

Roberto Mordacci

Daniele Lorenzini, *The Force of Truth. Critique, Genealogy, and Truth-Telling in Michel Foucault*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2023, pp. 198

Si può esercitare la critica in assenza della verità? Se le pratiche del “dire il vero” sono irrimediabilmente ostaggio di relazioni di potere che costituiscono l’idea stessa di verità, a che cosa potrà appellarsi una critica del “falso”, se non al mero tentativo di esercitare un contro-potere – altrettanto privo di giustificazione quanto il potere esistente? La critica non è in fondo soltanto espressione di un *ressentiment* che aspira al dominio – come già aveva intuito Nietzsche?

Risiede per buon parte in questo problema la rilevanza della riflessione di Michel Foucault per il dibattito filosofico contemporaneo. Il nesso verità-potere-storia-critica è il torrente carsico che – a dispetto di quanti individuano due, tre, quattro “salti” nel suo pensiero – collega l’archeologia delle scienze umane, la microfisica del potere e l’ermeneutica del soggetto in una visione profonda e senza sconti. Un unico filone di sviluppo porta la questione della verità dal piano epistemologico a quello etico-politico, anticipando in questo un’evoluzione che la filosofia contemporanea ancora esita a compiere.

Specie in Italia, la ricezione di Foucault è segnata da una concentrazione quasi esclusiva sul tema biopolitico, completamente scollegato dalla radicalizzazione etico-esistenziale che si fa evidente nei corsi degli ultimi anni. Nel mondo anglosassone, poi, Foucault è sostanzialmente considerato un irrecuperabile “postmodernista”, un negatore della verità *tout court*, uno dei soliti europei incapaci di pensiero rigoroso e di analisi linguistiche appropriate. È chiaro che in entrambi i casi si tratta di interpretazioni riduttive.

Il libro di Daniele Lorenzini è un notevole contributo a una migliore comprensione della questione circa la “storia della verità”, che Foucault ha espressamente posto a partire soprattutto dal primo corso al Collège de France nel 1970-71. I punti di forza del libro, assai ben documentato e argomentato, sono in sostanza tre: un chiarimento circa la nozione di “regime di verità”, contrapposto all’idea wittgensteiniana di “gioco linguistico” o gioco di verità (capitoli 1 e 2); l’interpretazione delle pratiche

di verità nell'ottica degli effetti perlocutori del linguaggio, secondo la nomenclatura proposta da J.L. Austin (capitoli 2 e 3); la ricostruzione dell'analisi foucaultiana della *parrhesia* come atto di verità che sta in un rischioso rapporto con il potere cui si rivolge e dunque come esercizio della critica (capitoli 4 e 5).

Quanto al primo punto, Lorenzini mostra bene, sulla base dei testi re-sisi oggi disponibili delle lezioni e dei vari interventi, che progressivamente, ma in continuità, Foucault porta la questione della verità sempre più all'interno del soggetto e delle sue pratiche di governo di sé: "Il soggetto non è più presentato semplicemente come un effetto del gioco reciproco fra meccanismi di potere e procedure conoscitive [...] ma come l'elemento indispensabile che rende possibile il 'governo attraverso la verità' in tutti i suoi aspetti – sia il governo degli altri sia il governo di sé" (p. 28). Il soggetto viene via via identificato come un'entità capace di governarsi da sé attraverso una serie di pratiche "aleturgiche", che sono variamente raccolte sotto l'etichetta di "cura di sé" (*epimeleia heautou*) e studiate da Foucault nell'antichità greca e latina. In questo senso, un regime di verità è tutt'altro che un mero gioco linguistico, perché consiste precisamente nell'impegno a porre sé stessi nella condizione di poter esercitare un *proprio* potere e dunque di costituire uno spazio di verità che non deriva dall'accettazione più o meno consapevole di discorsi che si presentano come "oggettivi". Il tema della critica, qui, ha a che fare con due concetti chiave: la realtà e il potere. Mentre è evidente che il regime di verità mira a instaurare un rapporto con il reale che non sia quello della sottomissione, la questione del potere affiora come collocata certo in una rete complessa, ma nella quale il soggetto *può* esercitare un contro-potere, purché affronti la sfida di coltivare tale capacità in maniera radicale. È su questa linea che Foucault arriva a dire, in una delle ultime interviste, "che cosa è l'etica se non la pratica della libertà, la pratica riflessa della libertà?" (*Archivio Foucault. 3. 1978-1985*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 276): un'affermazione che contrasta fortemente con quelle interpretazioni che fanno di Foucault un apostolo post-strutturalista del determinismo. Ed è in questo senso, osserva Lorenzini (p. 43), che il tentativo di Foucault di costruire una storia della verità va letto nell'ottica della sua conferenza su *Che cosa è la critica* del 1978: l'atteggiamento critico è, precisamente, il movimento di liberarsi dal potere (esterno) e di voler essere governati diversamente, ovvero in base a un proprio potere di verità, che però deve essere guadagnato tramite pratiche di veridizione che riguardano anzitutto sé stessi. Se il soggetto non si pone nella posizione di *poter* dire la verità, la sua critica sarà inane e facilmente riassorbita dalle reti di dominio esistenti: questo spiega la centralità, per l'interpretazione di Foucault, del corso del 1982-83, *Il governo di sé e degli altri*, che infatti Lorenzini utilizza ampiamente.

Subentra qui il discorso sulla “forza della verità”, o meglio sulla verità come forza, che Lorenzini collega a un’interpretazione degli atti linguistici basata sui loro effetti *perlocutori*. Questo tentativo, originale e opportunamente mirato a inserire il discorso foucaultiano in un contesto (Lorenzini insegna alla University of Pennsylvania e il libro è meritoriamente scritto in inglese) dominato dalla filosofia analitica del linguaggio, è efficace nella misura in cui mira a mostrare che i discorsi veri sono tali non esclusivamente in base alla loro correttezza semantica o pragmatico-linguistica ma anche, se non essenzialmente, in forza della loro portata *etica*. Lorenzini dichiara espressamente di voler proporre “un’analisi della verità come forza critica, etico-politica” (p. 59), un approccio che sembra inaccessibile alle analisi esclusivamente linguistiche, che si precludono *a priori* (si pensi a A.J. Ayer) ogni schietta valutazione *normativa*, anche circa il linguaggio morale. È per questo che niente è più fuorviato del relativismo, nella prospettiva di Foucault. Certamente vi è una verità, senza la quale non vi è critica, ma questa è tutt’altro che un *dato*, il “referente” fattuale di un’espressione semanticamente o pragmaticamente corretta. La verità impegna precisamente il soggetto a collocarsi nelle reti di potere in una posizione attiva ed esposta, sia rispetto alle proprie comode abitudini sia rispetto agli ordini ricevuti. Anzi, la verità si costituisce come tale, cioè come efficace (ecco l’aspetto *perlocutorio*), soltanto nella pratica di discorsi che, attraverso un diverso rapporto con il reale, modificano gli assetti di potere e – a rischio di subirne le conseguenze – suscitano una reazione nell’interlocutore. Il caso della missione di Platone a Siracusa, in cui l’aver osato dire che i tiranni sono tutt’altro che coraggiosi e che gli ingiusti sono infelici genera il tentativo di Dionisio di uccidere il filosofo, diviene emblematico di una storia degli “effetti di verità” che – proprio nella loro brutalità – dimostrano l’autenticità di quanto si è venuti dicendo. È il rapporto di potere che definisce il regime di verità, proprio mentre quest’ultimo minaccia di rovesciare il dominio esistente. Ora, la questione cruciale, che non sfugge affatto a Lorenzini, è che non si può definire la verità come sancita dal *solo* fatto di essere un contro-potere, perché allora si farebbe del mero ribellismo il marchio del vero. Tuttavia, Lorenzini mostra che Foucault è consapevole del problema, e che ha ben chiaro che il rapporto con il vero ha anzitutto a che fare con la relazione originaria fra il soggetto e il reale. In altri termini: gli effetti di verità decidono della forza del vero, ma non sono sufficienti a testimoniare il valore reale dei discorsi.

Da questo punto di vista, l’analisi dell’interpretazione foucaultiana della *parrhesia*, al di là del *détour* sul *perlocutorio*, è decisiva. La *parrhesia* è infatti il tipo di discorso che rende evidente la natura etico-politica della verità, di contro alla sua riduzione meramente epistemica. Lorenzini identifica sette condizioni che un discorso deve soddisfare per essere

qualificato come parresiastico (p. 89): 1. L'imprevedibilità degli effetti; 2. La libertà del parlante; 3. La critica dell'*ethos* dell'interlocutore; 4. Il rischio indeterminato corso dal parlante; 5. Il coraggio mostrato dal parlante; 6. La trasparenza del discorso; 7. L'"aleurgia", ossia l'irrompere del vero come forza etico-politica. Queste caratteristiche distinguono la *parrhesia* da altri tipi di discorsi di verità, come la sincerità, l'autenticità o la confessione. Foucault approfondisce progressivamente la precisione di queste distinzioni nel corso degli ultimi anni della sua vita e questo mostra con molta chiarezza che egli individua nella *parrhesia* il modello di un rapporto con la verità che non è il *risultato* di una "microfisica del potere" bensì, al contrario, è l'esercizio di quella che potremmo chiamare un'etica critica della verità, ossia una dinamica che rintraccia forme *non impersonali* del potere *nel soggetto* e che consente un'autentica attività critica a livello sia individuale sia sociale.

Si colloca qui la sintetica ricostruzione che Lorenzini offre (pp. 105ss.) del dibattito interno alla teoria critica circa Foucault: come è noto, sia Nancy Fraser sia Jürgen Habermas hanno imputato al discorso foucaultiano di non essere in grado di fondare alcuna critica sociale, perché mancherebbe un sostrato normativo che consenta di dire *perché*, in nome di che cosa, dovremmo e potremmo obiettare all'ordine esistente. Né l'oppressione capitalista in quanto tale, né l'esclusione dalla pratica discorsiva sono invocati da Foucault come criteri per denunciare un certo assetto delle relazioni di potere. E dunque: su quale base si può obiettare alla dinamica "naturale" del potere, al prevalere della forza più o meno organizzata che irretisce, appunto, financo le pratiche di "assoggettamento" (*assujettissement*) degli individui? La questione della normatività è, effettivamente, il vero punto decisivo per distinguere le derive postmoderniste dagli autentici discorsi critici.

Il metodo di Foucault è, in questo senso, essenzialmente genealogico: ricostruire anzitutto i modi in cui si sono costituite le prassi, le soggettività, le relazioni che creano il tessuto dei regimi di verità. Il suo è stato prima di tutto il lavoro di uno storico delle idee, come egli stesso amava dire. E tuttavia, si trattava di uno storico *militante*, che non rinunciava affatto alla critica ma che anzi la praticava non solo nella troppo comoda forma della denuncia, ma anche nella modalità dell'identificazione di pratiche emancipative efficaci nel costituirsi come discorsi di verità. Come ricorda Lorenzini, per Foucault il punto non è che tutto è male, bensì che tutto è *pericoloso*: "La genealogia foucaultiana dell'atteggiamento critico si focalizza su momenti in cui le persone effettivamente *hanno provato* a non più essere, o fare, o pensare ciò che essi erano o dovevano o erano stati istruiti a fare o pensare" (p. 112). Queste pratiche, come la *parrhesia*, sono altamente pericolose – non solo nel senso del rischio per la propria incolumità, ma anche nel senso del rischio per

la propria identità, per la tranquilla acquiescenza con cui si accetta uno stereotipo o uno stile di vita ricevuto.

Il tema diviene allora quello delle pratiche *trasformative*, come la più recente teoria critica ha messo in luce (Honneth, Jaeggi) e certamente Foucault è, in questo senso, un pensatore critico: “La genealogia foucaultiana non è comunque né meramente descrittiva né neutrale rispetto ai valori – o peggio, normativamente confusa” (p. 117).

Tuttavia, e qui si appunta un possibile spunto di discussione con il testo, se da un lato si argomenta adeguatamente che il percorso di Foucault dimostra che il tema della verità è anzitutto ed essenzialmente etico-politico, resta aperta una questione che lo stesso Foucault non ebbe probabilmente il tempo di sviluppare a fondo. Vale a dire: se il regime di verità – per esempio nella *parrhesia* – è costituito dalla possibilità di esercitare un potere efficace nei confronti del dominio, attraverso un certo rapporto con il reale, dove risiede, all’interno del soggetto, il criterio ultimo di questo potere? Perché non può – o meglio: *non deve* – rovesciarsi nel mero tentativo di esercitare un risentito, violento e ingiustificato contro-potere? Che cosa ci consente di dire che il parresiasta *non è in fondo soltanto un altro aspirante tiranno? Perché Platone sarebbe stato meglio di Dionisio (e lo sarebbe stato davvero)?*

Il percorso di Foucault mostra che rispondere in termini di teorie della giustizia è forse troppo astratto e formale, che la giustizia ha a che fare con le relazioni *effettive* di potere e che è qui che va ricercata, se mai ve ne è una, la regola della validità normativa di quelle relazioni. E altrettanto, la ricerca di Foucault mostra che questa regola, se la si può cercare, affonda in un certo rapporto del soggetto con il reale, a partire da sé stesso. Ma qui si apre appunto l’abisso. Foucault stesso è profondamente ambiguo sul soggetto: per una irresistibile e ben comprensibile inclinazione anti-cartesiana, egli si sottrae a ogni ipotesi di soggetto “forte” e in questo è difficile dargli torto. Ma quando arriva a indicare nella “pratica riflessa della libertà” l’essenza dell’etica non ci si può non chiedere in che cosa consistano, rispettivamente, la riflessione e la libertà. Nemmeno nei suoi testi sull’*Aufklärung* e sull’idea di critica – in stretto e ripetuto dialogo con Kant – Foucault pronuncia mai la parola *autonomia*, benché sia evidentemente consapevole che essa stia al cuore del suo “non essere governati così”. Perché non interpretare proprio l’autonomia come *potere* e a un tempo come *regola* del potere, ossia come chiave di volta di relazioni in cui nessuno, nemmeno il parresiasta, può permettersi di trattare l’altro esclusivamente come mezzo, di ergersi a sovrano di un regno in cui gli altri sono solo sudditi e non sovrani? Perché non radicalizzare una ricerca sulla volontà come potere capace di autoregolazione?

Lorenzini si appella, nel finale, a una nozione che va – ci sembra – in questa direzione, sia pure timidamente: quella del “fare noi” (*we-ma-*

king), la dimensione in cui non si indica banalmente “che cosa fare”, ma “nondimeno ci si impegna a portare avanti, in una forma o l’altra, la lotta (collettiva) contro gli effetti di assoggettamento dei meccanismi governamentali e dei regimi di verità che ancora permeano le nostre vite” (p. 124). E che cosa è il non-assoggettamento se non il *Sapere aude!*, la sfida di provare a *volere*, di concerto, in modo non contraddittorio?