivo, lasciando sussistere ciò che invece è buono. Insomma, sostiene Foucault, grazie all'esteriorizzazione per mezzo del discorso avviene la liberazione dal male, ma al contempo viene allestito un nuovo rapporto tra soggettività e verità che delinea una nuova ed inedita figura della nostra servitù.

Nella confessione sono infatti previste le seguenti clausole: dovrà essere perpetua, permanente ed esaustiva, ovvero si dovrà dire tutto, sempre. Se ci si deve esaminare in permanenza, se il flusso dei pensieri deve essere sorvegliato incessantemente, allora sarà necessaria una verbalizzazione costante di ciò che avviene nell'anima, senza di che la « *discretio* » non potrà avere luogo. La « *cogitatio* » deve diventare discorso, le parole dovranno esprimere anche le forme apparentemente più infinitesime e impercettibili di pensiero, ancor prima che affiorino alla coscienza, in maniera integrale e sistematica, ed essere indirizzate a qualcuno incaricato di fissare la misura che noi, abitati dal peccato, non possiamo stabilire. Si tratta dell'« *exagouresi* », che viene così a raddoppiare l'« *exomologesi* » e a completare l'aleurgia cristiana con la messa in forma di discorso di se stessi. Nell'« *exagouresi* », dice Foucault, abbiamo a che fare « con un rapporto di sé con

se stessi, il più sottile, permanente, analitico, dettagliato possibile, un rapporto che può realizzarsi e che può essere efficace solo nella misura in cui è, da un estremo all'altro, sostenuto da un'attività discorsiva che fa sì che sia io stesso a mettere me stesso in discorso nel mentre sono, nel mentre penso, nel mentre il flusso dei pensieri si presenta a me ed io debbo farne la cernita, per sapere, alla fine, da dove viene quel che penso, per decifrare il potere di illusione e di inganno che non cessa di abitare in me da un estremo all'altro della mia esistenza ». Nella direzione antica, studiata nell'*Ermeneutica del soggetto*, Foucault metterà in evidenza forme di obbedienza provvisoria, esami regolari, confidenze col maestro, che legge come pratiche funzionali a rendere possibile al soggetto di esercitare la giurisdizione dei propri atti, ma sempre nel quadro di una forma di soggettività che resta l'istanza della giurisdizione, ovvero in cui è il soggetto a fare la legge a se stesso. Abbiamo una giurisdizione degli atti a fini di autonomizzazione del soggetto. Nella direzione cristiana, al contrario, quel che viene stabilito è un rapporto di obbedienza alla volontà di un altro, con veridizione di se stessi realizzata per mezzo della confessione, in cui si articolano alcune « leggi » decisive per i rapporti tra soggettività e verità in occidente, tra cui quella dell'approfondimento all'infinito, per cui nulla è a tal punto irrilevante, al fondo dell'anima, da non dovervi prestare attenzione; quella dell'esteriorizzazione, per cui si tratta di strappare l'interiorità a se stessa per dispiegarla in una dimensione d'esteriorità e di obbedienza; del tropismo, che obbliga a scrutare il segreto e ciò che è più nascosto al fondo di se stessi, ciò che si cela in ciò che è nascosto, al fine di smascherare il male al di sotto del bene, l'altro al fondo di se stessi; infine, quella della produzione di verità o veridizione, come la chiama Foucault. Per essa intende una verità che mi era sconosciuta e che si svela solo in virtù di questo lavoro incessante di approfondimento, scoperta, conoscenza di sé ad opera di sé, che è però paradossalmente e inestricabilmente subordinata ad una rinuncia a sé, alla sostituzione della propria volontà con la volontà di un altro: se voglio sapere quel che sono, se devo produrre la verità di ciò che sono, è perché devo e voglio rinunciare a ciò che sono.

Il cristianesimo, sostiene Foucault, in questo modo ha innanzitutto dissociato conoscenza di Dio e conoscenza di sé, nella misura in cui al fondo di sé non si trova Dio – magari dimenticato, come nel platonismo, che impegnava pertanto il soggetto a ritrovare la memoria del divino giacente al fondo di sé – ma il male, Satana, che dovrà pertanto essere scovato attraverso un lavoro infinito di penetrazione nei segreti incerti della coscienza da cui solamente potrà venire la conoscenza di sé. In secondo luogo, ha definito una nuova struttura del governo di sé, in cui i rapporti tra la mortificazione, l'altro e la verità passano attraverso l'obbligo di dire il vero, di

dirlo indefinitamente, di mettere la verità di se stessi in forma di discorso, di mettere se stessi in forma di discorso. Un obbligo che farà sì che, da allora in poi, il movimento del soggetto verso la verità non possa farsi se non nella forma della messa in discorso perpetua di se stessi, attraverso un esercizio di interrogazione perenne che potrà essere messo in atto all'interno di una relazione di obbedienza integrale nei confronti di un altro. Il cristiano, insomma, ha la verità al fondo di se stesso e su di essa dovrà stare concentrato, interminabilmente costretto a mostrare all'altro ciò che il suo lavoro, la sua interrogazione, il suo pensiero, la sua attenzione e la sua coscienza riescono a farne emergere, al di fuori di qualunque preoccupazione per il sovrano dominio di sé su sé che era stata la preoccupazione fondamentale del mondo antico. Ciò che si attende da tale lavoro è infatti l'umiltà, la mortificazione, la costituzione di un rapporto di sé con sé che mira letteralmente alla « distruzione della forma del sé ». La struttura del potere pastorale, fondata sulla confessione ad un altro della verità della propria anima rappresenta, insomma, l'aurora della specifica forma della moralità occidentale, ridotta per l'essenziale ad essere una psicologia, aveva già detto Foucault nel suo libro del 1966, in cui il problema della salvezza dell'anima si riverserà, nel corso della storia moderna, prima in quello della sicurezza (del principe, dello Stato, delle popolazioni, eccetera), e poi in quello della salute, da cui procederà l'intera storia dello « Stato terapeutico » contemporaneo, per poi dare vita a quella figura decisiva della storia della soggettività che sarà, secondo Foucault, l'« *Homo psychologicus* », il cui volto si sta già cancellando, senza che sappiamo ancora che cosa ne stia prendendo il posto.

Il terreno elettivo su cui si è potuto esercitare e applicare un RV come quello incentrato sulla confessione è, ovviamente, quello della sessualità. Nell'arco di circa tre secoli, da Tertulliano a Agostino, si sarebbero poste le premesse non solo per l'approntamento della procedura della confessione come tecnologia immanente al nuovo RV cristiano, con tutti gli assoggettamenti e le forme di soggettivazione associati, ma anche per la nascita di quella “cosa improbabile”, come F l'aveva definita nella *Volontà di sapere*, che è “una scienza-confessione” destinata a diventare il dispositivo fondamentale del nostro RV, una scienza che si basava sui rituali della confessione e sui suoi contenuti, una scienza che presupponeva quest'estorsione multiforme ed insistente, e si dava per oggetto “l'inconfessabile confessato”. Dal regime degli *Aphrodisia* a quello della *concupiscentia carnis* si è compiuta una trasformazione decisiva (si vedano, nella loro integralità, *L'uso dei piaceri* e *La cura di sé*), poiché a partire dall'introduzione della pratica confessionale potrà addirittura nascere una riflessione attorno ad un oggetto anch'esso nuovo come il desiderio, frutto della complessa elaborazione sulla

nozione di *concupiscentia carnis* e sulla forma del pensiero ad essa associata. Così come dall'obbligo di tenere un discorso di verità su se stessi in vista della salvezza concepita come redenzione potrà nascere una preoccupazione per la salute, il ristabilimento della normalità a partire dalle anomalie possibili e della guarigione. Ed uno dei territori privilegiati su cui tutti questi problemi si sono annodati è stato quello della sessualità. Per l'aneddotica, ricorderò che la questione della sessualità era già stata per F uno degli argomenti che aveva dovuto affrontare in occasione del Concours per l'agrégation, proseguito negli anni '60 (si veda *La Sexualité. Cours donné à l'Université de Clérmont-Ferrand (1964)*, curato da O. Doron), e giunto a maturità con il progetto di una *Histoire de la sexualité*. Un progetto annunciato, ma solo assai parzialmente realizzato con il primo volume, *La volontà di sapere*, mentre gli altri cinque volumi non vedranno mai la luce, sostituiti dalla lunga immersione nella letteratura antica e cristiana. Una letteratura che condurrà F a sostituire l'interrogazione del dispositivo di sessualità moderno e contemporaneo, correlato agli sviluppi della biopolitica (e della necropolitica), con una ben più lenta (e paziente) indagine sulla nascita del soggetto di desiderio, ai suoi occhi legato all'apparizione della riflessione dei padri della chiesa, parte integrante di una genealogia dei rapporti tra soggettività e verità che implicherà anche una riflessione sui rapporti del soggetto con il problema delle arti di vivere e con i piaceri nell'antichità greco-romana, prima, e poi la loro rifusione e riformulazione nel contesto della nuova cultura cristiana.

Come ho ricordato all'inizio, dopo aver indicato nel Concilio tridentino il momento in cui si sarebbe introdotto un nuovo RV a proposito della sessualità (cfr. Alfonso de' Liguori e la letteratura sulla confessione, vista allora da F come vero e proprio laboratorio della *scientia sexualis* occidentale), già nel corso su *Gli anormali* ma soprattutto due anni dopo, in *Sicurezza, territorio, popolazione*, F inizia a retrodatare, l'incipit di tale storia. Comincerà dicendo, infatti, che è il IV concilio lateranense la data decisiva, nella misura in cui è allora che la Chiesa avrebbe regolamentato il sacramento della penitenza e introdotto la confessione auricolare tariffata, ma scoprendo al contempo che le deliberazioni assunte in materia di dogmatica e in materia di diritto canonico erano state di gran lunga preparate e predisposte dalla riflessione dei padri della chiesa, a cui da allora si dedicherà instancabilmente. Ma se l'archeologia-genealogia dei RV è anche un "inventario delle differenze", allora era pressochè inevitabile che F fosse indotto a dissodare anche il terreno discorsivo a partire dal quale l'elaborazione patristica potrà essere sviluppata, nel quadro del nuovo modello di governamentalità che abbiamo visto essere quello pastorale. Di qui la contemporanea indagine sulle scuole filosofiche greco-romane, in ordine al regime dei piaceri (*Aphrodisia*) e più

in generale sull'*epimeleia heautou*, la *cura sui*. Di quest'ultimo volet dell'indagine foucaultiana daranno conto i corsi che ho già citato, ma soprattutto un incredibile lavoro di scrittura e riscrittura dell'ultimo volume di quella storia, originariamente annunciato col titolo *Le corps et la chair*, ed oggi finalmente disponibile anche in italiano e intitolato *Le confessioni della carne* nella traduzione di Deborah Borca. In quest'ultimo volume (postumo, lo ricordo) F parte ricordando che per il cristianesimo dei primi tempi, e per le morali che vi saranno associate, le regole dei comportamenti sessuali saranno elaborate non a partire dal contesto ebraico di provenienza, e neppure dalla primitiva tradizione apostolica, ma sono state il frutto della ripresa, incorporazione e naturalmente rifusione e riformulazione della concezione dell'uso di piaceri, degli *Aphrodisia*, proveniente dalla cultura pagana. In particolare, esaminando il *Pedagogo* di Clemente di Alessandria, F mostra come il regime discorsivo che viene allora abbozzato a proposito della condotta conveniente dei cristiani continui ad essere quello già elaborato dalla saggezza antica (soprattutto romana), in opposizione a quelle sette eretiche, ispirate dal grande avversario del cristianesimo dei primi secoli, lo gnosticismo, che con l'intento di rigettare la materia, finivano con lo squalificare il matrimonio e la procreazione. Di qui l'importanza, per i cristiani, di incorporare un RD come quello elaborato dai naturalisti e dai medici pagani, in particolare stoici, che affermano come sia la natura stessa a fondare e manifestare la razionalità dei precetti morali, essendo la natura a sua volta l'effetto della presenza del *Logos* inteso come principio di razionalità e organizzazione del mondo; dai filosofi (come in particolare Platone) che mostrano in che modo "la ragione umana possa riconoscerli e giustificarli, testimoniando così che il *Logos* abita l'anima di ogni uomo". Ed i cristiani devono seguire il *Logos*, inteso a sua volta come "principio dell'azione retta e movimento volto alla salvezza, ragione del mondo reale e parola di Dio che chiama all'eternità", come testimoniano le sacre Scritture che svelano infine, ed ecco la differenza cristiana, come sia stato Dio stesso ad aver dato agli uomini tali comandamenti, obbedendo ai quali gli uomini potranno volontariamente unirsi a lui.

Nello sforzo progressivo di integrarsi alla società ed alla cultura circostante, i cristianesimi delle origini (con l'unica eccezione di quella forma di esperienza radicale di rifiuto, o almeno di ritiro dal mondo, costituita dagli anacoreti e dai monaci del deserto egizio, siriano, ecc. a loro volta legati anch'essi, però, ad una eredità pagana, quella del cinismo) cominceranno ad occuparsi di ogni dimensione dell'esistenza (cibo, ricchezza, abbigliamento, ecc.), tra cui quella del matrimonio, che analogamente ai filosofi pagani, Clemente concepisce come positivo, dal momento che ha come scopo una procreazione intesa come "eminentemente buona". Il legame tra gli sposi, infatti, fa parte del *Logos*, come già sostenuto dai pagani (e

come F mostra in *Soggettività e verità*), non si fonda sulla ricerca del piacere e della voluttà, ma deve limitarsi a favorire la procreazione. Per assicurare la discendenza, negli ambienti pagani, e in vista di una qualche utilità o valorizzazione sociale, e per contro, per ottemperare ad un comando divino e partecipare alla stessa creazione divina, per i cristiani. E con un elemento differenziale che è secondo F decisivo, e destinato a dar luogo a un vero e proprio mutamento nel RV relativo alla sessualità. Se la riflessione pagana sugli atti sessuali aveva innanzitutto come obiettivo quello di indicare come regolarsi in vista del perseguimento della saggezza, della salute degli individui e della conquista dell'autonomia rispetto alle passioni e ai desideri, la preoccupazione di Clemente & Co verte ormai non tanto sul regime degli *aphrodisia*, bensì sul legame coniugale stesso, sul matrimonio in quanto tale, e sul ruolo, funzione e natura della sessualità al suo interno, trasformando così il comportamento sessuale dei coniugi in quello che chiama "un oggetto importante e relativamente autonomo", da allora di notevole importanza "nella storia delle società occidentali". Insomma, un vero e proprio nuovo RV.

Prendere intenzionalmente parte, con la procreazione, alla nascita di un nuovo essere, infatti, significa compiere un atto che è "buono", poiché la creazione divina è stato un atto di bontà da parte di Dio, ed essendo l'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio, anche l'atto sessuale funzionale alla riproduzione sarà un atto buono, non certo in sé e per sé, ma in quanto manifestazione dell'obbedienza al comando divino. Il legame coniugale, prima che essere un contratto giuridico, come anche per la Chiesa sarà in seguito ai processi di giuridificazione che essa metterà in atto, o la sanzione di un sentimento, è diventato una delle modalità attraverso cui anche gli uomini prendono parte al piano di salvezza predisposto da Dio, partecipando, con la procreazione, alla creazione divina, e testimoniando, oltre che di un comportamento conforme alla natura (in ragione della conformazione anatomica degli uomini), come predicato già dallo stoicismo, soprattutto della obbedienza al verbo divino, se e allorquando essi si congiungono spinti unicamente dall'intenzione di procreare. Come dice Clemente, la semenza umana contiene il germe di una comunione tra l'uomo e Dio che non si può sprecare e che va pertanto riservata alla sposa per arrivare all'esito naturale della procreazione. Nuova giustificazione della monogamia, pertanto, che viceversa i greci, come Platone, ad esempio, predicavano ma unicamente perché vedevano in essa il mezzo per contenere le passioni, oppure per conservare la "padronanza di sé", condizione per mantenere, come scrive F, "il giusto equilibrio e la necessaria gerarchia tra le facoltà". Per Clemente, e poi Tertulliano, ecc., a partire dalla stessa sostanza etica, si tratta invece di "assicurare il rispetto, il pudore, la riservatezza che esige una semenza che forma il ricettacolo di "ragioni" immanenti alla natura e che è

l'occasione di una cooperazione tra Dio e l'uomo". Il legame coniugale garantisce la temperanza, consentendo così agli uomini di accedere a una certa purezza, condizione necessaria per conquistare la vita eterna, a differenza del dissoluto che, in quanto impuro sarà abbandonato da Dio. In questo modo, con la prima patristica, e con Clemente di Alessandria in particolare, assistiamo dunque non tanto, o non solo, all'integrazione, all'interno del cristianesimo, di una morale del tutto estranea ed eterogenea, bensì, a partire da una riflessione sul matrimonio e sulla sessualità già da gran tempo elaborata, alla costituzione di "una" morale sessuale peculiarmente cristiana, che integra strettamente matrimonio e sessualità avanzando un modello per vivere la sessualità all'interno del matrimonio giustificandola con un particolare regime discorsivo fondato, certo, sulle Scritture, ma anche sulle leggi di natura, giustificate, entrambe, dalla loro iscrizione all'interno del *Logos* divino. Ma questo non è che un pezzo del nuovo RV relativo alla sessualità elaborato in seno al cristianesimo, che come vedremo rappresenterà un vero e proprio nuovo modo di soggettivazione incentrato sulla nozione della carne, ovvero su "un modo di esperienza (...) un modo di conoscenza e di trasformazione di sé da parte di sé, in funzione di un certo rapporto tra annullamento del male e manifestazione della verità".

Dal II al V secolo, da Clemente ad Agostino, si formerà infatti, secondo F, un vero e proprio nuovo tipo di esperienza, che non si realizza per mezzo di un rafforzamento delle regole del codice morale o attraverso un aumento di restrizioni e interdizioni sulla sessualità, bensì in forza dell'apparizione di alcuni fenomeni con cui il cristianesimo entrerà in relazioni sempre più strette per via della loro crescente rilevanza dottrinale ed etica, e che sono la disciplina penitenziale e l'ascesi monastica, come abbiamo visto, che sono agli occhi di F ciò che consentirà di instaurare una nuova forma di soggettivazione – si passa cioè da un codice a un nuovo modo di essere o di diventare soggetti, da un insieme di comportamenti possibili a un nuovo rapporto tra sé e sé, tipicamente cristiani – quella della carne. Una soggettivazione fatta di "esercizio di sé su di sé, conoscenza di sé da parte di se stessi, costituzione di se stessi come oggetto di investigazione e di discorso, liberazione, purificazione di se stessi e purificazione attraverso operazioni che portano la luce fino al fondo di sé, e conducono i più profondi segreti fino alla luce della manifestazione che redime. Si tratta di una forma di esperienza - intesa al contempo come modo di presenza a sé e schema di trasformazione di sé – che si è elaborata proprio allora. Ed è tale esperienza ad avere posto, poco a poco, al centro del proprio dispositivo il problema della 'carne'. Così, invece di avere un regime delle relazioni sessuali, o degli *aphrodisia*, che si integra alla regola generale di una

vita retta, avremo un rapporto fondamentale con la carne che attraversa tutta quanta la vita e sottende le regole che le vengono imposte” .

Semplificando all'estremo (e spero che F dall'alto dei cieli – o dovunque egli sia – mi perdoni) potremmo dire che gli elementi su cui si fonda l'emergenza della nuova esperienza della carne e che F prende in esame sono: il battesimo e la praeparatio evangelica, ovvero la pratica penitenziale, la direzione spirituale, l'esame di coscienza e le pratiche ascetiche in seno alle esperienze monastiche, di cui abbiamo già parlato, ed infine la riflessione sulla verginità e il matrimonio, di cui ora vi dirò. A raccordare in una sintesi magistrale, e conclusiva, tutto ciò sarà Agostino. Per quanto concerne il matrimonio F ricorda che già greci e romani vi avevano dedicato una imponente riflessione, legandola al problema della continenza. Riflessione che il cristianesimo riprenderà, ma con uno spostamento decisivo. La peculiarità cristiana, infatti, sarà di fare della verginità una pratica e una condizione d'eccezione, ma in modi e forme discorsive paradossali, dovendo, da un lato, smarcarsi dal movimento gnostico-cristiano dell'encratismo, che predicava come condizione della salvezza il divieto assoluto di qualunque rapporto sessuale, e dall'altro stabilire quale forma di verginità potesse essere valorizzata e ammessa (sarà quella del clero regolare, prima, e poi anche di quello secolare), con le conseguenze che vedremo. Studiando una letteratura che va da Tertulliano a Cipriano a Metodio d'Olimpo, F mostra le variazioni e permutazioni che nel corso dei primi secoli conoscerà la riflessione cristiana sulla verginità, e che passa da una visione che ne fa un elemento importante, ma all'interno di una “morale rigorosa della continenza”, erede della riflessione greco-romana, che era già un modo di vita accuratamente e rigorosamente regolato, ad una nuova concezione che ne inaugura la valorizzazione spirituale. Si inizia infatti a ritenere che la sua funzione essenziale sia di preservare la purezza del soggetto facendo morire “i desideri della carne” e che sia necessario per preparare alla salvezza eterna. Essa diventa la “restaurazione salvifica di una relazione originaria” (quella dell'uomo con Dio) che ora viene trasferita nell'ordine degli atti, delle procreazioni, delle parentele e dei legami spirituali”, ed è dunque un dono di Dio destinato a proteggere contro la corruzione. Se anche vi è chi è troppo debole per rinunciare alla carne, e pertanto dovrà almeno normare e regolare il tutto all'interno del matrimonio e dei suoi fini riproduttivi, chi sceglie la verginità non la pratica come semplice astensione dal male, ma come rapporto più intenso e positivo con Dio, poiché è un vero e proprio stato, una condizione, che comporta anche un rinnovato rapporto con se stessi. E', dice F, l'atto di nascita dell'”arte della verginità”, del tutto diversa, ormai, dalla continenza degli antichi, e che opera nell'individuo, anima e corpo, un radicale mutamento di esistenza, comporta una “rivoluzione” che riportandolo al suo stato originario, lo

libera dai suoi limiti terreni, dalla “legge della morte e del tempo” e gli consente di accedere, fin d’ora, alla vera vita, quella che non avrà mai fine. La verginità diventa così una delle principali pratiche ascetiche, dato che dopo la venuta del Cristo decade l’ingiunzione seguita alla caduta (crescete e moltiplicatevi) e diventa prioritaria la purificazione come preparazione alla seconda venuta e alla Parusia.

Come pratica ascetica, anche la verginità dovrà sottostare ad una direzione capace di guidare nella messa in atto di tutta una serie di “tecniche di sé” descritte da Gregorio di Nissa, Basilio d’Ancira, Cassiano, come ad esempio quella destinata a favorire l’interruzione del desiderio naturale e che consiste innanzitutto nel chiudersi al piacere. Ora, dato che questo comincia con le sensazioni, occorrerà inibire prima di tutto quelle tattili, il tatto. Ciò comporta una accentuazione della separazione tra il corpo e l’anima, come sostiene Basilio, onde indebolire la capacità del corpo di essere affetto dai suoi sensi, ma soprattutto occorre addestrarsi a cancellare senza requie tutte quelle immagini che il corpo ha avvertito e che restano nell’anima, per far poi sì che quest’ultima, concepita come vera e propria cera molle, plasmabile e modificabile, sostituisca loro le figure e i caratteri delle “cose sante”. Come si vede, si tratta di tecnologie dell’anima e del pensiero, che debbono essere apprese e praticate sotto la guida di un direttore di coscienza, che dovrà inoltre insegnare all’anima a sorvegliare i suoi moti più intimi ed infimi, poiché attraverso anche i più minuti potrebbe passare l’inganno della tentazione. Vigilare, restare vigili, diventa uno degli imperativi fondamentali di tale tecnologia di addestramento alla verginità. Che è il frutto di un movimento interiore del cuore e non verrà più, puramente e semplicemente, assimilata alla continenza che è invece una semplice astensione dal sesso (e che aveva avuto valore per i pagani), come dimostra in particolare Cassiano. La vera castità, ovvero la verginità come stato, appare infatti, secondo lui, solo quando anche gli ultimi residuali desideri carnali sono stati scacciati. Ma come essere sicuri che ciò avvenga davvero? Di qui la necessità di condurre una lotta incessante (forse interminabile) contro tali desideri. E se è vero che solo la grazia potrà permettere di raggiungere in modo compiuto quello stato spirituale superiore che è la castità e che costituisce, dice F, “un punto ideale verso il quale bisogna muovere indefinitamente”, c’è tuttavia da registrare una variazione importante in Cassiano. Per lui, infatti, lo scopo della castità non è (solo) quello di conservare la purezza e l’integrità del corpo e dell’anima, bensì anche e soprattutto di rendere possibile di raggiungere una “purezza di cuore” che è, per lui, la condizione per ristabilire un rapporto di conoscenza, e precisamente di conoscenza della propria anima.

Di qui la necessità di una vera e propria lotta spirituale – l’immagine dell’atleta (della fede), rimasta immutata per secoli, viene infatti progressivamente

rimpiazzata, o meglio coadiuvata, da quella del soldato - per far sì che la luce attraverso cui il cuore puro illumina l'anima ne dissipi le tenebre facendo apparire quel che ancora potrebbe celarvisi, e cioè l'impurità di rappresentazioni e pensieri nascosti e ignoti allo stesso monaco, l'ignominia di immagini e sentimenti della cui presenza non è consapevole. La lotta in questione è allora quella che bisogna ingaggiare col maligno che si profila dietro tutto ciò e che va condotta per mezzo di un esame attento e minuzioso, permanente e costante, e poi con la confessione che si fa di tutte le impurità nascoste di cui ci si dovrà progressivamente liberare. Con questa nuova forma di ascetismo ci troviamo di fronte a un vero e proprio nuovo RV, associato a un nuovo processo di soggettivazione, fondato sulla conoscenza di sé in cui "più si è puri più si dispone di luce per conoscersi meglio; ma meglio ci si conosce e più ci si riconosce impuri; più ci si riconosce insozzati e più sarà necessario spingere nel profondo di se stessi la luce che dissipa le tenebre dell'anima". Non si tratta più di concentrarsi sull'economia degli atti, come avveniva nell'etica sessuale degli antichi, poiché la soggettivazione che come ho detto è correlata al nuovo RV cristiano è ormai diventata indissociabile, dice F, da un "processo di conoscenza di sé che fa dell'obbligo di cercare e di dire la verità di se stessi una condizione indispensabile e permanente dell'etica" rappresentata dall'ascesi della castità. La soggettivazione che ne risulterà sarà allora anche una forma di permanente e indefinita oggettivazione di sé da parte di sé, dal momento che bisogna spingere sempre più in profondità l'esame di se stessi da parte di sé. Quel che viene messo a punto nell'esperienza cenobitica è dunque qualcosa di decisivo. Da allora in poi non si smetterà di braccare indefinitamente la presenza in se stessi di un Altro che si nasconde sotto le apparenze di se stessi, e al contempo occorrerà risolversi e costringersi ad obbedire in tutto e per tutto al direttore di coscienza senza il quale nessuna lotta contro l'Altro in noi sarebbe possibile. In *Soggettività e verità* e ne *L'ermeneutica del soggetto*, come ho ricordato sopra, F aveva fatto emergere come anche per i filosofi dell'età ellenistica il rapporto con l'altro fosse necessario, ma solo perché questi doveva fungere da maestro incaricato di insegnare e trasmettere le *technai tou biou*. Per Epitteto & Co non si possono apprendere le arti di vivere, a partire dalla cura di sé, da soli e con le sole proprie forze, ma è necessario vi sia un maestro, un direttore, al cui potere, alla cui autorità ci si sottomette per poterne assimilare gli insegnamenti, e ciò fino al momento in cui lo statuto ontologico dell'individuo sia diventato tale "da permettergli di dispiegare da sé e in totale autonomia la forma di vita a cui aspirava". Solo così, quindi, anche la verità sarebbe stata oggetto di una progressiva interiorizzazione e sarebbe diventata parte integrante del proprio modo di essere e del proprio pensiero. E le modalità di tale interiorizzazione non consistevano in nient'altro se non in una

pratica ascetica, in una serie di prove, di messe alla prova, di sperimentazioni, nella messa in atto del tale o del tal altro comportamento, nell'esecuzione dell'uno o dell'altro compito, nel controllo di quello che si fa, nella rassegna (esame) di se stessi, degli errori che si sono commessi, nel resoconto delle proprie difettosità e inadeguatezza, e nello sforzo di ovviare o correggere con il duro lavoro quotidiano i propri errori. Era questo il lavoro di sé su di sé praticato nelle ed esigito dalle varie scuole filosofiche. Nessuna ermeneutica, ma solo una pragmatica.

Per quanto concerne il matrimonio, F osserva come per il cristianesimo delle origini le riflessioni al riguardo fossero relativamente scarse e per lo più ricalcate sulle concezioni morali dell'antichità (salvo la necessità di combattere le concezioni dualistiche di matrice gnostica). Solo tardivamente è diventato oggetto di problematizzazione e la questione dei doveri tra gli sposi oggetto di analisi specifiche e di esercizi dedicati. F interpreta tale trasformazione come l'effetto dell'ingresso di un insieme di preoccupazioni e di discorsi (elementi di un RV in gestazione), emersi dal contesto della vita cenobitica, nel mondo secolare, attribuendone la responsabilità ad un triplice processo, che genererà un vero e proprio paradosso: pratiche e valori sviluppatasi all'interno di forme di vita destinate a favorire l'abbandono del mondo, o almeno l'allentamento dei legami con esso e con la società secolare, verranno messi in atto, fatte salve alcune trasformazioni, nei modi di vita sociale all'interno dello Stato. Così la vita degli uomini, fin nei dettagli più intimi e infimi, diventerà oggetto di una attenzione permanente del tutto nuova rispetto non solo a quel che accadeva nella società greca e romana, ma anche rispetto alla vita delle prime comunità cristiane. Il tutto dovuto, da un lato, alla volontà di alcuni grandi esponenti della nascente governamentalità pastorale che cercheranno di "adattare alla vita nel mondo alcuni dei valori ascetici dell'esistenza monastica, così come le pratiche di direzione degli individui" lì elaborate; dall'altro, alla volontà dell'impero (secondo un'ipotesi che sarà anche di P: Brown) di estendere il proprio controllo sulla vita degli individui oltre le strutture di governo tradizionali; dall'altro ancora, infine, al tentativo dell'istituzione ecclesiastica di insediarsi sempre più stabilmente e profondamente nelle funzioni e negli apparati per la gestione e la regolamentazione della società. In tal modo, i temi della morale antica verranno ritrascritti in ciò che secondo F regge il nuovo RV cristiano, e cioè una prospettiva teologica peculiare, ma anche, e soprattutto, verranno risignificati, più o meno esplicitamente e chiaramente, alla luce dell'obiettivo ascetico della morte al mondo proprio della preoccupazione pastorale per la direzione delle anime e dei corpi.

Ed è così che, dice F sulla scorta dei sermoni di Giovanni Crisostomo, viene fornita una nuova giustificazione dell'esistenza del matrimonio: non più procreare

ed educare i figli, ma impedire la fornicazione, favorire la continenza. Per questo uomini e donne lasciano le rispettive famiglie d'origine e si legano a partire dalle rispettive diversità: per non restare fissati alla propria carne e riprodurre il legame di Cristo con la sua Chiesa. Nella nuova prospettiva teologica sul legame matrimoniale, secondo cui esso riproduce quello che lega il Cristo alla sua Chiesa, è implicata dunque anche tutta una nuova legittimazione del dovere di obbedienza della moglie al marito e della preminenza di quest'ultimo, ma anche una nuova configurazione della natura del matrimonio rispetto alla verginità. Se questa era destinata a fare dell'anima "la sposa di "Cristo" e a prefigurare la condizione paradisiaca, il primo, pur non avendo la stessa importanza, simboleggia pur sempre l'unione della Chiesa col Cristo, riproduce l'amore che li lega e prefigura, a sua volta, l'unità della creazione. Ma c'è di più. Quaggiù, in questa valle di lacrime e peccati, l'etica del matrimonio consente di iniettare dell'ascetismo nella vita degli uomini che non hanno abbandonato, a differenza dei monaci, il mondo. Grazie alla complessa "giuridificazione" della vita matrimoniale che il pastorato predispone a partire dal IV secolo, il matrimonio è diventato infatti la legge che si giustifica con la caduta e la rivolta del corpo contro l'anima che ne è conseguita. Esso infatti consente di combattere e soggiogare i desideri sessuali, limitandone la soddisfazione al coniuge. Infatti assisteremo a tutta una codificazione destinata a rendere obbligatorio (i cosiddetti "doveri coniugali", il "debito dei corpi") il fatto che l'altro trovi nel matrimonio di che soddisfare i propri desideri, il che rende anche entrambi responsabili dei peccati rispettivi. Ci si sposa ormai non più solo per ottemperare al comando divino ("crescite e moltiplicatevi"), ma, in forza dell'impegno che viene assunto di avere relazioni sessuali solo con il coniuge, per trovare un "rimedio alla concupiscenza", per condurre una "vita di continenza". Al punto che si dovrà render conto a Dio se, sottraendosi l'uno a tali doveri, l'altro sarà indotto a peccare.

Come ho detto sopra, per F sarà Agostino a realizzare la sintesi dottrinale e spirituale mirabile di tutti questi fili sparsi e dispersi, inventando quella figura decisiva in ordine ai RV relativi alle forme della soggettività occidentale che è il "soggetto di desiderio". Intanto perché riduce la distanza ancora esistente tra stato virginale e stato matrimoniale, l'uno da valorizzare e l'altro da disprezzare da parte dei fedeli. Si tratta, al contrario, di due stati entrambi da pensare all'interno dello stesso orizzonte di verità e salvezza, semplicemente da valutare come un bene minore (il matrimonio) rispetto ad un bene maggiore (la verginità) e non da imporre o da interdire. Come sostiene Agostino nel *De civitate dei*, esiste una *communitas* spirituale che è l'*Ecclesia* (corpo mistico di Cristo, secondo la definizione paolina) che tuttavia ora vive come città celeste mescolata alla città terrestre. Vi sono cioè due generi di società umana (*De civitate Dei*, XIV, 1): "È accaduto perciò che,

nonostante tutti i popoli che vivono sulla Terra e hanno diverse religioni, diversi costumi e si distinguono per la diversità delle lingue, delle armi, dell'abbigliamento, non esistono tuttavia che due generi di società umana, che opportunamente potremmo chiamare secondo le nostre *Scritture*, due città. Evidentemente l'una è formata da uomini che vogliono vivere secondo la carne, l'altra da quelli che vogliono vivere secondo lo spirito, ciascuno nella propria pace, che essi raggiungono quando conseguono ciò che ricercano". Due città determinate da due forme diverse di amore (*De civitate Dei*, XIV, 28): "Due amori quindi hanno costruito due città: l'amore di sé spinto fino al disprezzo di Dio ha costruito la città terrena, l'amore di Dio spinto fino al disprezzo di sé la città celeste. In ultima analisi, quella trova la gloria in se stessa, questa nel Signore. Quella cerca la gloria tra gli uomini, per questa la gloria più grande è Dio, testimone della coscienza. Quella solleva il capo nella sua gloria, questa dice al suo Dio: *Tu sei mia gloria e sollevi il mio capo*. L'una, nei suoi capi e nei popoli che sottomette, è posseduta dalla passione del potere; nell'altra prestano servizio vicendevole nella carità chi è posto a capo provvedendo, e chi è sottoposto adempiendo. La prima, nei suoi uomini di potere, ama la propria forza; la seconda dice al suo Dio: *Ti amo, Signore, mia forza*". Nella prima città, perciò, i sapienti, che vivono secondo l'uomo, hanno cercato i beni del corpo o dell'anima o tutti e due; oppure quanti hanno potuto conoscere Dio *non gli hanno dato gloria né gli hanno reso grazie come a Dio, ma hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e si è ottenebrata la loro mente ottusa. Mentre si dichiaravano sapienti* (cioè gonfiandosi nella loro sapienza sotto il potere dell'orgoglio), *sono diventati stolti e hanno cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine e la figura dell'uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili* (nella pratica di questa idolatria essi sono stati alla testa dei popoli o li hanno seguiti). *Hanno venerato e adorato la creatura al posto del Creatore, che è benedetto nei secoli*. Nell'altra città invece non v'è sapienza umana all'infuori della pietà, che fa adorare giustamente il vero Dio e che attende come ricompensa nella società dei santi, uomini e angeli, che *Dio sia tutto in tutti*".

Nell'attesa, tuttavia, bisogna pur vivere, e per la comunità in questione, sostiene Agostino, è preferibile che vi siano sia vergini che sposi, nonostante la prima condizione sia superiore alla seconda, e pertanto che vi sia complementarietà tra i due stati. Ed a partire di qui Agostino sviluppa una riflessione, che si dipana dagli anni della sua conversione fino alle prediche finali allorché era vescovo di Ippona, sulla questione della legittimità dei rapporti sessuali all'interno di un mondo decaduto. In quanto parte della creazione, il matrimonio per Agostino è certo qualcosa di buono, e lo è anche in quanto parte delle forme spirituali che costituiscono la Chiesa. E tuttavia non è un bene in sé, in quanto subordinato a

qualcosa d'altro, a un fine diverso da sé, e precisamente sussiste in vista della costituzione di un legame, di un' *amicitia*, di una *societas* la cui necessità è iscritta nella natura stessa di individui destinati ad appartenere al genere umano, nucleo di quella parentela spirituale, di quella società pura e santa che si contrappone alla città terrena. Il matrimonio, pertanto, viene associato alla verginità per comporre un insieme nel quale, tuttavia, non si collocano sullo stesso piano. Solo i continenti, infatti, in quanto votati unicamente alla vita spirituale, collaborano alla prefigurazione della città celeste. E tuttavia, anche chi contrae matrimonio svolge, nel piano della salvezza, un ruolo importante, in quanto partecipa alla creazione di un legame, di una associazione, di una relazione, anch'essa destinata a simboleggiare la *communio* incarnata nella chiesa. Tutto questo fa del matrimonio una cosa buona, anche indipendentemente dalla procreazione, poiché si tratta di una relazione innanzitutto naturale, che congiunge due sessi differenti e stabilisce una unione di amicizia e parentela che rappresenta un elemento fondamentale della società.

In quanto fondato sulla *fidelitas*, derivante dalla *fides*, per Agostino la sola attitudine possibile nei confronti della sessualità è pertanto che essa si manifesti solo in seno al matrimonio e secondo modalità naturali, che sono quelle che consentono la procreazione, mentre ogni deviazione rispetto a tale sessualità "normale" diventa disordine grave, soprattutto quando comporta il perversimento dei fini naturali del corpo dell'altro. Da qui verrà la complessa codificazione effettuata nel *De bono conjugali* destinata a delineare una giurisprudenza dei rapporti e degli atti sessuali tra gli sposi che durerà a lungo nella storia dell'occidente. Una codificazione che parte da presupposti quasi di tipo medico nella descrizione dell'attività sessuale e che, come per gli antichi, si concentra sugli effetti di perdita della padronanza di sé (corpo e pensieri) che essa comporta, e che così facendo riduce l'importanza di elementi che erano invece stati fondamentali nel cristianesimo primitivo, vale a dire il pericolo legato all'eccesso e l'impurità nella sessualità. Così facendo, potremmo dire, muta di regime nel discorso sulla sessualità, e conseguentemente il RV del soggetto che la sperimenta, stabilendo quel che con la caduta è mutato nell'atto sessuale. A partire da Agostino, sostiene F, ogni atto sessuale contiene una parte di male che correla alla *libido*, alla *concupiscentia*, e che gli consentirà di elaborare una morale del comportamento sessuale all'interno del matrimonio dissociata, nei limiti del possibile, dai temi dell'impurità e dell'eccesso. Ecco come argomenta Agostino: in paradiso l'atto sessuale non era contrassegnato da *libido*, dunque era privo di forza costrittiva, poiché gli uomini controllavano, con la volontà, gli organi della riproduzione allo stesso modo di tutti gli altri organi del corpo. Ogni aspetto della sessualità, insomma, era sottoposto al controllo della volontà ed i rapporti

sessuali non implicavano libido, forma involontaria di movimento capace di sconvolgere violentemente il corpo e l'anima. Dopo la caduta del peccato originale è accaduto infatti che la volontà non possa sempre scegliere quel che vuol volere, e così si è come dissociata, divisa, arrivando talvolta addirittura a ritorcersi, rivoltarsi contro lo stesso soggetto. Agostino, sostiene F, è come se volesse far corrispondere la rivolta della volontà nel soggetto, nell'uomo, alla rivolta dell'uomo contro Dio. Dopo il primo peccato, gli uomini sono infatti ormai abitati dal male (ricordo l'argomento agostiniano: si tratta del male morale, non di quello metafisico, che non è vero e proprio male, che scaturisce dal cattivo uso della libertà donatagli da Dio quando si è ribellato alla sua legge, allontanandosi da lui, bene supremo, per rivolgersi alle creature, bene minore, da cui discendono tutti i mali esistenti nel mondo, conseguenza del male morale, e cioè la pena per il peccato commesso dall'uomo in seguito al quale l'intera natura è risultata corrotta, trasmettendosi di generazione in generazione. L'uomo dunque, e non Dio, è la vera fonte del male).

Tutto questo ha comportato il passaggio dalla semplicità e dall'innocenza originarie alla perversità. I primi uomini hanno difatti provato stupore davanti a ciò che è come se avesse preso esistenza solo in quell'istante, ecco perché cominciarono a coprire le pudenda, segno della vergogna provata a partire da allora. Una vergogna che però non concerne il sesso in quanto tale, già presente fin dalla creazione, ma il fatto, che dal momento della cacciata in poi sarebbe diventato involontario, a causa del suo movimento, un movimento diventato identico a quello degli animali, e che fa sì che il corpo non sia più interamente sottomesso allo spirito. E' così che per Agostino nasce la *libido*, un movimento "che attraversa e trascina con sé tutti gli atti sessuali – scrive F – e che li rende al contempo visibili e fonte di vergogna, e che li correla alla morte spirituale come alla loro causa, alla morte fisica come al loro accompagnamento". E' a causa della *libido*, pertanto, che una parte degli atti degli uomini sfuggono ormai alla loro volontà, e li inclinano a commettere inevitabilmente delle colpe, colpe che trovano origine nel movimento di un'anima che si distoglie da dio (dall'*amor dei*) per compiacersi di sé (*amor sui*), e movimento introdotto nella natura dalla prima coppia che ha corrotto la natura umana. E se ci chiediamo come un singolo atto abbia potuto cambiare così radicalmente la natura umana, opera, dopotutto, di Dio, la risposta di Agostino, ricorda F, è che Dio ha creato l'uomo *ex nihilo*, e allontanandosi da Dio l'uomo si muove, in un certo senso, nella direzione contraria e non segue più il movimento che va dal nulla all'essere, che è quello, vero e veritativo, di Dio, ma si muove dall'essere al nulla, diventando un essere progressivamente minore, decadendo dalla condizione di essere che si sosteneva (restava nell'essere) in virtù della volontà di Dio.

L'operazione teorica di Agostino risulta dunque fondamentale, sostiene F, per i nostri RV relativi alla soggettività, poiché nella storia della "soggettivazione del sesso" non solo Agostino identifica come chiave del desiderio sessuale l'involontario, ma non riduce tale involontario a una parte dell'anima che si tratterebbe di limitare o dominare (come in Platone e nella sua posterità). Per lui, infatti, la *concupiscentia* non è il contrario della volontà, una forza che le si contrappone, bensì quel che le sfugge, ciò su cui non può avere dovrantà e dominio – e che solo la grazia, in quanto sua negazione, può consentire di controllare. Agostino ha così, in un certo senso, intronizzato "l'autonomia" della concupiscenza, l'ha resa la legge del soggetto allorché questi vuole la sua propria volontà. E di contro, l'impotenza del soggetto coincide con la legge della concupiscenza". La concupiscenza non è più una potenza specifica nell'anima, né una passività che ne limiti il potere, ma la forma stessa della volontà, vale a dire di ciò che fa dell'anima un soggetto. Non è per esso l'involontario contro la volontà, ma l'involontario della volontà stessa. E nella misura in cui la concupiscenza fa "parte della nostra volontà", è la forma stessa del nostro volere, è possibile che ci venga imputata, è la "legge del peccato" in cui la parte vergognosa dell'involontario" è ciò in cui è possibile leggere "la punizione della colpa originaria". Così facendo Agostino avrebbe stabilito, in maniera determinante per la storia dei ns RV, un legame indissociabile, dice F. tra "la forma dell'atto sessuale e la struttura del soggetto, tale per cui "la verità di quel che è l'uomo come soggetto si manifesta nella forma stessa a cui è sottoposto ogni atto sessuale", una forma contrassegnata da una "defaillance", da una difettosità (una mancanza?) che non dipende però da qualcosa di esterno ma dalla struttura stessa del soggetto: la concupiscenza e la forma involontaria del desiderio sessuale. Per la teologia agostiniana, la concupiscenza non viene cancellata neppure dal battesimo, che ne elimina solo la natura di peccato, cancella quel che nella concupiscenza determina il peccato attuale, ma lascia immutata la forma costitutiva della struttura del soggetto, che resta pertanto costantemente esposto alla tentazione di commettere il peccato proprio a causa della concupiscenza. E' attraverso di essa, infatti, che i peccati attuali risultano dipendere dal peccato originale. E se anche nel matrimonio una certa sessualità viene riconosciuta da Agostino come legittima, resta il fatto che il rapporto sessuale continua ad essere inevitabilmente legato al male, visto appunto che la concupiscenza procede dalla colpa originaria. E tuttavia è possibile pensare tale rapporto anche in relazione alla volontà, che vuole l'atto in un certo modo, indipendentemente dalla concupiscenza. E sarà solo il volere, o meno, la concupiscenza nell'atto a trasformare, oppure no, l'atto in peccato. Scrive concludendo F: "la dissociazione, nell'atto sessuale, tra il male della libido e la

possibilità di servirsene bene o male permette di codificare i comportamenti sessuali in funzione degli usi, dei fini che essi si danno, delle circostanze che li modificano, ecc. Sono i due fini riconosciuti come legittimi – la procreazione, l’evitamento del peccato per l’altro – a servire da filo conduttore per regolamentare e inquadrare lo svolgimento degli atti sessuali tra gli sposi e definire quel che è permesso e quel che è vietato, a quali condizioni, in quali occasioni”. Insomma, F ci mostra come il rapporto del cristianesimo con la costruzione di sé passi attraverso la questione della verità, certo, sotto lo sguardo attento e scrutatore di Dio, ma ormai anche sotto le specie del tutto inedite dell’elaborazione della nozione della carne, della concupiscenza, del desiderio

Aggiungerò solo – e spero ancora una volta che F perdoni questo prolungamento che lui si è ben guardato, per la sua grossolanità, dal fare - che tutto questo si colloca, inoltre, all’interno di un RV che comporta una concezione radicalmente nuova della comunità, al cuore della quale si trova una nuova visione della *koinonia*, intesa secondo un significato teologico ben preciso che si riferisce alla comunione dei cristiani fondata sulla partecipazione comune dei credenti alle benedizioni divine che proprio a partire dal V secolo diventerà il comma « *sanctorum communio* » inserito nel Simbolo apostolico. Come tale la comunità, intesa come « comunione dei santi », coincide con la stessa Chiesa universale che, secondo le parole di San Paolo, è lo stesso « corpo di Cristo » (1 *Cor* 12, 12-27), che nella letteratura patristica ulteriore diventerà il « corpo mistico di Cristo ». Una comunione che trova la propria giustificazione nella partecipazione comune dei credenti alle benedizioni divine. L’*Unio mystica* con Cristo, vale a dire il legame diretto, personale, esistenziale, è stato detto, di ogni credente con il Salvatore, si corrobora e conferma nell’*unum sint* dell’*agape*. Come dice il Vangelo di Giovanni : «Non soltanto per questi io prego ma anche per quelli che, attraverso la loro parola, crederanno in me, che tutti siano una cosa sola (*ut omnes unum sint*), e come tu, Padre, sei in me e io sono in te, così anch’essi siano in noi una cosa sola (*ut et ipsi in nobis unum sint*), affinché il mondo creda che tu mi hai mandato, e io ho dato loro la gloria che tu hai dato a me, perché essi siano una cosa sola, come una cosa sola siamo noi, io in loro e tu in me (...) affinché il mondo sappia che tu mi ha mandato e hai amato loro come hai amato me» (*Gv*, 17, 20-23). E l’unità della comunità diventerà a tal punto importante che lo stesso apostolo Paolo potrà dire dell’*agape*, ovvero della *charitas*, che anche rispetto alla fede ed alla speranza, la cosa più grande di tutte « è la carità » (1 *Cor.*, 13, 13). Poiché i credenti fanno parte del corpo di Cristo, e quella del corpo non è solo una metafora. La chiesa, infatti, « è il corpo di lui, il compimento di colui che porta a compimento ogni cosa in tutti (...). Seguendo la verità nell’amore, cresciamo in ogni cosa verso colui che è il capo, cioè

Cristo (...). Da lui tutto il corpo ben collegato e ben connesso mediante l'aiuto fornito da tutte le giunture, trae il proprio sviluppo nella misura del vigore di ogni singola parte, per edificare sé stesso nell'amore (...). Nessuno odia la propria persona, anzi la nutre e la cura teneramente, come anche Cristo fa per la chiesa, poiché siamo membra del suo corpo » (Ef., 1, 23; 4, 16; 5, 29-30).

Da qui il sorgere di una nuova forma di socialità, fin da subito contrassegnata da un *ethos* peculiare, in cui fondamentale saranno a lungo la dimensione carismatica e la prospettiva escatologica, destinata ad essere progressivamente sostituita, nei secoli successivi, dalla necessità di edificare un'istituzione concepita come *ordo* gerarchicamente organizzato, allorché il momento della *parusia* tenderà a differirsi nel tempo. In tale forma di socialità resterà sempre, in ogni caso, l'affermazione della preminenza della formazione di una « *syneidesis* » (coscienza) liberata dal peccato che domina invece la volontà degli uomini nella società pagana (cfr. *Rom.*, 2, 15 ; 1 *Cor.*, 8, 7, 10, 12 ; 10, 25, 29) e che si preoccupa innanzitutto della coscienza dei fratelli. Laddove, cioè, le morali pagane avevano mirato innanzitutto, come ho cercato di ricordare, a corroborare l'autonomia della coscienza etica, allenando a vivere secondo la legge che, liberamente, la coscienza si dà, la nuova morale della comunità di quegli « atleti della fede » cristiana, come li chiama l'apostolo, richiede un « *assoggettamento* » a ciò che ha sostituito la legge, vale a dire l'amore, l'*agape*, la *charitas*, che implica innanzitutto il perseguire l'unità della comunità, la cura per la sua crescita, il suo rafforzamento e l'edificazione comune. A cui corrisponderanno, nel tempo, e soprattutto dopo la rivoluzione costantiniana, una progressiva « politicizzazione » e un « adattamento » al mondo del cristianesimo (secondo la tesi di E. Troeltsch che F conosceva bene) che faranno prevalere soprattutto gli elementi « conservatori » (mirati cioè soprattutto alla conservazione della comunità dei credenti) del pensiero paolino, e poi agostiniano, e che porteranno ad accentuare l'espressione di una dimensione soteriologica quasi del tutto assente nell'esperienza religiosa classica. Tutto ciò da un lato indurrà il cristianesimo a moltiplicare, accanto all'esigenza di un amore universale, anche le manifestazioni di una « estrema intolleranza » contro « coloro che rimanevano al di fuori » della comunità dei credenti, come dirà Freud ne *Il disagio nella civiltà*. Dall'altro lo condurrà a fare della *koinonia* il luogo di costituzione di un nuovo tipo di individuo definito da una specifica forma di identità. Ed uno dei dispositivi fondamentali di tale identità - forgiata nel cuore di una « città » guidata dall' « *amor dei* » che si contrappone alla città terrena governata dall' « *amor mundi* » e dall' « *amor sui* » e che rappresenta la sola e vera comunità capace di realizzare la giustizia e di assicurare la felicità poiché è la stessa Città di Dio, pur sviluppandosi interamente nel seno della città terrena, come dice Agostino d'Ipbona (*Civ. Dei*,

X|IX, 5) – verrà sperimentato, messo a punto e progressivamente aggiustato in quella prefigurazione di comunità perfetta, di « vita in comune » che sarà il monachesimo cenobitico egizio, siriano, copto, di Pacomio, Evagrio Pontico, ecc., e che verrà poi trasferito in occidente da Cassiano e dal monachesimo irlandese. Ed è lì che verrà introdotta una delle tecnologie di governo decisive della *societas* cristiana. Il cristianesimo fonda dunque, fin dai primi secoli, un'insieme di modalità di organizzazione della struttura della soggettività degli individui e di funzionamento dello specifico tipo di *societas* – nella forma della *communitas* – da esso previsto, che si trasmetterà, sia pure attraverso una serie di permutazioni e trasformazioni che andrebbero studiate nel dettaglio, a tutta la sua storia successiva, e persino fin dentro le esperienze più radicali di dissidenza dottrinale, di contestazione della sua configurazione istituzionale, e insomma di eresia. Il che fa del cristianesimo - piuttosto che il fenomeno unitario, omogeneo e coerente che, almeno dal punto di vista dell'auto-rappresentazione di sé, l'*Auctoritas* che l'ha in buona parte governato, ha tentato di accreditare - qualcosa di disperso ed eterogeneo, multiforme e mutevole in base alle epoche, alle circostanze, alle contingenze. Insomma, un prodotto storico, in cui, se è possibile rinvenire un elemento invariante, questo consisterà nella straordinaria capacità di far funzionare un RV per mezzo del quale vengono stabiliti dei meccanismi di opposizione e separazione, di inclusione e di esclusione, di « produzione di soggettività » a partire dalla *Regula fidei* dell' « appartenenza », di governo del « gregge » umano da parte di un « pastore » responsabile della salvezza di tutti e di ciascuno, ma che esige da ogni individuo obbedienza, docilità, e soprattutto l'attitudine ad una auscultazione e osservazione costante di quell' « uomo interiore » che è poi chiamato a render conto di sé e della propria supposta « verità » attraverso un certo numero di « atti di parola ». In questo senso il cristianesimo costituisce un *unicum* nella storia delle forme dell'esperienza religiosa degli uomini : ha dato vita ad un insieme di meccanismi, dispositivi, apparati ed istituzioni destinato ad assicurare non il poco o tanto di autonomia e singolarità di cui ciascuno può essere capace, bensì la presa in carico dell'integralità della vita quotidiana di ciascuno dei membri della *communitas* per condurli verso la salvezza, sulla base del presupposto di una costitutiva incapacità del singolo di farlo da sé.

Per concludere, vorrei un'ultima volta ricordare che per F la lunga immersione nel mondo antico, tardo antico, e nel cristianesimo, non è dunque mai stato disgiunta dalla preoccupazione di mostrare la natura « politica » di ogni RV, così come le conseguenze politiche che ne discendono. In molti hanno infatti ritenuto di poter affermare che il F "finale", quello della cosiddetta riscoperta dell'etica, della cura di sé, della spiritualità, fosse un F che aveva abbandonato, addirittura rigettato, il

problema costituito dalla politica, andando alla ricerca di "una soluzione di ricambio", com'è stato detto. Forse aveva preso le distanze da un certo militantismo (nel corso di una conversazione privata dichiarerà di volersene andare a soccorrere i profughi vietnamiti a bordo di un Boat-People). Ma non si congederà certo mai da una volontà persistente e persino accanita di problematizzazione della politica. Tra i molti luoghi che si potrebbero citare, basti ricordare quel che affermava ancora poco prima di morire, allorché rammentava che porre il problema etico, per lui, significava porre il problema della "pratica della libertà", o meglio della "pratica riflessa della libertà", piuttosto che quello della "liberazione" (e della "rivoluzione"), aggiungendo subito, però, che anche la libertà, è "in se stessa politica". Ma lo è esattamente negli stessi termini in cui lo era, per lui, la verità. La questione politica, insomma, "è la verità stessa", come aveva già detto nel 1976, come ho cercato di mostrarvi. Ecco allora quel che dirà nel 1984: "Dopotutto, perché la verità? Perché, più ancora che di noi stessi, ci curiamo della verità? E in ogni caso, perché ci curiamo di noi stessi solo avendo cura della verità? Abbiamo qui a che fare con una questione fondamentale, che è forse la questione stessa dell'occidente: che cosa ha fatto sì che tutta quanta la cultura occidentale abbia cominciato a gravitare attorno ad un obbligo di verità che ha poi assunto una serie di forme assai differenti le une dalle altre? Nulla, fino ad ora, ha mostrato che sarebbe possibile definire una strategia del tutto diversa. E' allora solo nel campo definito da tale obbligo di verità che ci potremo spostare, in qualche caso muovendo contro gli effetti di dominio che possono essere legati a strutture di verità o a istituzioni che si fan carico della verità. Insomma, non si sfugge al dominio della verità giocando un gioco del tutto diverso da quello della verità, bensì giocandolo diversamente, o giocando un altro gioco, un'altra partita, o altre carte, ma sempre restando nel gioco della verità. E lo stesso avviene nel caso della politica, in cui è possibile procedere alla critica del politico - a partire, ad esempio, dalle conseguenze dello stato di dominazione che tale politica induce - senza che sia possibile farlo in altro modo se non giocando un certo gioco di verità, mostrando che cosa ne consegua o mostrando che vi sono altre possibilità razionali, o insegnando agli individui quel che essi non sanno sulla loro propria situazione". Quel che F non ha mai fatto, è ricavare da tali "insegnamenti" le istruzioni e le linee di condotta da adottare, il codice da approvare, la "legge" da applicare, rifuggendo con rigore e determinazione da qualunque tentazione normativa, a differenza dei tanti che non cessano di dirci ciò che dobbiamo fare. Fino alla fine, insomma, i rapporti tra la filosofia e la politica hanno continuato ad essere per F decisivi, inaggirabili, fondamentali. Dire la verità al potere, la sola forma di coraggio che alla fine riconoscesse insieme agli atti di cui si è capaci di assumersi direttamente la responsabilità, significava infatti anche, per lui, chiedere

al potere di dire la verità, ma senza prescriverla: "Niente è più inconsistente di un regime politico indifferente nei confronti della verità; ma niente è più pericoloso di un sistema politico che pretenda di prescriverla. La funzione del dir vero non deve assumere la forma della legge, allo stesso modo in cui sarebbe vano credere che tale funzione risieda a tutti gli effetti nei giochi spontanei della comunicazione. Il compito del dir vero è un lavoro infinito: rispettarlo nella sua complessità è un obbligo da cui nessun potere potrebbe esimersi. Salvo imporre il silenzio della servitù". Siamo ben lontani, spero di essere riuscito almeno a farvelo intravedere, da qualsivoglia genere di post-verità.