

Mettersi in pausa: sospendere le abitudini e rimettere in moto la possibilità. Abitare l'altrove: non in modo utopico ma in modo situato, rintracciabile sulle *mappe* e nei *calendar*¹³. Si tratterà allora di istituire, abitare ma pure abbandonare quello stesso "spazio" attivato da ogni eterocronia ed eterotopia pedagogiche; le istituzioni totali, per esempio, e tutti i discorsi che i pedagogisti saranno stati in grado di fare.

LUCA PINZOLO
 «CECI N'EST PAS UN SUJET».
 UN RIPIEGO DEL SÉ TRA RETICENZA
 E PARRRESIA

Esiste un candore nella menzogna che è il segno della buona fede in una qualche causa.

F. Nietzsche¹

1. È noto che, negli ultimi anni della attività di studio di Michel Foucault, è possibile assistere allo scivolamento impercettibile, ma con effetti clamorosi, dall'indagine sulla *governamentalità* e sulla sua articolazione nei discorsi relativi alla guerra, alla demografia e all'economia politica.² a quella sul *governo di sé* – o anche dall'indagine sui processi di *soggettivazione* come effetto dei rapporti di potere a quella sulle *tecniche di governo di sé*; queste, a loro volta, si intrecciano con l'obbligo di *dire tutto* su di sé e con la *cura di sé* come presupposto e antecedente storico della conoscenza di sé.³

In un certo senso, Foucault ha ereditato pienamente una domanda che era già stata formulata da Nietzsche in *Al di là del bene e del male*: che valore ha la verità – egli si chiedeva –, o meglio, la *volontà di verità*? Perché cerchiamo e *vogliamo* la verità, anziché la non-verità, l'incertezza o

1 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, § 180, Adelphi, Milano 1968, p. 82.

2 Si tratta dei temi affrontati nei corsi tenuti al Collège de France tra il 1975 e il 1979, e rispettivamente: *Bisogna dipendere la società* (1975-76); *Sicurezza, terra-fora, popolazione* (1977-78); *Nascita della biopolitica* (1978-79).

3 Foucault ha intrapreso uno studio delle «matrici di esperienza» – segnatamente quelle della follia, della criminalità e della sessualità – articolato secondo tre assi correlati tra loro, che definiscono anche tre spostamenti teorici, ossia «l'asse della formazione dei saperi, l'asse della normatività dei comportamenti e infine l'asse della costituzione dei modi d'essere del soggetto»: M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2015, p. 48. Di quest'ultimo asse, Foucault dice che rimanda, più che ad una teoria del soggetto, «all'analisi delle modalità e delle tecniche del rapporto con se stessi, o anche alla storia delle differenti forme di questa pragmatica del soggetto»: *ivi*, p. 49.

addirittura l'ignoranza?⁴ Le ricerche di Foucault sono un approfondimento della domanda di Nietzsche in cui, però, la risposta viene articolata se non, addirittura, differita attraverso una *rimodulazione* della domanda stessa che finisce col piegarla in un'indagine di tipo storico circa gli *rsi* della verità, o meglio dei discorsi di verità, in quanto messa a nudo di un individuo e complesso di tecniche di autoformazione.

E tuttavia, è forte il sospetto che si assista al venire meno di parecchie delle cautele metodologiche cui Foucault ci aveva abituato. Penso a quel «rifiuto degli universali» con cui egli aveva aperto la *Nascita della biopolitica* (1979) invitando a «non interrogare gli universali, utilizzando come metodo critico la storia, bensì partire dalla decisione che afferma l'inesistenza degli universali per cercare di stabilire quale storia si può fare».⁵ E nell'*Archeologia del sapere* (1969) affermava, con riferimento a Can-guilhem, che la storia di un concetto non consiste nel suo sviluppo, essendo piuttosto «quella dei suoi diversi campi di costituzione e di validità, quella delle sue successive regole d'uso, dei molteplici ambienti teorici in cui si è condotta e conclusa la sua elaborazione».⁶ La stessa *Archeologia del sapere* rifiutava la nozione di «tradizione», che

tende a dare uno statuto temporale particolare a un complesso di fenomeni al tempo stesso successivi e identici (o almeno analoghi): permette di ripensare la dispersione della storia sotto la specie dell'identità; autorizza a limitare la differenza tipica di ogni inizio per risalire senza soluzione di continuità all'in-

L. Pinzolo - «Ceci n'est pas un sujet»

definita attribuzione dell'origine; grazie ad essa, si possono isolare le novità su uno sfondo di persistenza.⁷

Queste cautele vengono rispettate? È forte il sospetto che Foucault veda nel «sé» una sorta di *originario* – quello stesso che in un dibattito con Giulio Preti del 1972 rimproverava a Heidegger – certo, un originario che si dà solo in modo *differenziale* (ma in Heidegger si dava forse in altro modo?).⁸

Foucault impegna un paradigma *microfisico* (o delle relazioni di potere, o della governamentalità) anziché *istituzionalistico* per rendere conto delle dinamiche omnipervasive del potere disciplinare nella modernità, ma, se anche questo approccio si mostra adeguato allo studio della cosiddetta «età classica», resta da chiedersi se sia possibile far retroagire un paradigma del genere fin nell'antichità greca o se non si tratti, piuttosto, di un tipo di sguardo che è stato prodotto e reso possibile dal fatto che il potere, dal XVII secolo, si sia configurato come *relazione-di-potere* diffuso e disciplinare. Da questa opzione scaturiscono degli effetti che restano tutti da discutere: che fin dall'antichità greca vi siano state relazioni di individuazione e di individualizzazione – anche se non necessariamente di assoggettamento; che il «sé», a volte identificato con il «soggetto» senza che il motivo venga spiegato, sia una sorta di invariante metastorica, almeno per l'Occidente. Ancora: se anche c'è stato un *inizio* di tali pratiche di sé, questo rimane indagato: Foucault sembra individuarlo nell'*Alcibiade primo* di Platone, senza però rendere conto né della scelta fatta, né di che cosa «c'era prima», né delle dinamiche che avrebbero scandito il passaggio tra quello che «c'era prima» e la scena inaugurata dall'*Alcibiade*. Ancora: Foucault non rende conto di affermazioni piuttosto compromettenti come quella di rintracciare nell'*Alcibiade* una concezione dell'anima «come soggetto, e nient'altro [...] come sostanza».⁹

Il sé appare come una sorta di *costante*, che, certo, passa attraverso delle modulazioni e delle risemantizzazioni non irrilevanti – «luogo della cura», «oggetto di un sapere» (di cui è portatore, soggetto, e a cui è assoggettato) – ma che, in qualche modo, «c'è», *persiste* e pone un problema storico, teorico ed etico: un «*da pensare*», insomma, che il mondo antico e tardo-antico, proprio nel suo eclissarsi, ci lascia in eredità.

- 4 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, § 1, tr. it., p. 7, quanto a Foucault: «La domanda è: cos'è quest'obbligo di dire la verità su di sé che è imposto a tutti, anche ai folli, se vogliono diventare persone ragionevoli e normali?»: M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Cronopio, Napoli 2012, p. 33 e «Credo che si debba cercare di comprendere perché si è voluto così tanto legare l'individuo alla sua verità, attraverso la sua verità, e attraverso la sua enunciazione della propria verità»: M. Foucault, *Mal fare, dir vero. Figure della confessione nella giustizia*, Einaudi, Torino 2013, pp. 10-11; *La volontà di savoir-era*, del resto, significativamente il titolo dell'opera del 1976 che inaugurava il ciclo della storia della sessualità. Infine, si veda anche la distinzione tra «dire il vero» e sottomissione a un «regime di verità» in M. Foucault, *Del governo dei viventi (1979-1980)*, Feltrinelli, Milano 2014, *Lezione del 6 febbraio 1980*, pp. 100-108.
- 5 M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 15.
- 6 M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1980, p. 7. A proposito della follia, per esempio: «L'unità del discorso sulla pazzia non si baserebbe sull'esistenza dell'oggetto "pazzia", o sulla costituzione di un unico orizzonte di oggettività; sarebbe il meccanismo delle regole che rendono possibile per un dato periodo la comparsa di oggetti»: *ivi*, p. 45.

- 7 *ivi*, p. 29.
- 8 M. Foucault, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Feltrinelli, Milano 1980, p. 356 nota 11.
- 9 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982/9)*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 52.

Va, poi, detto che parlare delle pratiche mediante le quali «il soggetto si costituisce in modo attivo»,¹⁰ in fondo equivale a parlare del soggetto libero della modernità: un sé che è in grado di dire la verità su se stesso e di agire in modo conforme a tale verità corrisponde alla comprensione che il soggetto moderno ha prodotto di sé; possiamo chiederci se sia una *sostanza* o una *funzione*, o addirittura una *relazione*, ma in fondo cambia poco se, a questa *relazione* o *funzione*, facciamo fare le stesse cose di una sostanza.

2. Nel corso del 1981-1982, *Ermeneutica del soggetto*, la discontinuità tra mondo antico e tardo-antico e la modernità, incarnata da Descartes, in effetti, viene segnalata. L'antichità (sull'asse pitagorico-platonico) e la tarda antichità (stoici, epicurei, cinici, neoplatonici) condividono una stretta interconnessione tra la questione filosofica della verità e su come avere accesso ad essa o su quali siano le trasformazioni attraverso cui il soggetto deve passare¹¹ e quali siano le trasformazioni al proprio modo di essere conseguenti.¹² Nell'Età moderna, almeno a partire da Descartes, l'accesso alla verità è reso possibile esclusivamente dalla sola attività conoscitiva identificata con il piano del pensiero;¹³ la verità è conoscenza, ossia conoscenza di un campo di oggetti¹⁴ che non richiede alcuna trasformazione di sé: «basta che sia quello che è per riuscire ad avere, all'interno della conoscenza, un accesso alla verità che gli viene aperto dalla sua stessa struttura di soggetto».¹⁵

Una posizione del tutto particolare è occupata dalla figura di Cassiano (V secolo) e dall'esercizio della confessione, cui corrisponde una differente figura del soggetto. Su questa scena tutto accade come secondo il motto di Nietzsche – i pensieri vengono quando lo vogliono loro, e non quando lo vogliamo noi.¹⁶ Chi si confessa cerca la verità non del *contenuto delle proprie rappresentazioni* (quindi: non del *campo di oggetti* cui tali rappresentazioni si riferiscono, né della congruenza di tali rappresentazioni rispetto a tali oggetti), ma della loro *origine*: un pensiero inviato da Dio sarà «puro», sarà il contrario se inviato da Satana; se la pratica dell'esame

10 M. Foucault, «L'etica della cura di sé come pratica della libertà» (1984), in *Archivio Foucault III. 1978-1985*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 284.

11 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 19.

12 *Ivi*, p. 167.

13 *Ivi*, p. 19.

14 *Ivi*, p. 169.

15 *Ivi*, pp. 167-168.

16 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, §17, tr. it. cit., p. 21: «Un pensiero viene quando è "lui" a volerlo, e non quando "io" lo voglio; cosicché è una *falsificazione* dello stato dei fatti dire: il soggetto "io" è la condizione del predicato "penso"».

di sé descritta da Cassiano verte sulla realtà psichica dei pensieri, più che sul loro contenuto oggettivo, tale analisi viene condotta mediante un'interrogazione sull'origine della rappresentazione stessa. Il «sé», adesso, è una mente attraversata da flussi di cui si cerca di individuare il *senso*, ossia la provenienza e la destinazione. Ma perché parlare di un «sé», quando sembra, piuttosto, di avere a che fare con il ricettacolo, l'albergo provvisorio di flussi che vengono dall'esterno e vanno altrove? Foucault scrive: «Dobbiamo [...] decifrare i nostri pensieri come dati soggettivi che è necessario interpretare ed esaminare nelle loro radici e nella loro origine».¹⁷ In che senso, però, considerare «nostri» i pensieri? Perché definirli «dati soggettivi»? Uno psicoanalista come Bion obietterebbe subito che i pensieri, almeno quanto alla loro origine, più che affezioni del soggetto, sono veri e propri *oggetti* che attraversano il corpo pulsionale del bambino e che possono diventare dati soggettivi solo nel momento in cui si attiva (e non si attiva da sé) quella funzione che permette di «pensarli» – quella *funzione-pensatore* di cui Bion ha individuato la base relazionale – la *réverie* materna¹⁸ –, e di cui Foucault stesso ha ricostruito *le genealogie e l'archeologia* nella modernità.

Va detto che, in un'intervista del maggio 1984, Foucault ha riconosciuto l'assenza di una vera e propria problematizzazione del soggetto nel mondo antico; quando l'intervistatore gli ha domandato se «Il soggetto è [...] *la condizione che rende possibile un'esperienza?*», la risposta è stata:

Assolutamente no. È l'esperienza che è la razionalizzazione di un processo, esso stesso provvisorio, che sfocia in un soggetto, o, piuttosto, in diversi soggetti. Chiamerei soggettivazione il processo attraverso cui si ottiene la costituzione di un soggetto, più esattamente di una soggettività, la quale, com'è evidente, è soltanto una delle possibilità di organizzare una coscienza di sé.¹⁹

La posizione è chiara e piuttosto rigorosa: quello di soggettività è un concetto assai più ampio di quello di soggetto; vi sono, anzi, processi molteplici di soggettivazione cui corrispondono forme diverse di soggettività e di soggetti: ne segue che la soggettività, i processi di soggettivazione, sono «possibilità», alcune delle strade, delle vie, che gli uomini, almeno

17 M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., p. 81.

18 Cfr. W. Bion, «Una teoria del pensiero» in *Id., Analisi degli schizofrenici e metodo psicoanalitico*, Armando, Roma 1970, pp. 167-182 e *Id., Apprendere dall'esperienza*, Armando, Roma 2009.

19 M. Foucault, «Il ritorno della morale», intervista del 2 maggio 1984 «Le Nouvelles Littéraires» 2937, 28 giugno-29 luglio 1984, poi raccolto in *Archivio Foucault III. 1978-1985*, cit., p. 271.

in Occidente, hanno percorso allo scopo di «organizzare una coscienza di sé»; questa appare come uno scopo da perseguire, o come un *telos* che si è perseguito attraverso strategie molteplici.

Foucault procede con ulteriori specificazioni. Nel mondo greco non c'è nessuna definizione di «soggetto», né alcuna ricerca in tale senso: in Grecia, «molto semplicemente [...] non vi è soggetto».²⁰ Ciò non toglie, tuttavia, e qui qualche problema sorge, che possano esservi pratiche che hanno come oggetto e meta il sé, o meglio «l'individuo»: quanto fin qui detto, infatti,

non significa che i Greci non si siano sforzati di definire le condizioni in cui può essere data un'esperienza che non è quella del soggetto, ma quella dell'individuo, nella misura in cui cerca di costituirsi come padrone di sé. L'antichità classica non ha problematizzato la costituzione di sé come soggetto; viceversa, a partire dal cristianesimo, la morale è stata confiscata dalla teoria del soggetto.²¹

La questione viene proiettata, adesso, sull'asse «sé-individuo-soggetto». Però, va ricordato, era stato Foucault stesso (1973-74) a dire che l'individuo è «l'effetto prodotto, il risultato di un'applicazione del potere politico alla singolarità somatica».²² Per chiarire, prima del XVII secolo non è corretto parlare di *corpi individuali*, né, a maggior ragione, di individui: il corpo dell'uomo medioevale, ad esempio, *non può essere considerato un corpo individuale* se non incidentalmente, ma un *corpo di corpi* singolarmente e alternativamente assoggettati ad una figura sovrana.²³

Il rapporto di sovranità non si applica infatti a una singolarità somatica, ma a delle molteplicità che si collocano, in qualche modo, al di sopra dell'individualità corporea: a delle famiglie, degli usi; oppure, al contrario, a dei frammenti, a singoli aspetti dell'individualità e della singolarità somatica.²⁴

Ne segue che «Non si potrà sostenere che l'individuo preesiste alla funzione-soggetto, alla proiezione di una psiche, all'istanza normalizzatrice».²⁵

20 *Ivi*, p. 271.

21 *Ivi*, pp. 271-272.

22 M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 65.

23 *Ivi*, p. 53.

24 *Ivi*, p. 52. Nella *Nascita della clinica*, Foucault ha ricostruito le tappe, a partire da una storia della medicina, che hanno condotto a un'osservazione del corpo organico dato in totalità a partire dalla «dissoluzione dell'ontologia febbrile»: M. Foucault, *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino 1969.

25 *Ivi*, p. 65. Foucault mostra ciò molto bene proprio nelle pagine in cui ricostruisce il *giogo identitario* cui l'individuo è posto e catturato nel discorso e nella pratica psichiatrica, oltre che, in genere, in ogni pratica educativa.

Ora, quando Foucault parla di «pratica di sé»,²⁶ di «esercizio di sé su di sé, attraverso cui si cerca di elaborare se stessi, di trasformarsi e di accedere a un certo modo di essere»,²⁷ quando dice che «la cura di sé è di certo conoscenza di sé»,²⁸ non si espone al rischio che lui stesso denunciava, nel momento in cui invitava a pensare l'individuo non come «ciò su cui si esercita il potere politico», bensì come l'effetto di questo?²⁹ Certamente, egli sorvola con eleganza il rischio nel momento in cui rileva che conoscere se stessi, nel mondo antico, non significa avere conoscenza di un *oggetto* o di un *campo di oggetti* che potremmo chiamare «io» o «sé», bensì *praticare una forma di vita*: «Il problema non è quello di scoprire una verità nel soggetto, né di fare dell'anima il luogo in cui, per una affinità d'essenza o per un diritto d'origine, la verità dovrebbe risiedere, e neppure, infine, di fare dell'anima l'oggetto di un discorso vero».³⁰

3. Foucault ci presenta due categorie per pensare il «sé»: la prima si basa sulla coppia immanenza e relazione — il concetto di relazione dovrebbe servirci per cogliere il soggetto come immanenza, la seconda è quella di «forma». Partiamo dalla prima coppia, mettendo a confronto due passi. Il primo:

Il sé con il quale si è in rapporto non è nient'altro che il rapporto stesso [...], consiste insomma nell'immanenza, o meglio nell'adeguatezza ontologica del sé al rapporto.³¹

Ecco il secondo, passo, questa volta tratto da Kierkegaard, relativo a un «Sé!» che il curatore della traduzione italiana ha scelto di rendere con «io»:

[...] l'io cos'è? È un rapporto che si rapporta a se stesso oppure è, nel rapporto, il rapportarsi che il rapporto si rapporta a se stesso; l'io non è il rapporto, ma il rapportarsi a se stesso.³²

26 «Il ritorno della morale», *Archivio Foucault III. 1978-1985*, cit., p. 274.

27 *Ibid.*

28 *Ivi*, p. 277.

29 M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 65.

30 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. «Riassunto del corso»*, cit., p. 448.

31 M. Foucault, «Culture de soi», dossier citato in «Nota del curatore», *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 480.

32 S. Kierkegaard, *La malattia mortale* in Id., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano 2013, p. 1665; nell'originale, «hvad er Selved? Selved er

Le somiglianze sono impressionanti.³³ Foucault, con riferimento tra l'altro, ma non solo, alla filosofia morale dei cinici, sta rintracciando la possibilità di un rapporto di sé a sé all'insegna dell'immanenza e dell'esercizio di un lavoro su di sé avente lo scopo di «legarlo a se stesso [...] in una forma nella quale si affermano l'incondizionatezza e l'autofinalità del rapporto di sé con sé»;³⁴ con un gesto assai differente, Kierkegaard vuole fondare questa componente riflessiva del rapporto («il rapporto che si rapporta al rapporto») nella «potenza» che pone il rapporto stesso — «un rapporto che si mette in rapporto con se stesso e, mettendosi in rapporto con se stesso, si mette in rapporto con un altro»;³⁵ ossia con Dio. Kierkegaard lega anch'egli, anche se in modo diverso, sé e verità,³⁶ ma si tratta di una verità agostinianamente interiore, in cui l'interiorità è lo stesso rapporto fondativo con la trascendenza. Tutto questo mostra che concepire il soggetto come una *relazione* di per sé non introduce ad un «piano di immanenza»: non basta sostituire alla parola «sostanza» la parola «relazione» per eliminare ogni connotazione sostanzialistica; non è sufficiente *depenare* oppure *omettere* ogni riferimento a una trascendenza per trovarsi sprofon-dati nell'immanenza.

Ecco allora, un'ulteriore metamorfosi della problematica, quella che più efficacemente lega soggetto e verità — il soggetto non è *sostanza*, bensì *forma*:

non è una sostanza. È una forma e, soprattutto, questa forma non è mai identica a se stessa. Non abbiamo lo stesso tipo di rapporto con noi stessi quando ci costituiamo come soggetto politico che va a votare o prende la parola in un'assemblea o quando cerchiamo di realizzare il nostro desiderio in una relazione sessuale [...]. In ogni caso, si gioca, si stabiliscono differenti forme di rapporto con se stessi.³⁷

et Forhold, der forhold sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet men at Forholdet forhold sig til sig selv»: *ivi*, p. 1664.

- 33 Per non pensare alle assonanze del passo kierkegaardiano con quello in cui Hegel connota l'autocoscienza: «l'io è il contenuto del rapporto, nonché il rapportare medesimo [Ich ist der Inhalt der Beziehung, und das Beziehen selbst]»: G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Scandicci 1973, p. 144.
- 34 M. Foucault, «Culture de soi», in *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 480.
- 35 S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, cit., p. 1665.
- 36 Si veda la II parte della *Positività conclusiva non scientifica* in S. Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, cit.
- 37 M. Foucault, «L'etica della cura di sé come pratica della libertà» (1984) in *Archivio Foucault III. 1978-1985*, cit., p. 283.

Parlare del soggetto come «forma», adesso equivale a considerarlo come posta in gioco di un intreccio di pratiche, saperi, poteri — egli ne è il prodotto e, al tempo stesso, costituisce la ragion d'essere di un corpo di saperi-poteri: catturato in un campo che lo produce e lo attiva, diventa la struttura, la *regola* della configurazione del campo stesso; è *inscritto* nel campo, ma solo in quanto ad esso *coestensivo*. Flussi di saperi e poteri si incrociano e si strutturano attorno ad un nucleo soggettivo; questo nucleo è una *casella vuota*, un *autòs* in via di formazione che, come nel caso degli esercizi spirituali propri dello stoicismo, «non è considerato come un campo di dati soggettivi che devono essere interpretati: il sé si sottopone alla prova di azioni possibili e reali».³⁸ Un *autòs* che deve potersene fare qualcosa di questo «sé» sia perché è *costretto a farlo*, sia perché *ne va di questo stesso sé*. Intanto, possiamo dire che il sé è una struttura relazionale, e che tale struttura si basa sul duplice fatto di essere «riflessione», nel senso di un *effetto di riflesso* che appare nell'Altro, come Foucault dimostra nella sua lettura dell'*Alcibiade primo*, e si articola nel discorso, dapprima in quel discorso che è obbligato a tenere su di sé da un *parresiatista* che lo stimola a venire allo scoperto e, in seguito, da tutte quelle tecniche investigative, mediche, poliziesche e giudiziarie che caratterizzano l'età moderna.

4. Ecco, allora, l'ultimissima riflessione di Foucault: quella relativa all'*aleurgia* — all'insieme di tecniche per far emergere la verità, e al triplice ruolo che il soggetto vi gioca (operatore, spettatore, oggetto)³⁹ — e alla *parresia*, al «dire tutto» senza reticenza, dire tutta la verità, che a sua volta coinvolge un *autòs*, anche se in forme storicamente differenti — questi potrebbe essere anche solo il luogo in cui si traduce in parola una verità cosmica e impersonale.⁴⁰

- 38 M. Foucault, «Soggettività e verità», *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., p. 48.
- 39 M. Foucault, *Del governo dei viventi*, cit., p. 89: «chiamerò... atto di verità la parte che nelle procedure di aleurgia riguarda un soggetto e che può essere definita (1) dal ruolo che egli vi gioca come operatore, (2) dal ruolo che vi gioca come spettatore, (3) [dal] ruolo che vi gioca in quanto oggetto stesso dell'aleurgia». Si veda l'esempio di Settimio Severo, presentato da Foucault nel *Governo dei viventi*. Egli emette le sue sentenze in un palazzo sul cui soffitto è dipinta la mappa del cielo. L'imperatore, la sua voce, la sua figura, è il luogo singolare di emissione di una verità che coincide con l'ordine delle cose inscritto nella mappa del cielo (=oroscopo), mappa in cui è scritta la sua nascita e la sua morte. Per intenderci, la mappa del cielo può parlare di Settimio Severo solo in quanto questi è parte agente di un ordine cosmico impersonale che ne determina e detta le deliberazioni: è, insomma, l'ordine cosmico stesso che *si dice* attraverso la voce singola dell'imperatore: lacrimosamente, «*moi, la vérité, je parle*».

Socrate, il *parresiasista* per eccellenza, è colui che dice tutta la verità: colui in cui appare e viene detta la verità, per esempio, di Alcibiade. Ma, e questo è un punto singolare, Socrate non parla di sé, non ha niente da dire di sé. Il *parresiasista*, insomma, non dice la verità di sé, ma degli altri: egli si eclissa nel suo discorso e diventa (o è destinato a diventare) un campo impersonale di visibilità del vero. Egli «deve diventare soggetto di verità», ma «non è indispensabile che dica la verità su se stesso».⁴¹

Il nodo soggetto-verità si attua, adesso, come una specie di sintesi digiuntiva: il soggetto operatore di verità è un soggetto a sua volta non esposto al gioco della verità; se dice tutto degli altri è per sollecitare gli altri a dire tutto di sé; se li aiuta a «liberarsi dal proprio autoinganno»,⁴² lo potrà fare solo *tacendo di sé*, nascondendosi e dissimulandosi in quella verità che contribuisce attivamente a fare emergere. L'esercizio della *parresia* coincide con una pratica della reticenza di sé.

5. È possibile la *parresia* riguardo a se stessi? E se, al contrario, mettersi a nudo comportasse un occultamento di sé ancora più accecante della menzogna?

Nel 1981 Foucault tiene un corso all'università cattolica di Lovanio — tradotto con il titolo *Mal fare, dir vero. Figure della confessione nella giustizia* — sulla funzione della confessione nel processo giudiziario. L'intento di rintracciare «l'introduzione del soggetto confessante» è un'occasione per riprendere le sue analisi sul mondo antico e sul rito della confessione nel cristianesimo.

Foucault sottolinea un'aporìa, su cui il corso si chiude: egli nota come «introducendo questo soggetto confessante si credesse fermamente di poter determinare la fortunata coincidenza tra l'autore del crimine e il soggetto che doveva risponderne»;⁴³ ma ecco che emerge una «terza figura» che fa inceppare la macchina, chi non risponde mai a tono, perché dice poco, o, addirittura, dice fin troppo:

un terzo personaggio sollecitato di continuo a dire quel che gli si domanda, e che dice sempre meno di quello che ci si aspetta, sempre qualcosa di leggermente diverso da quanto potrebbe consentire di far funzionare la macchina.⁴⁴

Foucault conclude, in modo assai interessante, che questo personaggio terzo è necessario per la macchina processuale, ma, nello stesso tempo, è

di troppo, è ingombrante. E non perché non parli, o si rifiuti di parlare, o perché menta, ma proprio perché parla, perché risponde alla domanda che gli vengono rivolte e, infine, dice il vero: «il personaggio di colui che dice la verità, che dice la verità del suo crimine, lungi dall'essere [...] la chiave di volta del sistema penale, vi ha aperto, credo, una breccia irreparabile».⁴⁵ Come già Foucault disse nel 1978, a proposito dello stesso tema,

quando un uomo si presenta dinanzi ai suoi giudici soltanto con i suoi crimini, quando non ha nient'altro da dire, quando non fa al tribunale il piacere di consegnargli il segreto di se stesso, allora...⁴⁶

Potremmo dire meglio; quando un soggetto altro non è che il gesto compiuto, il reato commesso, ossia quando si risolve interamente e senza residui nell'attestazione di questo nudo sé restituita dalla piena confessione, «allora...»: allora cominciano i guai perché, forse, non ci resta in mano più niente per la formulazione di un giudizio che stia alla base di una sentenza e ne costituisca la ratio.

Altro aspetto interessante del corso tenuto a Lovanio è l'evocazione, tra le righe, nelle note, nelle interviste rilasciate contestualmente al corso stesso, del caso di Pierre Rivière, che Foucault ha trattato nel 1973 (curando la pubblicazione commentata del dossier relativo al suo caso⁴⁷), poi nel corso sugli *Anormali* (1975), nell'articolo su «L'evoluzione della nozione di «individuo pericoloso» nella psichiatria legale del XIX secolo» del 1978, nel corso sul *Potere psichiatrico* (1973-74): un caso che ha interessato Foucault nel corso degli anni '70 e che ricompare adesso, nel 1981, quasi alla fine della sua vita, forse perché Pierre Rivière, il discorso di Pierre Rivière, introduce una breccia non solo nel rituale giudiziario, ma nel discorso stesso di Foucault.

Abbiamo, nella confessione scritta resa dal giovane contadino di una provincia della Normandia che, nel 1835, uccise la madre, la sorella adolescente, e il fratellino di 8 anni, il caso di una *veridizione completa, rigorosa ed esclusiva*, in cui però l'*autos* del discorso, anziché apparire con evidenza, si nasconde. Non è Pierre Rivière a nascondersi volontariamente dietro al suo discorso: è il discorso, nel rispetto delle regole di tutte le ingiunzioni e dei regimi di verità, ad essere illeggibile.

45 *Ibid.*

46 M. Foucault, «L'evoluzione della nozione di "individuo pericoloso" nella psichiatria legale del XIX secolo», *Archivio Foucault III, 1978-1983*, cit., p. 62.

47 M. Foucault (a cura di), *Io, Pierre Rivière, avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello... Un caso di parricidio nel XIX secolo*, Einaudi, Torino 1976.

41 M. Foucault, «Culture de soi», in *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 476.

42 M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996, p. 93.

43 M. Foucault, *Mal fare, dir vero. Figure della confessione nella giustizia*, cit., p. 192.

44 *Ibid.*

Pierre Rivière (a) dice la verità, tutta la verità, di se stesso (nome, cognome, atti: *Io, Pierre Rivière, avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello...*); (b) dice la verità dello stato delle cose circostante – verità, peraltro, ben nota, e quindi incontestabile; (c) espone i moti del suo animo in modo *preciso, analitico, dettagliato, completo*; (d) egli è *volontariamente* operatore, tesimone, oggetto di un atto di verità o di «veridizione»: ha, infatti, scritto un memoriale su invito, «ma in maniera talmente enigmatica che il giudice non sapeva che farne».⁴⁸ Lo scritto, il memoriale di Rivière, insomma, non consente l'*individuazione* di un soggetto nel duplice senso di una *localizzazione* (*ecco qui un soggetto*) e di una *connotazione* (si ha a che fare con un criminale o con un folle, con un uomo «cativo» o soltanto «malato»). A questo punto, però, potremmo domandarci: se sulle righe vergate da Rivière si sia effettivamente scritta la trama di un soggetto, se compaia o meno un soggetto. Il memoriale è senz'altro leggibile e comprensibile in ogni sua parte, in ogni suo singolo enunciato, ma, *nel complesso*, risulta indecifrabile ai fini di una diagnosi medica e psicopatologica o giudiziaria: sembra di trovarsi davanti ad un complesso di enunciati che sfuggono alla logica e alla strategia di una funzione enunciativa, nonché a quella della *scrittura di sé*, di cui non si può, però, dire che abbia violato le regole: non foss'altro perché si tratta pur sempre di un «atto di verità [...] riflesso».⁴⁹

Rivière redige la sua memoria su invito del giudice istruttore del processo e non perché costretto, in un certo senso si tratta di una confessione spontanea. Sappiamo, però, perché è lui stesso a dirlo, che il progetto di redigere uno scritto era più vecchio: il documento, nel proposito originario la sola narrazione della storia del padre e della madre, avrebbe dovuto precedere e annunciare il delitto, se non accompagnarlo.⁵⁰ Di fatto, egli ucciderà prima di scrivere, ma quando, in carcere, scriverà, metterà su carta qualcosa che nella sua mente aveva già elaborato. Il delitto e il racconto del delitto sono consustanziali (e così vennero considerati): «Mentre uccideva la metà della sua famiglia [...] [aveva] concepito la redazione di un testo che non era una confessione né una difesa, ma piuttosto un elemento del

48 M. Foucault, *Mal fare, dir vero*, cit. p. 243.

49 M. Foucault, *Del governo dei viventi*, cit., p. 89.

50 M. Foucault, «I delitti che si raccontano», *Io, Pierre Rivière*, cit. pp. 220-221.

Questa la scansione degli intenti di Rivière: *primo progetto*: annuncio del crimine, spiegazione della vita del padre e della madre, ragioni del gesto, quindi delitto, spedizione del manoscritto e infine suicidio; *secondo progetto*: resoconto della vita dei genitori in una memoria destinata alla pubblica lettura, secondo manoscritto segreto che racconta il delitto a venire, infine delitto; *terzo progetto*: delitto, arresto, memoria, suicidio.

crimine».⁵¹ Pierre Rivière è soggetto unico, in due modi: è, ad un tempo, «colui che parla e colui che uccide»;⁵² la sua narrazione, così come il suo crimine, viene praticata «al livello di una certa pratica di discorso e di sapere che vi è legata»;⁵³ si tratta di un insieme di tecniche di esposizione e di narrazione, che include i verbali, le narrazioni giornalistiche, le grandi gesta eroiche, quei racconti di figure criminali – come ad esempio Mandrin – grandiose e quasi eroiche grazie a cui «l'infanzia raggiunge l'eternità».⁵⁴ Egli, insomma, scrive la verità secondo *tecnologie* che, nel seguire dei canoni, sono fortemente qualificanti e individuanti. Di più: *vivere ed agire* in base a quella verità che *si è*, che si incarna e che si può dichiarare sono i tratti di quel *coraggio della verità* che per l'ultimo Foucault costituisce la fisionomia del *parresiasista* – colui che non si limita a conoscere il vero, ma si impegna, piuttosto, ad *esserlo*, e, proprio per questo, dice la verità nel momento stesso in cui agisce secondo verità. E tuttavia Pierre Rivière rimane *non identificabile*: egli, per così dire, scompare nel posto da lui stesso occupato e segnato, quel posto «fittizio [...] di un soggetto che sarà insieme colui che parla e colui che uccide».⁵⁵

Raccontando quello che ho fatto, dicendo «quello che è accaduto nella mia coscienza» e che «ho visto con lo sguardo interiore che rivolgo su me stesso», esibisco quello che io sono: l'*autòs* del discorso, il *mio* essere sé-soggetto. Ebbene, quest'ultimo risultato, nel caso di Pierre Rivière, non c'è: non c'è sé, non c'è soggetto, non c'è *luogo comune* assegnabile ad eventi e stati di cui si possa fornire una connotazione che vada oltre la descrizione definita «avendo sgozzato mia madre, mia sorella, mio fratello...».

6. Interessante è che nel complesso della ricerca di Foucault capiti almeno tre volte di imbatcersi in discorsi che sembrano violare ogni regola e intento della funzione enunciativa: discorsi, cioè, che «dicono», «dicono correttamente» e «secondo verità», ma *non fanno vedere nulla* e, quindi sfuggono all'obbiettivo di catturare e rendere visibile un campo di oggetti nonché il luogo e l'agente della loro enunciazione. È a partire da questi che vorrei ripensare e riformulare il rapporto tra soggetto e verità.

Il primo tipo di enunciato è ricavato da un racconto di Borges, *L'idiotoma analitico di John Wilkins*,⁵⁶ che apre la «Prefazione» a *Le parole e le cose*

51 *Ivi*, p. 220.

52 *Ivi*, p. 226.

53 *Ibid.*

54 *Ivi*, p. 224.

55 *Ivi*, p. 226.

56 J. L. Borges, *Altre inquisizioni*, Feltrinelli, Milano 1973, pp. 102-105.

(1966). Borges riporta una bizzarra ed esilarante classificazione delle specie animali presente in un'enciclopedia cinese dal titolo *Emporio celeste di conoscimenti benevoli*. Si tratta forse della classificazione più completa che si possa fare, visto che comprende, tra l'altro, accanto ad animali «reali», degli «animali favolosi», quindi immaginari; «innumerevoli»; comprende animali «inclusi nella presente classificazione» e anche «eccezioni». L'effetto comico del racconto scaturisce dal fatto che, se pure tale tipologia è comprensibile in ognuna delle sue classi, essa resta, nel complesso, *impensabile* e irrapresentabile: ciò che fa ridere, e ciò che vi è di «esotico», è «l'impossibilità pura e semplice di pensare tutto questo». ⁵⁷ Perché «impensabile»? perché manca il criterio, il codice che possa governare l'articolazione del discorso — quello che Foucault in quegli anni chiamava l'*episteme* o l'*a priori storico*. Ne consegue che questa enumerazione manca di un *tiogo comune* in cui i tipi di animali possano raccogliersi, stare insieme secondo rapporti di contiguità, somiglianza, opposizione. Ognuno di questi tipi occupa, rispetto ad ogni altro, una posizione *eterotopica* e la classificazione diventa a sua volta un *non-tiogo eterotopico* in cui si dispongono dei tipi.

Veniamo al secondo testo: si tratta di un'opera di René Magritte, cui Foucault ha dedicato un intenso scritto che ne riprende il titolo, *Questo non è una pipa*. Lo spunto è offerto da due dipinti di René Magritte. Il primo, del 1926: una tela che rappresenta una pipa e, in basso, la scritta «ceci n'est pas une pipe», che vale sia come didascalia della pipa dipinta che come titolo del quadro. La seconda versione è un dipinto dal titolo *I due misteri*: esso raffigura il precedente dipinto del 1926, adesso collocato su un cavalletto posto davanti a una vetrata; in alto, a sinistra, una gigantesca pipa sospesa nell'aria.

La lettura di Foucault si caratterizza come analisi di un calligramma che prende la forma di un «"mascritto", così come si dice di un malinteso». ⁵⁸ Consideriamo il dipinto del 1926: ci troviamo di fronte ad una *contraddizione*? No, perché questa potrebbe sussistere solo tra due enunciati, ma il dipinto ne presenta solo uno «che non può essere contraddittorio perché il soggetto della proposizione è un semplice pronome dimostrativo». ⁵⁹ Si tratterà di una proposizione *falsa*? Anche in questo caso la risposta è negativa, dato che, in effetti, il disegno che rappresenta una pipa non è, ovviamente, una pipa. Tuttavia,

57 M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1978, p. 5.

58 M. Foucault, *Questo non è una pipa*, Se, Milano 1988, p. 16.

59 *Ivi*, p. 23.

ciò che sconcerca è la necessità inevitabile di riferire il testo al disegno (come ci invitano a fare il pronome dimostrativo, il senso della parola *pipa*, la verosimiglianza dell'immagine) e l'impossibilità di definire il piano che permetterebbe di dire che l'asserzione è vera, falsa, contraddittoria. ⁶⁰

Magritte ha costruito un calligramma e lo ha distrutto: ⁶¹ le parole che fanno da didascalia all'oggetto disegnato sono, a loro volta, parole «dissegnate», «immagini di parole», che stanno *sotto* la pipa, ma *entro* la superficie del dipinto di cui sono parte. Se in un calligramma solitamente l'immagine si *mostra* ma non «dice» e, a sua volta, il testo non *mostra* ma dice quello che è *mostrato*, nel dipinto di Magritte l'enunciato nega «l'immediata e reciproca appartenenza del disegno della pipa e del testo con cui si può nominare la stessa pipa». ⁶²

L'operatore della distruzione del calligramma è il dimostrativo «ceci», «questo», che svolge una funzione paradossale, in quanto rompe la raffigurazione proprio nel suo tentativo di unire e condensare immagine e testo; a chi o cosa si riferisce, in effetti, questo pronome? Esso è, alternativamente e simultaneamente, il soggetto di tre enunciati vicendevolmente intrecciati e confusi tra di loro: «questo [ossia la pipa disegnata] non è una pipa, ma un disegno»; «questo [questo enunciato] non è una pipa, ma, appunto, un enunciato»; «questo [questo dipinto], non è una pipa, ma un dipinto...».

Il testo non è la didascalia dell'immagine; nello stesso tempo, però, tanto il disegno quanto il testo operano, nella loro composizione all'interno del dipinto, qualcosa di analogo, ossia l'espulsione di quel referente evocato dal pronome dimostrativo «ceci». L'immagine esibisce il suo essere solo immagine e non «cosa»; il testo afferma, rispetto all'immagine, di non essere immagine, bensì testo. Lo stesso per quello che riguarda la cosa, raffigurata dall'immagine: «Di colpo — dice Foucault — la cosa stessa è volata via», ⁶³ e «non c'è pipa da nessuna parte». ⁶⁴ Non solo ciò che poteva fare da referente dell'immagine e del testo scompare dal dipinto, ma lo stesso dettito «ceci», ciò che tiene insieme il dipinto, cessa di esercitare la sua funzione di «"luogo comune" tra i segni della scrittura e le linee dell'immagine»: ⁶⁵ disegno e testo non hanno più un luogo comune «dove incontrarsi e applicarsi l'uno sull'altro». ⁶⁶

60 *Ivi*, p. 24.

61 *Ibid.*

62 *Ivi*, p. 35.

63 *Ivi*, p. 36.

64 *Ivi*, p. 38.

65 *Ivi*, p. 37.

66 *Ivi*, p. 40.

Foucault va oltre, al punto da legare la lettura dei dipinti di Magritte al problema della verità – verità della pittura, verità dell'enunciato e verità della verità. I due principi della pittura moderna (XV-XIX secolo, fino alla rottura operata dalle avanguardie) sono, da un lato, la separazione tra il sistema delle immagini che «esibiscono per somiglianza» e il sistema del linguaggio che «dice», ma non raffigura, e, dall'altro, la ricomposizione dei due sistemi in una sorta di principio di equivalenza per cui l'immagine può far vedere, grazie alla virtù della somiglianza, quello che una proposizione può dire, e questa, a sua volta, può commentare quello che l'immagine ha mostrato.

E, però, adesso la funzione esplicativa del titolo ad essere dissolta nel dipinto: Magritte cura scrupolosamente la verosimiglianza dell'immagine e, nello stesso tempo, confonde al titolo la funzione di collocare i quadri in una dimensione perturbante e spaesante.⁶⁷

Interessante è che, secondo Foucault, la tensione tra questi due principi è, in fondo, quella tensione in cui si è giocato il significato della verità, che contempla tanto un'automostrazione quanto un'articolazione linguistica di quello che si mostra. Il dipinto di Magritte, osservato nel suo complesso, può essere considerato un autentico *enunciato* che dice il vero, esibisce e dice la verità su se stesso, sul suo «ceci»: questo, in effetti, altro non è che l'*aindòs*, ossia il «sé» dell'enunciato. Magritte stesso ha scritto personalmente a Foucault che, nel quadro «ceci n'est pas une pipe», «il titolo non contraddice il disegno, afferma in modo diverso»;⁶⁸ il testo, afferma a sua volta Foucault, «non ha torto»⁶⁹ e dice «a ragione»;⁷⁰ il disegno della pipa (il versione) deve essere considerato «una verità manifestata».⁷¹

In sostanza, «l'enunciato è perfettamente vero, perché è proprio evidente che il disegno che rappresenta una pipa non è a sua volta una pipa».⁷² Il dipinto mostra e dice, correttamente, la differenza tra il sistema della visibilità e quello della dicibilità, la cui tensione è materia della pittura contemporanea; allo stesso tempo, mette in scena la stessa tensione che anima la questione filosofica della verità, quella tra una concezione, per così dire, «heideggeriana», centrata sull'*aletheia* e una, per così dire, «aristotelica», in cui la verità è proprietà dell'enunciato o del giudizio. Il dipinto dice la verità di sé, e, se vogliamo, dice la «verità della verità». Questo, però, av-

viene attraverso una messa in opera in cui il soggetto del dipinto-enunciato, il «ceci», sparisce proprio in quanto esibisce simultaneamente il disegno, la scritta e, infine... *lo stesso dipinto-enunciato*.

Allora il dipinto, o meglio il «ceci» del dipinto, può davvero essere tutt'uno con la propria verità: il suo destino, l'effetto perturbante che suscita, la fortuna che ha avuto nella storia dell'arte, stanno tutti in quest'*affermazione*, nella sua non-contraddittoria verità, nella sua funzione *parrestatica*; il destino del dipinto è, infatti, legato alla verità (di sé) che *mostra* e *dice*, se è vero che «[l] parrestasia [...] firma, in qualche modo, la verità che egli stesso enuncia: si lega a tale verità: a essa perciò si vincola e grazie a essa assume degli obblighi».⁷³ E, però l'enunciato vero opacizza il soggetto e il *correlato* stesso dell'enunciato, lo fa sparire proprio nel momento in cui lo dice e lo fa vedere nella sua verità.⁷⁴

Terzo testo: «Il pensiero del di fuori» (1966);⁷⁵ si tratta di uno studio sull'opera di Maurice Blanchot – ma Foucault abborde la lettura di Blanchot a partire da quello che è conosciuto come il «paradosso del mentitore» o a partire dalla coppia di enunciati «Io mento», «Io parlo». Il primo enunciato, «Io mento», formula un paradosso risolto, come noto, dalla teoria dei tipi logici di Russell, che lo ha scomposto in due enunciati di cui l'uno costituisce l'oggetto dell'altro – «io dico che» «io mento». Resta, tuttavia un «ostacolo logico insormontabile» che dipende dal fatto «puro e semplice» che «il soggetto parlante è lo stesso di colui di cui si parla», l'io che parla è lo stesso di cui si dice che mente.⁷⁶ Chi o che cosa è o designa questo «io»? Basta, in effetti, prendere in considerazione il primo dei due enunciati, indipendentemente da ogni altro, e le cose si complicano: «La verità greca ha tremato, un tempo, in questa sola affermazione: "io mento". "Io parlo" mette alla prova tutta la finzione moderna».⁷⁷

«Io parlo» sembra non presentare la stessa paradossalità del precedente paradosso del mentitore: in effetti, «Io parlo» contiene la proposizione «Io dico che parlo», senza che tra le due vi sia contraddizione – come invece c'era nel paradosso del mentitore, in cui la prima proposizione

67 Magritte dice che i titoli devono impedire che i quadri «vengano situati in una regione familiare», *Ivi*, p. 51.

68 *Ivi*, p. 91 n.

69 *Ivi*, p. 39.

70 *Ivi*, p. 40.

71 *Ivi*, p. 17.

72 *Ivi*, pp. 23-24.

73 M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano 2016, p. 22.

74 Nell'*Architologia del sapere*, cit., p. 121, Foucault dice che il correlato degli enunciati non è un oggetto, né uno stato di cose, ma un «insieme di campi» in cui possono apparire certi oggetti o certe relazioni.

75 M. Foucault, «Il pensiero del di fuori» in *Id.*, *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1984, pp. 111-134.

76 *Ivi*, p. 111.

77 *Ibid.*

può essere vera solo a condizione di essere falsa e viceversa. Adesso l'enunciato è *completamente vero*: «è dunque vero, ineluttabilmente vero, che io parlo quando dico che parlo». ⁷⁸ Ma parlo per dire cosa? «"Io parlo" in effetti si riferisce a un discorso che, conferendogli un oggetto, gli servirebbe da supporto». ⁷⁹ Ora, è proprio questo discorso che manca: non c'è nessun senso, nessun contenuto che venga espresso e comunicato, al di là dell'affermazione di un atto di parola singolare. In questo enunciato, come noto, Paolo Virno ravvisa un «performativo assoluto», ⁸⁰ ossia l'autoconvocazione dell'io parlante proprio nell'evento singolare della presa di parola; si tratta di un atto linguistico in virtù del quale chi parla può rappresentare se stesso come «"portatore" individuale della facoltà di linguaggio, come contingente e irripetibile personificazione della potenza biologica di parlare». ⁸¹ La prospettiva di Foucault si muove, però, in una direzione inversa, che lo porta a vedere il soggetto loquente non tanto come un individuo biologicamente determinato che porta con sé la facoltà del linguaggio e, nella messa in atto della sua fisiologica disposizione all'articolazione verbale, «traduce il verbo in carne», ma come decentrato in una struttura linguistica che lo rende «passa-parola» di un dire *anonimo* e impersonale. Agli occhi di Foucault, infatti, questa presa di parola ci restituisce un «Io» che funge semplicemente da occasione del dispiegamento della potenza del linguaggio. In questo dire che non dice se non che, appunto, «dice», è il linguaggio stesso, nella sua «essenza bruta», indipendente da ogni rappresentazione o comunicazione, ⁸² che adesso viene ad occupare la posizione dominante; «Io» è solo il luogo momentaneo di questo dispiegamento, l'apertura e la chiusura momentanea di un evento potenzialmente infinito – l'*entretien infini* di Blanchot –: «il soggetto che parla non è [...] il responsabile del discorso (colui che lo tiene, che afferma e giudica in esso, che talvolta vi si rappresenta...)», ⁸³ è, piuttosto, una «inesistenza», «*porte-parole*» di un evento linguistico impersonale, luogo in cui risuona l'*il y a* del linguaggio.

Ecco, allora, che «Io parlo» è destinato ad andare in direzione inversa rispetto a «Io penso»: mentre qui «Io» coglie se stesso nell'assoluta certezza della sua esistenza, là l'esistenza del soggetto si cancella nel pronome che

78 *Ivi*, p. 112.

79 *Ibid.*

80 P. Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, in particolare le pp. 33-74.

81 *Ivi*, p. 72.

82 M. Foucault, «Il pensiero del di fuori», cit., p. 112.

83 *Ibid.*

lo mette in gioco come effetto del linguaggio, come funzione dell'articolazione infinita del discorso, e «l'essere del linguaggio non appare di per se stesso che nella sparizione del soggetto». ⁸⁴

Blanchot appare particolarmente funzionale al discorso che Foucault sta tenendo: il monologo indefinito del linguaggio senza soggetto-autore, in cui il pronome personale designa un'assenza di personaggio, ⁸⁵ è, però, *entretien*, «dialogo» in cui questo stesso pronome personale intreccia e separa «l'io parlante da quel che Egli stesso è nel suo essere parlato». ⁸⁶

Si aprono parecchi scenari se ripensiamo che Foucault, nel 1983, finirà col rintracciare l'origine, l'archeologia dello *sguardo riflessivo* e *introspettivo* nella tecnica tardo-antica della corrispondenza tra amici: ⁸⁷ attraverso gli stessi consigli offerti all'amico, lo scrittore «si mostra» al destinatario. Allora l'*introspezione*, o ciò che così verrà chiamato, «più che come un deciframento di sé da parte di se stesso», è inizialmente «un'apertura di sé offerta all'altro», ⁸⁸ proprio perché «nel caso del racconto epistolare di sé, si tratta di far coincidere lo sguardo dell'altro con il proprio», ⁸⁹ il resoconto di sé, fatto all'amico coincide (almeno dovrebbe) con la commisurazione delle proprie azioni quotidiane «alle regole di una tecnica di vita». ⁹⁰

Non siamo forse su un altro piano, rispetto a quello disegnato nel «Pensiero del di fuori»: «Io parlo», «Io scrivo»... ma, come diceva Atanasio di Alessandria, «Io scrivere sarà [...] per noi come lo sguardo dei nostri compagni di ascesi». ⁹¹ La scrittura è lo sguardo dell'Altro, e l'Altro è quella stessa tecnologia di vita a partire dalla quale il sé prende le misure del suo essere. Ma forse siamo ancora sul piano tracciato da Foucault negli anni dedicati allo studio dei dispositivi del potere psichiatrico, a quelle tecniche di confessione che inchiodano l'individuo ad uno «schema biografico» che lo rende «depositario dell'identità personale». ⁹²

Proprio nel corso del 1973-74, Foucault riporta un colloquio tra lo psichiatra Leuret e una degente. Colloquio singolare, perché definisce uno scacco della terapia, dovuto all'incapacità o all'impossibilità da parte della

84 *Ivi*, p. 114.

85 *Ivi*, p. 128.

86 *Ivi*, p. 130.

87 Per una visione d'insieme cfr., tra l'altro, M. Foucault, «La scrittura di sé» in Id., *Archivio Foucault III. 1978-1985*, cit., pp. 202-216.

88 *Ivi*, p. 212.

89 *Ivi*, p. 216.

90 *Ibid.*

91 Cit. in *ivi*, p. 202.

92 M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 134.

malata di «procedere alla confessione di uno schema biografico». ⁹³ Eppure, non si può dire che la degente, nominata Catherine X, non parli o non si esprima, semplicemente, essa si nomina in una terza persona che viene appiccicata a sé mediante un aggettivo possessivo e dice con precisione la sua condizione e il suo stato, marca la distanza tra la persona che era prima dell'internamento e quella che è diventata a seguito di questo evento: «La mia persona ha perduto il suo nome, lo ha ceduto entrando a la Salpêtrière [...] La mia persona non ha età...» ecc. ⁹⁴ Essa, insomma, dice *tutta la verità*, la sua verità, vale a dire la cattura della propria persona proprio attraverso quei dispositivi che pure la costituiscono come soggetto: Catherine X esibisce un'ipseità che può dirsi solo alla terza persona, ossia come oggetto di un discorso tenuto da altri — il discorso del bollettino medico, il discorso dello psichiatra —: dice la genesi e l'essere della persona in quanto campo di osservazione offerto ad uno sguardo e circoscritto da un trattamento. Proprio perché dice tutto di sé, proprio perché dice la persona che è diventata, essa, nel nominare sé, ricostruisce la sua stessa genesi, vale a dire quelle pratiche e quei dispositivi che la hanno resa tale — e tuttavia resta invisibile agli occhi del medico e, quindi, «intrattabile», incurabile.

7. Tutto questo suggerisce una posizione eterotopica del soggetto rispetto alla veridizione in cui si mostra e in cui, malgrado tutto, è; per interderci, il soggetto, il sé, è interamente attivato, catturato o contenuto nel discorso mediante il quale si rivela: questo, però, non toglie che, in tale discorso, occupi una posizione del tutto particolare, appunto un'eterotopia. Ed è significativo che in uno scritto del 1967, dal titolo, appunto, «Eterotopie», ⁹⁵ Foucault introduca il tema con un esempio certo non occidentale, quello *specchio*, appunto, l'incontro con il quale, già secondo Lacan, ⁹⁶ gioca la duplice funzione di alienazione e identificazione:

Io specchio è un'utopia dato che è un luogo senza luogo. Nello specchio, mi vedo là dove non sono, in uno spazio irreali che si apre virtualmente dietro la superficie, io sono laggiù, là dove non sono, una sorta di ombra che mi dà la mia stessa visibilità, che mi permette di darmi là dove sono assente: utopia dello specchio. Ma è un'eterotopia, dal momento che lo specchio esiste realmente e ha una sorta di effetto di rimando sul posto che occupo; a partire dallo

93 *Ibid.*94 *Ibid.*95 M. Foucault, «Eterotopie» in Id., *Archivio Foucault III, 1978-1985*, cit., pp. 307-316.96 J. Lacan, «Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io» in Id., *Scritti*, I, Einaudi, Torino 1974, pp. 87-94.

specchio scopro di essere assente dal posto in cui sono, poiché è là che mi vedo. A partire da questo sguardo che, in qualche modo, si posa su di me, dal fondo di quello spazio virtuale che sta dall'altra parte del vetro, ritorno verso di me e ricomincio a volgere gli occhi verso me stesso e a ricostituirmi là dove sono; lo specchio funziona come un'eterotopia nel senso che restituisce il posto che occupo nel momento in cui mi guardo nel vetro, un posto assolutamente reale, connesso a tutto lo spazio che lo circonda, e al tempo stesso assolutamente irreali, perché, per essere percepito, deve passare da quel punto virtuale che sia laggiù. ⁹⁷

Degno di nota è che la metafora dello specchio compare anche nell'*Ermeneutica del soggetto*, a proposito dell'*Alcibiade* platonico ⁹⁸ e ci restituisce la possibilità della *riflessione* come *effetto di riflesso e rispecchiamento*. Ma, possiamo dire, il linguaggio, il discorso è adesso il luogo unico, reale, effettivo, e, al tempo stesso eterotopico, in cui il sé accade e viene convocato nel momento stesso in cui scompare. Un luogo reale, in cui si vede qualcosa che non è mai stato là, ma che soltanto là poteva «aver-luogo». Leggersi nelle pagine del diario appena scritto, udire-si nelle parole che vengono pronunciate, equivale a rispecchiarsi nella convenzione grammaticale che contempla l'impiego del pronome personale — quel pronome che, come già Foucault ci ha mostrato, è «senza personaggio». Tutti modi di *dir-si* dove *non si è*, tutti modi in cui una *parresia* si esercita come necessario supplemento di un'impossibile *parousia*; tutti modi di *accadere* e di *essere* possibili solamente nella *vita altra* e nell'*altro mondo* della costruzione grammaticale e della finzione letteraria. Foucault scriveva nel 1966:

non c'è esistenza che nella sola affermazione dell'«io parlo» non riceva la promessa minacciosa della sua stessa scomparsa, della sua apparizione futura. ⁹⁹

E, nel 1984 scriverà — è la frase conclusiva, e mai pronunciata, dell'ultimo corso tenuto al Collège de France:

non vi è instaurazione della verità senza una posizione essenziale dell'alterità; la verità non è mai il medesimo; non può esserci verità che nella forma dell'altro mondo e della vita altra. ¹⁰⁰

97 M. Foucault, «Eterotopie», cit., pp. 310-311.

98 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 61.

99 M. Foucault, «Il pensiero del di fuori», cit., p. 134.

100 Id., *Il coraggio della verità*, cit., p. 321.