

FOUCAULT, NIETZSCHE E LA VOLONTÀ DI SAPERE

Andrea Muni

1. Introduzione

Nel novembre 2011 è stato pubblicato dall'editore francese Gallimard il primo corso di Michel Foucault al *Collège de France* (1970-1971): *La volonté de savoir*. Curiosamente solo cinque anni dopo l'autore riserverà lo stesso titolo anche ad uno dei suoi più celebri testi, *La volontà di sapere (Storia della sessualità I)*. Questo inusuale caso di omonimia ha comportato una leggera ma necessaria alterazione del titolo del volume estratto dai manoscritti preparatori del corso; il curatore Daniel Defert ha infatti ritenuto opportuno intitolare il volume *Leçons sur la volonté de savoir*, per differenziarlo dal primo tomo dell'incompiuto progetto foucaultiano di una *Storia della sessualità*.

In questo articolo ripercorrerò alcuni dei momenti salienti delle *Leçons sur la volonté de savoir*, cercando di affiancare ad un'ampia recensione del corso (ancora inedito in italiano), alcune attuali considerazioni sulle *politiche* foucaultiane della storia, della filosofia e della soggettività.

Oltre ad essere una cerniera decisiva nella storia del pensiero foucaultiano (cerniera che congiunge, più che separare, la riflessione archeologico-strutturale e quella politico-genealogica del filosofo), le *Leçons* permettono anche di apprezzare in maniera più pulita e sottile – rispetto a *La volontà di sapere (Storia della sessualità I)* – la differenza *etica* che traccia il confine tra *volontà di sapere* e *volontà di verità*.

Il corso presenta alla lettura non poche difficoltà, dovute essenzialmente al carattere privato del manoscritto preparatorio. Buona parte del libro è costituita da appunti e schematizzazioni che se da un lato premettono di fissare in maniera pregnante alcuni concetti, dall'altro complicano parzialmente la lettura, obbligando il lettore a ricostruire autonomamente molti collegamenti tematici.

Non tutti i manoscritti del corso sono stati conservati, in particolare la sezione dedicata esplicitamente a Nietzsche è andata interamente perduta. Il curatore ha però intelligentemente colmato questa lacuna inserendo in appendice le fittissime note private redatte da Foucault in vista di un'altra conferenza su Nietzsche, pronunciata all'Università di Montreal nel 1971. La pubblicazione delle note per la conferenza di Montreal, dal titolo *Comment penser l'Histoire de la vérité avec Nietzsche sans s'appuyer sur la vérité*, rappresenta a tutti gli effetti una grande novità, un elemento di eccezionale interesse per ricostruire il

debito che l'intero programma filosofico foucaultiano nutre nei confronti dell'opera nietzscheana.

2. *Il Collège de France come theatrum philosophicum*

Foucault inizia la sua prima lezione ufficiale al *Collège* esponendo seccamente il suo programma filosofico: costruire una morfologia della volontà di sapere. L'autore prosegue suggerendo che tale morfologia dovrebbe assumere le sembianze di un gioco: un gioco perverso e tutt'altro che infantile, un gioco isterico e bifronte; un gioco in cui la verità – nei suoi due sensi divergenti – reciti sia la parte della vittima (il corpo del sapere costituito su cui la genealogia opera la propria dissezione anatomica), sia quella del carnefice (le parole con cui il genealogista impone quella «verità senza verità» che è la genealogia). Un gioco capace di flirtare con la verità (e con la sua ambiguità semantica) sul filo del paradosso logico e grammaticale; un gioco apparentemente molto simile a quello giocato nello stesso periodo da un altro grande pensatore, Jacques Derrida.

Non ho mai inteso fare una analisi del testo a partire dal testo stesso. Ho cercato piuttosto, nella misura del possibile, di evitare il principio dell'esegesi e del commentario; non ho mai cercato di sapere quale fosse il non-detto presente o assente nella trama del testo stesso. Ho cercato di rimuovere il principio della testualità posizionandomi in una dimensione che è quella della storia, vale a dire senza cercare gli eventi discorsivi all'interno del testo stesso, o di più testi, ma reperendoli piuttosto nell'effettiva funzione (o ruolo) che gli viene attribuito all'interno di una società.

Questa accusa velata e ancora senza destinatario (che vedremo invece riformulata compiutamente ed esplicitamente nella prossima citazione) obbliga a retrodatare sensibilmente il cosiddetto «impegno politico» di Foucault. Sembra evidente infatti che, per permettersi di rivolgere una simile stoccata a Jacques Derrida, Foucault ritenesse di essersi già lungamente occupato di questioni strettamente politiche durante gli anni sessanta. La presunta «svolta politica» degli anni settanta è probabilmente uno dei più abusati e semplicistici miti storiografici delle critica foucaultiana: Foucault non ha mai vissuto una svolta durante la quale avrebbe colto finalmente che le *pratiche discorsive* strutturano i rapporti di forza della nostra società (e la forma stessa della nostra soggettività). L'analisi dei discorsi, intesi come reali agenti politici all'interno di una società, ha rappresentato un punto di partenza di tutto il lavoro foucaultiano

¹ Michel Foucault (2011: 190). Le traduzioni italiane dal francese, per quel che riguarda le *Leçons sur la volonté de savoir*, sono mie.

e non un importo successivo.² È proprio in questa chiave che si comprende forse meglio il tenore dell'aspro rimprovero rivolto a Derrida: Foucault accusa il suo avversario di «collaborazionismo» col *discorso del padrone* lacaniano. Lo fa, un po' surrealmente, in un momento in cui lui stesso sta parlando di filosofia e di filosofi, per di più in un ambiente ultra accademico come quello del *Collège*. Ci si potrebbe chiedere, a questo punto, dove risieda precisamente la differenza radicale che Foucault si autoattribuisce rispetto a Derrida.

Un anno dopo le *Leçons*, l'aggressione personale di Foucault diverrà aperta ed esplicita, incarnandosi nella celebre e velenosa «risposta» riservata al filosofo franco-algerino nella prefazione alla seconda edizione della *Storia della follia*.

Sono d'accordo con Derrida almeno su una cosa: non è per disattenzione che i commentatori classici hanno glissato, come lui e prima di lui, sul passaggio cartesiano riguardante la follia. Non è per disattenzione. È per sistema. Sistema di cui oggi Derrida è un rappresentante decisivo, nel suo estremo bagliore: riduzione di pratiche discorsive a tracce testuali; elisione degli eventi che si producono per non conservarne altro che delle tracce per una lettura; invenzione di voci dietro i testi per non dover analizzare i modi di implicazione del soggetto nel discorso; assegnazione dell'originario come detto e non-detto, nel testo, per non dover ricollocare le pratiche discorsive nel campo delle trasformazioni [storico-politiche] in cui si effettuano.³

L'elemento decisivo della *querelle* Foucault-Derrida è probabilmente l'aspetto personale dell'attacco del primo nei confronti del secondo; aspetto di non poco conto e forse meno grezzo e banale di quel che potrebbe sembrare ad un primo colpo d'occhio. Foucault infatti muove a Derrida un'accusa precisa: lo accusa di collaborare col *discorso dell'università*, al servizio del *discorso del padrone*. Lo accusa di servire quei *discorsi* che Lacan (pur essendo tutt'altro che comunista) aveva appena finito di denunciare - durante il suo seminario *Il rovescio della psicanalisi (1969-1970)* - come i *discorsi* egemoni del mondo capitalista. La cosa curiosa è che Foucault fa tutto questo mentre occupa una posizione tanto universitaria e accademica quanto quella di Derrida (anzi, forse ancora più prestigiosa). L'accusa foucaultiana sembra davvero paradossale.

Osservando le *Leçons* con occhio derridiano, e per rovesciare prospettiva, ci si potrebbe chiedere allora in cosa esattamente queste differiscano da un'acrobazia accademica fine a se stessa. Durante il corso anche Foucault si occupa esplicitamente (e lungamente) proprio di filosofia e di filosofi, di grandi

² Punto di partenza databile sicuramente a partire da *Le parole e le cose*. Per quel che riguarda *La storia della follia* e *Nascita della clinica* la questione andrebbe analizzata con maggiore attenzione.

³ Michel Foucault (1972: prefazione).

classici e di grandi nomi: a cascata si succedono letture di testi aristotelici e sofistici, riflessioni su Spinoza, Kant e Nietzsche; vengono chiamati in causa Esiodo, Sofocle e persino Freud. Apparentemente anche Foucault non fa altro che commentare dei testi. Ad un'analisi superficiale l'accusatore parrebbe quindi ricadere egli stesso nell'accusa che muove all'accusato, ma non è così. Quella di Foucault è un'operazione totalmente differente, un'operazione isterica e carnevalesca con un segreto intento politico. L'autore non si dilunga mai troppo sull'esegesi dei testi che prende in esame, ma mostra piuttosto – attraverso di essi – la persistenza di un elemento comune a tutta la tradizione del discorso filosofico, un elemento chiave che oscuramente sorregge tutta la storia della filosofia occidentale: la pretesa connaturalità di conoscenza, desiderio e verità. Connaturalità che fonda e giustifica proprio quel potere pastorale che Foucault analizzerà più tardi all'inizio della sua riflessione biopolitica.

Diciamo, per fissare il vocabolario, che chiameremo conoscenza il sistema che permette di dare un'unità preliminare, un'appartenenza reciproca e una connaturalità a desiderio e sapere. E che chiameremo sapere ciò che si dovrà ben sradicare dall'interiorità della conoscenza per ritrovarvi piuttosto l'oggetto di un volere, la preda di un desiderio, lo strumento di una dominazione, la posta in gioco di una lotta.⁴

Sulla scorta di questa chiarificazione terminologica Foucault inizia a ripercorre la storia della filosofia occidentale, individuando in Aristotele e nella sua battaglia anti-sofistica una prima cruciale omologazione di verità e conoscenza (certamente non con l'intento di colpevolizzare Aristotele, cosa che sarebbe quantomeno risibile, ma con quello ben più attuale e politico di opporsi ad una ben precisa ed imperante *politica della filosofia*).

Dopo aver riletto la *Metafisica* di Aristotele durante la prima lezione, l'autore analizza nelle lezioni successive le differenze tra il discorso apofantico e quello sofistico, evidenziando come il discorso sofistico sia un tipo di discorso strutturalmente immerso in una dinamica di potere; un discorso in cui il soggetto è le sue parole, un discorso in cui la verità coincide con l'ottenuta sopraffazione dell'avversario attraverso la parole. Elevando il sofista al rango di eroico personaggio appartenente ad «un'altra dimensione» Foucault traccia così una prima cruciale linea di divisione – nella storia della nostra cultura – tra due differenti modalità di discorso e di rapporto con la verità.

Nel prosieguo delle lezioni l'autore si cimenta in una raffinata analisi storica della trasformazione del concetto di giustizia nell'Antica Grecia: partendo dall'arcaico *theios aner* di Esiodo, passando per l'*Edipo re* di Sofocle ed arrivando alla *Repubblica* di Platone, l'autore illustra come il concetto di giustizia sia divenuto (già nell'Antica Grecia) inseparabile dalla costatazione

⁴ Foucault (2011: 18).

oggettiva dei fatti, e consustanziale ad una certa idea del bene. Il filosofo infine conclude il corso con un'audace parallelo tra l'Edipo di Freud e la omonima tragedia sofoclea, dipingendo ironicamente il primo dei due, e seriamente il secondo, come un *episodio particolare* del complesso percorso che ha condotto la storia della nostra cultura ad identificare la verità con l'«oggettività del fatto constatato» (in una parola, con la realtà, la realtà dei fatti).

Le menzionate ricostruzioni storiche, come altre presenti nel testo, sono quanto meno discutibili (tanto a livello dell'analisi storica quanto a livello della critica testuale). L'arbitrarietà dei riferimenti foucaultiani ad ogni modo non dovrebbe stupire un lettore avveduto, il metodo storico di Foucault infatti è sempre stato dichiaratamente imbevuto di una straripante ed esplicita componente soggettiva. Componente che, durante le *Leçons*, diviene talmente straripante da lasciare in bocca, con la sua disinvoltura, un agrodolce sapore di parodia.

La farsesca storia della filosofia inscenata da Foucault al *Collège* è una genealogia, è forse addirittura la prima delle genealogie foucaultiane. Le *Leçons* si dividono in maniera abbastanza netta tra una genealogia del discorso filosofico (nella prima parte) e una genealogia del sistema del sistema giuridico (nella seconda).⁵ Le due parti sono in realtà meno scollegate di quel che potrebbe sembrare, il filo rosso che le lega è infatti proprio il rapporto tra sapere e verità.

Ciò che è fondamentale rilevare è che l'autore, lungo tutto il corso, non si chiede mai perché Aristotele piuttosto che Platone, o Nietzsche piuttosto che Esiodo o Spinoza o Demostene, abbiano detto quello che hanno detto riguardo alla verità o alla giustizia. Foucault utilizza piuttosto i testi storico-filosofici come documenti di un archivio (giuridico o storico-filosofico) attraverso cui indagare due specifici discorsi disciplinari presenti nella nostra società: quello filosofico e quello giuridico. La genealogia foucaultiana, al suo esordio, si propone di aggredire fino alle fondamenta proprio il discorso filosofico di cui essa stessa fa parte, cercando al contempo e acrobaticamente di *separarsene trasformandolo*.

La differenza più importante tra le indagini *archeologiche* e quelle *genealogiche* di Foucault risiede probabilmente nella diversa tonalità soggettiva ed emotiva che l'autore vi profonde: volgendo l'archeologia in genealogia (grazie alla *full immersion* nietzscheana che vivrà durante il biennio '69-'71) Foucault rinuncerà definitivamente al sogno – in vero contraddittorio – di dare un'oggettività al suo metodo di indagine storica (pretesa ancora rintracciabile in

⁵ In questo articolo si privilegiano maggiormente le riflessioni attinenti alla prima parte del corso; la motivazione è dovuta al carattere inedito della genealogia foucaultiana del discorso filosofico. La genealogia del discorso giuridico è un aspetto dell'opera foucaultiana già da molto tempo disponibile, pubblicato e tradotto in italiano. Cfr "La verità e le forme giuridiche", in *Archivio Foucault* 2, Feltrinelli, Milano 1997.

alcuni sporadici passi de *Le parole e le cose* e dell'*Archeologia*).

L'*Archeologia*, nonostante gli ammirevoli sforzi di sistematizzazione profusi dal suo autore, non era stata in grado di rendere conto della posizione soggettiva (e di desiderio) del soggetto-archeologo. Con la genealogia invece Foucault svelerà, più coraggiosamente rispetto al primo progetto archeologico, la dimensione etico-soggettiva (e di desiderio) che attraversa prepotentemente e inevitabilmente ogni approccio storico che osi dichiararsi di ispirazione nietzscheana.

Il serrato biennio di studi nietzscheani compiuti da Foucault tra il '69 e il '71 è un periodo ancora poco approfondito dalla critica. La strettissima relazione cronologica e tematica tra il corso *La volonté de savoir* (1970-1971) e il celebre saggio *Nietzsche, la genealogia, la storia* (1971) non è ancora stata fatta risaltare in tutto il suo spessore. Tra questi due eventi discorsivi esiste probabilmente qualcosa di più che una semplice affinità tematica e cronologica; tra il saggio e il corso esiste un rapporto che si potrebbe definire di tipo teorico-pratico. Nelle *Leçons sur la volonté de savoir* accade – un po' magicamente – che Foucault si metta a praticare *effettivamente* quell'etica del genealogista che, contemporaneamente, sta articolando in forma teorica nel saggio *Nietzsche, la genealogia, la storia*: «La storia, intesa come genealogia, deve essere maschera carnevale e parodia» (Foucault 2001:147). Se questa interpretazione fosse fondata spiegherebbe la sorprendente disinvoltura con cui Foucault, mascherato da eminente filosofo, abbia potuto permettersi di abusare del «palcoscenico» del *Collège* per ricostruire una così farsesca ed arbitraria storia della filosofia occidentale. Considerare il saggio e il corso in maniera strettamente correlata – quasi come un manifesto redatto durante un'effettiva pratica rivoluzionaria – permetterebbe a *posteriori* di considerare quest'ultimo sotto una luce del tutto speciale. Le *Leçons* si rivelerebbero così interamente attraversate da un *malvagio* ed *oscuro* intento politico: quello di agire come un infiltrato. Un doppio gioco che paradossalmente si regge per solo il fatto di svolgersi alla luce del sole. Foucault aveva forse fatto tesoro – più di quanto non abbia mai ammesso – dell'ammonimento lacaniano secondo cui nessun discorso emergente può nascere dal nulla, ma deve di innestarsi ed articolarsi – maliziosamente ed istericamente – parassitando quelli già esistenti e politicamente dominanti.

3. *Essere o avere la verità? Una domanda politica.*

Possiamo finalmente affermare che la *teoria della conoscenza* e la modalità classica della *storia della filosofia* non hanno mai smesso di corrispondersi lungo tutto il corso della storia della nostra cultura. Si è trattato di eliminare l'esteriorità. L'esteriorità a livello della teoria della conoscenza è il desiderio, o per lo meno ciò che è simbolizzato dal desiderio. L'esteriorità nella storia

della filosofia è ciò che è rappresentato o simbolizzato dal sofista, e da tutto ciò che il personaggio del sofista comporta.⁶

L'operazione politico-filosofica che omologa desiderio e conoscenza nasconde un inconfessabile segreto: l'urgenza del soggetto-conoscente di eliminare l'aleatorietà e l'incalcolabilità, la causalità e la precedenza del «fuori». L'orrore del fuori scuote da sempre la filosofia e il suo soggetto; quel soggetto che pensa di poter dominare il fuori conoscendolo, e che perciò non può accorgersi di esserlo lui stesso, tale fuori. Questa impasse topo-logica è all'origine di tutti i paradossi del soggetto-della-coscienza. Al contrario, il soggetto-genealogista (quello elaborato da Foucault nel saggio *Nietzsche, la genealogia, la storia* parallelamente alle *Leçons*) si presenta all'incontro con la storia come l'esteriore, etico e desiderante *omicida politico* del soggetto-della-conoscenza:

Si tratta di mostrare che alla radice della conoscenza, nel momento storico della sua irruzione, c'è un desiderio; e che questo desiderio non ha alcuna parentela con la conoscenza. Nessuna parentela a livello dei fini, né a livello di origine o di natura. Nessuna parentela a livello di origine, perché, se vogliamo, conoscere è già vivere. Nessuna appartenenza a livello dei fini, perché non si conosce per conoscere, ma per dominare, per infestare.⁷

L'omologazione del desiderio di conoscere alla conoscenza stessa – omologazione che Foucault considera il filo rosso di tutta la storia della filosofia occidentale fino a Nietzsche – è il gesto teorico-politico cruciale per cui ancora oggi non riusciamo ad immaginare un'etica che non sia causata da una morale, o un'azione che non sia causata da un'intenzione, fosse anche inconscia, ma comunque rintracciabile come la verità soggiacente ad una qualsiasi verità-evento prodotta da un soggetto *in un altro* attraverso il corpo e le parole.

Se ho insistito tanto su questo passaggio di Aristotele è perché esso mi sembra sancire e definire una certa interiorità della filosofia, mi sembra rigettare un certo “di fuori” del discorso filosofico: un “di fuori” la cui eliminazione rende possibile l'esistenza stessa della filosofia; un “di fuori” contro cui, oscuramente, si appoggia ogni discorso filosofico.⁸

Per questa via, forse, si chiariscono meglio le ragioni del travolgente successo politico che il *discorso della scienza* ha riscosso – nella società liberale e neo-liberale – durante gli ultimi due secoli. Il nostro *ego cogito* infatti (quell'*ego cogito* in cui inavvertitamente siamo condotti a riconoscerci da tutti i dispositivi della nostra società), da quando dio è divenuto un garante *sorpassato*, desidera

⁶ Foucault (2011: 38).

⁷ Foucault (2011: 26).

⁸ Foucault (2011: 38).

ardentemente *un nuovo garante* che gli assicuri di ritrovare la strada della realtà, della materialità, dell'intersoggettività e della vita. Il *garante supplente* con cui soddisfare il desiderio di *certezza di esistere* del *cogito* è «la realtà». Con la dimostrazione, la misurazione e l'esaltazione dell'esistenza di una realtà (intesa come fondo vero, universalizzabile, conoscibile e dimostrabile), il soggetto-della-coscienza soddisfa l'ingombrante ossessione di un bruciante desiderio. L'urgenza – manifestata anche da parte di una grossa porzione del discorso filosofico contemporaneo – di sancire inconfutabilmente l'esistenza di una realtà pre-discorsiva e pre-linguistica, almeno per via negativa, non è che un sintomo di questo bruciante desiderio. Ormai «dimostrare la realtà» è divenuta l'ossessione triste che soddisfa la certezza di esistere del soggetto-conoscente. Qualcuno potrebbe chiedersi come siamo finiti a scomodare il concetto di realtà per assicurarci dal solipsismo; qualcuno potrebbe chiedersi fino a che punto (e perché) i nostri rapporti umani si siano inariditi al punto tale da non bastare più a testimoniarcene la nostra – pur dissimmetrica □ presenza reale.

Nelle nostre società la verità è diventata secondo Foucault un sinonimo di «realtà». La funzione della verità sarebbe divenuta, per il filosofo francese, semplicemente quella di vociferare il vero, laddove per «vero» non si intende altro che il giusto, il garantito, l'inattaccabile. In una parola: il sacro, il garante, il dominante. Il vero come il necessario contraltare ontologico del soggetto-conoscente, la verità come descrizione apofantica del vero conosciuto dal soggetto.

Sotto tutti i ragionamenti, per quanto rigorosamente costruiti si credano, perfino sotto il fatto di riconoscere qualcosa come un'evidenza, c'è sempre e bisogna sempre sopporre una particolare affermazione, un'affermazione che non è dell'ordine logico della constatazione o della deduzione, in altre parole un'affermazione che non è esattamente dell'ordine del vero o del falso, ma che è piuttosto una sorta di impegno, di professione. Sotto ogni ragionamento, c'è sempre questa affermazione o professione che consiste nel dire: se è vero, mi inchinerò; è vero, *dunque* mi inchino.⁹

Ma questo *dunque*, l'*ergo* della formula cartesiana, questo elemento decisivo che causa e garantisce l'identità del soggetto con la cosa-che-pensa, questo *dunque* non proviene da alcuna necessità logica: questo *dunque* è l'effetto politico di certo un regime di verità, è una forma di legame sociale dominante nella nostra società (quel legame sociale che Jacques Lacan, nel *Rovescio della psicanalisi. Seminario XVII (1969-1970)*, aveva chiamato *il discorso del padrone moderno o del capitalista* – accusando per altro l'intera storia della filosofia di essere un fedele e morboso alleato di tale discorso).

⁹ Foucault (2012: 96).

Questo *dunque* che lega l' «è vero» con il «mi inchino», e che dà alla verità il diritto di dire «tu sei costretto ad accettarmi perché io sono la verità», in questo *dunque*, in questo «tu sei costretto», «tu sei obbligato», «tu devi inchinarti», in questo «tu devi» della verità c'è qualcosa che, nella sua struttura e nel suo contenuto, non dipende dalla verità stessa. Il «tu devi» interno alla verità, il «tu devi» immanente alla manifestazione della verità, è un problema che la scienza in se stessa non può giustificare e che non può risolvere. Questo «tu devi» è un problema, un problema storico-culturale che credo sia fondamentale.¹⁰

Come non sentire risuonare in questa citazione il Nietzsche dello *Zarathustra* e delle tre metamorfosi dello spirito? La verità, in certo senso, più che il grande impensato della nostra cultura, sembrerebbe esserne piuttosto il grande *in-agito*. Sembrerebbe, seguendo Foucault, che esista solo un'unica vera grande censura politica nell'epoca del neoliberalismo: al leone è vietato diventare fanciullo, al leone è vietato morire (per diventare fanciullo). È vietato *fare* la verità, è vietato *desiderare di subirla* da qualcun altro (a meno che non sia oggettiva, buona e giusta).

Non riusciamo a smettere di «voler sapere il vero sulla verità inscenata sul teatro labiale dell'altro». Ma se *l'altro* non fosse dietro, se la sua verità fosse proprio quel teatro, che ne sarebbe di *me*? Avrei forse finalmente la sua verità, ma sarebbe un «avere» diverso dal possesso, un «avere» semanticamente vicino ad «avere le pulci»: ne verrei cioè intaccato, abitato, anche contro la mia volontà. *Avere come subire*.

Durante la seconda lezione del corso Foucault prosegue la ricostruzione storico-filosofica dell'odierna omologazione di conoscenza e verità,¹¹ affrontandone brevemente l'intreccio in due autori fondamentali del pensiero moderno: Kant e Spinoza.

Kant è il pericolo, la minuscola e quotidiana peripezia, è una rete di trappole; Spinoza invece è il grande altro, è l'unico avversario. In effetti Kant è il tranello sotteso a tutte le critiche della conoscenza. Egli afferma che non sarà mai possibile passare dall'altra parte [della conoscenza]; o che nel passare dall'altra parte della conoscenza ci lasceremo scappare la verità; e che il discorso che terremo sarà forzatamente dogmatico, perché pretenderà di essere vero senza avere di fronte, e senza avere come garanzia, la conoscenza della verità.

Ma Spinoza è il vero avversario, perché è lui che dalla *Riforma*

¹⁰ Foucault (2012: 96).

¹¹ È necessario sottolineare ancora una volta come la critica di Foucault non sia rivolta ai singoli autori classici che prende in considerazione, bensì all'uso che la dominante politica della filosofia ha fatto e fa di questi autori. Attraverso la critica di tali autori Foucault aggredisce la sintomatica insistenza, nella storia della nostra cultura, dell'omologazione di conoscenza e verità.

dell'intelletto fino all'Etica, nomina fonda e riconduce la coppartenenza di verità e conoscenza sotto la forma dell'*idea vera*.

Spinoza è per Nietzsche il filosofo per eccellenza, fu proprio lui infatti il primo a legare nella maniera più rigorosa verità e conoscenza. Per scappare dalla minaccia di Kant bisogna uccidere Spinoza.¹²

Foucault ritiene che Nietzsche sia stato il primo filosofo – dai tempi di Gorgia e, successivamente, delle Scuole ellenistiche – ad essersi impegnato nel disfare il morboso abbraccio tra conoscenza e verità. C'è qualcosa di paradossale, e forse psicotico, nel cosiddetto *nichilismo gnoseologico*. «Dire di sapere» che non c'è niente da sapere riguardo alla verità, è un'affermazione senza senso e senza valore – se considerata da un punto di vista prettamente apofantico/gnoseologico. Questo tipo di posizione però guadagna tutt'altro senso, e un enorme valore, se la consideriamo come appartenente ad un altro gioco, ad un'altra partita: quella che fa della verità qualcosa *da essere* e *da subire nella vita*, e non più una realtà o un fondo da descrivere o disvelare. Solo in quest'ottica una qualunque posizione cosiddetta «relativista» può avere un qualche senso e valore: *essa deve fungere da leva per cambiare il posto del soggetto e della verità, deve servire per fare, per subire, per essere al limite, con e negli altri*. Non si tratta di sancire o dimostrare che niente nel mondo è reale, si tratta piuttosto di cercare un'altra esperienza della soggettività, dell'alterità e dell'intersoggettività sospendendo il regime politico-linguistico della verità-descrizione. Scommettendo piuttosto sulla possibilità che – attraverso le parole – sia possibile per i soggetti comunicarsi, trasmettersi, immettersi negli altri, letteralmente.

Ma, se le parole non significano le cose, questo significa che non si può avere accesso alle cose partendo dal discorso. Il discorso è separato da ciò di cui parla per il semplice fatto che esso stesso è una cosa, una cosa come quelle di cui parla. L'identità dello statuto di cosa [tra discorso e oggetto del discorso] implica la rottura del rapporto significante [significante-significato]. Ma se non si può avere accesso alle cose a partire dal discorso, di cosa parlano le parole, a cosa rinviano? A niente – quando si crede di parlare degli esseri... non si parla di niente. Ma quando uno dice che l'essere non è, usa delle parole, e quello che dice, il fatto che lo stia dicendo, tutto ciò esiste. Un soggetto parlante fa sì che l'essere sia, per il fatto di star parlando.¹³

Essere parte dell'essere in virtù del fatto di star parlando, non poter descrivere l'essere perché *lo si sta già essendo* nell'atto star parlando. Foucault pare veramente essersi divertito in queste righe a fare il sofista mentre parla dei

¹² Foucault (2011: 28).

¹³ Foucault (2011: 62).

sofisti, eppure in tutto ciò forse si possono scorgere un'allusione e un invito.

L'effetto apparente di verità che gioca nel sofisma è in realtà un legame quasi-giuridico tra un evento-di-discorso e un soggetto-parlante. Ed è da ciò che provengono l'abilità e l'agio del sofista nel pronunciare contemporaneamente le due tesi contrapposte:

- 1) "tutto è vero", perché dal momento che dici qualcosa la materialità di ciò che hai detto, il suo carattere di evento, è certamente parte dell'essere; ma anche...
- 2) "niente è vero"¹⁴, perché per quanto tu ti possa sforzare, con le parole non dirai mai l'essere.

Essere la verità, subire la verità che un altro è. Un discorso a dire poco inusuale; nessuna persona assennata oserebbe, oggi, vestire la verità coi miseri stracci di una prima persona singolare. Nessuno sembra più ricordare – nemmeno con la giusta dose di *pathos* e di orrore – che le verità provengono tutte da una bocca o da una mano (e si inscrivono in un sistema linguistico codificato in cui prendono senso).¹⁵

Concepire la verità come qualcosa di inseparabile dai soggetti che la infliggono e la subiscono è un *tabù* della nostra società; eppure gli esempi sono copiosi, lampanti e sotto gli occhi di tutti: la maestra e il bambino, la madre e il figlio, il giudice e il criminale, il fedele e il suo sacerdote, il tesserato del partito e il gerarca, l'amante e l'amato, gli amici, le canzoni alla radio, l'*anchorman* al telegiornale, il giornalista, il pubblicitario. Lo scrittore e il lettore, io e te. La verità è agita e subita in un'identificazione, in un rapporto, un rapporto che si potrebbe definire di *potere* (o di desiderio) se solo avessimo la forza d'animo di accettare davvero il potere come un rapporto e come qualcosa di positivo e produttivo.

L'apparizione storica del linguaggio e dei soggetti parlanti non può in alcun modo resuscitare il cadavere del pre-discorsivo. Ironicamente, ma non troppo, è il caso di ricordare che «pre-discorsivo» è solo una parola. Dal momento che l'uomo esiste, ed ha un linguaggio, il pre-discorsivo è perso per sempre. Le società umane si fondano proprio su questo scarto, si fondano cioè sul linguaggio. Nessuna verità è stata mai colta, tutte sono state inflitte e subite, e tutte quelle a venire dovranno esserlo se vogliono raggiungere ciò a cui aspirano: governare, infestare, affascinare gli altri.

L'idea di verità che emerge dal primo corso foucaultiano al *Collège* anticipa di molto, e giustifica in certo senso, la svolta conclusiva del pensiero del filosofo francese. Grazie alla considerevole quantità di corsi inediti pubblicati negli ultimi anni, il puzzle del complessivo progetto foucaultiano va lentamente

¹⁴ Foucault (2011: 62).

¹⁵ Cfr. Jacques Lacan, «La cosa freudiana» in Scritti, vol. 1, Einaudi, Torino 1976.

componendosi, e si rivela molto più coeso di quello che si sarebbe potuto immaginare solo pochi anni fa. Alla luce delle *Leçons* diviene infatti molto più facile comprendere lo strano uso della parola verità, e della parola etica, che Foucault fa continuamente nei suoi ultimi corsi sulla *parresia* e sulla *cura di sé*. Se la verità diviene qualcosa da infliggere e da subire, allora un'espressione come «fare corpo con la verità», nozione cardine della *parresia* e della *cura di sé*, può davvero diventare una nuova parola d'ordine, un nuovo significante-padrone in grado di dare il là ad una diversa esperienza etica, politica ed erotica della soggettività e dell'intersoggettività. Con le parole, col corpo e con gli altri si può fare una verità che non può essere misurata oggettivamente; una verità che si chiama promessa, impegno, professione di fede (tutti aspetti che – malgrado le prese di distanza di Foucault – sono perfettamente coincidenti con gli esiti della riflessione etica derridiana), ma si può fare anche una verità che è violenza, ingiuria, tenerezza o ferocia. Il corpo degli altri, e il proprio, come una *tabula* su cui incidere la verità, una membrana da attraversare per abitarli ed esserne abitati.

Fare corpo con la verità non può prescindere dalla volontà etico-politica di rifiutare l'esistenza di un soggetto-fondamento-della-conoscenza. A partire da questo rifiuto radicale si può creare lo spazio per un'altra esperienza della soggettività: un'esperienza di complicità. Una complicità tra soggetti che condividono la posizione etico-politica riguardante l'inconsistenza ontologica del soggetto-della-coscienza. Una complicità che sia contemporaneamente il primo gesto di un'alleanza politica e il seme di una nuova erotica. Un'amicizia che comporti un'esperienza del desiderio come reversibilità dell'infliggere e del subire, un desiderio di scrivere, di incidere sull'altro e di riceverne a propria volta il marchio. Liberando così il pensiero dal giogo politico che lo pretende *soggetto*, lasciandolo piuttosto decomporsi e svelare le infinite identificazioni di cui si costituisce l'io, ritrovando in questa cascata di frammenti proprio gli altri che «mi abitano».

Ma dove si incidono a vicenda i soggetti quando «fanno corpo con la verità»? Quale è il luogo dell'iscrizione? In prima battuta certamente il corpo, e in seconda battuta il pensiero. Il soggetto identificato al pensiero però *non può volere* che il suo posto politicamente designato sia soltanto una piega, un effetto dell'incisione dell'alterità sul suo corpo. Per volerlo dovrebbe *volersi del male...* dovrebbe *voler morire*. Questo soggetto infatti – questo soggetto che è il prodotto storico-politico in cui siamo inavvertitamente condotti a riconoscerci – può solo persistere ostinatamente nel desiderio di essere padrone in quella casa che crede *contemporaneamente* di abitare e di essere (un'auto-coscienza). Ma questo soggetto non è ciò che *essenzialmente* siamo, questo soggetto, questo tipo di soggetto, è un prodotto, un effetto di discorso, l'effetto di un dispositivo politico di soggettività.

È importantissimo però ribadire ancora una volta che l'effetto di questa presa

di posizione è qualcosa che ha che fare con l'etica e con la complicità, è un effetto che invoca compagni, che si espone, che aspira alla creazione di un fronte comune e di una politica alternativa della soggettività; un effetto che Jacques Derrida ha lungamente e delicatamente trattato in *Politiche dell'amicizia*; un effetto che Foucault inizierà colpevolmente a valorizzare solo molto più tardi, e in maniera certamente più fredda, rispetto al filosofo franco-algerino.

4. La posta in gioco etica di una differente volontà di sapere

Se la verità cessasse di essere qualcosa da conoscere, il soggetto noetico/cognitivo (cioè quell'anima con cui il nostro corpo viene «supplito» attraverso il lavoro politico dei dispositivi) potrebbe rivelarsi all'improvviso qualcosa di politicamente superfluo. Venendo meno la sua unica funzione e la sua unica ragion d'essere – quella cioè di conoscere la verità per mezzo del pensiero – il soggetto-della-conoscenza potrebbe davvero svanire, non sarebbe più necessario alla verità... non sarebbe più *politicamente* necessario.

Persino *fare scienza*, almeno nel senso contemporaneo del termine, è certamente qualcosa che può benissimo esistere (e forse con ancora maggior successo) senza la sanzione politica di un soggetto-della-conoscenza.¹⁶ Lo scienziato in fondo manipola significanti e li sottopone a prove empiriche da cui estrae leggi sempre modificabili e mai assolute; non si vede proprio per quale ragione un uomo di scienza dovrebbe essere più fedele di altri al soggetto-della-conoscenza.

La distruzione del soggetto-della-conoscenza (compito decisivo che Foucault attribuisce alla genealogia e al genealogista) non c'entra nulla col rifiuto del pensiero, né con un'apologia dell'irrazionale, né tanto meno con un qualche osceno tributo a dei oscuri. La distruzione del soggetto-della-conoscenza rappresenta una presa di posizione etico-politica. Il pensiero funzionerà come ha sempre funzionato, anche una volta compiuto l'omicidio politico del soggetto conoscente; non si tratta di eliminare o squalificare il pensiero, si tratta semplicemente di ricollocarlo nella sua dimensione di effetto, di effetto dell'extra-pensiero.

Il mondo è essenzialmente una rete di relazioni che in sé stesse sono inconoscibili, e come mai potrebbero essere conoscibili, considerato che queste relazioni non sono dell'ordine della conoscenza? Alla radice della conoscenza non c'è alcuna coscienza. (Il pensiero, per Nietzsche, non è il fenomeno al quale si ha immediatamente accesso nella forma della coscienza; il pensiero non è, contemporaneamente e d'un colpo solo, sia

¹⁶ Cfr. Antonello Sciacchitano, *Scienza come isteria*, Campanotto, Udine 2005.

L'atto che conosce sia l'istanza che viene riconosciuta. Il pensiero non è che un effetto. Il pensiero è l'effetto dell'extra-pensiero, non come effetto di un risultato naturale, ma come effetto della violenza e illusione).¹⁷

La *volontà di verità* si coordina nell'attualità con una precisa idea di soggetto (il soggetto psicologico-trascendentale) e con una precisa idea di intersoggettività (quella stabilita da Husserl nella Quinta delle *Meditazioni cartesiane*). Il prezzo da pagare, per chiunque desideri rifiutare il sistema verità/errore che fonda la *volontà di verità*, è quello di una perdita, di uno scollamento, di una deriva e un'atopia della soggettività (intesa tradizionalmente come identificazione del soggetto parlante al *cogito*). Questo rifiuto e questa perdita però, lungi dal rigettare per forza il soggetto in una spaventosa notte del mondo hegeliana, rappresentano piuttosto una prova di forza, un gesto etico radicale in grado di creare lo spazio per provare ad inventare, assieme ad altri compagni di viaggio, un'altra via. Magari proprio a partire da quell'*atto di parola* sdoppiato e paradossale che, mentre inceppa il dispositivo che produce l'identificazione al *cogito*, in un sol colpo fonda anche l'etica di una nuova complicità intersoggettiva: *io non ci sono*. Là dove mi hanno identificato, nel *cogito*, io non ci sono, mentre qui dove parlo, dove ti confesso la mia assenza, qui dove accado in te, io sono. Isterica contropolitica foucaultiana della confessione: ti confesso di non essere lì dove mi attendevi per governarmi, di non essere lì dove – servendoti della mia confessione – puoi dire la verità sulla verità che sono. L'isterica è in grado di far nascere nel padrone il desiderio di sapere ciò che ella è; ma il fatto che ella non sia nulla di più che questa fluida capacità di far desiderare di sapere, il fatto che ella non contenga nessuna preziosa verità dietro alla verità mimetica della sua isteria, è precisamente il gesto che inceppa il meccanismo della confessione (e di quel potere pastorale, ad essa consustanziale, che è all'origine della biopolitica).

5. Conclusione

Questo gioco, questo esercizio, questo modo di vivere, quest'etica, rappresentano certamente un gioco molto pericoloso. Si tratterebbe di giocare con se stessi una partita a bridge col morto, dove il morto sono io, non io che sto scrivendo, ma «io» inteso come soggetto pensante autocosciente. Nell'idea di autocoscienza c'è tutta la nevrosi ossessiva della società contemporanea: quella pulsione, quell'ostinazione a tenere in vita il morto che siamo a livello del pensiero. Un vero e proprio accanimento terapeutico che ci chiama in maniera incontrollata a pretendere ostinatamente di collocare il nocciolo del nostro essere in un luogo in cui non siamo (anche se ciò non significa che non siamo

¹⁷ Foucault (2011: 202-203).

strettamente in relazione con esso, significa solo che non siamo lì). Ostinandoci quotidianamente in questa presa di posizione politica semi-inconscia, pretendendo cioè di essere nel pensiero, serviamo inavvertitamente il *regime di verità* della nostra società e ci esponiamo a quella che Nietzsche chiamava la vergogna degli schiavi diventati padroni: pretendere che quella *debolezza mentale*, che in realtà è – molto più tragicamente - un'assenza, sia una nostra libera scelta, una virtù morale, e addirittura la sorgente stessa della soggettività.

Nello stesso periodo, tra gli altri, anche Gilles Deleuze in *Differenza e ripetizione* seguiva questa stessa pista di ispirazione prepotentemente nietzscheana.

Quando Nietzsche si interroga sui presupposti più generici della filosofia, dice che essi sono essenzialmente morali, perché infatti solo la Morale è in grado di persuaderci che il pensiero abbia una buona natura e il pensatore una buona volontà, e solo il Bene può fondare la supposta affinità del pensiero con il vero.¹⁸

Noi tutti siamo prodotti, fin dalla più tenera infanzia, come identificati al *cogito*, questa tendenza è già scritta nella segreta sintassi politica del nostro linguaggio (ad esempio nella banalissima e normalissima espressione «il mio corpo»); rompere questa identità al *cogito* ci porta al di là del bene, al di là del nostro bene di soggetti inseriti in una società e una cultura, ci porta a «volere il nostro male», a volerlo come una prova del fatto che possiamo essere altrove, là dove scrivendoci sul corpo dell'altro osiamo dire «sono questa cosa che ti parla, che ti tocca, che ti ode, che ti subisce, che ti abita», «sono la cosa che non posso conoscere, che sta accadendo in te, e che però avverto, di rimando, nel subire la verità che tu scrivi sul mio corpo».

Masochismo. Il masochista non è chi trova il proprio piacere nella sofferenza. Forse è piuttosto colui che accetta la prova della verità e vi sottomette il proprio piacere: Se sopporto fino alla fine la prova della verità, se sopporto fino alla fine la prova a cui mi sottometti, allora io avrò espugnato il tuo discorso e la mia affermazione sarà più forte della tua. Il disequilibrio tra il masochista e il suo partner dipende dal fatto che quest'ultimo pone al masochista la questione in termini *apofantici* [di descrizione vera o falsa di ciò che egli "essenzialmente" è al livello del suo desiderio cosciente]: Dimmi cos'è il tuo desiderio, mostramelo; dispiegalo attraverso la griglia delle questioni che ti pongo; permettimi di constatarlo. Utilizzo del paradosso.

Ma il masochista invece risponde alla domanda apofantica in termini ordalici [di prova fisica di verità]: io sopporterò sempre più di quanto possa fare tu. E il mio piacere è in questo eccesso, sempre dislocato, mai riempito. Non è in

¹⁸ Gilles Deleuze (1968: 175).

ciò che fai, ma in quest'ombra cava che ognuno dei tuoi gesti proietta avanti a sé.[E quest'ombra cava non è che il vuoto smarrito che incontri nel cercare in me la verità, nel cercarla dietro al luogo da cui ti parlo, dietro al luogo in cui la infliggo e la patisco, dietro al luogo in cui *la godo*]

Alla questione *apofantica* del suo partner, il masochista risponde con una sfida ordalica; o piuttosto, comprende la stessa questione apofantica nella prospettiva di una sfida ordalica e gli risponde: al confine di quello che puoi immaginare essere me, io affermo il mio piacere.¹⁹

Solo tre anni dopo il filosofo francese, nel suo corso sul *Potere psichiatrico* affermerà:

Credo tuttavia che all'interno della nostra civiltà ci sia stata una posizione della verità completamente diversa.[...] Una verità che non appartiene all'ordine di ciò che è, ma piuttosto all'ordine di ciò che accade, e dunque una verità che non è data nella forma della scoperta, bensì nella forma dell'evento, una verità che non è constatata, ma che è suscitata, braccata, produzione piuttosto che apofantica.[...]Tra questa verità-evento e chi ne è preda il rapporto non è analogo a quello del rapporto soggetto-oggetto. Non è dunque un rapporto di conoscenza. È piuttosto un rapporto contrassegnato dallo scontro, dall'urto. Assomiglia a ciò che avviene nella caccia, e in ogni caso si tratta di un rapporto rischioso, reversibile, bellicoso. Insomma si tratta di un rapporto in cui c'è dominazione e c'è vittoria, e dunque un rapporto non di conoscenza, ma di potere.²⁰

La domanda da porre al soggetto in trasformazione non è sul buono e il cattivo, la domanda è etica, la domanda è già una scelta riguardo a che gioco giocare. Al «chi sei?» o al «dove sono?».

La scelta non è scontata, perché la scelta è *etica*, come insegna Jacques Derrida, proprio l'autore che abbiamo visto così ferocemente criticato da Foucault all'inizio di questo articolo. Purtroppo Foucault si è sempre sdegnosamente rifiutato di prendere in considerazione la riflessione etica di Derrida, il filosofo franco-algerino sarebbe stato invece sicuramente un compagno prezioso con cui *colludere* verso una nuova politica della soggettività. Non è detto ad ogni modo che, *post-mortem*, altri non possano impegnarsi ad elaborare un'alleanza tra le *politiche della soggettività* dei due filosofi. Un'alleanza che stemperi la dimensione più violenta, radicale ed autodistruttiva (Foucault) di una tale politica, con degli importi più pazienti, inter-umani ed affettivi (Derrida).

Accompagnare dolcemente la volontà di verità verso il suo paradossale al di là, sostare, temporeggiare in cerca di compagni sulla soglia che separa *volontà*

¹⁹ Foucault (2011: 84). Uno dei più grossi punti deboli dell'erotica foucaultiana è certamente l'insufficiente riflessione sulle divergenze tra piacere (inteso in senso edonistico) e godimento.

²⁰ Foucault (2004: 212).

di verità e volontà di sapere, significa certamente già giocare con la verità un gioco diverso da quello dominante, un gioco che prepara la strada per una futura, possibile e alternativa politica della soggettività. Al contempo, non si può misconoscere che questo gioco rischia di restare un bluff se non comporta una radicale autoaggressione della propria identità da praticare nell'etica, nella vita e nella dinamica reale delle proprie relazioni intersoggettive. Una pratica francamente masochista, volta a sradicare la nostra identificazione *pseudo-trascedentale* al *cogito*. Il *cogito*: parola d'ordine politica che, confinando il soggetto in un pensiero e la verità in una conoscenza, coordina governa e garantisce la distribuzione governamentale delle nostre possibili identità particolari (attraverso il regime di verità).

Nietzsche ci obbliga però - in conclusione - a non dimenticare mai che qualsiasi gioco sceglieremo di giocare (che sia quello derridiano, quello foucaultiano, quello della psicologia, del discorso della scienza, o quello di una qualsiasi futura possibile volontà di sapere), possiamo star certi che staremo giocando il gioco della volontà di potenza, non quello del bene, né quello della conoscenza, né quello della Verità, ma quello del desiderio, del desiderio di combattere, di essere e di subire la verità-evento che, come soggetti, noi siamo gli uni per gli altri (e addirittura gli uni *negli* altri).

La volontà è ciò che dice con voce doppia e sovrapposta: «voglio talmente la verità che non voglio conoscere», e, «voglio conoscere fino ad un punto e ad un limite tali da volere che non esista più la verità».

La volontà di potenza è il punto di rottura in cui si dissociano e si distruggono a vicenda verità e conoscenza.

Ma cos'è questa volontà di potenza ora messa a giorno? Una realtà che si è affrancata dall'essere (immutabile, eterno, vero): è il divenire. E la conoscenza che scopre questa volontà di potenza non disvela l'essere, ma *impone* una verità senza verità.²¹

Bibliografia:

DELEUZE, G. (1968) *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997.

DERRIDA, J. (1994) *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 1995.

FOUCAULT, M. (1961) *Storia della follia*, Rizzoli, Milano 1973.

FOUCAULT, M. (1971) "Nietzsche, la genealogia, la storia", in *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino 2001.

FOUCAULT, M. (2003) *Il potere psichiatrico*, Feltrinelli, Milano 2004.

²¹ Foucault (2011: 209-210). Corsivo mio.

FOUCAULT, M. (2011) *Leçons sur la volonté de savoir*, Gallimard, Paris 2011.

FOUCAULT, M. (2012) *Les gouvernements des vivants*, Gallimard, Paris 2012.

LACAN, J. (1991) *Il rovescio della psicanalisi. Seminario XVII (1969-1970)*, Einaudi, Torino 2001.