

Regimi di verità foucaultiani e atti linguistici austiniani. Su di una recente strategia ermeneutica

Raffaele Ariano

(Università Vita-Salute San Raffaele di Milano)

ariano.raffaele@hsr.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Foucauldian regimes of truth and Austinian speech acts. On a Recent Hermeneutic Strategy.

Abstract: The article analyzes Daniele Lorenzini's interpretation of Michel Foucault's political thought in *The Force of Truth*, and especially the nature and scope of its attempt to defend Foucault from the recurring accusations of post-modern relativism and lack of normative strength. The article focuses in particular on two topics. Firstly, it discusses Lorenzini's account of the articulation between games of truth and regimes of truth, trying to reconstruct the theoretical strategy behind it. Secondly, it analyzes the suggestion to connect, via Stanley Cavell, Foucault's genealogical method with John Austin's theory of speech acts. In its conclusions, it dwells on the sense in which Foucault's genealogies can be said to have an immanent (historical) kind of normative force.

Keywords: Michel Foucault, John Austin, Stanley Cavell, Post-truth, Perlocutionary, History of truth.

La recente monografia dedicata a Michel Foucault da Daniele Lorenzini¹, la sua terza sull'argomento e la prima pubblicata in lingua inglese², dettaglia alcune opzioni interpretative che meritano di essere discusse per varie ragioni, ma in particolare per il modo in cui provano a riposizionare strategicamente il filosofo francese nel dibattito accademico contemporaneo.

L'intento dichiarato di Lorenzini è difendere Foucault dall'accusa di rela-

¹ D. Lorenzini, *The Force of Truth: Critique, Genealogy, and Truth-telling in Michel Foucault*, The University of Chicago Press, Chicago 2023.

² Lorenzini, che è attualmente professore associato di filosofia all'Università della Pennsylvania, su Foucault aveva già pubblicato in francese *Éthique et politique de soi: Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire* (Vrin, Parigi 2015) e *La force du vrai: De Foucault à Austin* (Le Bord de l'Eau, Bordeaux 2017). I primi quattro capitoli della monografia in inglese del 2023 sono una profonda revisione ed espansione in particolare della seconda monografia in francese, mentre il quinto capitolo e le conclusioni sono originali.

tivismo che gli è stata mossa ricorrentemente dai filosofi di varie provenienze geografiche e teoriche, un'accusa che ha verosimilmente contribuito a limitare la ricezione del pensatore francese nella filosofia accademica angloamericana – diverso è stato, come noto, il caso della filosofia accademica “continentale” e dei dipartimenti angloamericani di discipline non-filosofiche – e ha assunto in tempi recenti accenti e implicazioni particolarmente squalificanti. Una prima e influente versione di questa critica, come è noto, è quella proposta da esponenti della teoria critica come Nancy Fraser e Jürgen Habermas³. Costoro, a non molta distanza temporale l'una dall'altro, hanno concentrato la loro attenzione sull'assenza nel pensiero politico foucaultiano di un quadro normativo forte, ovvero di un apparato di giustificazioni che sia fondativo e dotato di una qualche forma di generalizzabilità/universalità, e sostenuto di conseguenza che le genealogie foucaultiane, pur con la loro ricchezza storico-empirica, lascino i nostri tentativi di una critica emancipativa in ultima analisi privi tanto di ragioni solide quanto di un orientamento pratico. Dall'altro lato, una variante di questa critica che si concentra invece più sugli aspetti epistemologici del pensiero foucaultiano e nella quale, come Lorenzini ricorda, possiamo annoverare interventi di figure come Hilary Putnam e Charles Taylor⁴, si è spinta negli ultimi anni addirittura a rubricare Foucault come teorico e anticipatore dell'era della cosiddetta *post-verità*. Nel libro di Lorenzini vengono discusse prese di posizione come quella di Lee McIntyre, che sostiene:

Se anche fosse vero che i politici di destra e altri negatori della scienza non hanno letto Derrida e Foucault, si è fatto strada fino a loro il germe dell'idea: la scienza non ha il monopolio della verità. Non è quindi irragionevole pensare che le destre stiano usando alcune delle stesse argomentazioni e delle stesse tecniche del postmodernismo per attaccare la verità di altre affermazioni scientifiche che contrastano con la loro ideologia conservatrice⁵.

³ N. Fraser, “Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions”, in *Praxis International*, 3, 1981, pp. 272-87; N. Fraser, “Michel Foucault: A ‘Young Conservative’?”, *Ethics*, 96, 1, 1985, pp. 165-84., J. Habermas, “Modernity versus Postmodernity”, trad. S. Benhabib, *New German Critique*, 22, 1981, pp. 3-14; J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985; trad. it. *Il discorso filosofico della modernità*, a cura di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 241-96.

⁴ H. Putnam, *Reason, Truth, and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1981; C. Taylor, “Foucault on Freedom and Truth”, in *Political Theory*, 12, 2, 1984, pp. 152-83. Per l'enumerazione e discussione di questi e altri riferimenti bibliografici in merito, cfr. D. Lorenzini, *The Force of Truth*, op. cit., pp. 1-3, 129-30. Una variante di questa critica è anche quella formulata a suo tempo da Diego Marconi a proposito del famoso dibattito tra Noam Chomsky e Foucault: «Foucault rifiutava distinguere tra la scienza cognitiva – una determinata formazione storico-culturale – e il suo contenuto, i tratti costitutivi del mentale di cui la scienza cognitiva presume di accertare l'esistenza e la natura. [...] Come uno che vedesse nelle leggi di Keplero *soltanto* il risultato del prevalere di certi modelli epistemologici in un determinato contesto economico, sociologico ecc., e rifiutasse di vedervi la descrizione di come i pianeti si muovono» (D. Marconi, *Il ritorno della natura umana*, in *Filosofia e scienza cognitiva*, Laterza, Bari 2008, pp. 124-139).

⁵ L. McIntyre, *Post-Truth*, MIT Press, Cambridge MA 2018, pp. 139-41. Cfr. D. Lorenzini, *The Force of Truth*, op. cit., p. 1. Qui e di seguito tutte le traduzioni dall'inglese sono mie.

O ancora, quella di un'intervista in cui Daniel Dennet ha sostenuto: «Penso che ciò che è stato fatto dai postmodernisti sia davvero qualcosa di malvagio. Sono responsabili della moda intellettuale che ha reso rispettabile essere cinici circa la verità e i fatti»⁶.

È difficile non percepire una qualche forma di furore ideologico nella proposta di assimilare alla linea politica di figure come Donald Trump e Matteo Salvini l'opera di un filosofo post-marxista che è stato un attivista per i diritti degli omosessuali (e un omosessuale lui stesso), uno sperimentatore di psichedelici, un acceso sostenitore delle proteste degli studenti tunisini e uno dei fondatori di un'associazione come il *Groupe d'information sur les prisons*. Ciononostante, la variante moderata di questa critica, quella proveniente da figure come Fraser e Habermas, conserva certamente un grado di plausibilità ed è quindi comprensibile che Lorenzini decida di prenderla sul serio al punto tale da fondare sul tentativo di rispondervi la sua intera monografia. In gioco non c'è secondo lui solo reputazione di Foucault nell'accademia filosofica, ma altrettanto la possibilità di elaborare una concreta strategia di risposta politica alle nuove destre e ai cosiddetti populismi che sia alternativa a quella – fallimentare o comunque parziale secondo Lorenzini come secondo chi scrive – del *fact checking* e della lotta a *fake news* e disinformazione. L'impermeabilità di larghe fette dell'opinione pubblica anche alle rettifiche più puntigliose da parte degli esperti, su temi che vanno dal cambiamento climatico al peso dell'immigrazione sulle statistiche sulla criminalità, fa dire a Lorenzini che «la verità e i fatti non possiedono da soli alcuna forza critica *intrinseca*»⁷. Sarebbe in effetti proprio questa la prospettiva politica e filosofica sulla quale Foucault ci sa intradare: a poter avere un ruolo critico (così come, per converso, un ruolo “governamentale”) non potranno mai essere i saperi, i fatti e le verità presi in isolamento da un più ampio insieme di pratiche sociali, bensì solo la loro messa in opera in concrete e storicamente determinate relazioni di potere e contro-potere.

Mi sembra che nella proposta esegetica e teorica messa in campo da Lorenzini possano essere enucleati due mosse principali, che proverò di seguito a compendiare e poi discutere nelle loro implicazioni. La prima è quella che descriverei – ma qui mi allontanano almeno in parte dalle esplicite dichiarazioni dell'autore, per cui si prendano le mie affermazioni *cum grano salis* – come una strategica delimitazione del campo d'indagine al Foucault etico-politico a scapito di quello epistemologico e storico della scienza. Se è vero infatti che Lorenzini dichiara di voler offrire un resoconto «complessivo» del progetto foucaultiano di una «storia della verità»⁸, lo è altrettanto che il primo abbozzo di questo progetto viene dall'autore fatto coincidere, seguendo alcune dichia-

⁶ D. Dennett, “I Begrudge Every Hour I Have to Spend Worrying about Politics: Interview with Carole Cadwalladr”, *The Guardian*, 12 febbraio 2017 (<https://www.theguardian.com/science/2017/feb/12/daniel-dennett-politics-bacteria-bach-back-dawkins-trump-interview>)

⁷ D. Lorenzini, *The Force of Truth*, op. cit., p. 120.

⁸ D. Lorenzini, *The Force of Truth*, op. cit., p. 119.

razioni dello stesso Foucault, con l'approccio a Friedrich Nietzsche e al tema genealogico avvenuto tra 1970 e 1971, mentre l'avvenuta maturazione di questo progetto viene ritrovata in una lezione del corso su *Il potere psichiatrico* tenuto al Collège de France tra 1973 e 1974⁹. Pur non negando esplicitamente che gli studi foucaultiani degli anni Sessanta sulla follia, le scienze umane e il metodo archeologico¹⁰ possano anch'essi essere visti come parte del progetto foucaultiano di una storia della verità, Lorenzini limita il campo a una fase della produzione di Foucault in cui tale progetto era divenuto esplicito ed era stato nominato dal suo stesso autore in questi precisi termini. Così, lo studioso dichiara sin dall'inizio «che il fuoco di questo libro sarà sul progetto di Foucault di una storia della verità dal 1974 al 1984»¹¹. È certamente vero che un intento “continuista” effettivamente sussiste anche nell'interpretazione di Lorenzini, ma esso riguarda le continuità tra il Foucault degli anni Settanta che parla di potere e dispositivi di soggettivazione/assoggettamento e quello degli anni Ottanta (ma anche fine degli anni Settanta) che parla di etica antica, di *parresia*, di cura di sé e di Illuminismo. Questi due Foucault, il cosiddetto secondo e terzo, sarebbero uniti dal progetto di una storia (politica) della verità; resta sullo sfondo, invece, il primo Foucault.

Oltre a questa delimitazione cronologica, è connessa alla prima mossa interpretativa di Lorenzini – quella per la quale ho parlato una sottolineatura del Foucault etico-politico a scapito di quello epistemologico – anche una scelta di ordine più spiccatamente teorico. Ricostruendo con eccellente precisione testuale i ripensamenti successivi e l'evoluzione del progetto foucaultiano di una storia della verità, Lorenzini giunge a focalizzare quella che gli sembra la sua variante più matura e credibile. Lavorando di precisione sulla terminologia, lo studioso italiano sistematizza il discorso foucaultiano sul nesso tra sapere e potere attorno a due nozioni: da un lato, ci sarebbe in Foucault lo studio dei «giochi di verità», ovvero di quelle storicamente mutevoli regole di formazione degli enunciati (scientifici e di altro tipo) che stabiliscono i criteri di verifica validi per chi partecipa al gioco e che epistemologi e storici della scienza potranno valutare nei termini di una coerenza meramente interna; dall'altro lato vi è invece la riflessione sui «regimi di verità», su quelle forme, anch'esse mutevoli e storicamente determinate, di messa in pratica etico-politica dei giochi di verità.

Un regime di verità è per Lorenzini quell'insieme di prassi consolidate, ma criticabili e scardinabili (di qui, l'assenza di qualsiasi riduzionismo o pessimi-

⁹ M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique (1973-1974)*, Paris, EHESS, Gallimard, Le Seuil, Parigi 2003, trad. it. *Il potere psichiatrico (1973-1974)*, a cura di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2004.

¹⁰ Sto parlando ovviamente di M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique suivi de Mon corps, ce papier, ce feu et La folie, l'absence d'œuvre* (1961), Gallimard, Parigi 1972, trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, a cura di Franco Ferrucci, BUR, Milano 2008; M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Parigi 1966, trad. it. *Le parole e le cose*, a cura di E. Panaitescu, BUR, Milano 2006; M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Parigi 1969; trad. it. *L'archeologia del sapere*, a cura di G. Bogliolo, BUR, Milano 2006.

¹¹ D. Lorenzini, *The Force of Truth*, op. cit., p. 8.

smo), che portano in un certo momento alcuni soggetti a passare dall' accettare qualcosa come vero al dire a se stessi «è vero, perciò mi ci sottometto» (perciò agisco di conseguenza, perciò da ora in poi vedrò e praticherò me stesso o me stessa a partire da tale verità, ecc.). Secondo Lorenzini, il merito delle genealogie di Foucault è di aver mostrato non solo che non si danno mai giochi di verità se non all'interno di specifici e storicamente determinati regimi di verità, ma anche che è specificamente al livello dei regimi di verità che si situa la più determinante e urgente posta politica: è sulle forme storicamente determinate di quel «perciò mi ci sottometto» che l'analisi critica e la lotta emancipativa si devono concentrare, perché è lì che si determinano gli effetti di assoggettamento e altrettanto perché, come mostrano alcuni episodi storici di resistenza studiati da Foucault (ad esempio quelli relativi a transessualità ed ermafroditismo¹²), a uno stesso gioco di verità possono corrispondere, al mutare del regime di verità, tanto condotte di assoggettamento quanto controcondotte di liberazione¹³.

Una conseguenza tratta da Lorenzini è che il progetto foucaultiano di una storia della verità, quantomeno per come lo si vede strutturarsi tra 1974 e 1984, abbia a che fare non tanto con la storia interna dei giochi di verità quanto con la storia esterna dei regimi di verità. Un vantaggio di questa opzione – anche se Lorenzini non mi pare del tutto esplicito in merito e quindi potrei sbagliarmi nell'interpretare le sue intenzioni – consiste nella possibilità di schermare Foucault dallo scandalo e dalla riprovazione di coloro che, in quanto fautori di una nozione più forte e realista del sapere scientifico, faticherebbero ad accettare l'idea che sia, più radicalmente, la verità stessa, e non solo la sua messa in opera politica, a cambiare nelle diverse epoche storiche.

Mi sembra ragionevole sostenere – e Lorenzini certamente non lo nega, lascia solo la questione in secondo piano – che Foucault abbia sostenuto anche quest'ultima posizione, certo in maniera più evidente negli scritti archeologici degli anni Sessanta, ma anche in quelli genealogici degli anni Settanta: pensiamo ad esempio non solo ai temi della discontinuità e della «formazione degli oggetti» in *L'archeologia del sapere*¹⁴, ma anche alle riflessioni sulla nascita della figura so-

¹² Cfr. M. Foucault, “Le gay savoir”, in J. Le Bitoux, *Entretiens sur la question gay*, H&O Béziers 2005; trad. it., “Il gay sapere”, a cura di D. Borca, in *Aut aut* 331, luglio-settembre 2006, p. 44; H. Barbin, *Una strana confessione. Memorie di un ermafrodito presentate da Michel Foucault*, trad. it. a cura di B. Schisa, Einaudi, Milano 2007.

¹³ Nel caso della sopracitata intervista, ne è un esempio il momento in cui gli omosessuali rispondono al tentativo di medicalizzazione della loro condizione tramite somministrazione di ormoni affermando: «Ma noi non li vogliamo i vostri ormoni. E se proprio li vogliamo, sarà per trasformarci davvero in donne. Sono gli ormoni delle donne quelli che vogliamo» (M. Foucault, *Il gay sapere*, op. cit., p. 44).

¹⁴ Cfr. passi di M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, op. cit., come ad esempio: «non si può in qualunque epoca parlare di qualunque cosa [...] questa difficoltà non è soltanto negativa; non bisogna collegarla a qualche ostacolo che abbia esclusivamente il potere [...] di camuffare la purezza dell'evidenza [...] l'oggetto [...] non preesiste a se stesso [...] Esiste nelle positive condizioni di un complesso ventaglio di rapporti» (p. 61); e ancora: «non trattare [...] i discorsi come degli insiemi

ziale del delinquente in *Sorvegliare e punire*¹⁵ e sull'«insediamento perverso» nel primo volume della *Storia della sessualità*¹⁶. In questi momenti Foucault sembra proprio affermare che cose come la “criminalità”, la “perversione” e addirittura la “sessualità” stessa siano state *prodotte*, in quanto oggetti di un sapere possibile, in quanto correlato pensabile ed esperibile delle proposizioni vere di un sapere scientifico, dal complesso costituito “giochi” e “regimi” di verità – prodotti, per dir così, ancor prima che un qualsiasi «e perciò mi sottometto» potesse venire anche solo pensato; i regimi di verità, quindi, non si limiterebbero a mettere in opera “praticamente” un gioco di verità, ma appunto lo genererebbero (venendone a loro volta, questo è altrettanto vero, generati).

Nella scelta di smorzare il Foucault epistemologo storico-critico, o comunque di trattare il Foucault genealogista politico separatamente da quello epistemologo, c'è insomma a mio avviso tanto il pericolo esegetico di smarrire una parte vitale e interessante della produzione di Foucault, quanto quello politico di ri-neutralizzare l'epistemologia e la scienza, i giochi di verità appunto, finendo così per separare nuovamente quel “sapere” e quel “potere” che Foucault aveva tanto faticosamente cucito insieme. Il vantaggio è però altrettanto evidente e consiste nella possibilità di mettere gli strumenti teorici di Foucault a disposizione di quei molti studiosi che, lavorando in ambiti che spaziano dalla teoria politica alla filosofia del linguaggio femminista¹⁷, potrebbero farne uso fruttuosamente, ma vengono frenati dalla fama di postmodernista-relativista dell'autore. Questa non vuole quindi essere una critica all'operazione condotta da Lorenzini, ma il tentativo di mettere in luce quella che mi appare la sua strategia consapevole e deliberata, soppesandone le implicazioni.

La seconda mossa esegetica e teorica di *The Force of Truth*, altrettanto interessante, consiste nell'uso di una versione riveduta della teoria degli atti linguistici di John Austin¹⁸ (riveduta prima da Stanley Cavell nelle sue riflessioni sugli

di segni (di elementi significanti che rimandino a contenuti o a rappresentazioni), ma come delle pratiche che formano sistematicamente gli oggetti di cui parlano» (p. 67).

¹⁵ Cfr. un passo come: «La storia di questa “microfisica” del potere punitivo sarebbe allora una genealogia o un elemento per una genealogia dell'“anima” moderna. Piuttosto che vedere in questa anima i resti riattivati di un'ideologia, vi si riconoscerebbe il correlativo attuale di una certa tecnologia del potere sul corpo. Non bisognerebbe dire che l'anima è una illusione, o un effetto ideologico. Ma che esiste, che ha una realtà, che viene prodotta in permanenza, intorno, alla superficie, all'interno del corpo, mediante il funzionamento di un potere che si esercita su coloro che vengono puniti» (M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975; trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, a cura di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 2008, p. 48).

¹⁶ «Esclusione di queste mille sessualità aberranti? No [...] Si tratta, disseminandole, di diffonderle nel reale e d'incorporarle nell'individuo» (M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, a cura di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2008, p. 43)

¹⁷ Ho sostenuto qualcosa di simile in R. Ariano, *Autorità pratica e contenuti impliciti: Freud e Foucault in dialogo con Langton, attraverso Austin*, in R. Langton, *Linguaggio d'odio e autorità. Lezioni milanesi per la Cattedra Rotelli*, a cura di C. Bianchi e L. Caponetto, Mimesis, Milano 2020.

¹⁸ J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford 1962, trad. it. *Come fare cose con le parole*, a cura di M. Sbisà e C. Penco, Genova, Marietti, 1987.

Regimi di verità foucaultiani e atti linguistici austiniani

«enunciati passionali»¹⁹ e poi dallo stesso Lorenzini), per elaborare l'abbozzo di una concezione della *parresia* foucaultiana come atto linguistico²⁰. Provo a riassumerla nel modo che segue.

Austin, come è noto, nel suo classico del 1962 aveva provato a formulare una teoria che sapesse rendere conto di tutti quei casi in cui il linguaggio, in aggiunta alla sua capacità di asserire, dichiarare o descrivere stati di cose, mostra anche quella performativa di «fare cose con le parole». Ad esempio, il filosofo inglese spiegava che col profferire enunciati quali «Sì (prendo questa donna come mia legittima sposa)» e «Lascio il mio orologio in eredità a mio fratello»²¹, il parlante non sta descrivendo il proprio atto matrimoniale o l'atto di lasciare in eredità un orologio, ma si sta effettivamente sposando o sta lasciando in eredità il proprio orologio. Le parole non descrivono l'azione (a cose fatte o simultaneamente), ma *la compiono*. Inoltre, Austin chiariva che l'efficacia o, come la chiamava, la «felicità» di simili atti linguistici è legata al verificarsi di tutta una serie di fattori contestuali riguardanti, tra le varie, la corretta esecuzione di certe procedure convenzionali e lo status dei soggetti che le eseguono (ad esempio, chi lascia in eredità deve essere effettivamente il proprietario dell'oggetto, ecc.)²². Infine Austin, dopo averla inizialmente avanzata, superava l'ipotesi di una dicotomia generale tra «constativi» (enunciati di tipo assertivo-apofantico) e «performativi» (enunciati che compiono azioni), per sostituirla con la più complessa articolazione dei tre tipi di atto enunciativo²³. In questa nuova versione della teoria, *ogni* atto linguistico, inclusi quelli la cui funzione principale è asserire qualcosa, è sempre dotato di 1) una componente «locutoria», avente essenzialmente a che fare con il senso e il significato di parole e proposizioni, 2) una componente «illocutoria», avente a che fare con le differenti «forze» pragmatiche convenzionalmente stabilite degli enunciati (forze come quella di asserire, decretare, perdonare, obbligarsi, acconsentire, promettere, ecc.), 3) una componente «perlocutoria», avente a che fare con gli effetti concreti dell'azione, che si distinguono dalle varie tipologie di forza illocutoria in quanto non possono essere apprezzati da un punto di vista meramente formale e convenzionale, ma richiedono l'analisi di situazioni reali e hanno quindi una dimensione di imprevedibilità (ad esempio, posso minacciare qualcuno in modo del tutto «felice» dal punto di vista convenzionale/illocutorio, ma per ragioni esterne alle mere convenzioni sortire ugualmente l'effetto perlocutorio di suscitare ilarità, anziché obbedienza o paura).

Ora, il problema sottolineato tanto da Cavell quanto da Lorenzini è che sia

¹⁹ S. Cavell, *Performative and passionate utterance*, in *Philosophy the Day After Tomorrow*, Harvard University Press, Cambridge MA 2006, pp. 155-91.

²⁰ Cfr. in particolare D. Lorenzini, *The Force of Truth*, op. cit., pp. 55-80.

²¹ J. L. Austin, *Come fare cose con le parole*, op. cit., p. 10.

²² Per inciso, come Lorenzini mostra facendo riferimento a evidenze testuali ormai consolidate, questo approccio austiniano, col suo interesse per convenzioni, istituzioni, ruoli ed effetti degli enunciati, è stato in effetti tra le fonti d'ispirazione proprio del metodo archeologico e genealogico di Foucault sin dal 1967. Cfr. D. Lorenzini, *The Force of Truth*, op. cit., p. 65, 150-1 n.

²³ J. L. Austin, *Come fare cose con le parole*, op. cit., p. 71 e seguenti.

Austin che i suoi seguaci, pur avendo avuto il merito di ridimensionare l'importanza soverchia attribuita dalla tradizione filosofica all'elemento locutorio, abbiano ciononostante finito per peccare di un'enfasi eccessiva sull'elemento illocutorio (convenzionale, formale) a scapito di quello perlocutorio (gli effetti empirici sulle prassi e la psiche delle persone). Tralasciando Cavell, il motivo per cui questo è per Lorenzini un limite significativo è che ne risulterebbe profondamente limitata la possibilità di far dialogare la teoria austiniana con le genealogie di Foucault. Una prima ragione di questa limitazione risiede probabilmente nel fatto che difficilmente si potrebbero riscrivere le complesse e sfumate genealogie storiche foucaultiane di giochi e i regimi di verità nei termini rigorosi e formalistici delle analisi austiniane sulla forza illocutoria degli enunciati. La seconda ragione è che se ci limitassimo all'aspetto meramente illocutorio, ovvero convenzionale, dei regimi di verità foucaultiani, finiremmo per dare ragione a coloro che hanno sostenuto che quella foucaultiana è una concezione del potere totalizzante, riduzionistica e disperata, una concezione che non lascia spazio alcuno per le contro-condotte e le pratiche d'emancipazione: infatti, nei termini della «teoria delle infelicità» di Austin, anche «colpi a vuoto» e «abusi», lungi dall'essere una contestazione della procedura convenzionale, ne sono parte integrante e in fondo la confermano.

La proposta di Lorenzini, come di Cavell prima di lui, è quindi di spostare l'accento nella teoria degli atti linguistici dall'elemento illocutorio a quello perlocutorio. Questo spostamento apre il campo per un'indagine sistematica, condotta in termini che siano insieme austiniani e foucaultiani, delle tipologie di forza perlocutoria, delle forme dell'efficacia pratica e quindi governamentale, che caratterizzano regimi di verità centrali nella storia occidentale, come ad esempio quello «scientifico» e quello «confessionale». In secondo luogo, diviene possibile studiare in questi termini austiniani-foucaultiani anche il concetto di *parresia* e con esso quel terzo regime di verità, il cui studio è ad opinione di Lorenzini altrettanto centrale per Foucault quanto quello dei regimi di verità scientifico e confessionale: il regime di verità «critico». Che si tratti del parresiasta antico, che dice la verità liberamente e a proprio rischio, allo scopo di aiutare l'amico o il potente a prendersi cura di sé, o di una delle innumerevoli pratiche di indocilità ragionata e di contro-condotta tipiche della modernità europea, lo studio delle forze perlocutorie degli enunciati permetterà di focalizzare l'attenzione sui modi concreti in cui dire la verità è fare qualcosa. Permetterà insomma di rendersi conto sistematicamente del fatto che, quando la verità è in gioco, non ne va soltanto del suo statuto epistemologico, assertivo e locutorio (non ne va soltanto dei giochi di verità) ma altrettanto della sua *forza*, del suo effetto etico-politico (i regimi di verità). Di qui, il felice gioco di parole di Lorenzini: la «forza della verità» che dà il titolo al libro è da intendersi tanto nei termini della forza critica e parresiastica del dire la verità, quella di Socrate e Diogene il Cinico, su cui si è concentrato Foucault, quanto nei termini della forza illocutoria e perlocutoria degli enunciati, studiata da Austin.

Su queste basi, nei capitoli conclusivi del libro Lorenzini può efficacemente

Regimi di verità foucaultiani e atti linguistici austiniani

concludere la sua difesa di Foucault dai critici da cui eravamo partiti. Una volta accettato il progetto di uno studio delle forze perlocutorie dei regimi di verità e una volta che si sia compreso che quello critico è per Foucault un altro regime di verità di cui fare la genealogia – un regime dotato di una sua precisa e gloriosa storia, nella quale le contro-condotte critiche hanno sistematicamente punteggiato e controbilanciato le pratiche di assoggettamento – si può comprendere come la genealogia in Foucault non sia né solo «sovversiva» né solo «problematizzante», ma sia piuttosto dotata di una sua intrinseca *forza normativa*. Ad avviso di Lorenzini – e questo può considerarsi il lascito complessivo più importante della sua monografia – Foucault non ha bisogno di ancorare la critica e i progetti d'emancipazione a un quadro normativo universale, come avrebbero voluto invece Fraser e Habermas. La sua genealogia dell'atteggiamento critico, infatti, porta già con sé una forza normativa, seppur una forza normativa di tipo *storico e immanente*, che è capace tanto di giustificare quanto di orientare la prassi: quella consistente in un recupero delle prassi storiche di esercizio della forza critica della verità e in un loro collegamento in un progetto filosofico-genealogico che è – per usare le espressioni di Lorenzini – intrinsecamente «possibilizzante», oltre che capace di costruire un «“Noi” come soggetto *trans*-storico (e non sopra-storico o a-storico) di resistenza»²⁴.

²⁴ D. Lorenzini, *The Force of Truth*, op. cit., pp. 114-5.