

## 19. L'etica della cura di sé come pratica della libertà 1984

M. Foucault, *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, tr. it. di S. Loriga, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 273-294.

*L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* (intervista di H. Becker, R. Fornet-Bétancourt e A. Gomez-Müller, 20 gennaio 1984), in "Concordia. Revista internacional de filosofía", n. 6, luglio-dicembre 1984, pp. 99-116.

*Vorremmo innanzitutto sapere qual è, oggi, l'oggetto della sua riflessione. Abbiamo seguito i suoi ultimi sviluppi, in particolare i suoi corsi sull'ermeneutica del soggetto al Collège de France nel 1981-1982, e vorremmo sapere se la sua impostazione attuale è sempre determinata dal polo soggettività e verità.*

In realtà questo è sempre stato il mio problema, anche se ho formulato il quadro della mia riflessione in un modo un po' differente. Ho cercato di capire come il soggetto umano entrasse nei giochi di verità, sia nel caso dei giochi di verità che presentano la forma di una scienza o che si riferiscono a un modello scientifico, sia nel caso dei giochi di verità che si possono riscontrare nelle istituzioni o nelle pratiche di controllo. È il tema del mio lavoro *Le parole e le cose*, dove ho cercato di vedere come, in alcuni discorsi scientifici, il soggetto umano giunga a definirsi come individuo che parla, che vive, che lavora. Ho messo in luce questa problematica, nei suoi aspetti generali, nei corsi al Collège de France.

*Non vi è un salto tra la sua problematica precedente e quella della soggettività/verità, in particolare a partire dal concetto di "cura di sé"?*

Fino a quel momento avevo affrontato il problema dei rapporti tra il soggetto e i giochi di verità a partire dalle pratiche coercitive – come nel caso della psichiatria e del sistema penitenziario – oppure nelle forme di giochi teorici o scientifici – co-

me l'analisi delle ricchezze, del linguaggio e dell'essere vivente. Nei corsi al Collège de France ho cercato di coglierlo attraverso quella che può essere definita una pratica di sé, un fenomeno che ritengo abbastanza importante nelle nostre società sin dall'epoca greco-romana – anche se non è stato molto studiato. Queste pratiche di sé hanno avuto un'importanza e soprattutto un'autonomia molto più grande nelle civiltà greca e romana che successivamente, quando sono state investite, fino a un certo punto, dalle istituzioni religiose, pedagogiche o di tipo medico e psichiatrico.

*Vi è dunque, oggi, una sorta di spostamento: i giochi di verità non riguardano più una pratica coercitiva, ma una pratica di autotrasformazione del soggetto.*

Proprio così. È quella che potrebbe essere definita una pratica ascetica, dando all'ascetismo un senso molto generale, cioè, non il senso di una morale della rinuncia, ma quello di un 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. Assumo quindi l'ascetismo in un senso più generale rispetto a quello che gli attribuisce, per esempio, Max Weber; ma, comunque, la prospettiva è un po' la stessa.

*Un lavoro di sé su se stessi che può essere compreso come una liberazione, come un processo di liberazione?*

Su questo punto sarei un po' più prudente. Sono sempre stato un po' diffidente nei confronti del tema generale della liberazione, nella misura in cui, se non lo si tratta con qualche precauzione e all'interno di certi limiti, rischia di riportare all'idea che esiste una natura o un fondo umano che, in seguito a alcuni processi storici, economici e sociali, si è trovato mascherato, alienato o imprigionato in alcuni meccanismi, in certi meccanismi di repressione. In base a quest'ipotesi, basterebbe far saltare i chiavistelli repressivi perché l'uomo si riconcili con se stesso, ritrovi la sua natura o riprenda contatto con la sua origine e restauri un rapporto pieno e positivo con se stesso. Credo che questo tema non possa essere accettato così, senza verifica. Non voglio dire che la liberazione, o questa o quella forma di liberazione, non esistano: quando un popolo colonizzato cerca di liberarsi del suo colonizzatore si tratta certamente di una pratica di liberazione, in senso stretto. Ma sappiamo benissimo che in simili casi, peraltro precisi, la pratica di liberazione non basta a definire le pratiche di libertà che saranno successivamente

te necessarie affinché quel popolo, quella società e quegli individui possano definire per se stessi le forme ammissibili e accettabili della loro esistenza o della società politica. È per questo motivo che insisto più sulle pratiche di libertà che sui processi di liberazione, i quali, lo ripeto, hanno un loro posto, ma non mi sembra che possano definire da soli tutte le forme pratiche di libertà. Si tratta del problema che ho dovuto affrontare proprio a proposito della sessualità: ha senso dire “liberiamo la nostra sessualità”? Il problema non consiste invece nel tentare di delineare le pratiche di libertà con cui si potrebbe definire che cosa siano il piacere sessuale, i rapporti erotici, d’amore e passionali con gli altri? Mi sembra che il problema etico della definizione delle pratiche di libertà sia molto più importante dell’affermazione, un po’ ripetitiva, che bisogna liberare la sessualità o il desiderio.

*L’esercizio delle pratiche di libertà non richiede un certo grado di liberazione?*

Sì, certamente. È qui che bisogna introdurre la nozione di dominio. Le analisi che ho cercato di fare vertono essenzialmente sulle relazioni di potere. Con queste intendo qualcosa di diverso dagli stati di dominio. Le relazioni di potere pervadono profondamente le relazioni umane. Questo non significa che il potere politico sia dappertutto, ma che, nelle relazioni umane, vi è tutto un fascio di relazioni di potere, che possono esercitarsi tra gli individui, in seno a una famiglia, in una relazione pedagogica, nel corpo politico. L’analisi delle relazioni di potere costituisce un campo estremamente complesso; essa si imbatte talvolta in quelli che possono essere definiti i fatti o gli stati di dominio, in cui le relazioni di potere, invece di essere mobili e di permettere ai diversi partner una strategia che li modifica, sono bloccate e fisse. Quando un individuo o un gruppo sociale giungono a bloccare un campo di relazioni di potere, a renderle immobili e fisse e a impedire ogni reversibilità del movimento – con strumenti che possono essere economici, politici o militari –, ci si trova di fronte a quello che può essere definito uno stato di dominio. È certo che, in un simile stato, le pratiche di libertà non esistono, esistono solo unilateralmente o sono molto circoscritte e limitate. Dunque sono d’accordo con voi che la liberazione sia talvolta la condizione politica o storica per una pratica di libertà. Se prendiamo l’esempio della sessualità, vi è stato certamente bisogno di alcune liberazioni rispetto al potere del maschio, vi è stato bisogno di liberarsi da una morale oppressiva relativa all’eterosessualità e all’omoses-

sualità; ma questa liberazione non fa apparire l'essere felice e pieno di una sessualità in cui il soggetto avrebbe raggiunto un rapporto completo e soddisfacente. La liberazione apre un campo per dei nuovi rapporti di potere, che vanno controllati con le pratiche di libertà.

*La liberazione stessa non potrebbe essere un modo o una forma di pratica della libertà?*

In alcuni casi sì. Ci sono casi in cui, in effetti, la liberazione e la lotta di liberazione sono indispensabili per la pratica di libertà. Per esempio, per quanto riguarda la sessualità – e lo dico senza polemica, perché non mi piacciono le polemiche, le trovo quasi sempre infeconde –, vi è stato lo schema reichiano, derivato da un certo modo di leggere Freud; presupponeva che il problema appartenesse interamente all'ordine della liberazione. Per dire le cose un po' schematicamente, vi sarebbero il desiderio, la pulsione, il divieto, la repressione, l'interiorizzazione, e facendo saltare questi divieti, cioè liberandosene, si risolverebbe il problema. Credo che qui si eluda completamente – so che sto facendo una caricatura delle posizioni assai più interessanti e sottili di molti autori – il problema etico della pratica della libertà: come si può praticare la libertà? Nell'ordine della sessualità è evidente che si saprà come condursi eticamente nei rapporti di piacere con gli altri soltanto liberando il proprio desiderio.

*Lei dice che bisogna praticare la libertà eticamente...*

Sì, perché che cos'è l'etica se non la pratica della libertà, la pratica riflessa della libertà?

*Questo significa che lei intende la libertà come una realtà già etica in se stessa?*

La libertà è la condizione ontologica dell'etica. Ma l'etica è la forma riflessa che assume la libertà.

*L'etica è quello che si realizza nella ricerca o nella cura di sé?*

Nel mondo greco-romano la cura di sé è stata il modo in cui la libertà individuale – o, fino a un certo punto, la libertà civica – si è riflessa come etica. Se si esaminano una serie di testi che vanno dai primi dialoghi platonici fino ai grandi testi del tardo stoicismo – Epitteto, Marco Aurelio... –, si vedrà che que-

sto tema della cura di sé ha veramente attraversato tutta la riflessione morale. È interessante vedere come, nelle nostre società, a partire da un certo momento – e è molto difficile sapere quando questo è avvenuto –, la cura di sé sia invece diventata qualcosa di un po' sospetto. Da un certo momento in poi, occuparsi di sé è stato ripetutamente denunciato come una forma d'amore di sé, una forma di egoismo o di interesse individuale, in contrasto con l'interesse che bisogna provare nei confronti degli altri o con il sacrificio di sé che è necessario. Tutto questo è avvenuto durante il Cristianesimo, ma non direi che è puramente e semplicemente dovuto al Cristianesimo. La questione è molto più complessa, perché, nel salvarsi è anche un modo di avere cura di sé. Ma nel Cristianesimo la salvezza si realizza con la rinuncia a se stessi. Vi è un paradosso della cura di sé nel Cristianesimo, ma questo è un altro problema. Per tornare alla questione di cui parlava lei, credo che, presso i Greci e i Romani – soprattutto presso i Greci – per comportarsi bene e per praticare la libertà come si deve fosse necessario occuparsi di sé, aver cura di sé, e questo al fine di conoscersi – ecco l'aspetto familiare del *γνώθι σαυτόν* – e al fine di formarsi, di andare oltre se stessi, per padroneggiare dentro di sé gli appetiti che altrimenti rischierebbero di prendere il sopravvento. Per i Greci la libertà individuale era qualcosa di molto importante – e questo contrariamente a quello che afferma il luogo comune, più o meno derivato da Hegel, secondo cui la libertà dell'individuo non aveva nessuna importanza rispetto alla bella totalità della città: non essere schiavi (di un'altra città, di coloro che ci circondano, di coloro che ci governano, delle proprie passioni) era un tema assolutamente fondamentale; la cura della libertà è stato un problema essenziale, permanente, durante gli otto grandi secoli della cultura antica. Troviamo qui un'etica incentrata intorno alla cura di sé e che dà all'etica antica la sua forma così particolare. Non dico che l'etica sia la cura di sé, ma che, nell'Antichità, l'etica in quanto pratica riflessa della libertà ha ruotato intorno all'imperativo fondamentale “abbi cura di te stesso”.

*Imperativo che implica l'assimilazione dei λόγοι, delle verità.*

Sicuramente. Non si può aver cura di sé senza conoscere. La cura di sé è di certo conoscenza di sé – questo è il lato socratico-platonico –, ma è anche conoscenza di alcune regole di condotta o di principi che sono, contemporaneamente, delle verità e delle prescrizioni. Avere cura di sé significa dotarsi di queste verità: è qui che l'etica è legata al gioco della verità.

*Lei dice che bisogna fare di questa verità appresa, memorizzata e applicata progressivamente un quasi-soggetto che regna sovrannamente. Qual è lo statuto di questo quasi-soggetto?*

Nella corrente platonica, almeno secondo la fine dell'*Alcibiade*,<sup>1</sup> il problema per il soggetto o per l'anima individuale è di volgersi a sé, per riconoscersi in quello che essi sono e, riconoscendosi in quello che sono, ricordarsi le verità a loro affini e che hanno potuto contemplare; viceversa, nella corrente che può essere definita, complessivamente, stoica, il problema è di imparare attraverso l'insegnamento di alcune verità e dottrine, le une essendo dei principi fondamentali e le altre delle regole di condotta. Si tratta di fare in modo che questi principi dicano, in ogni situazione e quasi spontaneamente, come bisogna comportarsi. È qui che si incontra una metafora, che non proviene dagli stoici, ma da Plutarco, la quale dice: "È necessario che l'apprendimento dei principi sia costante di modo che, quando i vostri desideri, i vostri appetiti e i vostri timori si risveglieranno come dei cani che abbaiano, il λόγος parlerà loro come la voce del padrone che, con un solo grido, mette a tacere i cani".<sup>2</sup> Qui c'è l'idea di un λόγος che, per certi aspetti, può funzionare senza che si debba fare nulla: si diventa il λογος o il λογος diventa noi stessi.

*Vorremmo tornare sulla questione dei rapporti tra la libertà e l'etica. Quando dice che l'etica è la parte riflessa della libertà intende dire che la libertà può prendere coscienza di se stessa come pratica etica? La libertà è immediatamente e sempre una libertà per così dire moralizzata, oppure, per scoprire questa dimensione etica della libertà, è necessario un lavoro su se stessi?*

In effetti, i Greci problematizzavano la loro libertà, e la libertà dell'individuo, come un problema etico. Ma etico nel senso in cui potevano intenderlo i Greci: l'ἔθος era il modo di essere e il modo di comportarsi. Era un modo d'essere del soggetto e un certo modo di fare, visibile per gli altri. L'ἔθος di qualcuno si deduce dal suo modo di vestirsi, dal suo modo di fare, da come cammina, dalla calma con cui reagisce agli avvenimenti, ecc. Per loro è questa la forma concreta della libertà; è così che problematizzavano la loro libertà. L'uomo che ha un bell'ἔθος, che può essere ammirato e portato a esempio, pratica la libertà in un certo modo. Non credo che ci sia bisogno di una conversione, perché la libertà sia riflessa come ἔθος; essa è immediatamente problematizzata come ἔθος. Ma, affinché questa pratica della libertà prenda forma in un ἔθος buono, bello, onorevole, stimabile, memorabile e in grado di servire da esempio, è necessario tutto un lavoro di sé su di sé.

*È qui che lei situa l'analisi del potere?*

Penso che, nella misura in cui, per i Greci, la libertà significa la non-schiavitù – una definizione della libertà comunque molto diversa dalla nostra – il problema è del tutto politico. È politico nella misura in cui la non-schiavitù nei confronti degli altri è una condizione: uno schiavo non ha etica. La libertà è dunque in sé politica. Essa ha inoltre un modello politico, nella misura in cui essere libero significa non essere schiavo di se stessi e dei propri appetiti, il che implica che si stabilisca con se stessi un certo rapporto di dominio, di padronanza, che si chiamava ἀρχή – potere, comando.

*La cura di sé, come ha detto lei, è in un certo modo la cura degli altri. In questo senso, la cura di sé è anche sempre etica, è etica in se stessa.*

Per i Greci non è etica perché è cura degli altri. La cura di sé è etica in se stessa; ma implica dei rapporti complessi con gli altri, nella misura in cui questo ἔθος della libertà è anche un modo di aver cura degli altri; per questo motivo, per un uomo libero, che si comporta come si deve, è importante saper governare la moglie, i figli, la casa. L'arte di governare sta anche in questo. L'ἔθος implica un rapporto con gli altri nella misura in cui la cura di sé rende capaci di occupare, nella città, nella comunità o nelle relazioni interindividuali, il posto appropriato – per esercitare una magistratura o per avere rapporti di amicizia. La cura di sé implica, inoltre, il rapporto con l'altro, nella misura in cui, per avere buona cura di sé, bisogna ascoltare le lezioni di un maestro. Si ha bisogno di una guida, di un consigliere, di un amico, di qualcuno che ci dica la verità. Pertanto, il problema dei rapporti con gli altri è presente in tutto lo sviluppo della cura di sé.

*La cura di sé mira sempre al bene degli altri; mira a gestire bene lo spazio di potere che è presente in ogni relazione, cioè mira a gestirlo nel senso del non-dominio. Quale può essere, in questo contesto, il ruolo del filosofo, di colui che ha cura della cura degli altri?*

Prendiamo l'esempio di Socrate: è colui che interPELLA le persone per strada o i giovani in palestra, dicendo loro: "Ti occupi di te stesso?" Il dio lo ha incaricato di ciò, è la sua missione e non l'abbandonerà, neanche nel momento in cui è minacciato di morte. È proprio l'uomo che ha cura della cura degli altri: è la posizione particolare del filosofo. Ma credo che nel caso, diciamo semplicemente, dell'uomo libero il postulato di questa mo-

rale fosse che chi aveva una buona cura di sé, per questo stesso fatto, era in grado di comportarsi come si deve nei confronti degli altri e per gli altri. Una città in cui tutti avessero cura di se stessi come si deve sarebbe una città che funzionerebbe bene e che troverebbe in ciò il principio etico della sua permanenza. Ma non credo che si possa dire che l'uomo greco che ha cura di sé debba, innanzitutto, avere cura degli altri. Mi sembra che questo tema si presenterà soltanto più tardi. Non è necessario che la cura degli altri preceda la cura di sé; la cura di sé viene eticamente prima, nella misura in cui il rapporto con se stessi è ontologicamente primo.

*Questa cura di sé, che possiede un senso etico positivo, potrebbe essere compresa come una sorta di conversione del potere?*

Una conversione, sì. In effetti, è un modo di limitarlo e di controllarlo. Perché, se è vero che la schiavitù è il grande rischio a cui si oppone la libertà greca, vi è un altro pericolo che sembra, a un primo sguardo, come il contrario della schiavitù: l'abuso di potere. Nell'abuso di potere si oltrepassa l'esercizio legittimo del proprio potere e si impongono agli altri il proprio capriccio, i propri appetiti, i propri desideri. Incontriamo qui l'immagine del tiranno o, più semplicemente, dell'uomo potente e ricco che approfitta di questa potenza e della sua ricchezza per abusare degli altri, per imporre loro un potere illegittimo. Ma percepiamo – è quel che dicono i filosofi greci – che quest'uomo è, in realtà, schiavo dei suoi appetiti. E il buon sovrano è proprio colui che esercita il suo potere come si deve, cioè esercita il suo potere anche su se stesso. È il potere su se stessi che regola il potere sugli altri.

*La cura di sé, liberata dalla cura degli altri, non corre il rischio di "assolutizzarsi"? Questa assolutizzazione della cura di sé non potrebbe diventare una forma di esercizio del potere sugli altri, nel senso del dominio dell'altro?*

No, perché il rischio di dominare gli altri e di esercitare su di loro un potere tirannico deriva proprio dal fatto che non si è avuta cura di sé e che si è diventati schiavi dei propri desideri. Ma se si ha una buona cura di se stessi, se cioè si sa ontologicamente quello che si è, se si sa anche quello di cui si è capaci, se si sa che cosa significa essere cittadino in una città, padrone di casa in un οἶκος, se si sa quali sono le cose da temere e quelle da non temere, se si sa quello che bisogna sperare e quali sono le cose che, al contrario, debbono essere completamente indifferenti, se infine si sa che non si deve avere paura della morte, ebbene, allora

non è possibile abusare del proprio potere sugli altri. Dunque non vi è pericolo. Quest'idea apparirà molto più tardi, quando l'amore di sé diventerà sospetto e sarà percepito come una delle possibili radici delle differenti colpe morali. In questo nuovo contesto la cura di sé avrà, come forma principale, la rinuncia a sé. Lo si vede abbastanza chiaramente nel *Trattato della verginità* di Gregorio di Nissa,<sup>3</sup> in cui la nozione di cura di sé, l'*ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*, è definita essenzialmente come la rinuncia a tutti i legami terreni; è la rinuncia a tutto quello che può essere amore di sé, attaccamento al sé terreno. Ma credo che, nel pensiero greco e romano, la cura di sé non possa tendere a questo amore esagerato di sé che porterebbe a trascurare gli altri o, ancora peggio, a abusare del potere che si può avere su di loro.

*Allora è una cura di sé che, pensando a se stessi, pensa all'altro?*

Assolutamente sì. Colui che ha cura di sé, al punto da sapere esattamente quali siano i suoi doveri come padrone di casa, come sposo o come padre, avrà un buon rapporto con la moglie e con i figli.

*Ma, in questo, non ha una parte molto importante la condizione umana, nel senso della sua finitezza? Lei ha parlato della morte: se non si ha paura della morte, non si può abusare del proprio potere sugli altri. Ci sembra che il problema della finitezza sia molto importante: la paura della morte, della finitezza, dell'essere feriti è al centro della cura di sé.*

Certamente. È su questo punto che il Cristianesimo, introducendo la salvezza come salvezza al di là della vita, in qualche modo squilibra o, in ogni caso, sconvolge tutta la tematica della cura di sé. Anche se, lo ricordo ancora una volta, cercare la propria salvezza significa proprio avere cura di sé. Ma la condizione per realizzare la propria salvezza sarà esattamente la rinuncia. Presso i Greci e i Romani, invece, a partire dal fatto che si ha cura di sé nella propria vita e che la reputazione che si lascerà sarà l'unico al di là di cui ci si possa preoccupare, la cura di sé potrà essere interamente incentrata su se stessi, su quello che si fa, sulla posizione che si occupa in mezzo agli altri; potrà essere completamente incentrata sull'accettazione della morte – questo sarà particolarmente evidente nel tardo stoicismo – e potrà addirittura diventare quasi un desiderio di morte. Nello stesso tempo, se non potrà essere cura degli altri, potrà almeno essere una cura di sé benefica per gli altri. È interessante vedere, per esem-

pio in Seneca, l'importanza di questo tema: sbrighiamoci a invecchiare, affrettiamoci verso la fine, che ci permetterà di raggiungere noi stessi. Questa specie di momento che precede la morte, in cui non può capitare più nulla, è diverso dal desiderio di morte che si troverà presso i cristiani, i quali attendono la salvezza dalla morte. È come un moto per precipitare la propria esistenza fino al punto in cui, di fronte a essa, ci sarà soltanto la possibilità della morte.

*Le proponiamo, a questo punto, di passare a un altro argomento. Nei suoi corsi al Collège de France lei ha parlato dei rapporti tra potere e sapere; adesso parla dei rapporti tra soggetto e verità. Vi è una complementarità tra le due coppie di nozioni, potere/sapere e soggetto/verità?*

Come ho detto all'inizio, il mio problema è sempre stato quello dei rapporti tra soggetto e verità: come il soggetto entri in un certo gioco di verità. Il mio primo problema è stato: come mai, a partire da un certo momento e in seguito a alcuni processi, la follia è stata problematizzata come malattia di competenza di una certa medicina? Come è stato situato il soggetto folle in questo gioco di verità definito da un sapere o da un modello medico? Facendo questa analisi mi sono accorto che, contrariamente all'abitudine che era un po' in voga a quell'epoca, verso l'inizio degli anni sessanta, non si poteva rendere bene conto di questo fenomeno parlando semplicemente dell'ideologia. In realtà, vi erano delle pratiche – essenzialmente la grande pratica dell'internamento, che era stata sviluppata sin dall'inizio del secolo XVII e che era stata la condizione per l'inserzione del soggetto folle in questo tipo di gioco di verità – che mi rimandavano molto più al problema delle istituzioni di potere che al problema dell'ideologia. Sono stato così indotto a porre il problema sapere/potere, che, per me, non è il problema fondamentale, ma uno strumento che permette di analizzare, nel modo più esatto, il problema dei rapporti tra soggetto e giochi di verità.

*Ma lei ha sempre "impedito" che le si parlasse di soggetto in generale.*

No, non l'ho "impedito". Forse ho dato delle formulazioni inadeguate. Ho rifiutato che si presupponesse *a priori* una teoria del soggetto – come si poteva fare, per esempio, nella fenomenologia o nell'esistenzialismo – e che, a partire da questa teoria del soggetto, si ponesse la questione di sapere come, per esempio, fosse possibile tale forma di conoscenza. Ho cercato di dimo-

strare come il soggetto costituisse se stesso, in questa o quella determinata forma, in quanto soggetto folle o soggetto sano, in quanto soggetto delinquente o in quanto soggetto non delinquente, attraverso alcune pratiche che erano giochi di verità, pratiche di potere, ecc. Dovevo rifiutare una certa teoria *a priori* del soggetto per poter fare l'analisi dei rapporti che intercorrono tra la costituzione del soggetto o le differenti forme di soggetto e i giochi di verità, le pratiche di potere, ecc.

*Questo significa che il soggetto non è una sostanza...*

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 e quando cerchiamo di realizzare il nostro desiderio in una relazione sessuale. Probabilmente, esistono rapporti e interferenze tra queste differenti forme del soggetto, ma non si è in presenza dello stesso tipo di soggetto. In ogni caso, si gioca, si stabiliscono differenti forme di rapporto con se stessi. Mi interessa la costituzione storica di queste differenti forme del soggetto, in rapporto con i giochi di verità.

*Ma il soggetto folle, malato, delinquente – forse persino il soggetto sessuale – era un soggetto che costituiva l'oggetto di un discorso teorico, diciamo un soggetto "passivo", mentre il soggetto di cui lei parla negli ultimi due anni nei suoi corsi al Collège de France è un soggetto "attivo", politicamente attivo. La cura di sé riguarda tutti i problemi di pratica politica, di governo, ecc. Sembrerebbe che in lei ci sia un cambiamento, non di prospettiva, ma di problematica.*

È vero, per esempio, che la costituzione del soggetto folle può essere effettivamente considerata come la conseguenza di un sistema di coercizione – è il soggetto passivo –, ma voi sapete benissimo che il soggetto folle non è un soggetto non libero e che il malato mentale si costituisce come soggetto folle proprio nei confronti e di fronte a colui che lo dichiara folle. Mi sembra che l'isteria, che è stata così importante nella storia della psichiatria e nel mondo delle istituzioni totali del secolo XIX, sia l'illustrazione stessa del modo in cui il soggetto si costituisce in soggetto folle. E non è affatto un caso se i grandi fenomeni d'isteria sono stati osservati proprio nei luoghi in cui c'era il massimo di coercizione per costringere gli individui a costituirsi come folli. D'altra parte, e inversamente, direi che se oggi mi interessa al modo

in cui il soggetto si costituisce in un modo attivo, attraverso le pratiche di sé, queste pratiche non sono tuttavia qualcosa che l'individuo si inventa da solo. Sono degli schemi che trova nella sua cultura e che gli vengono proposti, suggeriti, imposti dalla sua cultura, dalla sua società e dal suo gruppo sociale.

*Sembra esserci una sorta di carenza nella sua problematica, cioè la concezione di una resistenza contro il potere. Questo elemento presuppone un soggetto molto attivo, che ha molta cura di sé e degli altri, dunque politicamente e filosoficamente capace.*

Questo ci riporta al problema di che cosa intendo con potere. Utilizzo raramente la parola potere e, quando mi capita, è sempre per abbreviare l'espressione che uso sempre: le relazioni di potere. Ma ci sono degli schemi precostituiti: quando si parla di potere, la gente pensa immediatamente a una struttura politica, a un governo, a una classe sociale dominante, al padrone di fronte allo schiavo, ecc. Quando parlo di relazioni di potere non penso affatto a questo. Voglio dire che, nelle relazioni umane, qualunque esse siano – che si tratti di comunicare verbalmente, come stiamo facendo adesso, o di relazioni d'amore, istituzionali o economiche – il potere è sempre presente: mi riferisco alla relazione all'interno della quale uno vuole cercare di dirigere la condotta dell'altro. Sono dunque relazioni che possono essere riscontrate a livelli diversi, sotto forme diverse; le relazioni di potere sono relazioni mobili, possono cioè modificarsi e non sono date una volta per tutte. Il fatto, per esempio, che io sia più anziano e che all'inizio voi siate intimiditi può ribaltarsi nel corso della conversazione, e può essere che io diventi timido di fronte a qualcuno proprio perché è più giovane. Le relazioni di potere sono dunque mobili, reversibili e instabili. Bisogna anche sottolineare che le relazioni di potere possono esistere soltanto nella misura in cui i soggetti sono liberi. Se uno dei due fosse completamente a disposizione dell'altro e diventasse una cosa sua, un oggetto su cui poter esercitare una violenza infinita e illimitata, non ci sarebbero relazioni di potere. Affinché si eserciti una relazione di potere bisogna dunque che dalle due parti esista sempre almeno una certa forma di libertà. Anche quando la relazione di potere è completamente squilibrata, quando si può veramente dire che uno ha tutto il potere sull'altro, un potere può esercitarsi sull'altro soltanto nella misura in cui quest'ultimo ha ancora la possibilità di uccidersi, di buttarsi dalla finestra o di uccidere l'altro. Questo vuol dire che, nelle relazioni di potere, vi è necessariamente possibilità di resistenza, perché, se non ci fosse possibilità di resistenza – di resistenza violenta, di fuga, di sot-

terfugio, di strategie che ribaltano la situazione – non ci sarebbero affatto relazioni di potere. Data questa forma generale, mi rifiuto di rispondere alla domanda che, talvolta, mi viene posta: “Ma se il potere è dappertutto, allora non c’è libertà”. Io rispondo: se le relazioni di potere attraversano tutto il campo sociale, è perché la libertà è dappertutto. Ora, gli stati di dominio esistono effettivamente. In molti casi, le relazioni di potere sono fissate in modo da essere perpetuamente asimmetriche e da limitare estremamente i margini di libertà. Per fare un esempio, probabilmente molto schematico, non si può dire che, nella struttura coniugale tradizionale della società dei secoli XVIII e XIX, esistesse solo il potere dell’uomo: la donna poteva fare tante cose, tradirlo, sottrargli del denaro, negarsi sessualmente. Ella subiva, tuttavia, uno stato di dominio, nella misura in cui queste cose erano, tutto sommato, soltanto delle astuzie, che non riuscivano mai a ribaltare la situazione. In questi casi di dominio – economico, sociale, istituzionale o sessuale – il problema è infatti di sapere dove si formi la resistenza. Si forma, per esempio, in una classe operaia che resisterà al dominio politico – nel sindacato, nel partito – e in quale forma – lo sciopero, lo sciopero generale, la rivoluzione, la lotta parlamentare? In una simile situazione di dominio, bisogna rispondere a tutte queste questioni in un modo specifico, in funzione di quel tipo e di quella forma di dominio. Ma l’affermazione: “Lei vede il potere ovunque; allora non c’è posto per la libertà”, mi sembra assolutamente inadeguata. Non mi si può attribuire l’idea che il potere sia un sistema di dominio che controlla tutto e che non lascia alcun posto alla libertà.

*Poco fa lei ha parlato dell’uomo libero e del filosofo come di due diverse modalità della cura di sé. La cura di sé del filosofo avrebbe una sua specificità che non si confonde con quella dell’uomo libero.*

Direi che si tratta di due posizioni diverse nella cura di sé, invece che di due forme della cura di sé; credo che la cura sia la stessa per quanto riguarda la forma, ma che, per quanto riguarda l’intensità, il grado di zelo nei confronti di se stessi – e quindi anche di zelo nei confronti degli altri –, la posizione del filosofo non sia quella di qualsiasi uomo libero.

*È su questo punto che si potrebbe pensare un legame fondamentale tra la filosofia e la politica?*

Sì, sicuramente. Credo che i rapporti tra la filosofia e la politica siano permanenti e fondamentali. È certo che, se si consi-

dera la storia della cura di sé nel pensiero greco, il rapporto con la politica è evidente. In una forma, d'altronde, molto complessa: da un lato, nell'*Alcibiade* di Platone<sup>4</sup> e nelle *Memorie* di Senofonte,<sup>5</sup> Socrate interPELLA i giovani dicendo loro: "Allora, tu vuoi diventare un uomo politico, vuoi governare la città, vuoi occuparti degli altri, ma non ti sei neanche occupato di te stesso, e se non ti occupi di te stesso sarai un cattivo governante"; in questa prospettiva, la cura di sé appare come una condizione pedagogica, etica e anche ontologica per la costituzione del buon governante. Costituirsi come soggetto che governa implica l'essersi costituiti come soggetto che ha cura di sé. Ma, dall'altro lato, nell'*Apologia*,<sup>6</sup> Socrate dice: "Io interpellò tutti", perché tutti devono occuparsi di sé; ma aggiunge subito dopo: "In questo modo rendo un grandissimo servizio alla città e, invece di punirmi, dovrete ricompensarmi più di quanto ricompensate un vincitore dei giochi olimpici".<sup>7</sup> Vi è dunque un legame di appartenenza molto forte tra la filosofia e la politica, che si svilupperà successivamente, quando proprio il filosofo avrà cura non soltanto dell'anima dei cittadini, ma anche dell'anima del principe. Il filosofo diventa il consigliere, il pedagogo, il direttore di coscienza del principe.

*Questa problematica della cura di sé potrebbe essere il cuore di un nuovo pensiero del politico, di una politica diversa da quella che si considera attualmente?*

Confesso che non ho progredito molto in questa direzione e che mi piacerebbe ritornare su problemi più contemporanei, per cercare di vedere quello che si può fare di tutto ciò nella problematica politica attuale. Ma ho l'impressione che, nel pensiero politico del secolo XIX – e bisognerebbe forse risalire più indietro, a Rousseau e a Hobbes –, si sia pensato il soggetto politico essenzialmente come soggetto di diritto, sia in termini naturalistici sia nei termini del diritto positivo. Mi sembra, viceversa, che la questione del soggetto etico non abbia molto spazio nel pensiero politico contemporaneo. Infine, non mi piace rispondere su questioni che non ho minimamente esaminato. Mi piacerebbe, tuttavia, riprendere le questioni che ho affrontato attraverso la cultura antica.

*Quale sarebbe il rapporto tra la strada della filosofia, che conduce alla conoscenza di sé, e la strada della spiritualità?*

Per spiritualità intendo – ma non sono sicuro che sia una definizione che si possa mantenere a lungo – quello che si rife-

risce precisamente all'accesso del soggetto a un certo modo di essere e alle trasformazioni che il soggetto deve operare su se stesso per accedere a questo modo d'essere. Credo che nella spiritualità antica ci fosse identità, o quasi, tra questa spiritualità e la filosofia. In ogni caso, la preoccupazione più importante della filosofia ruotava intorno al sé, la conoscenza del mondo veniva dopo e, nella maggior parte dei casi, a sostegno della cura di sé. Leggendo Cartesio è sorprendente trovare nelle *Meditazioni* esattamente la stessa preoccupazione spirituale di accedere a un modo d'essere in cui il dubbio non sarà più permesso e in cui, infine, si potrà conoscere<sup>8</sup>; ma, definendo così il modo d'essere a cui la filosofia dà accesso, ci si accorge che questo modo d'essere è interamente definito dalla conoscenza, e la filosofia si definirà proprio come via d'accesso al soggetto conoscente o a quello che qualificherà il soggetto come tale. Da questo punto di vista, mi sembra che la filosofia sovrapponga le funzioni della spiritualità all'ideale di un fondamento della scientificità.

*Dovremmo forse attualizzare la nozione di cura di sé, in senso classico, contro questo pensiero moderno?*

Assolutamente, ma non ho fatto tutto questo per dire: "Disgraziatamente abbiamo dimenticato la cura di sé, la cura di sé è la chiave di tutto". Non c'è nulla che mi sia più estraneo dell'idea che, a un certo momento, la filosofia abbia sviato, che abbia dimenticato qualcosa e che, nella sua storia, esista un principio, un fondamento da riscoprire. Credo che tutte queste forme di analisi, sia quando assumono una forma radicale, dicendo che, sin dal suo punto di partenza, la filosofia è stata dimenticata, sia quando assumono una forma molto più storica, dicendo: "Ecco, in quel filosofo c'è qualcosa che è stato dimenticato", non sono molto interessanti, non se ne può trarre granché. Questo non vuol dire, tuttavia, che il contatto con questo o quel filosofo non possa produrre qualcosa, ma bisognerà allora sottolineare che questa cosa è nuova.

*Questo ci induce a porre la domanda: perché oggi dovremmo avere accesso alla verità, in senso politico, cioè nel senso della strategia politica contro i diversi punti di "blocco" del potere nel sistema relazionale?*

Infatti è un problema: dopo tutto, perché la verità? E perché si ha cura della verità, d'altronde più che di se stessi? E perché si ha cura di sé soltanto attraverso la cura della verità? Pen-

so che qui si tocchi una questione fondamentale, che è, direi, la questione dell'Occidente: che cosa ha indotto tutta la cultura occidentale a ruotare intorno a quest'obbligo di verità, che ha assunto forme così diverse? Dato che le cose sono quelle che sono, finora nulla ha potuto mostrare che si possa definire una strategia esterna a esso. È proprio all'interno dell'obbligo di verità che è possibile muoversi, in un modo o in un altro, talvolta contro gli effetti di dominio che possono essere legati a delle strutture di verità o a delle istituzioni che sono incaricate della verità. Parlando molto schematicamente, si possono fare numerosi esempi: il movimento che si definisce "ecologico" – che, d'altronde, è molto antico e non risale soltanto al xx secolo – ha spesso avuto un rapporto un po' ostile con una scienza o, in ogni caso, con una tecnologia che si legittima in termini di verità. Ma, in realtà, anche l'ecologia faceva un discorso di verità: la critica poteva essere fatta in nome di una conoscenza che riguardava la natura e l'equilibrio dei processi del vivente. Si sfuggiva, dunque, a un dominio di verità, non giocando un gioco completamente estraneo al gioco della verità, ma giocando il gioco diversamente, o giocando un altro gioco, un'altra partita, altre mosse nel gioco di verità. Credo che avvenga lo stesso nell'ordine della politica, in cui la critica del politico poteva essere fatta – a partire, per esempio, dalle conseguenze dello stato di dominio di questa politica infondata –, ma poteva essere fatta soltanto giocando un certo gioco di verità, mostrando quali siano le conseguenze, mostrando che esistono altre possibilità razionali, insegnando alle persone ciò che non sanno sulla loro situazione, sulle loro condizioni di lavoro, sul loro sfruttamento.

*A proposito della questione dei giochi di verità e dei giochi di potere, lei non pensa che, nella storia, si possa constatare la presenza di una modalità particolare di questi giochi di verità, che avrebbe uno statuto particolare nei confronti di tutti gli altri possibili giochi di verità e di potere e che sarebbe caratterizzata dalla sua essenziale apertura, dalla sua opposizione a ogni blocco da parte del potere, al potere, dunque, nel senso del dominio-asservimento?*

Sì, senz'altro. Ma, quando parlo di relazioni di potere e di giochi di verità, non intendo assolutamente dire che i giochi di verità non siano altro che delle relazioni di potere che voglio mascherare – sarebbe una caricatura spaventosa. Come ho già detto, il mio problema è di sapere come i giochi di verità possano articolarsi e essere legati alle relazioni di potere. Si può

mostrare, per esempio, che la medicalizzazione della follia, cioè l'organizzazione di un sapere medico intorno a individui designati come folli, è stata connessa a una serie di processi sociali e di ordine economico di un momento determinato, ma anche a delle istituzioni e a delle pratiche di potere. Questo fatto non sminuisce minimamente la validità scientifica o l'efficacia terapeutica della psichiatria: non la garantisce, ma non l'annulla. È anche vero che la matematica, per esempio, è legata – in un modo, peraltro, completamente diverso dalla psichiatria – a delle strutture di potere, non foss'altro che per il modo in cui viene insegnata, per la maniera in cui il consenso dei matematici si organizza, funziona in circoli chiusi, ha i suoi valori, determina quel che è bene (vero) o male (falso) in matematica, ecc. Questo non vuole affatto dire che la matematica sia soltanto un gioco di potere, ma che il gioco di verità della matematica è in qualche modo legato, senza che questo sminuisca minimamente la sua validità, a dei giochi e a delle istituzioni di potere. È chiaro che, in molti casi, i legami sono tali che si può perfettamente fare la storia della matematica senza tenerne conto, sebbene questa problematica sia sempre interessante e, attualmente, anche gli storici della matematica inizino a studiare la storia delle loro istituzioni. Infine, è chiaro che il rapporto tra le relazioni di potere e i giochi di verità in matematica è completamente diverso da quello che si verifica in psichiatria; in ogni modo, non si può assolutamente dire che i giochi di verità siano soltanto giochi di potere.

*Tale questione rimanda al problema del soggetto, poiché, nei giochi di verità, si pone la questione di sapere chi dice la verità, come la dice e perché la dice. Perché, nel gioco di verità, si può giocare a dire la verità: c'è un gioco, si gioca alla verità o la verità è un gioco.*

La parola “gioco” può indurre in errore: quando dico “gioco” dico un insieme di regole di produzione della verità. Non è un gioco nel senso di imitare o di recitare..., si tratta di un insieme di procedure che conducono a un certo risultato, che può essere considerato, in funzione dei suoi principi e delle sue regole di procedura, come valido o no, come vincente o perdente.

*Resta sempre il problema del “chi”: è un gruppo, un insieme?*

Può essere un gruppo o un individuo. In effetti, questo punto costituisce un problema. Per quanto riguarda questi molteplici giochi di verità, si può osservare che quello che ha sempre ca-

ratterizzato la nostra società, sin dall'epoca greca, è il fatto che non vi è una definizione chiusa e imperativa dei giochi di verità consentiti, che esclude tutti gli altri. Vi è sempre la possibilità, in un dato gioco di verità, di scoprire qualcos'altro e di cambiare più o meno questa o quella regola e, talvolta, persino tutto l'insieme del gioco di verità. È probabilmente questo che ha dato all'Occidente, rispetto a altre società, delle possibilità di sviluppo che altrove non esistono. Chi dice la verità? Gli individui che sono liberi, che organizzano un certo consenso e che si trovano inseriti in una determinata rete di pratiche di potere e di istituzioni vincolanti.

*Dunque la verità non è una costruzione?*

Dipende: ci sono giochi di verità in cui la verità è una costruzione e altri in cui non lo è. Può esserci, per esempio, un gioco di verità che consiste nel descrivere le cose in questa o quella maniera: chi fa una descrizione antropologica di una società non fa una costruzione, ma una descrizione – che ha alcune regole, storicamente mutevoli, in modo che, in un certo senso, si può dire che è una costruzione rispetto a un'altra descrizione. Questo non significa che di fronte non c'è nulla e che è tutto frutto della mente di qualcuno. Da quello che si può dire, per esempio, di questa trasformazione dei giochi di verità, alcuni traggono la conclusione che si è detto che non esisteva nulla – mi hanno fatto dire che la follia non esisteva, mentre il problema era esattamente l'inverso: si trattava di sapere come la follia, nelle differenti definizioni che a un certo momento sono state date, sia stata integrata in un campo istituzionale che la costituiva come malattia mentale, collocandola in un determinato posto, accanto alle altre malattie.

*In fondo, al cuore del problema della verità c'è anche un problema di comunicazione, il problema della trasparenza delle parole del discorso. Chi ha la possibilità di formulare delle verità ha anche un potere, il potere di poter dire la verità e di esprimerla come vuole.*

Si; e questo non significa, tuttavia, che quello che dice non sia vero, come crede la maggior parte delle persone: quando si fa loro notare che può esistere un rapporto tra la verità e il potere, dicono: "Ah, allora non è la verità!"

*Questo va di pari passo con il problema della comunicazione, perché, in una società in cui la comunicazione ha un grado molto elevato di trasparenza, i giochi di verità sono forse più indipendenti dalle strutture di potere.*

Questo è un problema importante: immagino che dica questo un po' pensando a Habermas. Quello che fa Habermas mi interessa molto, so che lui non è per niente d'accordo con quello che dico – io sono un po' più d'accordo con quello che dice lui –, ma vi è qualcosa che, per me, resta problematico: quando attribuisce un posto così importante e, soprattutto, una funzione che definirei "utopica" alle relazioni comunicative. Mi sembra che l'idea che possa esistere uno stato di comunicazione tale che i giochi di verità potranno circolare senza ostacoli, senza vincoli e senza effetti coercitivi appartenga all'ordine dell'utopia. Significa proprio non vedere che le relazioni di potere non sono qualcosa di cattivo in sé, da cui bisogna affrancarsi; credo che non possa esistere una società senza relazioni di potere, se queste vengono intese come strategie attraverso cui gli individui cercano di condurre e di determinare la condotta degli altri. Il problema non è, dunque, di cercare di dissolverle nell'utopia di una comunicazione perfettamente trasparente, ma di darsi dalle regole di diritto, delle tecniche di gestione e anche una morale, un *ἔθος*, la pratica di sé, che consentano, in questi giochi di potere, di giocare con il minimo possibile di dominio.

*Lei è molto lontano da Sartre, che diceva: "Il potere è il male".*

Sì, e mi è spesso stata attribuita quest'idea, che è molto lontana da quello che penso. Il potere non è il male. Il potere significa giochi strategici. Sappiamo bene che il potere non è il male! Prendiamo, per esempio, le relazioni sessuali o d'amore: esercitare il potere sull'altro, in una specie di gioco strategico aperto, in cui le cose potranno essere ribaltate, non è il male; fa parte dell'amore, della passione, del piacere sessuale. Prendiamo anche una cosa che è stata oggetto di critiche spesso giustificate: l'istituzione scolastica. Non vedo che cosa ci sia di male nella pratica per cui, in un dato gioco di verità, qualcuno che ne sa più di un altro dice a quest'ultimo quello che bisogna fare, insegna, gli trasmette un sapere, gli comunica delle tecniche; il problema è, invece, sapere come in queste pratiche – in cui il potere non può non esistere e in cui non è cattivo in sé – sia possibile evitare gli effetti di dominio che fanno sì che un bambino possa essere sottomesso all'autorità arbitraria e inutile di un maestro, uno studente possa essere lasciato alla mercé di un professore autorità

rio, ecc. Credo che questo problema vada posto in termini di regole di diritto, di tecniche razionali di governo e di *ἔθος*, di pratica di sé e di libertà.

*Quello che ha appena detto potrebbe essere compreso come i criteri fondamentali di quello che lei ha chiamato una nuova etica? Si tratterebbe di cercare di giocare con il minimo di dominio...*

In effetti, credo che consista in questo il punto di articolazione tra la preoccupazione etica e la lotta politica per il rispetto dei diritti, tra la riflessione critica contro le tecniche di governo abusive e la ricerca etica che permette di fondare la libertà individuale.

*Quando Sartre parla del potere come male supremo sembra alludere alla realtà del potere come dominio; probabilmente, su questo punto lei è d'accordo con Sartre.*

Sì, credo che queste nozioni siano state definite male e che non si sappia bene di che cosa si parli. Io stesso non sono sicuro di averne parlato chiaramente, né di aver utilizzato le parole giuste, quando ho cominciato a interessarmi al problema del potere. Adesso ho una visione molto più chiara di tutto ciò; mi sembra che si debbano distinguere le relazioni di potere in quanto giochi strategici tra le libertà – giochi strategici che fanno sì che gli uni cerchino di determinare la condotta degli altri e gli altri rispondano cercando di non lasciar determinare la propria condotta o cercando di determinare, a loro volta, la condotta degli altri – dagli stati di dominio, che sono quelli che ordinariamente vengono definiti come il potere. E, tra i due, tra i giochi di potere e gli stati di dominio, ci sono le tecnologie di governo, attribuendo a questo termine un senso molto ampio – è la maniera in cui si governa la propria moglie, i propri figli, come anche la maniera in cui si governa un'istituzione. L'analisi di queste tecniche è necessaria, perché, molto spesso, è attraverso questo genere di tecniche che gli stati di dominio vengono stabiliti e mantenuti. Nella mia analisi del potere, ci sono tre livelli: le relazioni strategiche, le tecniche di governo e gli stati di dominio.

*In un passo dei suoi corsi sull'ermeneutica del soggetto lei dice che il primo punto utile di resistenza al potere politico sta nel rapporto di sé con sé.*

Non credo che l'unico punto di resistenza possibile al potere politico – inteso proprio come stato di dominio – stia nel rapporto

di sé con sé. Dico che la governalità implica il rapporto di sé con sé, il che significa precisamente che, con la nozione di governalità, mi riferisco all'insieme delle pratiche attraverso cui si può costituire, definire, organizzare, strumentalizzare le strategie che gli individui, nella loro libertà, possono avere tra di loro. Sono individui liberi che cercano di controllare, di determinare, di delimitare la libertà degli altri e, per fare questo, dispongono di alcuni strumenti per governare gli altri. Tutto ciò poggia dunque sulla libertà, sul rapporto di sé con sé e sul rapporto con l'altro. Ma, se si cerca di analizzare il potere, invece che a partire dalla libertà, dalle strategie e dalla governalità, a partire dall'istituzione politica, allora il soggetto può essere concepito soltanto come soggetto di diritto. Si ha un soggetto che era dotato di diritti o che non lo era e che, attraverso l'istituzione della società politica, ha ricevuto o ha perduto dei diritti: in tal modo, si torna a una concezione giuridica del soggetto. Credo che la nozione di governalità permetta, invece, di far valere la libertà del soggetto e il rapporto con gli altri, cioè quello che costituisce la materia stessa dell'etica.

*Lei pensa che la filosofia abbia qualcosa da dire sul perché di questa tendenza a voler determinare la condotta dell'altro?*

Il modo di determinare la condotta degli altri assume forme molto differenti, suscita appetiti e desideri di intensità molto diversa a seconda delle società. Non conosco per niente l'antropologia, ma si può immaginare che esistano delle società in cui il modo di guidare il comportamento degli altri è regolato *a priori* talmente bene che tutti i giochi sono, in qualche modo, fatti. Viceversa, in una società come la nostra – questo è molto evidente, per esempio, nelle relazioni familiari, nelle relazioni sessuali o affettive – i giochi possono essere moltissimi e, di conseguenza, la voglia di determinare i comportamenti degli altri è assai più grande. Più le persone sono libere le une nei confronti delle altre, più la voglia di determinare il comportamento degli altri è grande. Più il gioco è aperto, più risulta attraente e affascinante.

*Pensa che la filosofia abbia il compito di avvertire dei pericoli del potere?*

Questo compito è sempre stato una grande funzione della filosofia. Nel suo versante critico – intendo critico in senso lato –, la filosofia è proprio ciò che rimette in discussione tutti i fenomeni di dominio, a qualunque livello e in qualunque forma essi si presentino – politici, economici, sessuali e istituzionali. Que-

sta funzione critica della filosofia deriva, fino a un certo punto, dall'imperativo socratico: "Occupati di te stesso", cioè "fonda te stesso in libertà, attraverso la padronanza di te".

### Note

<sup>1</sup> Platone, *Alcibiade I*, 133 a-d; tr. it. di P. Pucci, in Platone, *Opere*, cit., vol. IV, pp. 42-45.

<sup>2</sup> Allusione al passo di Plutarco, in *Della Tranquillità*, 465c, tr. cit., pp. 19-21.

<sup>3</sup> Gregorio Di Nissa, *Trattato della verginità*, cap. XIII, 303c-305c: "La cura di se stessi comincia con la liberazione dal matrimonio".

<sup>4</sup> Platone, *Alcibiade I*, 124b, tr. cit., p. 31; 127d-e, tr. cit., p. 36. (I passi citati a memoria da Foucault sono spesso molto diversi dall'originale. Per rispettare la situazione dell'intervista, abbiamo deciso di non modificarli, indicando in nota i riferimenti necessari per un eventuale confronto.)

<sup>5</sup> Senofonte, *Dei detti memorabili di Socrate*, libro III, cap. VII, 9; tr. it. di M.A. Giacomelli, a cura di A. Verri, vol. I, Bettoni, Milano 1872, pp. 154-155.

<sup>6</sup> Platone, *Apologia di Socrate*, 30b; tr. it. di M. Gigante e M. Valgimigli, in Platone, *Opere*, cit., vol. I, p. 51.

<sup>7</sup> Ivi, 36c-d, tr. cit., pp. 61-63.

<sup>8</sup> Cartesio, *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima, obiezioni e risposte*, in Cartesio, *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, vol. II, Laterza, Roma-Bari 1986.