



**HAL**  
open science

## Foucault, il cristianesimo e la genealogia dei regimi di verità

Daniele Lorenzini

► **To cite this version:**

Daniele Lorenzini. Foucault, il cristianesimo e la genealogia dei regimi di verità. *Iride*, 2012, XXV (66), pp.391-401. hal-00932958

**HAL Id: hal-00932958**

**<https://hal.science/hal-00932958>**

Submitted on 20 Jan 2014

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le complesse vicende editoriali legate alla pubblicazione dei corsi di Michel Foucault al Collège de France definiscono, da ormai quindici anni, la geografia e il calendario della sua «attualità». Così, le tappe di un percorso filosofico in costante evoluzione – caratterizzato da molteplici rotture e cambiamenti di direzione, certo, ma che rimane tuttavia *un unico* percorso filosofico, coerente e cronologicamente scandito dal susseguirsi degli anni accademici – si sono trasformate in tessere di un mosaico che si è spesso rivelato molto difficile ricostruire. Da qui, naturalmente, un’infinità di malintesi e incomprensioni che sarebbe troppo lungo elencare, ma che si sono moltiplicati soprattutto a proposito del cosiddetto «ultimo» Foucault – il Foucault della «svolta etica» degli anni ottanta. In effetti, pur ricco di interviste e articoli, con la sua assenza di «opere» nel senso stretto del termine, il periodo compreso tra la pubblicazione del primo volume della *Storia della sessualità*<sup>1</sup>, nel 1976, e quelli che si sarebbero rivelati essere gli ultimi due<sup>2</sup>, nel 1984, ben si prestava a fungere da campo di sperimentazione per le più disparate (e azzardate) ipotesi ermeneutiche. È solo dal 2001, grazie alla pubblicazione del corso *L’herméneutique du sujet*<sup>3</sup>, che si è potuto cominciare a delineare un volto più preciso di quest’«ultimo» Foucault.

Il lavoro, tuttavia, è lungi dall’essere terminato. Quest’anno sarà pubblicato, nell’edizione stabilita da Michel Senellart, il corso al Collège de France del 1979-1980, *Du gouvernement des vivants*, nel quale Foucault decide di confrontarsi sistematicamente con «il cristianesimo» (in particolare quello dei primi secoli). Tale pubblicazione è stata quindi giustamente anticipata, in Francia, dall’uscita di un libro importante e ben documentato, frutto del rimaneggiamento della ricerca dottorale di Philippe Chevallier e intitolato *Michel Foucault et le christianisme*<sup>4</sup>. È questa nuovissima «attualità» di Foucault che vorrei allora

---

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

<sup>2</sup> M. Foucault, *L’usage des plaisirs. Histoire de la sexualité 2*, Paris, Gallimard, 1984, trad. it. *L’uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Milano, Feltrinelli, 1984 e Id., *Le souci de soi. Histoire de la sexualité 3*, Paris, Gallimard, 1984, trad. it. *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Milano, Feltrinelli, 1984.

<sup>3</sup> M. Foucault, *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, trad. it. *L’ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2003. Per quel che concerne l’ultimo periodo dell’opera di Foucault, alla pubblicazione di questo corso seguì, nel 2004, quella di *Sécurité, territoire, population* e di *Naissance de la biopolitique*, e poi, rispettivamente nel 2008 e 2009, quella di *Le gouvernement de soi et des autres* e di *Le courage de la vérité*.

<sup>4</sup> Ph. Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS Éditions, 2011.

prendere in considerazione, per cercare di precisarne alcuni aspetti e scongiurare sul nascere il rischio di ulteriori malintesi.

### 1. Governare gli esseri umani attraverso la verità

Il corso di Foucault al Collège de France del 1979-1980 è, per molte ragioni, strategicamente fondamentale. Esso consente, in particolare, di ricostruire il progetto archeologico e genealogico che ha caratterizzato le ricerche foucaultiane degli anni ottanta, e di indagare coerentemente il nesso che, nell'«ultimo» Foucault, lega tra loro le questioni della verità, del potere e del rapporto di sé con sé – ovvero la questione epistemologica, politica ed etica. Durante la prima lezione di *Du gouvernement des vivants*, infatti, Foucault afferma che è sua intenzione operare uno spostamento rispetto ai propri lavori precedenti: si tratta ormai di analizzare il rapporto tra esercizio del potere e manifestazione della verità. La sua tesi è che «sarebbe molto difficile trovare l'esempio di un potere che non si eserciti senza essere accompagnato, in un modo o in un altro, da una manifestazione di verità»<sup>5</sup>. Più precisamente, dato che, a partire dal 1978, Foucault preferisce parlare di «governo» e «governamentalità»<sup>6</sup> piuttosto che di potere, lo scopo del corso del 1979-1980 sarà studiare i rapporti tra governo degli esseri umani – governo della loro «condotta»<sup>7</sup> – e manifestazione della verità. Questo significa, da una parte, riprendere le problematiche sollevate inizialmente a proposito del «potere pastorale», durante le lezioni del febbraio 1978, ma dall'altra operare anche uno spostamento rilevante rispetto alle analisi della ragion di Stato e del neoliberalismo condotte nelle lezioni finali di *Sicurezza, territorio, popolazione* e in *Nascita della biopolitica*<sup>8</sup>. Non a caso, forgiando il neologismo «aleturgia» per definire la manifestazione della verità<sup>9</sup>, Foucault precisa che la verità la cui manifestazione si accompagna ad ogni esercizio di potere «non consiste nel bisogno economico di conoscere cosa si governi e come governare»: da un lato, questa verità «eccede ampiamente [il dominio] delle conoscenze che sono utili per il governo» e, dall'altro, non si riduce affatto alla

---

<sup>5</sup> M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, inedito, consultabile presso l'IMEC di Caen, Fonds Michel Foucault, C 62, «Lezione del 9 gennaio».

<sup>6</sup> Cfr. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004, trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli, 2005, pp. 70-90.

<sup>7</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 143-145.

<sup>8</sup> M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004, trad. it. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano, Feltrinelli, 2005.

<sup>9</sup> M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, cit., «Lezione del 9 gennaio». Questo termine comparirà nuovamente nel corso del 1984, quando sarà la vita (*bios*) del cinico a divenire un'«aleturgia», una manifestazione della verità; M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, trad. it. *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Milano, Feltrinelli, 2011, pp. 170, 211.

conoscenza oggettiva, razionale o «scientifica»<sup>10</sup> (conoscenza che risulta essere, sin dall'inizio del corso del 1979-1980, solo *una* delle forme possibili di aleturgia).

Foucault afferma quindi di volersi *sbarazzare* della nozione di «sapere-potere», utilizzata soprattutto nei suoi lavori degli anni settanta, «per cercare di elaborare la nozione di governo attraverso la verità» e condurre una ricerca genealogica che mostri come il potere governamentale e l'aleturgia siano legati tra loro da molto tempo, da ben prima della nascita della ragion di Stato. Per farlo, Foucault non risale semplicemente al cristianesimo dei primi secoli, ma più indietro ancora – al mondo della Grecia antica. L'analisi dell'*Edipo Re* di Sofocle, a suo avviso, rivela infatti che già a quel tempo «non era possibile dirigere gli uomini senza compiere operazioni nell'ordine del vero, operazioni sempre eccedenti rispetto a ciò che è utile e necessario per governare efficacemente»<sup>11</sup>. Un'affermazione che sarà poi ulteriormente precisata, quando Foucault definirà la posta in gioco politica (o meglio, etico-politica) del corso del 1979-1980 e, in fondo, di tutti i suoi corsi al Collège de France degli anni ottanta: ciò che lo interessa è, nello specifico, la genealogia dei rapporti tra l'*autos* (il soggetto in prima persona, il «me stesso») e l'aleturgia – tra la soggettività e la verità<sup>12</sup> – nella «storia della verità in Occidente»<sup>13</sup>. Ciò che lo interessa, in altri termini, è «la manifestazione della verità nella forma della soggettività», «la soggettivazione nella procedura generale e nel ciclo globale dell'aleturgia»<sup>14</sup>. E perché mai? Come sempre, in Foucault, la risposta va cercata in una «diagnosi» dell'attualità – la sua attualità, che da questo punto di vista, tuttavia, è forse ancora la nostra.

La domanda che vorrei porre [...] è la seguente: come mai, in una società come la nostra, il potere non può esercitarsi senza che la verità debba manifestarsi, e manifestarsi nella forma della soggettività? E senza che, d'altra parte, ci si aspetti da tale manifestazione della verità nella forma della soggettività degli effetti che vanno al di là della conoscenza, che sono dell'ordine della salvezza e della redenzione per ciascuno e per tutti<sup>15</sup>?

Già ne *La volontà di sapere*, parlando della confessione (*aveu*) come di «una delle tecniche più altamente valorizzate per produrre la verità» in Occidente, Foucault aveva notato che «l'obbligo della confessione ci è ora rinviato a partire da tanti punti diversi, è ormai così profondamente incorporato in noi che non lo percepiamo più come l'effetto di un potere che ci costringe; ci sembra al contrario che la ve-

---

<sup>10</sup> M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, cit., «Lezione del 9 gennaio».

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Sarà questo il titolo del corso al Collège de France dell'anno successivo; cfr. 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>13</sup> M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, cit., «Lezione del 23 gennaio».

<sup>14</sup> *Ibidem*, «Lezione del 30 gennaio».

<sup>15</sup> *Ibidem*.

rità, nel più segreto di noi stessi, non “chieda” che di farsi luce»<sup>16</sup>. Ma come siamo giunti a questo punto? È per rispondere a una simile domanda, così importante e urgente dal punto di vista etico-politico, che Foucault intraprende, a partire dal 1980, una genealogia dei rapporti tra aleturgia e soggettività nel contesto più generale del governo degli esseri umani attraverso la verità.

## 2. *Nessun gioco di verità senza regime di verità*

Nel secondo capitolo di *Michel Foucault et le christianisme*, Chevallier afferma giustamente che è la nozione di «regime di verità», nel senso attribuitole da Foucault durante la lezione del 6 febbraio 1980, a costituire la porta d'ingresso per le ricerche foucaultiane sull'Antichità cristiana<sup>17</sup> e, aggiungerei, anche per quelle sull'Antichità greca, ellenistica e romana. Credo infatti si trovi qui, in questa nozione di «regime di verità», la chiave di volta di tutta la riflessione condotta da Foucault negli anni ottanta, fino a *Il coraggio della verità*.

Foucault, in *Du gouvernement des vivants*, dichiara di voler studiare il cristianesimo, o meglio «qualche aspetto molto parziale del cristianesimo», dal punto di vista dei «regimi di verità». Utilizza questo termine per indicare «ciò che determina gli obblighi degli individui quanto alle procedure di manifestazione del vero»: la manifestazione della verità nella forma della soggettività, infatti, non avviene in uno spazio vuoto, asettico, scevro da rapporti di potere, ma al contrario implica sempre, per il soggetto, una serie di obblighi specifici<sup>18</sup>.

Sorge però immediatamente un'obiezione: cosa significa aggiungere quest'idea di *obbligo* alla nozione di manifestazione della verità? In che senso la verità obbligherebbe? In fondo, se è un obbligo a garantire il legame degli individui con la verità, a costringerli a porre qualcosa come vero, ciò significa semplicemente che non si ha a che fare davvero con la verità. La verità, se è vera, *veramente vera*, non ha bisogno di nient'altro se non di se stessa per essere riconosciuta e accettata dagli individui. Dunque, perché si possa parlare di «regime» (di verità), perché «alle regole intrinseche di manifestazione della verità si aggiunga qualcosa come un obbligo», un supplemento di forza coercitiva, si deve trattare di qualcosa la cui verità non può essere *dimostrata* – e saremmo allora di fronte alla «coercizione del non vero» o del «non verificabile»<sup>19</sup>. La verità è autosufficiente e non «obbliga» nessuno; non sta dalla parte del potere, ma piuttosto è intimamente legata alla libertà<sup>20</sup>. Nel formulare simile obiezione, Foucault assume

---

<sup>16</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 54-55.

<sup>17</sup> Ph. Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, cit., p. 91.

<sup>18</sup> M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, cit., «Lezione del 6 febbraio».

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 56.

dunque chiaramente un punto di vista «interno» al regime di verità nel quale siamo ancora oggi implicati, quello egemonizzato dalla concezione scientifica della verità (che Foucault, nella lezione del 23 gennaio 1974 del corso *Il potere psichiatrico*, aveva definito anche «verità-dimostrazione»<sup>21</sup>). Infatti, è la concezione epistemologica della verità e dell'evidenza, che abbiamo ereditato dalla rivoluzione scientifica moderna, ad insegnarci che «è il vero stesso a determinare il proprio regime, è il vero stesso a stabilire la legge, è il vero stesso che mi obbliga»: è vero, dunque mi piego, e mi piego precisamente perché e nella misura in cui è vero<sup>22</sup>.

Tuttavia, Foucault formula tale obiezione solo per rigettarla. Se la verità è *index sui*, cioè se in ogni «gioco di verità» (considerato dal punto di vista delle sue regole formali e senza tener conto dei soggetti che vi si implicano) è la verità che istituisce il *partage* tra il vero e il falso, essa non è tuttavia *rex sui*, *lex sui* o *judex sui*. Nessuna verità, sostiene Foucault, è «creatrice e detentrica dei diritti che esercita sugli uomini, degli obblighi che questi ultimi hanno nei suoi confronti e degli effetti che si aspettano da tali obblighi una volta che e nella misura in cui saranno assolti». In altri termini, «non è vero che la verità non costringe se non attraverso il vero»: al di sotto di ogni ragionamento, al di sotto di ogni «evidenza», c'è sempre un'affermazione che non è d'ordine logico, ma assume la forma di un impegno, di una «professione» («è vero, dunque mi piego»). E questo «dunque», anche se in alcuni giochi di verità diviene quasi trasparente – è il caso della logica, o delle scienze in generale – non può riposare a sua volta su alcuna verità o evidenza: è un problema «storico-culturale»<sup>23</sup> e anche, se vogliamo, *politico*.

Ora, basandosi su quest'argomentazione, Chevallier afferma che qui «le regole formali degli enunciati scientifici, che assicurano la sistematicità delle loro proposizioni, sono [...] considerate esterne ad ogni “regime”», e che Foucault restituisce così «alla coerenza interna di un discorso scientifico la sua autonomia e la sua efficacia propria, irriducibile ai meccanismi sociali di circolazione e regolazione dei discorsi»<sup>24</sup>. Il problema è che Foucault voleva dire proprio l'*opposto*. Occorre infatti distinguere attentamente due livelli che Chevallier confonde: Foucault afferma che il vero è *index sui* perché non ha mai avuto intenzione (nemmeno nei suoi scritti degli anni settanta, come invece crede Chevallier<sup>25</sup>) di nega-

---

<sup>21</sup> Cfr. M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, Paris, Seuil/Gallimard, 2003, trad. it. *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Milano, Feltrinelli, 2004, pp. 209-213. Per una discussione della distinzione tra «verità-dimostrazione» e «verità-evento» (distinzione che si configura, in realtà, nella forma di un rapporto di inclusione/esclusione), e per il nesso strettissimo che è possibile istituire tra questa «breve storia della verità in generale», tracciata da Foucault nel 1974, la nozione di «regime di verità» elaborata nel 1980 e la distinzione tra «filosofia» e «spiritualità» esposta durante la prima lezione de *L'ermeneutica del soggetto*, mi sia permesso rimandare a D. Lorenzini, *Para acabar con la verdad-demonstración. Bachelard, Canguilhem, Foucault y la historia de los “régimenes de verdad”*, in «Revista Laguna», n. 26 (2010), pp. 9-34.

<sup>22</sup> M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, cit., «Lezione del 6 febbraio».

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> Ph. Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, cit., pp. 94-95.

<sup>25</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 93-94.

re il fatto che le regole proprie a ciascun gioco di verità – scientifico o meno – definiscano in modo autonomo, *all'interno di quel gioco*, il *partage* tra il vero e il falso. Ciò non significa, però, che tali regole siano *esse stesse* autonome, al contrario: sono sempre il risultato di una produzione storica, sociale e culturale<sup>26</sup>. E l'attuale posta in gioco politica, agli occhi di Foucault, non consiste certo nel sottolineare l'autonomia del punto di vista *interno* del gioco di verità (un punto di vista, del resto, completamente astratto), quanto piuttosto l'eteronomia del punto di vista *esterno* del regime di verità. Per riassumere il tutto in una formula, direi allora che, per Foucault, non c'è gioco di verità senza regime di verità. Nessun gioco di verità ha il privilegio di essere «puro», ma è sempre necessariamente legato a un regime di verità che determina gli obblighi degli individui che vi sono implicati e che accettano quindi (volontariamente o meno, coscientemente o meno) il «*dunque*» che lega l'«è vero» definito dalle regole del gioco di verità al «mi piego» del soggetto che, proprio attraverso tale accettazione, si costituisce come soggetto *specifico* all'interno di *quel* regime di verità.

Grazie alla nozione di «regime di verità», Foucault ci suggerisce allora di mettere da parte la questione della «Verità» (scientifica, filosofica o religiosa che sia) in quanto questione autonoma, e di porci ormai soltanto un problema ben più preciso e molto più urgente dal punto di vista politico: il problema dei rapporti tra manifestazione della verità, governo degli individui e costituzione della soggettività. Sono questi, in effetti, i tre «poli» che caratterizzeranno da cima a fondo la riflessione foucaultiana degli anni ottanta, della quale il corso *Du gouvernement des vivants* annuncia già il programma:

[Bisognerà] studiare i regimi di verità, ovvero i tipi di relazione che legano tra loro le manifestazioni di verità con le loro procedure e i soggetti che ne sono gli operatori, i testimoni o eventualmente gli oggetti. Ciò implica, di conseguenza [...], che non si faccia una divisione binaria tra la scienza da un lato, dove regnerebbero l'autonomia trionfante del vero e i suoi poteri intrinseci, e dall'altro tutte le ideologie in cui il falso, o il non-vero, deve armarsi o essere armato di un potere supplementare ed esterno per ottenere forza, valore ed effetto di verità – e per ottenerli abusivamente. Tale prospettiva archeologica [...] implica che si prenda in considerazione la molteplicità dei regimi di verità e il fatto che ogni regime di verità, sia esso scientifico oppure no, comporta dei modi specifici di legare, più o meno obbligatoriamente, la manifestazione del vero e il soggetto che la mette in opera<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Cfr. M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, trad. it. *L'ordine del discorso*, Torino, Einaudi, 1972, p. 13.

<sup>27</sup> M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, cit., «Lezione del 6 febbraio».

### 3. Per una genealogia della confessione cristiana

Credo sarebbe non solo possibile, ma anche molto proficuo, leggere gli ultimi cinque corsi di Foucault al Collège de France alla luce di questo progetto di un'archeologia dei regimi di verità<sup>28</sup>. Un'archeologia che, del resto, assume sin dal principio una portata e un significato più ampi, nella misura in cui Foucault – già in *Du gouvernement des vivants* – non si limita a «isolare il livello [archeologico] delle pratiche discorsive e [a] formulare le regole di produzione e trasformazione associate a tali pratiche»<sup>29</sup>, ma analizza genealogicamente il nesso che esiste tra manifestazione della verità e costituzione della soggettività nel contesto (antico e cristiano) della direzione degli individui, del governo della loro condotta. Nell'autunno del 1980, Foucault presenterà allora (e forse più correttamente) il proprio progetto come una «genealogia del soggetto moderno»<sup>30</sup> – cioè come una genealogia dei rapporti istituiti tra il soggetto moderno, il regime scientifico di verità e il modo in cui tale soggetto è stato ed è ancora oggi governato attraverso questo regime.

Un progetto simile non poteva che cominciare con l'analisi del cristianesimo e di tutta quella serie di processi complessi «attraverso i quali il cristianesimo ha legato gli individui all'obbligo di manifestare la loro verità [...] individuale». Si tratta, più precisamente, di tracciare la genealogia della pratica della «confessione» per come quest'ultima si è configurata dalla fine del Medioevo: una «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, accordare la remissione»<sup>31</sup>. A tale genealogia, Foucault consacra le lezioni di febbraio e marzo del corso *Du gouvernement des vivants*, ripercorrendo successivamente alcuni dei principali «atti di confessione» che hanno caratterizzato la storia del cristianesimo (battesimo, penitenza, direzione di coscienza)<sup>32</sup>. In particolare, è in Tertulliano che Foucault individua il momento storico e teorico d'inaugurazione di alcuni 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, l'anima viene inserita «in un processo che la costituisce, certo sempre come soggetto di sapere o di conoscenza, ma ugualmente [...] come oggetto di conoscenza»<sup>33</sup>.

---

<sup>28</sup> Per un tentativo in questa direzione, si veda D. Lorenzini, «El cinismo hace de la vida una aleturgie». *Apuntes para una relectura del recorrido filosófico del último Michel Foucault*, in «Revista Laguna», n. 23 (2008), pp. 63-90.

<sup>29</sup> A.I. Davidson, *Archaeology, Genealogy, Ethics*, in D. Couzens Hoy (a cura di), *Foucault. A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1986, p. 227.

<sup>30</sup> M. Foucault, *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth*, in «Political Theory», 21 (1993), n. 2, trad. it. *Sull'origine dell'ermeneutica del sé. Due conferenze al Dartmouth College*, Napoli, Cronopio, 2012, p. 33.

<sup>31</sup> M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, cit., «Lezione del 6 febbraio».

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ibidem*, «Lezione del 13 febbraio».

Comincia qui, «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 processi, di procedure, di tecniche (anch'essi istituiti) attraverso i quali all'anima sarà richiesto ad ogni istante [...] di dire, mostrare, 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 all'anima: «vai verso la verità, ma non dimenticare di dirmi, nel mentre, chi sei, perché se non me lo dici non arriverai mai alla verità». Ed è con Tertulliano che, secondo Foucault, la verità dell'anima, la manifestazione da parte dell'anima della verità di se stessa, diviene «il prezzo che l'anima paga per accedere alla verità»<sup>34</sup>. Questa «innovazione» davvero rivoluzionaria conoscerà uno sviluppo storico peculiare, del quale Foucault ricostruisce alcune tappe nel corso del 1979-1980, per essere infine rielaborata all'interno delle pratiche cristiane di esplorazione e direzione della coscienza; è in questo contesto che assumerà la forma dell'«obbligo di parlare, di dire, di dir-vero, di produrre indefinitamente un discorso vero su se stessi», un obbligo che

non ha mai cessato di esistere nella cultura cristiana e, verosimilmente, nelle società occidentali. Lo sapete, siamo [ancora] obbligati a parlare di noi stessi per dirne-vero. [...] Soggettività e verità non comunicheranno più tanto, primordialmente, in ogni caso non comunicheranno più soltanto nell'accesso del soggetto alla verità. Occorrerà sempre che il soggetto operi questa flessione sulla propria verità, attraverso la perpetua messa in discorso di se stesso<sup>35</sup>.

In effetti, l'«ermeneutica del sé» – 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 è estesa ben al di là del campo religioso, colonizzando e talvolta perfino presiedendo alla costituzione, nel corso del XVIII e XIX secolo, di molte discipline cosiddette «scientifiche»<sup>36</sup>: la pedagogia, la medicina, la psichiatria, la psicanalisi, la criminologia, ecc. Il campo 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 natural-

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, «Lezione del 20 febbraio».

<sup>35</sup> *Ibidem*, «Lezione del 26 marzo».

<sup>36</sup> Certo, questo è stato possibile solo in seguito ad alcune trasformazioni subite dai rituali cristiani di confessione; cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 60-63. Mi pare tuttavia che la tesi di Chevallier, secondo cui Foucault riscontrerebbe una netta rottura tra la confessione cristiana e la confessione medico-psichiatrica (Ph. Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, cit., pp. 61-62, 137), sia insostenibile.

mente 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»<sup>37</sup>. 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 presupponeva quest'estorsione multiforme ed insistente, e si dava per oggetto l'inconfessabile-confessato»<sup>38</sup>. Questa scienza-confessione è tuttora l'istanza principale che definisce il regime di verità dominante nelle nostre società occidentali.

#### 4. Conclusione

La genealogia foucaultiana della confessione cristiana si configura dunque in realtà, e più generalmente, come una genealogia del nostro regime di verità attuale. È l'egemonia di tale regime di verità, connessa all'egemonia delle scienze-confessione, che rappresenta per Foucault il problema etico e politico forse più urgente da affrontare. E se i primi passi che egli muove, avendo di mira questo problema, lo portano ad abbozzare una genealogia della nozione di «carne»<sup>39</sup> e della confessione nel cristianesimo, a partire dal corso al Collège de France del 1980-1981 Foucault inaugurerà una diversa genealogia, dai contorni più esplicitamente *critici*. Una genealogia che lo condurrà a prendere in considerazione una serie di regimi di verità ancora più antichi, «scoperti» nel mondo classico, ellenistico e romano, nei quali – precisamente – 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.

Così facendo, Foucault si proponeva senza dubbio, da una parte, di interrogare il luogo di nascita di alcuni temi che, dopo essersi trasformati e aver assunto un significato differente, confluiranno anche nel nostro regime di verità; dall'altra, e soprattutto, intendeva mettere quest'ultimo «in prospettiva», mostrandoci non soltanto la sua storicità e la sua non necessità, ma suggerendoci anche che il nostro regime di verità 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, forse, lo è ancora) concepire la verità e il dirvero in modo diverso da quello che la confessione cristiana prima, e il discorso della scienza poi, ci

---

<sup>37</sup> Cfr. M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, in Id., *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, p. 607.

<sup>38</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 58-60. Su questo tema, si veda anche M. Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Paris, Seuil/Gallimard, 1999, trad. it. *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Milano, Feltrinelli, 2000, pp. 152-154.

<sup>39</sup> Questo avrebbe dovuto essere, infatti, il tema del secondo volume de *La storia della sessualità, Les aveux de la chair*, cominciato da Foucault nel 1978 ma rimasto incompiuto, e tuttora inedito. Cfr. Ph. Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, cit., pp. 293-295.

hanno suggerito e imposto<sup>40</sup>. Perché, anche se a molti sembra ancora sfuggire, lo scopo principale (etico-politico) delle analisi foucaultiane degli anni ottanta è proprio quello di farci provare l'urgente necessità di *sbarazzarci* sia dell'ermeneutica cristiana del sé, sia dell'ermeneutica scientifica dell'«uomo» – e farla finita una volta per tutte con il regime di verità che è loro connesso:

Forse 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>41</sup>.

Questa è la dimensione essenzialmente *politica* che occorre sempre tenere a mente quando si legge e si discute dell'«ultimo» Foucault, del Foucault «etico».

*Daniele Lorenzini*

*Université Paris-Est Créteil*

*Faculté des Lettres, langues et sciences humaines - Département de philosophie*

*61 avenue du Général de Gaulle, 94010 Créteil (France)*

*d.lorenzini@sns.it*

---

<sup>40</sup> Cfr. A.I. Davidson, *Sulla fine dell'ermeneutica del sé*, in M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., pp. 103-104. Tutto il presente articolo deve moltissimo alle lunghe conversazioni che ho avuto, su questi temi, con Arnold I. Davidson, cui sono profondamente grato.

<sup>41</sup> M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., p. 92.