

## DALL'ERMENEUTICA DEL SÉ ALLA POLITICA DI NOI STESSI

Daniele Lorenzini

A trent'anni di distanza da quando Michel Foucault lo ha pronunciato, mi pare sia fondamentale, oggi, riflettere nuovamente sul suo corso al Collège de France *L'herméneutique du sujet*<sup>1</sup>, anche e soprattutto perché si tratta del primo tra i corsi foucaultiani degli anni ottanta ad essere stato pubblicato, rimanendo del resto «isolato» per molto tempo (ben sette anni) in tale posizione d'eccezione. Per questo, almeno inizialmente, le letture che ne sono state date hanno raramente avuto la possibilità di situarlo con precisione nel contesto degli altri corsi dello stesso periodo, in particolare dei due che lo avevano preceduto (*Du gouvernement des vivants*<sup>2</sup> e *Subjectivité et vérité*<sup>3</sup>) e dei due che lo seguirono (*Le gouvernement de soi et des autres*<sup>4</sup> e *Le courage de la vérité*<sup>5</sup>). La situazione, però, è molto cambiata, ora che la pubblicazione dei corsi di Foucault degli anni ottanta è quasi giunta al termine (l'ultimo a dover comparire, *Subjectivité et vérité*, vedrà presto la luce grazie al lavoro di edizione di Frédéric Gros). Perciò, al di là della celebrazione di una ricorrenza puramente «cronologica», una riconsiderazione attenta del corso del 1982 si presenta ormai come un compito intellettualmente imprescindibile.

Innanzitutto, prendendo spunto dalla posizione «strategica» del corso sull'ermeneutica del soggetto, che si colloca in un certo senso esattamente *à metà strada* nel percorso di ricerca foucaultiano degli anni ottanta, occorrerebbe condurre un serrato confronto tra le tesi sviluppate da Foucault in questo corso e altri tre testi fondamentali e di grande attualità editoriale: in primo luogo, il corso al Collège de France del 1979-1980, *Du gouvernement des vivants*, pubblicato in Francia nel novembre del 2012 a cura di Michel Senellart; in secondo luogo, le conferenze *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*<sup>6</sup>, pronunciate da Foucault a Berkeley e al Dartmouth College nell'autunno del 1980; infine, il corso *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, tenuto da Foucault a Louvain nella primavera del 1981, e pubblicato in Belgio nel settembre del 2012 a cura di Fabienne Brion e Bernard Harcourt<sup>7</sup>. A questi testi si aggiungerà tra breve, come già accennato, il corso al Collège de France del 1980-1981, *Subjectivité et*

---

<sup>1</sup> M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, a cura di F. Gros, Seuil/Gallimard, Paris 2001, trad. it. *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2003.

<sup>2</sup> M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, a cura di M. Senellart, Seuil/Gallimard, Paris 2012.

<sup>3</sup> M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, inedito, consultabile presso l'IMEC di Caen, Fonds Michel Foucault, C 63.

<sup>4</sup> M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, a cura di F. Gros, Seuil/Gallimard, Paris 2008, trad. it. *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2010.

<sup>5</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, a cura di F. Gros, Seuil/Gallimard, Paris 2009, trad. it. *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano 2011.

<sup>6</sup> M. Foucault, *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth*, «Political Theory», 21, 2, 1993, pp. 200-227, trad. it. *Sull'origine dell'ermeneutica del sé. Due conferenze al Dartmouth College*, a cura di mf / materiali foucaultiani, Cronopio, Napoli 2012.

<sup>7</sup> M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, a cura di F. Brion e B. Harcourt, Presses universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2012.

*vérité*. Tale confronto è fondamentale (così come lo sarebbe un secondo confronto, quello con i testi *successivi* al corso sull'ermeneutica del soggetto) per far emergere la portata esplicitamente *politica* che caratterizza l'impresa foucaultiana di una genealogia del soggetto moderno, una genealogia che, non a caso, dallo studio del cristianesimo dei primi secoli e delle sue tecniche ermeneutiche, Foucault ha spostato immediatamente *en arrière*, contrapponendo alle tecniche cristiane del sé gli esercizi ascetici della filosofia antica (greca, ellenistica e romana). Precisamente nella *rottura*, aperta dal lavoro genealogico, tra l'arte cristiana e moderna dell'interpretazione del pensiero e l'arte di vivere degli Antichi, precisamente nell'*abisso* che separa il sé cristiano (ma anche moderno, cartesiano e freudiano), considerato come un campo di dati soggettivi da interpretare, e il sé antico, che si sottopone invece alla *prova* di azioni possibili o reali<sup>8</sup> – precisamente in questa rottura e in questo abisso, Foucault ha infatti individuato lo spazio di emergenza di ciò che non ha esitato a definire «uno dei principali problemi politici dei nostri giorni», ovvero «la politica di noi stessi»<sup>9</sup>.

A trent'anni di distanza, è dunque essenziale tornare a riflettere e cercare di prendere sul serio questa posta in gioco esplicitamente politica che Foucault ha assegnato alle proprie analisi del pensiero antico. Posta in gioco politica, il cui valore in vista dell'elaborazione di possibili strategie di resistenza, o di contro-condotta, mi pare stia progressivamente divenendo evidente anche in Italia, nonostante l'influsso ancora forte e, da questo punto di vista, decisamente nefasto delle critiche di Giorgio Agamben e Roberto Esposito<sup>10</sup>. Del resto, è proprio ne *L'herméneutique du sujet* che Foucault afferma che

la costruzione di [un'etica del sé] è un compito urgente, fondamentale, politicamente indispensabile, se è vero che, dopotutto, non esiste un altro punto, originario e finale, di resistenza al potere politico, che non stia nel rapporto di sé con sé<sup>11</sup>.

Questa breve premessa era necessaria per definire l'orizzonte generale dei miei interessi e del mio lavoro più recente su Foucault<sup>12</sup>, nonché la posta in gioco del presente contributo. Tuttavia, prenderò qui in esame soltanto uno dei molti punti che meriterebbero di essere affrontati, proponendo qualche

---

<sup>8</sup> Cfr. M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., p. 48.

<sup>9</sup> Ivi, p. 92.

<sup>10</sup> Cfr. S. Chignola, *Une rencontre manquée ou seulement différée : l'Italie*, in Ph. Artières, J.-F. Bert, F. Gros e J. Revel (a cura di), *Michel Foucault*, Éditions de l'Herne, Paris 2011, pp. 246-248; M. Iofrida, *Foucault en Italie*, in D. Lorenzini e A. Sforzini (a cura di), *Michel Foucault : l'Histoire de la folie, cinquante ans après*, Kimé, Paris (in corso di pubblicazione).

<sup>11</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 222.

<sup>12</sup> Per il tentativo di sottolineare il valore politico della riflessione foucaultiana degli anni ottanta, mi sia permesso rimandare, in particolare, a D. Lorenzini, *Foucault, il cristianesimo e la genealogia dei regimi di verità*, «Iride. Filosofia e discussione pubblica», 25, 66, 2012, pp. 391-401; Id., *Mostrar una vida. Foucault y la (bio)política de la visibilidad*, in D. Fernández Agis e Á. Sierra González (a cura di), *La biopolítica en el mundo actual. Reflexiones sobre el Efecto Foucault*, Laertes, Barcelona 2012, pp. 89-116; Id., *Para acabar con la verdad-demostración. Bachelard, Canguilhem, Foucault y la historia de los "regímenes de verdad"*, «Revista Laguna», 26, 2010, pp. 9-34.

riflessione intorno a una questione ben delimitata: il ruolo della verità all'interno delle tecniche del sé pagane e cristiane. Ciò nonostante, cercherò di collocare il più chiaramente possibile questa analisi specifica entro l'orizzonte generale appena presentato.

Come è noto, l'interesse di Foucault per la questione della verità, o meglio della *produzione* della verità, è molto precoce. In un certo senso, potremmo dire che risale già a *Histoire de la folie*<sup>13</sup>, che poneva appunto il problema della produzione della verità sulla follia, e del nesso che esiste, nelle nostre società occidentali, tra tale produzione e l'esercizio del potere (potere di esclusione, di *partage* tra ragione e *déraison*, ecc.)<sup>14</sup>. Sarà però solo nel corso degli anni settanta, e più compiutamente negli anni ottanta, che Foucault collocherà esplicitamente tale questione dei rapporti tra soggettività, verità ed esercizio del potere al cuore del proprio progetto genealogico. Il corso del 1979-1980, *Du gouvernement des vivants*, rappresenta senza dubbio, da questo punto di vista, lo snodo fondamentale. È in questo corso, infatti, che Foucault afferma di voler indagare «la nozione di governo degli uomini attraverso la verità»<sup>15</sup> o, più precisamente, la questione del «governo degli uomini attraverso la manifestazione della verità nella forma della soggettività»<sup>16</sup>. È qui, inoltre, che Foucault definisce (o meglio ri-definisce) il concetto di «regime di verità» come «ciò che determina gli obblighi degli individui in rapporto alle procedure di manifestazione del vero»<sup>17</sup>, e propone di studiare il cristianesimo da questo punto di vista, cioè dal punto di vista dei regimi di verità – e, nello specifico, del regime di verità incentrato sugli atti d'*aveu*, gli atti di confessione<sup>18</sup>. Come sempre, tuttavia, il punto di partenza di Foucault è un problema *attuale*, poiché è del nostro presente che si tratta di fare la «storia». Il problema è il seguente:

Come, nella nostra civiltà, si sono istituiti i rapporti tra il governo degli uomini, la manifestazione della verità nella forma della soggettività e la salvezza per tutti e per ciascuno? [...] Perché, in quale forma, in una società come la nostra, esiste un legame tanto profondo tra l'esercizio del potere e l'obbligo, per gli individui, di farsi attori essenziali all'interno delle procedure di manifestazione della verità, all'interno delle procedure di aleturgia delle quali il potere ha bisogno? Quale relazione esiste tra il fatto di essere soggetto in una relazione di potere e soggetto attraverso il quale, per il quale e a proposito del quale si manifesta la verità? Cos'è questo doppio senso del termine 'soggetto'?

---

<sup>13</sup> M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972, trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1973 (nuova edizione: 2011).

<sup>14</sup> Cfr. D. Defert, *Volontà di verità e pratica militante in Michel Foucault*, intervista a cura di O. Irrera e D. Lorenzini, «materiali foucaultiani», 1, 2, 2012 (in corso di pubblicazione).

<sup>15</sup> M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, cit., p. 12 (quando non diversamente specificato, tutte le traduzioni dal francese o dall'inglese all'italiano sono mie).

<sup>16</sup> Ivi, p. 79.

<sup>17</sup> Ivi, p. 91.

<sup>18</sup> Cfr. ivi, p. 100.

soggetto in una relazione di potere, soggetto in una manifestazione di verità<sup>19</sup>?

Secondo Foucault, naturalmente, questi due sensi del termine 'soggetto' non sono disgiunti, al contrario: la manifestazione della verità di noi stessi costituisce uno dei fulcri della governamentalità contemporanea, nonché della sua capacità assoggettante (ovvero della sua capacità di costruire soggetti assoggettati). Perciò, nelle conferenze di Berkeley e Dartmouth, Foucault non esiterà a parlare del proprio progetto nei termini di una genealogia del soggetto moderno, una genealogia che non può non cimentarsi con il problema relativo al ruolo che la verità ha giocato, e gioca ancora, nei processi di soggettivazione/assoggettamento degli individui.

Un simile progetto doveva quindi cominciare con l'analisi del cristianesimo (in quanto esperienza di fondamentale importanza nella configurazione della soggettività occidentale) e di tutta quella serie di tecniche attraverso le quali «il cristianesimo ha legato gli individui all'obbligo di manifestare la loro verità [...] individuale». Più precisamente, si trattava per Foucault di tracciare la *genealogia* della pratica della confessione, per come quest'ultima si è organizzata dalla fine del Medioevo: un'integrale «verbalizzazione delle colpe commesse» che deve avvenire «all'interno di un rapporto istituzionale con un interlocutore che è il confessore, interlocutore qualificato per ascoltare, fissare una pena [e] accordare la remissione»<sup>20</sup>. A tale genealogia, Foucault consacra le lezioni di febbraio e marzo del corso *Du gouvernement des vivants*, ripercorrendo in successione alcuni dei principali «atti di confessione» che hanno caratterizzato la storia del cristianesimo: il battesimo, la penitenza, la direzione di coscienza. In particolare, è in Tertulliano che Foucault individua il momento storico e teorico d'inaugurazione di una serie di fondamentali mutamenti, rispetto al cristianesimo primitivo, nel rapporto tra purificazione dell'anima e accesso alla verità. Nella preparazione al battesimo e nel rituale del battesimo, spiega Foucault commentando alcuni brani di Tertulliano, l'anima viene inserita «in un processo che la costituisce, certo sempre come soggetto di sapere o soggetto di conoscenza, ma ugualmente [...] come oggetto di conoscenza»<sup>21</sup>.

È qui che comincia, «per l'Occidente intero», una storia «profondamente nuova e, in ogni caso, molto complessa» dei rapporti tra soggettività e verità. Da una parte, la memoria non sarà più affare di esperienza individuale, ma di tradizione istituita, di *dogma*, e dall'altra la scoperta della verità dell'anima da parte dell'anima stessa diverrà oggetto di un certo numero di procedure, di tecniche attraverso le quali all'anima sarà richiesto ad ogni istante «di dire, di mostrare, di manifestare ciò che è». Foucault afferma così di voler «abbozzare i preliminari di una storia di qualcosa di cui, nella nostra società, non è mai stata fatta davvero l'analisi». È la storia del «dimmi chi sei» – ingiunzione fondamentale nella civiltà occidentale, che da secoli ordina

---

<sup>19</sup> Ivi, pp. 74, 79.

<sup>20</sup> Ivi, p. 100.

<sup>21</sup> Ivi, p. 112.

all'anima di ognuno di noi: «vai verso la verità, ma non dimenticare di dirmi, nel mentre, chi sei, perché se non me lo dici non arriverai mai alla verità»<sup>22</sup>.

Questa «innovazione» (che ha radici antiche, naturalmente, ma alla quale Tertulliano e i suoi contemporanei hanno dato un nuovo contenuto) conoscerà uno sviluppo storico peculiare, e sarà rielaborata all'interno delle pratiche cristiane di esame e direzione di coscienza. In tale contesto, essa si combinerà con un'altra innovazione straordinaria (il cui autore, questa volta, è Cassiano), ovvero con ciò che Foucault, a Berkeley e Dartmouth, e poi anche a Louvain, descrive nei termini della «costituzione del pensiero come un campo di dati soggettivi che richiede un'analisi interpretativa». L'anima, già oggetto di conoscenza in Tertulliano, diviene allora, più in particolare, la sede dei *logismoi*, delle *cogitationes*, dei pensieri<sup>23</sup>. L'apertura di questo spazio dell'interiorità, la trasformazione dell'anima-oggetto di conoscenza nel campo delle *cogitationes*, nel luogo in cui risiedono i pensieri che devono essere verbalizzati per essere interpretati integralmente – è in questa apertura, in questa trasformazione, in questa combinazione Tertulliano-Cassiano che va individuato il presupposto fondamentale di ciò che Foucault chiama *l'ermeneutica del sé*, e il cui postulato, «generalmente accettato nelle società occidentali», è che «per la propria salvezza ciascuno ha bisogno di conoscere il più esattamente possibile chi è, e inoltre [...] deve dirlo il più esplicitamente possibile ad altre persone»<sup>24</sup>. Questo «obbligo di parlare, di dire, di dir-vero, di produrre indefinitamente un discorso vero su se stessi», secondo Foucault, «non ha mai cessato di esistere nella cultura cristiana e, verosimilmente, nelle società occidentali»: siamo ancora «obbligati a parlare di noi stessi per dirne-vero»<sup>25</sup>.

In effetti, Foucault era convinto che l'«obbligo dell'ermeneutica di se stessi»<sup>26</sup> – l'obbligo di praticare questa perpetua messa in discorso di se stessi, condizione necessaria per un indefinito lavoro d'interpretazione, all'interno di un rapporto di obbedienza assoluta all'altro (il direttore spirituale, il confessore) – si fosse esteso ben *al di là* del campo religioso, colonizzando e talvolta perfino presiedendo alla costituzione, nel corso del XVIII e del XIX secolo, di molte discipline cosiddette «scientifiche», come la pedagogia, la psichiatria, la psicanalisi, la criminologia, ecc. Il campo specifico nel quale si è prodotta tale «interferenza» tra «le procedure della confessione e la discorsività scientifica» (campo che è stato a sua volta, in un certo senso, *prodotto* da tale interferenza), è naturalmente quello della sessualità: i pensieri, i desideri, i piaceri individuali, sono chiamati a tenere, da allora, un discorso di verità su se stessi in vista non più della redenzione e della salvezza, ma della *guarigione* – della conquista della salute e della «normalità». Si è costituita così

questa cosa improbabile: una scienza-confessione, una scienza che si basava sui rituali della confessione e sui suoi contenuti, una scienza che

<sup>22</sup> Ivi, pp. 142-143.

<sup>23</sup> M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., pp. 82-83.

<sup>24</sup> Ivi, p. 33.

<sup>25</sup> M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, cit., p. 305.

<sup>26</sup> M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, cit., p. 90.

presupponeva quest'estorsione multiforme ed insistente, e si dava per oggetto l'inconfessabile-confessato<sup>27</sup>.

Questa scienza-confessione di cui parla Foucault ne *La volonté de savoir* è tuttora una delle istanze principali, o forse l'istanza principale, che definisce il regime di verità dominante nelle nostre società occidentali.

La genealogia foucaultiana del soggetto moderno si presenta quindi, più precisamente, come una genealogia del nostro regime di verità attuale, ovvero della specifica configurazione dei rapporti tra soggettività e verità che *ci* caratterizza. È la forza di tale regime di verità, connessa al ruolo egemonico che in esso rivestono le scienze-confessione, a rappresentare per Foucault un problema politico estremamente urgente da affrontare, ed è questo il fondamentale legame con l'attualità che intrattengono le analisi da lui svolte durante il corso del 1979-1980. La cosa (solo apparentemente) sorprendente è che, per affrontare tale problema, Foucault abbia poi deciso di inaugurare uno studio che lo ha condotto a prendere in considerazione una serie di regimi di verità ancora più antichi di quelli elaborati nel mondo cristiano dei primi secoli – regimi nei quali la questione della manifestazione della verità nella forma della soggettività, e del governo di sé e degli altri, possedeva caratteristiche molto diverse da quelle attuali<sup>28</sup>. Nel mondo antico, infatti, l'ermeneutica del sé non solo non esisteva, ma era letteralmente *impensabile*. Così, se nell'*Edipo re* di Sofocle si riscontra l'emergenza del tema dell'*autos*, del «me stesso», nelle procedure di manifestazione della verità, e se in Platone si può rintracciare una teoria dell'anima (in questo caso, però, ciò che si vuole conoscere non è «se stessi» come oggetto, quanto l'elemento divino in sé, l'elemento divino nella propria anima, la cui conoscenza consentirà al filosofo di elevarsi verso la verità), tuttavia, nel corso dell'Antichità greca, ellenistica e romana, non si trova *mai* l'idea di un'interiorità psichica, della *propria* interiorità psichica, come campo di pensieri (o di desideri) che l'individuo è chiamato a oggettivare e interpretare, verbalizzandoli a un altro, al fine di scoprire la verità *di se stesso*<sup>29</sup>. Foucault, su questo, è molto chiaro. Per esempio, durante la discussione successiva alle Howison Lectures di Berkeley, il 23 ottobre 1980, risponde così a una domanda proprio su Platone:

Credo che, in Platone, sia impossibile trovare un'ermeneutica del sé. Si ha una teoria dell'anima, ma non un'ermeneutica del sé. In Platone non si trova mai qualcosa come l'esame di sé, l'esame del flusso dei pensieri [...]. Il problema di Platone è l'elevarsi dell'anima verso la verità, e non consiste nel trovare la verità nelle profondità dell'anima. Seguendo

---

<sup>27</sup> M. Foucault, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*, Gallimard, Paris 1976, trad. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 1978, pp. 58-60.

<sup>28</sup> Per un tentativo di ricostruire la filosofia dell'«ultimo» Foucault alla luce del concetto di «regimi di verità», mi sia permesso rimandare a D. Lorenzini, «*El cinismo hace de la vida una aleturgie*». *Apuntes para una relectura del recorrido filosófico del último Michel Foucault*, «Revista Laguna», 23, 2008, pp. 63-90.

<sup>29</sup> Cfr. A.I. Davidson, *Sulla fine dell'ermeneutica del sé*, in M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., pp. 103-104.

quest'analisi [...] direi, in modo molto schematico, che il conosci te stesso (*gnothi seauton*) non ha nulla a che fare con l'ermeneutica del sé. E che la tradizione filosofica e la storia della coscienza dal conosci te stesso (*gnothi seauton*) fino a Descartes mi sembra un controsenso, perché non prende in considerazione l'innovazione specifica che appare con la spiritualità cristiana [...]<sup>30</sup>.

In questa sede, però, vorrei soffermarmi sull'interpretazione foucaultiana del *De tranquillitate animi* di Seneca, per come è presentata nelle conferenze americane dell'autunno del 1980. Nel quadro ben codificato di un rapporto di direzione di coscienza, Sereno scrive a Seneca per chiedergli consiglio: egli afferma allora di voler dire la verità a Seneca, di volergli descrivere, «confessare» la propria condizione di malessere, nella speranza che Seneca lo possa aiutare. Ma questa verità che Sereno confessa a Seneca non ha nulla a che vedere con peccati, colpe, pensieri segreti o desideri vergognosi<sup>31</sup>. Sereno stila piuttosto ciò che Foucault definisce «una sorta di “inventario di libertà” nel quadro di un codice di azioni»: si tratta, in fondo, di un «bilancio delle dipendenze». Sereno, cioè, spiega a Seneca che la propria libertà incontra ancora degli ostacoli, che egli – Sereno – è ancora troppo attaccato a una serie di beni esteriori dai quali invece sa che dovrebbe distaccarsi, per raggiungere l'autarchia e la tranquillità dell'anima, insomma la virtù del saggio<sup>32</sup>. Sereno, quindi, non confessa a Seneca né i propri pensieri, né i propri desideri nascosti. E Seneca, dal canto suo, che cosa fa? In quanto direttore di coscienza, anche Seneca è tenuto a dire la verità a Sereno, a dirgli una verità che, naturalmente, ha a che fare con questa condizione di dipendenza di Sereno – una verità che sia dunque capace di aiutarlo. Tuttavia, anche in questo caso, la verità che Seneca dice a Sereno non è il risultato di un'operazione ermeneutica, di un'interpretazione dell'interiorità di Sereno, dei suoi pensieri o desideri reconditi. Né corrisponde all'esposizione di una teoria filosofica, o di una serie di precetti morali. Sereno, infatti, ha già dimostrato di conoscere perfettamente i grandi principi morali necessari a condurre una vita filosofica. Ciò di cui ha bisogno non è dunque una verità intesa come conoscenza teorica, come un'aggiunta di contenuti conoscitivi, ma di quella che Foucault, a Berkeley e Dartmouth, chiama una «verità come forza».

Mi sembra importante insistere su questo perché, sia nelle pagine del manoscritto preparatorio della lezione al Collège de France del 12 marzo 1980 che Foucault decide di non pronunciare<sup>33</sup>, sia nella lezione del 29 aprile 1981 del corso di Louvain<sup>34</sup>, nonostante Foucault analizzi il medesimo brano di Seneca, e lo faccia in un contesto teorico molto simile a quello delle conferenze americane – ebbene, in nessuno di questi due casi compare l'espressione «verità come forza». Un'espressione che Foucault non utilizzerà nemmeno

---

<sup>30</sup> M. Foucault, *Discussion with philosophers*, inedito, consultabile presso l'IMEC di Caen, Fonds Michel Foucault, C 16.

<sup>31</sup> Cfr. M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., p. 49.

<sup>32</sup> Ivi, p. 51.

<sup>33</sup> Cfr. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, cit., p. 235.

<sup>34</sup> Cfr. M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, cit., pp. 98-101.

commentando il *De tranquillitate animi* durante la lezione del 27 gennaio 1982 del corso sull'ermeneutica del soggetto<sup>35</sup>, dove però, molto significativamente, egli introdurrà la nozione di *parrhesia*, il cui nesso con il concetto di «verità come forza» credo sia superfluo esplicitare.

Per tornare alle conferenze di Berkeley e Dartmouth, ciò di cui Sereno ha bisogno non è quindi una verità intesa come un'aggiunta di contenuti conoscitivi, quanto piuttosto una verità che sia in grado di trasformare ciò che *già* si conosce in un modo di vita effettivo. Si tratta esattamente del passaggio dal *logos* all'*ethos* che Foucault, nella lezione del 3 marzo 1982 de *L'herméneutique du sujet*, descriverà nei termini di una «soggettivazione del discorso vero»<sup>36</sup>. È precisamente questa verità come forza etica che Seneca cerca di fornire a Sereno, utilizzando una serie di argomenti persuasivi, di dimostrazioni, di esempi, non con l'obiettivo di scoprire una verità nascosta nel profondo dell'anima di Sereno, non con l'obiettivo di svelare la sua vera «natura», né con l'obiettivo di insegnargli altri (ulteriori) principi teorici, ma al fine di trasformare le verità che Sereno *già* conosce in verità pratiche, in *ethos* – modo di vivere<sup>37</sup>. Il processo di «soggettivazione della verità» di cui Foucault parla a proposito dello stoicismo consiste dunque nella costituzione di un soggetto che è «al tempo stesso, e senza discontinuità, soggetto di conoscenza e soggetto di volontà». Un soggetto che potrebbe quindi essere definito «gnomico», se per *gnome* si intende designare l'unità della forza della verità e della forma della volontà<sup>38</sup>. Come già accennato, è senza dubbio qui che andrebbero rintracciate le radici dell'interesse foucaultiano per un discorso «vero» nel quale, tuttavia, la verità è una forza etico-politica che non ha nulla a che vedere con la verità nel senso logico o epistemologico del termine.

Spingendo indietro nel tempo la propria genealogia del soggetto moderno, e del regime di verità nel quale tale soggetto, nel quale *noi* siamo inseriti, Foucault si proponeva quindi di interrogare il luogo di nascita di alcuni temi che, dopo essersi trasformati e aver assunto un significato differente, sono poi confluiti nel nostro regime di verità attuale. Tuttavia, egli intendeva anche mettere questo regime di verità «in prospettiva», mostrandoci non soltanto la sua storicità e la sua non-necessità, ma suggerendoci inoltre che esso non è il solo concepibile. Al contrario, è *già* stato possibile configurare altrimenti il rapporto tra soggettività e verità, è *già* stato possibile (e dunque lo è ancora) concepire la verità e il soggetto, e la loro relazione, in modo diverso da quello che la confessione cristiana prima, e il discorso della scienza poi, ci hanno suggerito e imposto – configurando un regime di verità nel quale il soggetto prende la forma di quello che Foucault chiama, non a caso, «sé *gnoseologico*»<sup>39</sup>, ovvero un sé essenzialmente identificato con il campo del proprio pensiero, concepito a sua volta come insieme di dati soggettivi da interpretare.

<sup>35</sup> Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 112-120.

<sup>36</sup> Ivi, pp. 292-293.

<sup>37</sup> Cfr. M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., p. 52.

<sup>38</sup> Ivi, pp. 53-54.

<sup>39</sup> Ivi, p. 89.



Da questo punto di vista, non c'è dubbio che lo scopo principale delle analisi foucaultiane degli anni ottanta, come Foucault afferma esplicitamente a Berkeley e Dartmouth, fosse quello di farci provare l'urgente necessità di sbarazzarci sia dell'ermeneutica cristiana del sé, sia dell'ermeneutica scientifica dell'«uomo». Di sbarazzarci, in altri termini, sia dell'ingiunzione cristiana secondo la quale dobbiamo scoprire la verità di noi stessi al fine di rifiutarla – secondo la quale, cioè, siamo chiamati a scoprire la verità di noi stessi *in funzione* del sacrificio di noi stessi, dato che tale verità è in realtà il male, è l'Altro in noi, è Satana che si è insediato nella nostra natura in seguito al peccato originale<sup>40</sup> –; sia dell'invenzione moderna dell'«uomo» come correlato essenziale e fondamento positivo delle operazioni ermeneutiche inscritte nel cuore delle scienze umane – un'invenzione, questa, che in tempi più recenti ha assunto la forma dell'ingiunzione all'*autenticità*, secondo la quale la scoperta della verità di noi stessi è necessaria per la nostra «realizzazione» (e dunque, lungi dal rinunciare a tale verità, saremmo invece chiamati a identificarci completamente con essa, ad *aderire* a essa senza residui)<sup>41</sup>. Eppure, secondo Foucault, queste due ingiunzioni sono solo apparentemente antitetico; o meglio, pur essendo l'una il rovescio dell'altra, scaturiscono in realtà da due regimi di verità basati entrambi essenzialmente sul principio dell'ermeneutica del sé. È questo principio che, attraverso una serie di analisi storiche, Foucault intende mettere radicalmente in discussione, come afferma nel corso di una conversazione con Hubert Dreyfus, svoltasi a Berkeley il 24 ottobre del 1980:

[L'ermeneutica del sé] consiste nello scoprire, nel cercare, a partire da sé e a partire dalla propria esperienza in quanto esperienza soggettiva, qualcosa che si possa dare universalmente come conoscenza oggettiva dell'essere umano. Bene, allora è questo che voglio criticare<sup>42</sup>.

Ma criticare questo principio dell'ermeneutica del sé significa, necessariamente, cercare di sbarazzarsi una volta per tutte dei regimi di verità che su di esso sono stati e sono ancora fondati. Perciò, come già più volte ricordato, Foucault conclude le conferenze di Berkeley e Dartmouth affermando che

[f]orse il nostro problema, oggi, è scoprire che il sé non è nient'altro che il correlato storico delle tecnologie che abbiamo costruito nella nostra storia. Forse il problema, oggi, è cambiare queste tecnologie, o sbarazzarcene, sbarazzandoci così del sacrificio ad esse connesso. In questo caso, uno dei principali problemi politici dei nostri giorni sarebbe, alla lettera, la politica di noi stessi<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> Cfr. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, cit., pp. 121-122.

<sup>41</sup> Cfr. Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1992, pp. 25-29.

<sup>42</sup> M. Foucault, *Discussion about books*, inedito, consultabile presso l'IMEC di Caen, Fonds Michel Foucault, C 18.

<sup>43</sup> M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., p. 92.

È questa prospettiva che connette essenzialmente l'*etica* (il «noi stessi», il nostro rapporto con noi stessi) alla *politica* che occorre sempre tenere a mente quando si legge e si discute dell'«ultimo» Foucault – una prospettiva che, del resto, a trent'anni dalla pubblicazione de *L'herméneutique du sujet*, mi sembra ancora più attuale che mai.