

Nel paragrafo 344 della *Gaia scienza*, all'inizio del libro V, aggiunto nel 1887 – paragrafo che Nietzsche riteneva così da richiamarlo in quello stesso anno nella *Genealogia della morale* (3a dissertazione, § 24)-, in questo § 344, si può leggere dunque (cito in modo abbastanza esteso il testo, capitale per il mio intento, che porta il titolo : *In che senso anche noi siamo ancora devoti*) :

Nella scienza le convinzioni (*Überzeugungen*) non hanno diritto di cittadinanza, ecco ciò che si dice a giusta ragione ; solo quando esse si decidono ad scendere al livello modesta di una ipotesi, al livello del vista sperimentale provvisorio, della finzione regolativa, si può loro accordare accesso e finanche un certo valore nel regno della conoscenza – ma limitamente al fatto che restino sottoposte a una sorveglianza poliziesca, alla polizia della diffidenza (*mit der Beschränkung, unter polizeiliche Aufsicht gestellt zu bleiben, unter die Polizei des Mißtrauens*)¹.

Interrogando allora il « si dice » e la sua pretesa legittimità, Nietzsche domanda:

« Ma a guardare più attentamente, non significa forse questo che soltanto quando la convinzione *cessa* di essere convinzione può ottenere accesso alla scienza? La disciplina (*Zucht*) dello spirito scientifico non comincerebbe forse qui, nel non concedersi più convinzione alcuna?...Probabilmente è così [...] »²

È proprio a questo punto che Nietzsche formula un primo decisivo sospetto :

« Resta soltanto da chiedersi se, *affinché questa disciplina possa avere inizio*, non debba esserci già una convinzione, e invero una convinzione tanto imperiosa e incondizionata da sacrificare a se stessa tutte le altre convinzioni. Si vede che anche la scienza poggia su una fede, che non esiste affatto una « scienza priva di presupposti ».

Dopo questa messa in discussione dell'opposizione convenzionale tra « fede » e « sapere » (*Glauben und Wissen*), Nietzsche scrive :

¹. Friederich Nietzsche, op. cit. pp. 252-253, *La Gaia scienza e Idilli di Messina*, pp. 252-253, Adelphi Edizioni, Milano 2007.

². *Ivi.*, op. cit., p. 253.

« La domanda se sia necessaria la *verità*, non soltanto deve avere avuto già in precedenza risposta affermativa, ma deve averla avuta in grado tale da mettere quivi in evidenza il principio, la fede, la convinzione che “*niente* è più necessario della verità, e che in rapporto a essa tutto il resto ha soltanto un valore di secondo piano”. – Questa incondizionata volontà di verità, che cos’è dunque? [...] (*ibid.*)

Interrompo qui la citazione di questo lungo paragrafo che non ho il tempo di commentare in modo particolareggiato³. Mi limito qui a sottolineare alcune analisi o espressioni che, in modo evidente, sottendono tutta l’impresa foucaultiana almeno a partire dal 1970. E ricordo di passaggio che Michel Foucault pubblica nel 1971 nell’ambito di un volume in onore di Jean Hyppolite, scomparso troppo presto – era stato direttore dell’École normale supérieure e professore al Collège de France, alla cattedra cui Foucault fu nominato nel 1970 – Foucault pubblica nel 1971 il solo studio o quasi che consacrerà espressamente a Nietzsche: *Nietzsche, la genealogia, l’histoire* (*Dits et Écrits*, Quarto I, Gallimard 2001, pp. 1004-1024). Per maggiore completezza occorrerebbe altresì citare la serie di conferenze che Foucault tiene a Rio de Janeiro nel 1973: « La verità e le forme giuridiche »⁴, conferenze oggi raccolte in *Dits et Écrits*, I, 1406 sg.; nella prima conferenza, che prosegue questo studio sulla « genealogia e la storia », Foucault moltiplica i riferimenti a Nietzsche (« ciò che dico qui ha senso solo se è messo in relazione all’opera di Nietzsche », precisa, p. 1410), e propone di definire anche ciò che denomina la propria « ipotesi » :

« L’ipotesi che mi piacerebbe proporre è che ci sono due storie della verità. La prima è una specie di storia interna della verità, la storia di una verità che si corregge a partire dai suoi propri principi regolativi; è la storia della verità quale si è fatta nella o a partire dalla storia delle scienze. »

Si può indubbiamente considerare che la *Storia della follia* e in ogni caso *Le parole e le cose* e *La nascita della clinica* corrispondono allo studio di questa prima storia, « interna », della verità. Ma Foucault prosegue nel 1973 :

³. Sarebbe giusto rimandare allo studio completissimo di Henri Birault, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, fascicolo 1, 1962, pp. 25-64, ripreso nell’eccellente volume postumo, *De l’être, du divin et des dieux*, Paris, Le Cerf 2005.

⁴. *La verità e le forme giuridiche* in *Archivio Foucault* 2, pp. 83-165, Feltrinelli, Milano 1997.

D'altra parte, mi sembra che esistano nella società, o almeno nelle nostre società, parecchi altri luoghi dove la verità si forma, dove un certo numero di regole di gioco sono definite – regole di gioco secondo le quali si assiste alla nascita di certe forme di soggettività, di certi domini di oggetti, di certi tipi di sapere –, e conseguentemente si può, a partire da ciò, fare una storia esterna, esteriore, della verità » <sottolineatura mia>, p. 1409.

Ma ritorniamo a Nietzsche e al § 344 della *Gaia scienza*. Secondo Nietzsche, come abbiamo appena visto, la scienza, la conoscenza scientifica, deve essere concepita come un « impero » (“Empire”) (*Reich der Erkenntnis*), in cui s'impongono una « polizia » e una « politica » particolare, quella della diffidenza (*Mißtrauen*). È alla frontiera dell'Impero che opera la configurazione della verità, una geopolitica della verità che ha per missione di tenere a bada, di sottoporre a controllo e a stretta sorveglianza ogni enunciato che tradirebbe una credenza, una convinzione (*Überzeugung*) preliminare. Nell'impero della scienza, l'abbiamo visto, le convinzioni non hanno diritto di cittadinanza: la scienza deve essere screvra di presupposti (*voraussetzungslos*). O piuttosto, queste non possono comparire in essa solo sotto la figura modesta e ausiliare dell'ipotesi, della finzione regolativa. Sicché l'Impero della scienza o della conoscenza scientifica impone un addestramento specifico, una *disciplina* – come si dice giustamente in francese <e anche in italiano> – che sa discernere le cose, ed opera una cernita tra gli atteggiamenti spirituali e le proposizioni accettabili e no. Politica e sorveglianza scientifiche rispondono così a una volontà incondizionata -, volontà etica, politica, metafisica e teologica, a scelta. È ciò che afferma in ogni caso la fine di questo paragrafo della *Gaia scienza* :

Ma si sarà compreso dove voglio arrivare, vale a dire che è pur sempre una *fede metafisica* quella su cui riposa la nostra fede nella scienza – che anche noi, uomini della conoscenza di oggi, noi atei (*Gottlosen*) e antimetafisici, continuiamo a prendere anche il *nostro* fuoco dall'incendio che una fede millenaria ha acceso, quella fede cristiana che era anche la fede di Platone, per cui Dio è verità e la verità è divina...(trad. cit., p. 255)

È dunque la volontà (o comunque un tipo determinato di volontà) che pone e afferma che « es thut nichts mehr not als Wahrheit » - « nulla è più necessario della verità » e rispetto a essa tutto il resto è di secondo rango, di minor valore.

Nietzsche interroga dunque :

« Woher dürfte dann die Wissenschaft ihren unbedingten Glauben, ihre

Überzeugung nehmen, auf dem sie ruht, daß Wahrheit wichtiger sei als irgend ein andres Ding, auch als jede andre Überzeugung? » (KSA., 3, 576).

« Da dove, allora, la scienza potrebbe derivare la sua fede incondizionata, la sua convinzione, per essa basilare, che la verità sia più importante di qualsiasi altra cosa, nonché di ogni altra convinzione? »

Ecco qui una proposizione (*Satz*), una posizione, la posizione che stipula che, *daß...*, ecco qui una credenza, una convinzione – « una fede metafisica », precisa Nietzsche – preesistente a ogni elaborazione scientifica. Ricondurre anche questa alla sua origine, al suo punto di partenza contingente (« damit diese Zucht anfangen könne »), è mettere in luce non tanto il « valore » della scienza quanto il tipo di valutazione o valorizzazione che la sottende. Si tratta dunque per il genealogista di riportare il suo tracciato fondamentale a una delimitazione settoriale, a una partizione violenta – quella che disegna e definisce il *Reich der Erkenntnis* – indotto da una volontà incondizionata: la « volontà di verità », o meglio ancora la volontà di non ingannare (*täuschen*), di non farsi ingannare, di non ingannare se stessi. « Per questo – aggiunge Nietzsche –, ci troviamo sul terreno della morale ».

Mi pare in ogni caso legittimo ricondurre l'intento del secondo Foucault – diciamo quello « genealogico » che fa seguito all'*Archeologia del sapere* – a questa radicale messa in questione da parte di Nietzsche del *Reich der Erkenntnis* in termini di volontà e di volontà di verità, come se Foucault riprendesse esplicitamente per conto proprio la domanda nietzscheana: « cos'è dunque questa volontà di verità? »

È in ogni caso ciò che sembra confermare questa breve auto-presentazione, molto esoterica, che Foucault redige nel 1984 per il *Dizionario dei filosofi* pubblicato da Denis Huisman: vi rievocava in questi termini il proprio percorso: la domanda direttrice dei miei primi lavori, e soprattutto di *Le parole e le cose*, consiste – diceva –

« ... nel determinare ciò che deve essere il soggetto, a quale condizione è sottomesso, quel statuto deve avere, quale posizione deve occupare nel reale o nell'immaginario, per diventare soggetto legittimo di questo o di quel tipo di conoscenza; si tratta, in somma, di determinare il suo modo di « soggettivazione »,

ma aggiungeva subito, rinviando stavolta al programma inaugurato dal primo corso al Collège de France nel 1970-1971:

« Ma la questione consiste anche, e nello stesso tempo, nel determinare a quali condizioni qualcosa può diventare un oggetto di conoscenza possibile, come ha potuto essere problematizzato in quanto oggetto da conoscere, a quale procedura di delimitazione ha potuto essere sottoposto, la parte di esso stesso che è considerata pertinente. [...] Questa oggettivazione e questa soggettivazione non sono indipendenti l'una dall'altra ; è dal loro vincendevole sviluppo e dal loro legame reciproco che nascono quelli che si potrebbero essere definiti « giochi di verità » : cioè, non la scoperta delle cose vere, ma le *regole* in base a cui quello che un soggetto può dire a proposito di certe cose rientra nella *questione del vero e del falso* ⁵.

Al contrario di Heidegger senza dubbio, Foucault precisa quindi ciò che intende col titolo di una « storia critica del pensiero » (si sa che la sua cattedra al Collège de France era denominata « storia dei sistemi di pensiero » – e in un senso la domanda foucaultiana è anche : *was heißt Denken* ? Cosa si chiama pensare ? Che cosa è richiesto per il pensiero ? :

In somma la storia critica del pensiero non è né una storia delle acquisizioni né una storia degli occultamenti della verità ; è la storia del *emergenza dei giochi di verità* ; è la storia delle « veridizioni » intese come le forme rispetto alle quali si articolano su un dominio di cose dei discorsi suscettibili d'essere detti veri o falsi: quelle sono state le *condizioni* di quest'*emergenza*, il prezzo al quale, in qualche modo, essa è stata pagata, i suoi effetti sul reale e il modo in cui, legando un certo tipo di oggetto a certe modalità del soggetto, essa ha costituito per un tempo, per un'area e per degli individui dati, l'*a priori* storico di una esperienza possibile (DE, edizione *Quarto* II, p. 1451 = testo numero 345).

*

Nella lezione inaugurale al Collège de France, tenuta il 2 dicembre 1970, dal titolo *Ordine del discorso*, Foucault presentava il programma decisamente nietzscheano di una « storia della verità », intesa come storia della « divisione » verità/non-verità, sforzandosi di determinare, se non contro Heidegger almeno diversamente da lui, il senso e la portata della « svolta » platonica e – qui sta tutta la differenza – aristotelica in relazione alla verità. Il programma di questa Lezione inaugurale, assai ellittica, ma è la legge del genere, risulta oggi assai più chiaro, dopo la pubblicazione, recente, del primo corso tenuto al Collège, il corso del 1970-1971, precisamente intitolato « *Leçons sur la volonté de vérité - Lezioni sulla*

⁵. Michel Foucault, *Antologia, L'impazienza della libertà*, Feltrinelli, Milano 2008 ³, p. 2.

volontà di verità» (pubblicato nel 2011 da François Ewald, Alessandro Fontana e Daniel Defert) ; corso che si apre con un lungo studio del primo capitolo della *Metafisica*, A 1-3.

Non senza una certa civetteria, nell'attacco della sua Lezione inaugurale, Foucault si interroga sulla difficoltà di entrare nel « discorso », nel suo ordine, nel suo quadro, nelle sue convenzioni, nei suoi specifici vincoli, quelli dell'istituzione, qui il prestigioso Collège de France. Quindi la domanda posta da Foucault e l'ipotesi avanzata in questa lezione :

Ecco l'ipotesi che vorrei avanzare, stasera, per fissare il luogo – o forse il teatro – del lavoro che faccio : suppongo che in ogni società *la produzione del discorso è insieme controllata, selezionata, organizzata e distribuita tramite un certo numero di procedure* che hanno la funzione di scongiurarne i poteri e i pericoli, di padroneggiarne l'evento aleatorio, di schivarne la pesante, temibile materialità <sottolineatura mia> ⁶

Foucault s'era già interrogato nella *Storia della follia* sulle «procedure» destinate a controllare, a dominare «l'evento aleatorio» della « produzione del discorso » quando notava :

La follia classica apparteneva alle regioni del silenzio. Da molto tempo s'era nascosto questo linguaggio di essa su se stessa, che cantava le sue lodi. <...> In essa stessa, essa è *cosa muta*: non vi è nell'epoca classica una letteratura della follia, nel senso in cui non c'è per la follia un linguaggio autonomo, una possibilità che essa possa tenere su di sé un linguaggio che fu vero. Si riconosceva il linguaggio segreto del delirio; si tenevano su di essa dei discorsi veri. Ma essa non aveva il potere di operare da se stessa, per un diritto originario e in virtù di se stessa, la sintesi del suo linguaggio e della verità. La sua verità poteva solo essere avvolta in un discorso che le rimaneva esteriore. Macché, «sono dei folli»! Descartes nel movimento che lo porte alla verità rende impossibile il lirismo della non-ragione.

Ritorno alla lezione inaugurale : tra le procedure di esclusione che mirano a controllare e organizzare la produzione, l'evento del discorso, Foucault distingue (vado molto velocemente):

- la prima, la più evidente : il divieto « si sa bene che non si ha il diritto di dire tutto, che non si può parlare di tutto in qualsiasi circostanza...». Foucault riassume questa procedura di esclusione

⁶. Trad. di Alessandro Fontana, Mauro Bertani e Valeria Zini, *L'ordine del discorso e altri interventi*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2004

denominata : « tabù dell'oggetto », essa stessa legato al « rituale della circostanza », a un « diritto privilegiato o esclusivo del soggetto che parla...»

- Menziona di seguito un secondo principio di esclusione, piuttosto richiamato a memoria, che non consiste più in un « divieto », ma in una « divisione » e un « rifiuto », quello che ho richiamato e che è indicizzato sull'opposizione ragione – follia.

Occorre tuttavia sottolineare altresì l'ambiguità o l'ambivalenza alla quale induce questa divisione (cito di nuovo, trad. cit., *L'ordine del discorso*, pp. 5-6) :

Dal profondo del Medioevo, il folle è colui il cui discorso non può circolare come quello degli altri : capita che la sua parola sia considerata come nulla e senza effetto, non avendo né verità né importanza, non potendo far fede in giustizia, non potendo autenticare un atto o un contratto, non potendo nemmeno, nel sacrificio della messa, permettere la transustanziazione e fare del pane un corpo ; capita anche, in compenso, che le si attribuiscono, all'opposto di ogni altra parola, strani poteri, quello di dire una verità nascosta, quello di annunciare l'avvenire, quello di vedere del tutto ingenuamente quel che la saggezza degli altri non può scorgere.

Una delle modalità decisive in questo ruolo d'esclusione e divisione dei discorsi è la costituzione delle « discipline » - intendendo la disciplina come una « dottrina », un « corpo di dottrine e d'insegnamento » (*doctrina, Lehre*), ma anche come regola, regolamentazione di comportamenti. Dopo aver evocato diversi principi di « limitazione » del discorso e precisamente il « commentario » che presuppone l'identità e la ripetizione, legati all'identità dell'autore, Foucault viene alle scienze e alle discipline propriamente dette :

...una disciplina viene definita da un campo d'oggetti, da un insieme di metodi, da un corpus di proposizioni considerate come vere, da un gioco di regole e di definizioni, di tecniche e di strumenti : tutto questo costituisce una sorta di sistema anonimo a disposizione di chi voglia o possa servirsene, senza che il suo senso o la sua validità siano legati a colui che ne è stato il possibile inventore. Ma il principio della disciplina si oppone anche a quello del commento : in una disciplina, a differenza dal commento, ciò che si suppone all'inizio non è un senso che deve essere riscoperto, né un'identità che deve essere ripetuta ; bensì ciò che è richiesto per la costruzione di nuovi enunciati. Perché ci sia disciplina, occorre che vi sia possibilità di formulare, e di formulare indefinitamente, nuove

proposizioni. [...] (trad. it. cit., pp. 15-16)

Una disciplina non è la somma di tutto ciò che può essere detto di vero a proposito di qualcosa ; non è neppure l'insieme di tutto che può essere, su di uno stesso dato, accettato in virtù di un principio di coerenza o di sistematicità. La medicina non è costituita dal totale di ciò che si può dire di vero sulla malattia ; la botanica non può essere definita colla somma di tutte le verità che concernono le piante. Le ragioni di questo sono due : innanzitutto la botanica o la medicina, come ogni altra disciplina, sono fatte tanto di errori che di verità, errori che non sono residui o corpi estranei, ma che hanno delle funzioni positive, un' efficacia storica, un ruolo sovente indissociabile da quello delle verità (p. 16).

Sicché la disciplina definisce qualcosa come un orizzonte, un teatro, se si vuole (« teatro della verità ») sulla scena del quale possono essere formulate un certo numero di proposizioni che appartengono alla disciplina solo nella misura in cui rispondono a delle condizioni del tutto cogenti (e storiche), condizioni complesse che non sono solamente quelle della pura e semplice verità, opposta al falso : in effetti una proposizione « falsa » può proprio appartenere a una disciplina, essere riconosciuta e discussa come tale all'interno della sua delimitazione e dei suoi presupposti fondamentali, ossia di quelli che presiedono a « un piano di oggetti determinato » o a un « campo » :

Ma occorre, inoltre – nota Foucault – perché una proposizione appartenga alla botanica o alla patologia, che risponda a condizioni in un senso più rigide e più complesse della verità pura e semplice : in ogni caso, a condizioni diverse. Essa deve rivolgersi a un piano d'oggetti determinato : a partire dalla fine del diciottesimo secolo, per esempio, perché fosse « botanica », una proposizione ha dovuto riguardare la struttura visibile della pianta, il sistema delle sue somiglianze prossime o lontane o la meccanica dei suoi fluidi. [...] (16)

Ma senza appartenere ad una disciplina, una proposizione deve utilizzare strumenti concettuali o tecniche di tipo ben definito ; a partire dal diciannovesimo secolo, una proposizione non era più medica, essa cadeva « fuori dalla medicina » e assumeva valore di fantasma individuale o di *imagerie* popolare se metteva in gioco nozioni ad un tempo metaforiche, qualitative e sostanziali (...) ; essa poteva, essa doveva fare appello, in compenso, a nozioni altrettanto metaforiche, ma costruite su un altro modello, funzionale e fisiologico questa volta (era l'irritazione, era l'infiammazione o la degenerazione dei tessuti). C'è di più : per appartenere a una disciplina, una proposizione deve poter iscriversi in un certo tipo d'orizzonte teorico [...] Entro i suoi limiti, ogni disciplina riconosce

proposizioni vere e false ; ma essa respinge oltre i suoi margini tutta una teratologia del sapere (17).

All'esterno di una scienza si può senza dubbio far valere l'esperienza immediata, cioè dei temi immaginari, ma certamente non degli « errori in senso stretto » ,

poiché – prosegue Foucault – l'errore non può sorgere ed essere deciso se non all'interno di una pratica definita ; in compenso, si aggirano dei mostri, la cui forma cambia colla storia del sapere. Insomma, una proposizione deve rispondere a complesse e pesanti esigenze per poter appartenere al insieme di una disciplina ; prima di poter dirsi vera o falsa, essa deve essere, come direbbe Canguilhem, « nel vero » (p. 17).

Qui il riferimento di Foucault al suo maestro Canguilhem è completamente forviante, e costituisce addirittura un controsenso, in tutto e per tutto significativo, sul quale voglio soffermarmi un attimo. Ma proseguo intanto ancora un momento la citazione di Foucault (pp. 37-38) :

Ci si è spesso chiesti come mai stato possibile che i biologi e i biologi del diciannovesimo secolo non abbiano visto che quel che Mendel diceva era vero. Il fatto è che Mendel parlava di oggetti, metteva in opera metodi, si poneva su un orizzonte teorico che erano estranei alla biologia del suo tempo. Naudin aveva, certo, prima di lui, affermato la tesi che i caratteri ereditari sono discreti ; tuttavia, per quanto nuovo o strano fosse, questo principio poteva far parte – almeno a titolo di enigma – del discorso biologico. Mendel, dal canto suo, costituisce il carattere ereditario come oggetto biologico assolutamente nuovo, grazie a una filtrazione mai utilizzata sino allora : lo svincolo dalla specie, lo svincolo dal sesso che lo trasmette ; e il campo ove l'osserva è la serie indefinitamente aperta delle generazioni in cui appare e scompare secondo regolarità statistiche. Nuovo oggetto che invoca nuovi strumenti concettuali, e nuovi fondamenti teorici. Mendel diceva il vero ma non era « nel vero » del discorso biologico del suo tempo ; con simili regole non si formavano oggetti e concetti biologici ; è occorso tutto un mutamento di scala, il dispiegamento di tutto un nuovo piano d'oggetti nella biologia, perché Mendel entrasse nel vero e le sue proposizioni allora apparissero (in una buona parte) esatte. Mendel era un mostro vero, e per questo la scienza non poteva parlarne ; mentre Schleiden, per esempio, una trentina d'anni prima, negando in pieno diciannovesimo secolo la sessualità vegetale, ma secondo le regole del discorso biologico, non formulava che un errore disciplinato.

È sempre possibile dire il vero nello spazio di un'esteriorità selvaggia ; ma non si è nel vero se non ottemperando alle regole di una « polizia » discorsiva che si deve riattivare in ciascuno dei propri discorsi. La disciplina

è un principio di controllo della produzione del discorso.

La disciplina è un principio di controllo della produzione del discorso. Essa gli fissa dei limiti col gioco d'una identità che ha forma di una riattualizzazione permanente delle regole (trad. cit., 18).

Ricapitolo un istante i principali tratti salienti di questa lunga analisi : si distinguerà la possibilità di « dire il vero nello spazio di una exteriorità selvaggia », veridizione che appartiene – precisa Foucault nella sua Conferenza del 1969 : « Che cos'è un autore ? »⁷ – ai « fondatori di discorsività »⁸ : tali fondatori, a differenza dei semplici autori, hanno prodotto qualcosa di più di un'opera: essi hanno aperto – indica Foucault - « la possibilità e la regola di formazione di altri testi », o ancora « essi hanno stabilito una possibilità indefinita del discorso. » Una simile « veridizione », quella di Galileo, nell'esempio di Canguilhem sul quale ritorno, o quella di Mendel, non è « nel vero » – inteso come il vero dell'epoca, della disciplina costituita, ed è perciò che essa può passare per « mostruosa » (« un mostro vero »).

Se, nel lungo passo che ho citato, Foucault rinviava assai allusivamente a Canguilhem, questo, fondando peraltro largamente la propria analisi sui lavori di Alexandre Koyré (i suoi mirabili – *Etudes galiléennes - Studi galileiani* del 1936-1939), proponeva tutt'altra articolazione della veridizione (« dire vero ») e della verità, nel senso in cui si dice di qualcuno che è « nel vero ». L'analisi di Canguilhem, in una conferenza del 1964, ripresa nel volume delle sue, *Études d'histoire et de philosophie des sciences (Studi di storia e filosofia delle scienze)*, deve qui essere richiamata. Evocando l'interpretazione di Copernico compiuta da Galileo, il grande storico notava :

Galileo ha rifiutato l'interpretazione di Copernico di Osiander, quella nella quale si adeguavano i filosofi aristotelici e i teologi cattolici. Fedele a Copernico, si è fissata la missione di stabilire che l'eliocentrismo è vero di una verità fisica. Ma il suo proprio genio è l'aver avvertito che la nuova teoria del movimento, la dinamica galileiana, forniva un modello di verità fisiche ancora da promuovere, verità che avrebbero fondato l'astronomia copernicana come confutazione radicale e integrale della fisica e della filosofia aristoteliche. È perseguendo questa missione che Galileo ha costretto la Chiesa a condannare Copernico e sé stesso.

⁷. Cf. *Scritti letterari*, trad. Cesare Milanese, Feltrinelli, Milano 1971.

⁸. Michel Foucault, *Antologia, L'impazienza della libertà*, a cura di Vivenco Sorrentino, Feltrinelli, Milano 2008³, p. 73.

Concediamo a coloro che l'hanno rilevato che gli argomenti *fisici* di Galileo non avevano il valore probatorio ch'egli attribuiva loro, che in particolare Galileo non giungeva a portare la prova richiesta da Tycho Brahé a sostegno del movimento terrestre... Nessuna delle esperienze di Galileo è riuscita a confermare le anticipazioni del calcolo, nessuna è riuscita a convincere dei sapienti peraltro altrettanto poco aristotelici quanto lui stesso.... D'altra parte la prova fisica che doveva imporlo, la misura dei parallassi delle stelle fisse..., questa prova è stata fornita parzialmente da Bradley solo nel 1728 e lo è stata completamente solo nel diciannovesimo secolo. E tuttavia, diremo con Alexandre Koyré, è Galileo che è nel vero.

Essere nel vero non significa dire sempre il vero (Vrin, 1968, pp. 44-46)

Ciò che Canguilhem ha voluto dire è proprio che Galileo, lontano da essere nel vero della sua epoca, ha *anticipato* in assenza di regole un regime di universalità della verità che sarà sancito *in seguito*. « È in questa anticipazione reale interamente distinta dalla finzione del “precursore” che risiede per Galileo il fatto d'essere “nel vero” ». »

*

Arriviamo così all'ultimo punto sul quale voglio soffermarmi un istante e che definisce un'altra divisione – quella che ci interessa più specificamente qui –, quella tra vero e falso. Una tale divisione ci sembra essere ovvia, ed invece occorre tentare di intenderla precisamente come una figura singolare e determinata, sullo stesso piano del divieto, dell'opposizione ragione/follia. Una tale divisione tra vero e falso implica in effetti essa stessa vincolo e controllo. Cito di nuovo l'*Ordine del discorso* (p. 15 sg.).

E' forse arrischiato considerare l'opposizione del vero e del falso come un terzo sistema d'esclusione. [...] Come si potrebbe ragionevolmente paragonare la costrizione della verità con partizioni come quelle, partizioni che sono arbitrarie in partenza o che comunque si organizzano attorno a contingenze storiche; che sono non solo modificabili, ma in continuo spostamento; che sono sorrette da tutto un sistema di istituzione che le

⁹. Rinvio qui per un esame più completo di questo « capovolgimento » operato da Foucault allo studio di Etienne Balibar, « Être dans le vrai ? Science et vérité dans la philosophie de Georges Canguilhem », in *Lieux et noms de la vérité*, Éditions de l'aube, 1994.

impongono e le riconfermano [...], trad. cit., p. 7.

Ma l'incongruenza di una tale messa in parallelo delle procedure di divisione risalta, come precisa Foucault, solo nella misura in cui « ci si situa al livello di una proposizione, all'interno di un discorso ». Ora è precisamente tale livello della proposizione, del discorso costituito, che l'analisi foucaultiana delle « formazioni discorsive », quale è tematizzata e riflessa nella *Archeologia del sapere*, mette radicalmente in questione. Nel capitolo II dell'*Archeologia* e ancora per delle ragioni che attengono all'economia del suo intendimento, nel modo discorsivo condizionale o ipotetico, Foucault nota assai fermamente, e riferendosi al proprio studio paradigmatico della follia nell'epoca classica :

« ... l'unità dei discorsi sulla follia non sarebbe fondata sull'esistenza dell'oggetto « follia » o sulla costituzione di un unico orizzonte di oggettività ; dovrebbe invece trattarsi del gioco delle regole che rendono possibile durante un dato periodo l'apparizione di oggetti : oggetti che sono ritagliati da misure di discriminazione e repressione, oggetti che si differenziano nella pratica quotidiana, nella giurisprudenza, nella casuistica religiosa, nella diagnosi del medico, oggetti che si manifestano in descrizioni patologiche, oggetti che sono contornati da codici o ricette di medicazione, trattamento, cura...» (*Archéologie du savoir*, p. 46)

Quindi questa conclusione provvisoria – e insisto sul lessico della regola e del gioco :

« L'unità dei discorsi sulla follia, sarebbe il gioco delle regole che definiscono le trasformazioni di questi diversi oggetti, la loro non-identità attraverso il tempo, la rottura che si produce in essi, la discontinuità interna che sospende la loro permanenza.

Ritorno dopo questo breve passo indietro alla Lezione inaugurale e al suo programma. Di certo, la « divisione tra vero e falso » ci appare tutto fuorché arbitraria o modificabile, ben lontana da ogni violenza istituzionale. Tuttavia, ed è il punto dell'argomentazione implicitamente attribuita a Nietzsche :

« Ma se ci si situa su altra scala, se ci si pone la questione di sapere quale è stata, quale è costantemente, attraverso i nostri discorsi, *questa volontà di verità* che ha attraversato tanti secoli della nostra storia, o qual è, nella sua forma generalissima, il tipo di partizione che regge la nostra *volontà di sapere*, allora vediamo profilarsi qualcosa come un sistema di esclusione (sistema storico, modificabile, istituzionalmente costrittivo). » (trad. it., p. 8)

Senza alcun dubbio, il progetto di Foucault qui – nella lezione inaugurale, così come nel corso del 1970-1971 – poggia su un'opera mai citata, quella di Marcel Détiene, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque, I maestri della verità nella Grecia arcaica*, Maspero 1967.

Cito nuovamente la Lezione inaugurale in cui Foucault ritorna sulla divisione vero/falso :

« Partizione storicamente costituita, senz'altro. Poiché, già nei poeti greci del sesto secolo, il discorso vero – nel senso forte e valorizzato del termine – il discorso vero per cui si aveva rispetto e terrore, quello al quale bisognava pur sottomettere, perché regnava, era il discorso pronunciato da chi di diritto, e secondo il rituale richiesto ; era il discorso che diceva la giustizia e attribuiva a ciascuno la sua parte ; era il discorso che, profetizzando il futuro, non solo annunciava ciò che stava per accadere, ma contribuiva alla sua realizzazione, comportava l'adesione degli uomini e si tramava così col destino. » (trad. it., p. 8)

Questo discorso, la cui veridizione singolare faceva avvenire la verità, è quello che Foucault denominerà un po' più tardi, coniando un neologismo rivendicato come tale, il discorso « aleturgico ». È sembra, nel corso del 1980-1981, « Soggettività e verità », che Foucault introduce questo neologismo, in questi termini, nella lezione del 20 gennaio 1980 :

Coniando a partire da ἀληθουργής <parola peraltro piuttosto rara e che caratterizza colui che agisce rettamente in conformità alla verità> la parola fittizia *aletourgia*, si potrebbe chiamare « aleturgia » (manifestazione di verità) l'insieme dei processi possibili, verbali e non verbali, per i quali si porta alla luce ciò che è posto come vero, in opposizione al falso, al nascosto, all'indidibile, all'imprevedibile, all'oblio. Si potrebbe chiamare « aleturgia » questo insieme di procedure e dire che non vi è esercizio del potere senza qualcosa come una aleturgia ¹⁰. »

¹⁰. Cit. p. 20, nota 3, del corso del 1984, *Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres II*, Paris, Gallimard/Seuil, 2009. — Foucault introduce il termine nella prima lezione (9 gennaio 1980) del Corso *Du gouvernement des vivants*. Cf. *Introduzione* del volume, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Cronopio, Napoli, 2012, p. 11. Questa lezione, non ancora pubblicata in francese, si trova nel recente volume, *Il governo di sé, Il governo degli altri, con due lezioni inedite di Michel Foucault*, : punti Edizioni, Palermo 2011, p. 15 : « [una parola] utilizzata da un grammatico greco del II o III secolo, un certo Eraclide che usò l'espressione, l'aggettivo *alethourges* per designare qualcuno che dice la verità : *alethourges* è il veridico. E di conseguenza, forgiando a partire da *alethourges* la parola fittizia *aletourgia*, allora si potrebbe chiamare *aleturgia*

Quando qualche anno più tardi, nel 1984, nel corso consacrato alla *Parresia*, « Il coraggio della verità », Foucault ritorna su questo termine da lui coniato, nel quadro di una opposizione assai illuminante : quella dello studio interno delle « strutture epistemologiche », come si esprime, e cioè le strutture specifiche « proprie ai diversi discorsi che si offrono e sono ricevuti come veri », e dall'altra parte lo studio esterno delle « forme aleturgiche », quelle che concernono direttamente la « produzione della verità », la *veri-dizione* in un senso enfatico. Si potrebbe indubbiamente – ma indico semplicemente questa pista senza poterla seguire – tentare di confrontare quest'analisi delle forme aleturgiche col motivo heideggeriano della messa in opera della verità (« *das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit* ») – messa in opera o « messa in scena », instaurazione o istituzione (*Stiftung*), le cui forme sono multiple : opera d'arte, certo, ma anche atto fondatore dello Stato, « sacrificio essenziale ».

Ma ritorno alla Lezione inaugurale : permettetemi di proseguire la citazione già lunga che ho riportato prima e riguardante la svolta della verità o meglio la veridizione, svolta decisiva rispetto al regime metafisico del discorso :

« Ecco dunque che un secolo più tardi la più alta verità non risiedeva più ormai in quel che *era* il discorso o in quel che *faceva*, bensì in quel che *diceva* : è venuto un giorno in cui la verità si è spostata dall'atto ritualizzato, efficace e giusto, d'enunciazione, verso l'enunciato stesso : verso il suo senso, la sua forma, il suo oggetto, il rapporto colla sua referenza. Tra Esiodo e Platone si è stabilita una certa partizione, che separa il discorso vero e il discorso falso ; partizione nuova perché ormai il discorso vero non è più quello prezioso e desiderabile, poiché non è più il discorso legato al potere. Il sofista è cacciato. » (trad. it., p. 8)

La formula “il sofista è cacciato” meriterebbe certamente un lungo studio. Nel commentarla mi soffermerei solamente sull'idea d'una invenzione « greca » della verità logico-ontologica con Platone e Aristotele, facendo risaltare il contrasto con altre procedure di veridizione che sono, evidentemente, sullo sfondo del progetto foucaultiano e che erano state studiate in particolare da Jean-Pierre Vernant nel suo celebre articolo del 1959, « Aspetti mistici della memoria » (ristampato oggi nel

la manifestazione della verità intesa, quindi, come un insieme di possibili procedure, verbali e non verbali, attraverso le quali si attualizza ciò che è considerato come verità in opposizione al falso, all'occulto, all'invisibile, all'imprevedibile. »

volume *Œuvres I*, éditions du Seuil 2007, pp. 337 sq.) o dal suo allievo Marcel Detienne nell'opera, mai citata da Foucault, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967.

Nel succitato articolo, Vernant sottolineava l'importanza della figura di *Mnemosine*, madre delle Muse, a cui si affida il poeta, suo a dire – poeta ermeneuta, interprete del divino, figura parallela, in un certo senso, all'indovino ispirato da Apollo. Ciò che illustra magnificamente il frammento 32 di Pindaro (ed. Puech) che ci è stato trasmesso da Platone nello *Ione* :

Μαντεύεο, Μοῖσα, προφατεύσο δ' ἔγω — *reca i tuoi oracoli, o Musa, sarò il tuo profeta.*

L'aedo qui è vicino all'indovino : hanno in comune una « veggenza » singolare, quella che autorizza sia la conoscenza del lontano passato sia la visione di ciò che non è ancora. Il poeta, come fa Pindaro ¹¹, può designare se stesso come *sophos anèr* o *sophistès*, poiché gli appartiene in proprio un « sapere », proprio come quello dell'indovino Calcade di cui parla l'*Iliade*, I, 70, quello che Esiodo nella sua *Teogonia* riferisce esplicitamente a *Mnemosine* (vv. 32 e 38), colei che sa e canta « tutto ciò che è stato, tutto ciò che è, tutto ciò che sarà ». Sapere di cui partecipa il poeta che è insieme « ricordare » e « vedere », sapere radicalmente diverso da quello dei mortali comuni e che poggia sulla testimonianza, sul « sentito dire ». Sapere che presiede anche all'enunciato del catalogo dei vascelli, poi dei guerrieri e dei migliori vascelli nel canto II dell'*Iliade*. Il passo (circa 400 versi) s'apre – come si sa – con quest'invocazione:

« E ora ditemi, Muse, abitanti dell'Olimpo – perché voi siete, voi, dee, presenti ovunque, voi sapete tutto » (ὕμεις γὰρ ἐστε, πάρεστε τε, ἴστε τε πάντα) ; noi sentiamo solo un suono, noi, e non sappiamo nulla (ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν) – ditemi quali erano le guide, i capi dei Danai » (v. 485-486).

La parola del poeta è qui parola d'encomio, ma rivendica anche il privilegio di « dire la verità » (ἀλήθεια γηρύσασθαι – *Teogonia*, 28), quella che celebra gli immortali, canta la gloria degli déi e che celebra la prodezza umana, strappandola così al biasimo, all'oblio (λήθη), alla notte e al silenzio. Qui, come scrive assai bene Marcel Detienne, nell'opera succitata (p. 27) :

« Funzionario della sovranità o encomiante la nobiltà guerriera, il poeta è sempre un « Maestro di Verità ». La sua « Verità » è una verità

¹¹. Cfr. Jacqueline Duchemin, *Pindare, poète et prophète*, Paris, 1955.

assertiva; nulla la contesta, nulla la dimostra. « Verità » fondamentale diversa dalla nostra concezione tradizionale. *Αλήθεια* non è l'accordo della proposizione e del suo oggetto, nemmeno l'accordo di un giudizio con altri giudizi; essa non si oppone alla « menzogna »; non vi è il « vero » di fronte al « falso ». La sola opposizione significativa è quella tra *Αλήθεια* e *Λήθη*. A questo livello di pensiero, il poeta è veramente ispirato, se il suo verbo si fonda su un dono di veggenza, la parola tende a identificarsi con la « Verità ».

Ecco a mio avviso un riferimento essenziale – totalmente decentrato rispetto a Heidegger e alla sua interpretazione dell'*Αλήθεια* – che è curiosamente passata sotto silenzio da Foucault, anche nei suoi commentari peraltro assai notevoli all'*Edipo Re* di Sofocle. Il dominio dell'*Αλήθεια* – che è qui insieme quello della mantica e della giustizia (*δική*), è direttamente legato alla sovranità, come attesta anche la figura del « re di giustizia », colui che « dice la verità » o meglio è come il « veicolo » della verità (Detienne, p. 49). Nel contesto « arcaico »,

« la « Verità » non è dunque intelligibile fuori di un sistema di rappresentazioni religiose: non c'è *Αλήθεια* senza relazione complementare a *Λήθη*; niente *Αλήθεια* senza le Muse, la Memoria, la Giustizia. In un sistema di pensiero in cui la « Verità » nelle opere di giustizia può tradursi essenzialmente in atti e gesti rituali, essa qualifica più spesso, sui diversi piani su cui si attesta, un tipo di parola determinata, pronunciata in certe condizioni, da un personaggio investito di funzioni precise. »

Il verbo greco *Κραίνειν* caratterizza perfettamente questo tratto della parola magico-religiosa che, in quanto tale, per la sua stessa enunciazione, il suo proferimento, « adempie » e « realizza ». Nel medesimo contesto, si incontra anche, accanto a *κραίνειν*, il verbo *πράττειν*. Nelle *Supplici*, 139, Euripide evoca anche Apollo che « realizza » con la sua parola; ed Eschilo, nell'*Agamennone*, 369, menziona Zeus che « realizza » tutto. È indubbiamente permesso misurare il « capovolgimento » che si opera anche nelle « pratiche discorsive » o nelle procedure della « veridizione » tra il regime poetico-mantico e il regime logico-ontologico, notando che Platone, nel *Sofista*, quando cerca di esplicitare ciò che è il « λόγος » a titolo di *σμικρότατος λόγος* (262 c) – egli guarda a quel λόγος il cui paradigma è qui: *ἄνθρωπος μανθάνει*, nota (262 d): « vi è sin da questo momento in esso un'indicazione che verte su cose che sono o divengono o furono, o saranno (*δηλοῖ γὰρ ἤδη που περὶ τῶν ὄντων ἢ γιγνομένων ἢ μελλόντων*); esso non si accontenta di denominare (*οὐκ ὀνομάζει μόνον*), ma effettua un progresso intrecciando i nomi e i verbi (*ἀλλὰ περαίνει τι*).

Περαινω e non κραινω. Ciò che il λόγος effettua nella sua συμπλοκή, è sicuramente una sintesi veritativa, estranea tuttavia al verbo poetico, alla parola dell'indovino che, non contenta di delimitare un piano di realtà aveva un valore decisivo.

*

Poiché ho iniziato questa conferenza citando Nietzsche, mi si permetterà, per concludere, anche un po' bruscamente, di citare un altro aforisma della *Gaia Scienza* (il § 109) al quale Michel Foucault si riferisce ugualmente nelle Conferenze di Rio, già menzionate, nel 1973 : « La verità e le forme giuridiche ». In quel lungo paragrafo, troppo lungo perché prenda il tempo di richiamarlo, Nietzsche procede a una serie di avvertimenti :

« Guardiamoci dal pensare che il mondo sia un essere vivente... Guardiamoci bene dal credere che l'universo sia una macchina... Guardiamoci bene dal supporre esistente universalmente e in ogni luogo qualcosa di così formalmente compiuto come i movimenti ciclici delle stelle nostre vicine... Guardiamoci dall'attribuirgli <al mondo> assenza di sensibilità e di ragione, ovvero il loro opposto. [...] Guardiamoci bene dal dire che esistono leggi nella natura. [...] Non vi sono che necessità: e allora non c'è nessuno che comanda, nessuno che presta obbedienza, nessuno che trasgredisce...» (*La Gaia scienza e Idilli di Messina*, trad. cit., pp. 148-149).

Tanti avvertimenti che mettono capo alla tesi fondamentale :

« il carattere generale del mondo è invece caos per tuta l'eternità »,
« difetto d'ordine, d'articolazione, di forma, di bellezza, di saggezza... ».

Tesi che Foucault commenta in questi termini :

« Guardiamoci dal dire che vi sono leggi in natura. È contro un mondo senza ordine, senza concatenazione, senza forma, senza bellezza, senza saggezza, senza armonia, senza legge, che la conoscenza deve lottare. È a esso che la conoscenza si rapporta. Nella conoscenza non vi è altro che l'abilità per un diritto qualunque di conoscere questo mondo. Non è naturale per la natura essere conosciuta. Così, tra l'istinto e la conoscenza, non si trova una continuità, bensì una relazione di lotta, dominazione, potere e forza, violenza. La conoscenza può essere solo una violazione delle cose da conoscere e non una percezione, un riconoscimento, una identificazione di questo o quello. »

In questa analisi di Nietzsche, Foucault rileva una doppia e assai

importante rottura con la tradizione della filosofia occidentale. La prima è la rottura tra la conoscenza e le cose. Se non esiste più relazione tra la conoscenza e le cose da conoscere, se la relazione tra la conoscenza e le cose conosciute è arbitraria, se essa è relazione di potere e violenza, l'esistenza di Dio al centro del sistema di conoscenza non è più indispensabile. In secondo luogo, se è vero che tra la conoscenza e gli istinti vi sono solo rottura, relazioni di dominio e servitù, relazioni di potere, allora scompare non semplicemente Dio ma il soggetto nella sua unità e sovranità. Importa allora, «quando finiranno di offuscarci tutte queste ombre di Dio» (è la fine del § 109), di

« non risolvere il discorso in un gioco di significati precostituiti ; non immaginare che il mondo volga verso noi un volto leggibile che noi dovremmo solo decifrare »,

che si tratti del grande libro del mondo o del « testo del mondo » di cui parlava da parte sua Francis Ponge. Occorre ritenere – è indubbiamente la posizione radicalmente antifenomenologica di Foucault – che il mondo

« non è complice della nostra conoscenza ; non esiste provvidenza prediscorsiva che lo disponga in nostro favore. Occorre concepire il discorso come una violenza che facciamo alle cose, in ogni caso come una pratica che imponiamo a esse ; ed è in questa pratica che gli accadimenti del discorso trovano la loro regolarità. »

Interrogarsi così sulla questione di come la verità accada storicamente, rendersi attenti a queste pratiche aleturgiche, alla storicità di fondo di queste procedure discorsive che definiscono il regime di « veridizione », per poco che si rimanga in stato di allerta anche davanti all'eventuale insorgenza di una verità sconosciuta in seno allo « spazio dell'esteriorità selvaggia », non è certamente rifugiarsi in un relativismo che tende al nichilismo, come è stato talvolta rimproverato con leggerezza a Foucault, ma è forse prepararsi proprio a considerare – lontano da ogni « logocentrismo » o « eurocentrismo » – la pluralità dei mondi, proprio quelle pluralità che la cosiddetta « globalizzazione » tende ad annientare senza ritorno (al di là di ogni recupero) –, ad aprirsi alla pluralità dei modi o delle modalità della veridizione.

Jean-François Courtine,
Université Paris-Sorbonne (Paris-IV)