

Michel Foucault e la filosofia.

Una traccia di lettura dei corsi al Collège de France

Pierpaolo Cesaroni

L'ultimo corso che Foucault tenne al Collège de France, intitolato *Il coraggio della verità*, è l'atto conclusivo della ricerca diretta al tema dell'etica nell'antichità che lo tenne impegnato negli ultimi anni di vita, a partire dal 1980. Atto conclusivo non solo per motivi biografici (Foucault morì purtroppo tre mesi dopo aver terminato le lezioni), ma anche per ragioni sostanziali, nel senso che lo stesso Foucault lo presentò esplicitamente come punto di arrivo del «trip greco-latino» iniziato con il corso del 1980, *Il governo dei viventi* (anch'esso pubblicato di recente). Il nucleo problematico che percorre dall'inizio alla fine *Il coraggio della verità* è, infatti, quello stesso che sta alla base di tutti gli altri corsi precedenti dedicati all'antichità e che definisce la modalità di accesso ad essa proposta da Foucault: il *rapporto del soggetto alla verità*. Nel corso degli anni tale questione viene riproposta, ripensata e continuamente riarticolata, privilegiando di volta in volta differenti ambiti discorsivi: Sofocle, i dialoghi socratici di Platone, gli stoici e infine, nel corso del 1984, i cinici.

Questo saggio non intende proporre una lettura complessiva del corso, tanto meno una ricostruzione dell'intero percorso di ricerca sul mondo antico a cui abbiamo accennato¹, ma intende limitarsi a giungere ad inquadrare il testo da un punto di vista peculiare, cogliendovi cioè un tentativo di ridefinizione della *filosofia*. In effetti quest'ultima si trova, in *Le courage de la vérité*, proprio al cuore dell'argomentazione foucaultiana, nella misura in cui viene concepita proprio come quella pratica in cui avviene il rapporto del soggetto alla verità – cercheremo di spiegare in seguito cosa ciò esattamente significhi –. Se visto da questa prospettiva, il corso non è solo il punto di arrivo del confronto di Foucault con il mondo antico, ma anche di un percorso più lungo, che copre l'intera sua produzione: il rapporto – problematico, conflittuale, tortuoso – con quel che di volta in volta egli ha riconosciuto come “filosofia”. Cercherò quindi di proporre un ragionamento (o meglio una traccia, in quanto non potrò argomentare i vari passaggi) che individui le tappe principali di questa vicenda: 1) prenderò come punto di partenza il primo dei suoi corsi al Collège de France (*Lezioni sulla volontà di sapere*, 1970-71), in cui Foucault rivendica l'esteriorità del proprio lavoro al campo della filosofia; 2) mi rivolgerò in seguito brevemente al corso del 1982 *L'ermeneutica del soggetto*, con il quale la filosofia torna prepotentemente in gioco, ma in un senso assai differente da quello prima criticato; infine 3) proporrò la rilettura del pensiero cinico offerta in *Il coraggio della verità* quale possibile esito di tale percorso – senza tuttavia suggerire una prospettiva troppo ricompositiva, che apparirebbe necessariamente forzata rispetto allo stile di pensiero praticato (e strenuamente difeso) da Foucault –.

1. Il primo corso al Collège de France, recentemente pubblicato, è volto espressamente a produrre, almeno nelle sue prime quattro lezioni, una messa a punto teorica del lavoro che verrà svolto negli anni successivi; ha dunque una funzione programmatica che implica necessariamente un momento riflessivo sul proprio lavoro. Nelle sue ricerche

¹ Ricostruzioni complessive di tale percorso sono proposte, fra gli altri, da L. Cremonesi, *Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell'attualità*, ETS, Pisa 2008; *Foucault: le courage de la vérité*, coordonné par F. Gros, Presses Universitaires de France, Paris 2002.

storiche, ci dice Foucault, egli affronterà il problema del rapporto fra la verità e il desiderio che la anima o, per usare l'espressione di Nietzsche che fornisce il titolo al corso, il problema della *volontà di sapere*. Sembra insomma necessario assumere l'evidenza di uno sdoppiamento di piani: quello della verità, cioè il piano di costituzione di campi di sapere in cui si produce una funzione di veridizione (un dire-vero opposto a un dire-falso), e quello della *volontà* o del *desiderio*, cioè un piano ulteriore che sta in posizione di genesi o di costituzione del primo. Ma per fare questo, ci dice Foucault, è necessario porsi in una posizione di *esteriorità* rispetto alla filosofia². In che senso?

Non è qui possibile addentrarsi troppo analiticamente nell'impianto concettuale messo in campo in queste pagine (conoscenza, sapere, verità, desiderio³); ciò che importa è cogliere il nucleo del suo ragionamento, che sta nella necessità di tenere distinto il piano del *sapere*, da intendere come campo di veridizione, campo cioè in cui opera una funzione di verità che regola la conoscenza e più in generale ogni rapporto soggetto-oggetto, dal piano della *volontà* di sapere, che istituisce tali campi di sapere e assume rispetto ad essi quindi una funzione genetica. Poiché questi piani sono distinti, ne consegue che *il soggetto di conoscenza* (cioè il soggetto portatore di verità) è *sempre solo effetto e mai causa del sapere*; quest'ultimo è dunque a sua volta istituito da un piano differente, una dimensione ulteriore che non è definibile in termini conoscitivi né veritativi, e che Foucault, sulla scia di Nietzsche, definisce come campo di *forze* in cui agiscono un desiderio e una volontà di sapere non ascrivibili ad alcun soggetto.

Ora, ciò che secondo Foucault contraddistingue invece il *discorso filosofico* è che esso, pur assumendo la differenza di piani (la filosofia, come dice il suo nome, non è semplice conoscere ma implica il riferimento al desiderio che lo anima), tende poi fatalmente a *farli coincidere*: la differenza è assunta solo al fine di essere negata e riassorbita. Questo è dimostrato, secondo Foucault, già dall'*incipit* del libro A della *Metafisica* di Aristotele, nel quale il filosofo fonda la conoscenza su un desiderio di conoscenza che è naturalmente orientato alla conoscenza stessa e quindi già da sempre inscritto in essa, in un incessante rimando del soggetto di conoscenza a se stesso⁴. Questo stesso sdoppiamento e rimando a sé, oltre che investire il soggetto, riguarda anche la verità, che diviene così il sigillo della coappartenenza dei due piani: «tutto si svolge già nell'ordine della verità»⁵. In questi due semplici mosse si istituisce il discorso propriamente filosofico: un certo modo di produzione del discorso che ripete incessantemente la differenza fra conoscenza e desiderio per negarla e ricondurre il primo piano all'altro. In altre parole, esiste un soggetto (quello del filosofo) che pone il problema della verità della conoscenza (insomma della verità della verità), e lo può fare in quanto è quel soggetto che percorre incessantemente lo spazio che separa la conoscenza dal suo desiderio per dichiarare la loro inscindibilità. La filosofia, dunque, è sempre *nella* verità ma è chiamata continuamente a *svelarla*: per questo Foucault parla di «una perpetua

² M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971, suivis de Le savoir d'Œdipe*, éd. par D. Defert, Seuil – Gallimard, Paris 2011, pp. 6-7.

³ Il discorso di Foucault sembra articolarsi attorno a due coppie concettuali (conoscenza-sapere, desiderio-volontà), che però talvolta sembrano doversi intendere come oppostive al loro interno (conoscenza vs. sapere, desiderio vs. volontà), altre volte invece come coppie sinonimiche in opposizione fra loro (conoscenza o sapere vs. desiderio o volontà). Sarebbe forse possibile cercare di superare questi slittamenti e ricostruire l'assetto concettuale dell'analisi di Foucault, tuttavia non è possibile in questa sede.

⁴ Cfr. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, cit., pp. 16-17.

⁵ *Ivi*, p. 24 (quando non indicate, le traduzioni sono mie).

anteriorità del discorso filosofico rispetto a sé stesso» che lo costringe a «pensare ciò che ha già pensato» nella «eliminazione di ogni esteriorità»⁶.

Ora, l'impianto teorico che Foucault intende sviluppare nelle sue ricerche (a partire da questo corso, ma già nei suoi libri precedenti) si pone l'obiettivo di *evitare* questa perpetua confusione di piani propria della filosofia (che in *Le parole e le cose* era presentata come confusione empirico-trascendentale⁷) e di ristabilire invece l'esteriorità del piano della volontà rispetto a quello della conoscenza. Ciò significa in particolare ricondurre la verità a funzione di veridizione interna a un assetto di sapere e riaffermare con forza che *non c'è verità della verità*. Posizione che, in un certo modo, Foucault eredita dai suoi maestri Canguilhem e Hyppolite, come emerge chiaramente per esempio da un dibattito a cui essi parteciparono nel 1965 sul tema "filosofia e verità". Le tre formulazioni che essi propongono, in rapida successione, come "risposta" alla questione mostrano di essere tre "variazioni sul tema": a Canguilhem, che afferma che «non c'è verità filosofica», risponde Hyppolite, secondo il quale «l'essenza della verità non è una verità», concetto che Foucault riformula infine, in positivo, con queste parole: «c'è una volontà di verità»⁸. Ovviamente il discorso porterebbe molto lontano: basti ricordare che nel corso del 1970/71 Foucault, al di là del costante riferimento al pensiero di Nietzsche, si richiami storicamente alla sofistica: alla *logica del concetto* filosofica i sofisti oppongono una *logica del discorso* che Foucault intende riportarle alla luce come possibilità del pensiero e praticare concretamente nelle sue ricerche.

In effetti, le analisi genealogiche che Foucault porterà avanti negli anni Settanta seguiranno la traccia che abbiamo schematicamente ricostruito e possono quindi essere pensate, per i motivi che abbiamo detto, esterne alla filosofia. Egli si dedicherà alla ricostruzione di *dispositivi* (la prigione, la sessualità, il liberalismo), cioè di intrecci fra produzioni discorsive e relazioni di potere nei quali il soggetto è un *effetto* del campo in cui opera (in cui prende la parola o in cui agisce) e la verità è sempre solo una specifica funzione di veridizione che *circola* nel dispositivo, lo fa funzionare e opera la distribuzione di posti, ancorando ciascun soggetto al suo posto. Così per esempio la verità della medicina psichiatrica ancora il soggetto-malato di mente al suo posto in quanto internato, la verità della norma disciplinare ancora il detenuto al regime penitenziario, e così via. Ogni dispositivo produce effetti di verità ma non c'è una verità *del* dispositivo.

2. Il corso del 1980 *Sul governo dei viventi* apre una nuova prospettiva che, nel dirigersi verso la tematica dell'etica antica e tardo-antica, porta con sé anche una problematizzazione dell'orizzonte che abbiamo fin qui schematicamente ricostruito. Una problematizzazione e non certo una sconfessione, perché l'assunto di base resta saldo: non si può dare per Foucault una *verità* del sapere; la verità, nella misura in cui è disponibile per l'enunciazione discorsiva o come metro di giudizio per l'azione, rimane sempre una funzione interna ai dispositivi. Questo preclude dunque la possibilità di reintrodurre nell'orizzonte foucaultiano la filosofia come *discorso*. Tuttavia, il «nuovo asse» di ricerca di Foucault, rivolto al soggetto e all'etica, apre un nuovo orizzonte per la stessa filosofia, intesa però allora principalmente nell'ordine della *pratica* e non del discorso. Cerchiamo di vedere schematicamente in che senso.

⁶ *Ivi*, p. 38.

⁷ Rimando a P. Cesaroni, *La questione del trascendentale nell'archeologia di Michel Foucault, in Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, a cura di G. Rametta, Cleup, Padova 2008, pp. 261-300.

⁸ *Philosophie et vérité* (1965), in M. Foucault, *Dits et Écrits*, sous la dir. de D. Defert et F. Ewald, 2 voll., Gallimard, Paris 2001², vol. 1, pp. 476-490, qui p. 480.

Nelle analisi genealogiche “classiche” che prima abbiamo ricordato, il soggetto è una *funzione* del dispositivo; anche se Foucault non ha mai voluto ricondurlo totalmente a questa dimensione (pena la ricaduta in una concezione meramente ideologica del soggetto “alla Althusser” che Foucault non ha mai condiviso), le linee di tensione interne ai processi di soggettivazione (che rendevano instabile il dispositivo che li aveva creati) sembravano solo presupposti ma non concepiti da Foucault in modo chiaro: un’esigenza per il pensiero che però sembrava non riuscire a concretizzare. L’asse dell’etica su cui Foucault si concentra a partire dal 1980 sembra finalmente rispondere a tale esigenza teorica, proprio per il nuovo rapporto soggetto-verità che esso instaura a fianco (o meglio nella perpendicolare) del primo. Se nel primo senso la verità costituisce il soggetto agendo per così dire in orizzontale, essa diventa comunque qualcosa che il soggetto è chiamato a *dire* (o a fare); ciò determina un *secondo* rapporto, che Foucault definisce *sagittale* o verticale, fra soggetto e verità, che può essere definito così: «il tipo d’atto attraverso il quale il soggetto, dicendo la verità, si *manifesta*, e con questo intendo dire: si rappresenta a se stesso ed è riconosciuto dagli altri come un soggetto che dice la verità»⁹. È importante capire che il «rappresentarsi a sé stesso» di cui parla Foucault non è da intendersi come composizione di una propria identità stabile (al contrario, questa è semmai un risultato del primo modo del rapporto soggetto-verità), ma piuttosto come il processo per cui il soggetto *si vede*, o meglio *si differenzia da sé per potersi rendere visibile a se stesso*¹⁰. In questo spazio di distanziamento da sé, reso disponibile dal rapporto alla verità, si apre nel soggetto uno iato che consente di pensare la *trasformazione* del soggetto stesso (e quindi anche, politicamente, la sua capacità di porsi come elemento perturbatore del dispositivo in cui è inserito).

Ora, in questa nuova prospettiva la verità diviene non più vettore di determinazione del soggetto (come nel “primo” senso), ma principio o teatro della sua trasformazione: dire la verità è possibile solo nella misura in cui il soggetto che è implicato sia modificato dalla verità che egli dice. È questo il grande principio della *spiritualità* che è al centro del discorso che Foucault sviluppa nel corso del 1982 *L’ermeneutica del soggetto* e che torna in pressoché tutti gli interventi degli anni Ottanta: «[la spiritualità] postula la necessità che il soggetto si modifichi, si trasformi, cambi posizione, divenga, in una certa misura e fino a un certo punto, altro da sé per avere il diritto di accedere alla verità»¹¹. Se all’inizio di questo corso la spiritualità viene ancora *opposta* alla filosofia (cura di sé vs. conoscenza di sé), nella misura in cui essa è pensata sulla scia delle considerazioni degli anni precedenti, progressivamente l’opposizione tende a svanire: ciò che nel 1982 Foucault chiama “spiritualità” diventa il processo che sta al cuore di ogni effettiva pratica filosofica, di cui l’antichità ci offre gli esempi più importanti (motivo per cui è necessario rivolgere ad essa lo sguardo).

3. Il corso del 1984 *Il coraggio della verità* si situa alla conclusione di questo percorso. In questo testo Foucault cerca di determinare, nella grecoità, il campo della «*parresia etica*»¹²: *parresia*, ovvero rapporto del soggetto alla verità per il quale il suo dire-vero lo espone coraggiosamente a una propria trasformazione; *etica*, in quanto tale

⁹ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1984*, éd. par F. Gros, Seuil – Gallimard, Paris 2009 p. 4; tr. it. a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2011, p. 14.

¹⁰ Su questo tema del distanziamento, che è a mio avviso decisivo, rinvio a P. Cesaroni, *La distanza da sé. Politica e filosofia in Michel Foucault*, Cleup, Padova 2010

¹¹ M. Foucault, *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, éd. par F. Gros, Seuil – Gallimard, Paris 2001, p. 17; tr. it. a cura di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003, p. 17.

¹² Foucault, *Le courage de la vérité*, cit., p. 83; tr. it. p. 95.

trasformazione non investe direttamente il campo della *polis* ma quello dell'*ethos*, del modo di condursi, o ancor più generalmente il campo del *bios*, cioè dello stile di vita. Gli esempi più limpidi di una pratica di vita di questo tipo non a caso sono Socrate e Diogene il Cinico: la *parresia* etica finisce per sovrapporsi alla *filosofia*. Ma quest'ultima, allora, viene concepita dall'ultimo Foucault in un modo ben determinato: come pratica di perpetua problematizzazione del proprio *bios*, del proprio modo di vita, nella misura in cui esso deve essere costantemente reso «il teatro visibile della verità»¹³. Perché ciò possa accadere è necessario che il *bios* operi una trasformazione, una differenziazione rispetto a sé stesso: «la vita, per essere veramente vita di verità, non deve forse essere una vita altra, una vita radicalmente e paradossalmente altra?»¹⁴.

Il discorso di Foucault tuttavia non si conclude qui, perché egli intende, dentro il quadro da lui tratteggiato, distinguere ulteriormente fra due modalità ben diverse di praticare la filosofia: quello della *parresia socratico-platonica* e quello proprio invece della *parresia cinica*. Ma come è da intendere questa distinzione? Foucault talvolta sembra affermare che la prospettiva socratico-platonica individua il «teatro della verità» non nel *bios* (come invece fanno i cinici) bensì nella *psyché*, con la conseguenza che l'instaurazione della differenza non si tradurrebbe in una «vita altra» bensì nell'abbandono di questa vita per un «altro mondo» (quello delle idee, che aprirà la strada alla metafisica e infine allo scadimento della filosofia a teoria conoscitiva). Tuttavia in altre circostanze Foucault sembra evitare questa strada (che lo conduce a un'interpretazione abbastanza stereotipata di Platone) e determinare in un altro modo lo scarto fra platonismo e cinismo: esso si darebbe non nell'opposizione *bios-psyché* bensì in *due modalità differenti di pensare il bios*, o meglio di pensare la differenza che la filosofia instaura nel *bios*; in questo senso Foucault parla di «due stilistiche dell'esistenza ben diverse»¹⁵.

Se si dovesse provare a riassumere in due frasi questa differenza, si potrebbe forse dire che per la *parresia platonica* la verità che si manifesta nella vita è la verità *dell'anima*, cioè di ciò che dà alla vita ordine, bellezza e intelligibilità; per la *parresia cinica*, invece, nella lettura che ne dà Foucault (e che ai suoi occhi la qualifica come possibilità più alta della filosofia), la verità che si manifesta nella vita è la verità *della vita stessa*. Alla vita buona a cui mira Platone si oppone così una vita animale, nella quale la separazione della filosofia da una qualunque articolazione concettuale-discorsiva giunge alla sua massima radicalità: nel comportamento di Diogene «si “espone” la propria vita non attraverso i propri discorsi, ma attraverso la propria vita»¹⁶.

Certo bisogna cercare di evitare di cogliere nella prospettiva cinica del *Coraggio della verità* un esito vitalistico e irrazionalistico, poiché per Foucault la vita non è forza caotica e disordinata ma è prima di tutto forma di vita. La filosofia cinica deve essere dunque intesa come il luogo di manifestazione della capacità, propria della vita stessa, di differenziarsi continuamente da sé, di creare a sé stessa sempre nuove forme. È in questo esito (e in questo specifico modo di intenderla) che l'ultimo Foucault, dopo aver a lungo diffidato della filosofia, finisce per “riconciliarsi” con essa. Una prospettiva, questa, che non può – né vuole – aspirare ad alcuna definitività: apre più problemi di quanti ne riesca a risolvere. Un guadagno tuttavia sicuramente lo porta dal lato del rapporto fra *filosofia e politica*: insegna l'indegnità di pensare di poter parlare al posto di qualcun altro; insegna

¹³ *Ivi*, p. 169; tr. it. p. 179.

¹⁴ *Ivi*, p. 226; tr. it. p. 236.

¹⁵ *Ivi*, p. 235; tr. it. p. 245.

¹⁶ *Ivi*, p. 216; tr. it. p. 226.

Rivoluzioni Molecolari – Anno I, Numero 2 (2017)

soprattutto che la politica non esiste senza l'*ethos*; che pochissimo contano le profezie, le analisi tendenziali, i programmi politici e le ideologie, se non sono accompagnate da una capacità di aprirsi alla problematizzazione dello stile di vita, del modo di condursi del soggetto chiamato ad agire.