

Costruzione e decostruzione del sé tra Michel Foucault e Jean-Luc Nancy

LORENZO SIEVE
Università di Torino

ABSTRACT: This study is devoted to the connections between writing and the development of subjectivity in Michel Foucault and Jean-Luc Nancy. In Foucault, writing is a technique belonging to a process of subjectivization of truth, that is to the constitution of the self. Writing is investigated by Foucault in the classic Greek and Roman culture: with the redaction of *hypomnēmata* and correspondences, people cooperated in the organization of a *lógos biotikós* aimed at the psychagogy of the individual. For Nancy, on the other hand, writing has mainly a deconstructive purpose. In its Cartesian sense, subjectivity is at the same time the object and the place in which deconstruction occurs: it represents the starting point of the philosophical work. In the horizon of an autobiographic ontology, philosophy goes beyond the self-positioning of the cogito and shows the irreducible and primordial punctuality of existence.

KEYWORDS: Writing, M. Foucault, J.-L. Nancy, subjectivity, autobiography.

Nella riflessione di Michel Foucault e di Jean-Luc Nancy, il tema della scrittura è inserito all'interno delle rispettive elaborazioni della questione della soggettività. Nel caso di Foucault, la scrittura rappresenta una tecnica di matrice classica, impiegata nella redazione degli *hypomnēmata* e della corrispondenza, e volta a soggettivare la verità, permettendo così la costituzione di un *lógos biotikós*, che collabori alla psicagogia dell'individuo e alla costruzione del sé. Nel pensiero di Nancy, la scrittura è invece un mezzo per decostruire la soggettività cartesiana: ovvero per permettere che al di sotto dell'autoposizionamento del soggetto, attraverso l'evidenza del *cogito*, emerga quella puntualità irriducibile che è l'esistenza, letta alla luce di un'ontologia autobiografica.

1. Foucault, tecnologie e scrittura di sé

Nella riflessione foucaultiana l'esercizio della scrittura appartiene alle tecnologie del sé d'origine pagana. Queste tecnologie obbediscono al principio

greco dell'*epimeleísthai heautoú*. La cura di sé comanda che l'individuo si faccia carico attivamente della propria autocostruzione: che sviluppi cioè la soggettività in relazione alle proprie decisioni attraverso un lavoro costante su stesso, che viene concretizzato appunto con le tecnologie del sé. Queste, come dice Foucault, consentono di effettuare autonomamente alcune operazioni sul proprio corpo, sulla propria anima, sui pensieri e sulla condotta, così da produrre una trasformazione di se stessi¹. La pratica della scrittura non fa eccezione e in questo contesto diviene *scrittura di/del sé*².

Se tale tecnologia non ha particolare risonanza in Platone e Aristotele³, «a partire dal I secolo d.C., numerosi scritti ubbidiscono a un modello di scrittura intesa come rapporto con sé (raccomandazioni, consigli e pareri agli allievi ecc.)»⁴. Tale pratica affiora nitidamente nei testi di Seneca, Marco Aurelio ed Epitteto⁵, e proprio sulla produzione di questi autori Foucault concentra la sua attenzione. Lettura, scrittura e meditazione: è dunque questa la triade che si sviluppa nelle opere di questi pensatori, tre pratiche inscindibili che, richiamandosi a vicenda, invitano l'individuo a una costante attività di autoformazione.

2. Gli *hypomnēmata* e la corrispondenza

Il complesso di queste pratiche è ricostruito da Foucault analizzando gli *hypomnēmata* e la *corrispondenza*. Gli *hypomnēmata* erano «quaderni di conti, registri pubblici, quaderni personali che servivano da promemoria»⁶. La redazione di questi taccuini – ai quali sovente nemmeno veniva attribuito un titolo – non vedeva destinatari all'infuori di se stessi, e anche qualora questi fossero stati prestati ad amici, non venivano comunque organizzati o rivisti dall'autore⁷. Nella loro funzione di rievocazione, svolgevano la stessa attività

¹ Cfr. M. Foucault, *Sessualità e solitudine* (1981), trad. it. di S. Loriga, in *Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Milano, Feltrinelli, 1996, p. 147.

² Foucault, durante l'ultima intervista concessa, esprimeva chiaramente il valore della scrittura nel contesto della cura di sé: «Sembra a più riprese che lei intenda la scrittura come una pratica privilegiata di sé. La scrittura è al centro della "cultura di sé"? È vero che la questione del sé e della scrittura di sé è stata sempre molto importante, anche se non centrale, nella formazione di sé» (M. Foucault, *Il ritorno della morale* [1984], in *Archivio Foucault 3*, trad. it. cit., p. 265). Utilizzo da ora in poi indifferentemente l'espressione «scrittura di sé» o «scrittura del sé», giustificato dalla letteratura critica – e da Foucault stesso – che non pone differenze tra le due formule.

³ Cfr. *ibidem*.

⁴ Ivi, p. 266.

⁵ Cfr. Idem, *La scrittura di sé* (1983), in *Archivio Foucault 3*, trad. it. cit.

⁶ Ivi, p. 204.

⁷ Cfr. P. Hadot, *La cittadella interiore. Introduzione ai «Pensieri» di Marco Aurelio* (1992), trad. it. di A. Bori, M. Natali, Milano, Vita e Pensiero, 1996, p. 29.

che veniva imputata alla scrittura da parte di Platone: il ruolo di supporto, di «farmaco» per la memoria⁸. Ma il loro compito non si esauriva in ciò: «in questi taccuini venivano inserite citazioni, frammenti di opere, esempi tratti dalla vita di personaggi più o meno conosciuti, azioni delle quali si era stati testimoni [...], riflessioni o ragionamenti che erano stati intesi o che erano venuti in mente»⁹. In questo ruolo, gli *hypomnémata* sviluppavano un rapporto circolare tra scrittura e riflessione: dal loro primario compito di supporto rammemorativo aprivano la possibilità del ragionamento, un vero e proprio «tesoro accumulato per una rilettura e per una meditazione ulteriore»¹⁰.

Il ruolo giocato da queste raccolte di appunti aiutava dunque l'operazione di impossessamento di se stessi¹¹: «Gli antichi esercitavano questa politica di se stessi per mezzo dei taccuini, proprio come i governi e coloro i quali gestivano le aziende amministravano redigendo dei registri»¹². Quindi, sia nel ruolo di libri contabili che nell'ambito di appunti personali, gli *hypomnémata* permettevano una gestione, un'organizzazione del materiale, fosse esso economico o speculativo, dell'individuo. Il fine di queste raccolte era la possibilità, attraverso la rilettura e la meditazione, di rafforzare, formare il singolo e, nel caso del bisogno, sostenerlo. La loro redazione contribuiva alla costruzione della *paraskeuē*, la quale costituiva «quella che si potrebbe definire una preparazione, aperta e insieme finalizzata, dell'individuo agli eventi della vita»¹³. Le avversità e gli imprevisti dell'esistenza venivano fronteggiati grazie a questa preparazione, in modo tale che l'individuo fosse pronto e non si facesse cogliere alla sprovvista dai tiri della sorte; proprio per questo gli *hypomnémata* dovevano essere *a portata di mano*, «non soltanto per poterli richiamare alla coscienza, ma anche per poterli utilizzare, appena ce ne [...] [fosse stato] bisogno, nell'azione»¹⁴. Plutarco si pronuncia infatti in questa direzione: «Decisi [...] di raccogliere sull'argomento "serenità in-

⁸ Cfr. Platone, *Fedro*, trad. it. di R. Velardi, Milano, Rizzoli, 2006, p. 299.

⁹ M. Foucault, *Sulla genealogia dell'etica* (1983), trad. it. di D. Benati, M. Bertani, I. Levini, in H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989, p. 275.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ A tale «genere letterario» dell'antichità appartiene un testo che, meglio di qualunque altro, può esprimere lo spirito di questi taccuini personali: l'*A se stesso* di Marco Aurelio (Marco Aurelio, *A se stesso. Pensieri*, trad. it. di E.V. Maltese, Milano, Garzanti, 20023). In questo testo l'autore svolge un'autoanalisi, un vero esame di sé che risulta costantemente collegato al proprio perfezionamento morale. Cfr. E.V. Maltese, *Marco Aurelio*, in Marco Aurelio, *A se stesso. Pensieri*, trad. it. cit., pp. XIII-XVI.

¹² M. Foucault, *Sulla genealogia dell'etica*, trad. it. cit., p. 275.

¹³ Idem, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, trad. it. di M. Bertani, Milano, Feltrinelli, 2007³, p. 283.

¹⁴ Idem, *La scrittura di sé* (1983), trad. it. cit., p. 205.

teriore”, prendendole dai miei appunti, quelle osservazioni che mi era capitato di annotare via via per mio uso, [...] per ricavarne un’effettiva utilità»¹⁵.

Foucault a questo proposito parla della costituzione di un *lógos biotikós*¹⁶: la formazione di ragionamenti veri, capaci di soccorrere l’individuo il quale poteva affidarsi alla loro presenza in lui per sostentarsi. I principi annotati, riletti e meditati dovevano sviluppare una psicagogia vera e propria, in modo tale da diventare una parte del singolo: «Il loro obiettivo non era far acquistare una certa conoscenza, bensì promuovere la meditazione di ciò che già si conosceva per interiorizzarlo»¹⁷. L’individuo, disponendo di questi taccuini, poteva quindi operare su se stesso e modificare il proprio essere attraverso la loro incorporazione. L’importanza di queste pratiche scritte stava proprio in questo lavoro che l’individuo poteva compiere su di sé: esse permettevano che ci si avvicinasse a se stessi autonomamente «per stabilire un rapporto di sé con sé il più adeguato e compiuto possibile»¹⁸.

A fianco alla redazione degli *hypomnēmata* vi è un’altra pratica scritta che Foucault analizza per mostrarne il valore soggettivante: la *corrispondenza*. Questo fenomeno può essere accostato alla stesura dei taccuini personali, dal momento che le note prese potevano essere utilizzate come materiale per la stesura di lettere e, inoltre, queste erano inviate affinché l’individuo si esercitasse, si prendesse cura di sé, attraverso la meditazione che passava dalla lettura e rilettura dei carteggi, proprio come accadeva per i quaderni personali. La dinamica degli scambi epistolari da una parte vedeva il mittente impegnato nella stesura della lettera, e quindi nella propria costituzione attraverso la scrittura, dall’altra parte consentiva al ricevente di operare su di sé attraverso la lettura e la meditazione¹⁹. In questa pratica si assisteva a un’estensione sociale di ciò che accadeva in solitudine nella redazione degli *hypomnēmata*. Entrambi gli individui coinvolti partecipavano alla propria soggettivazione all’interno della dualità di scrittura-lettura.

L’esercizio della corrispondenza e della relativa formazione obbediva a due principi: l’obbligo di occuparsi di se stessi per tutta la vita e la necessità dell’aiuto dell’altro in questa attività permanente²⁰. La presenza dell’altro, i consigli, le esortazioni e gli insegnamenti che esso può offrire, passavano attraverso le lettere che l’individuo inviava e, nello stesso tempo, anche in

¹⁵ Plutarco, *La serenità interiore*, in *Moralia I*, trad. it. di G. Pisani, Pordenone, Biblioteca dell’Immaginazione, 1989, p. 16.

¹⁶ Cfr. M. Foucault, *La scrittura di sé* (1983), trad. it. cit., p. 205.

¹⁷ S. Harrer, *The Theme of Subjectivity in Foucault’s Lecture Series «L’hermeneutique du sujet»*, in «Foucault Studies», 2 (2005), p. 94 (traduzione mia).

¹⁸ M. Foucault, *La scrittura di sé* (1983), trad. it. cit., p. 206.

¹⁹ Cfr. M. Foucault, *La scrittura di sé* (1983), trad. it. cit., p. 209.

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 210.

quelle a lui spedite: «In assenza di un interlocutore da conquistare, verrebbe meno in Seneca [...] financo la spinta a filosofare e ad apprendere»²¹; il destinatario era pertanto una presenza indispensabile nello sviluppo di sé all'interno di una dialettica dove le conoscenze apprese non erano patrimonio esclusivo di un singolo, ma trovavano il loro vero valore nell'essere scambiate e condivise. Ci si occupava dell'altro e contemporaneamente questi si occupava del suo interlocutore: ciò che così si configurava era un mutuo aiuto, volto a sostenersi a vicenda e orientato a raggiungere una relazione paritaria, di modo che il rapporto epistolare fosse «corrispondenza spirituale, corrispondenza d'anima, corrispondenza tra soggetto e soggetto»²².

Nell'occuparsi dell'altro, nell'esortarlo affinché egli si curasse di sé – «Fa' così, caro Lucilio: renditi veramente padrone di te»²³ – si rafforzava anche il proprio sé: tutto ciò che attivamente si compiva per il ricevente si riverberava sull'individuo, dal momento che nella redazione di una lettera si ricordava a se stessi quella verità che si intendeva fornire al ricevente: «La scrittura che aiuta il destinatario arma lo scrittore [...] e, eventualmente, anche i terzi che la leggono»²⁴. La cura di sé passava, quindi, attraverso la cura dell'altro²⁵: «Rammenta che tu l'hai scritto non solo per gli altri, ma anche per te»²⁶.

Foucault, pur riconoscendo questa affinità tra corrispondenza e *hypomnēmata*, non riduce la pratica epistolare alla redazione dei taccuini personali. Nel carteggio c'è qualcosa di più, poiché attraverso i suggerimenti e le opinioni che si danno, si assiste a un *manifestarsi* a se stessi e agli altri: «Scrivere significa “mostrarsi”, farsi vedere, far apparire il proprio viso vicino all'altro»²⁷.

Tu mi scrivi ed io te ne sono grato, poiché così ti manifesti a me nell'unico modo a te possibile. Appena ricevo una tua lettera, sento immediatamente di stare con te. Se ci sono cari i ritratti degli amici lontani [...], quanto più cara è per noi una lettera, che ci porta i loro veri segni e i loro autentici caratteri? Ciò che è più dolce nella presenza di un amico, la lettera lo porta impresso con la mano stessa di lui: essa è l'espressione vivente della sua personalità²⁸.

²¹ L. Canfora, *Morale natura e storia in Seneca*, in L.A. Seneca, *Lettere a Lucilio*, trad. it. di C. Barone, Milano, Garzanti, 1989, p. LI.

²² M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, trad. it. cit., p. 320.

²³ L.A. Seneca, *Lettere a Lucilio*, trad. it. di G. Monti, Milano, Rizzoli, 2008²⁴, p. 59.

²⁴ M. Foucault, *La scrittura di sé* (1983), trad. it. cit., p. 210.

²⁵ Costituiscono un esempio le epistole 63 e 99 delle *Lettere a Lucilio*, dove Seneca esorta a non soffrire eccessivamente per la scomparsa di un congiunto e a destarsi dal dolore. Così facendo l'autore prepara se stesso, si rafforza, nella possibilità di dover incontrare anche lui situazioni di questo tipo.

²⁶ L.A. Seneca, *Lettere a Lucilio*, trad. it. cit., p. 193.

²⁷ M. Foucault, *La scrittura di sé* (1983), trad. it. cit., p. 211.

²⁸ L.A. Seneca, *Lettere a Lucilio*, trad. it. cit., p. 257.

Il mostrarsi, l'essere presenti al proprio destinatario è quindi possibile attraverso l'intermediazione della lettera. Il testo di cui è composta è il segno, la traccia dell'individualità dell'altro. L'impronta lasciata non è un'orma morta, inerte bensì è «espressione vivente» della personalità di chi scrive. Il mittente è quindi realmente presente nella sua lettera e lo è scrivendo se stesso all'altro: egli si offre al suo sguardo tramite ciò che scrive. Il suo essere con il destinatario è così forte che permette una vera trasposizione: «Se mi capita di ricevere tue lettere, mi sembra di essere con te a tal punto che ho l'impressione di risponderti a voce, e non di scriverti»²⁹. La manifestazione del soggetto scrivente va quindi intesa come presenza piena agli occhi del destinatario, e così facendo i membri della corrispondenza si mostrano vicendevolmente, si aprono l'un l'altro nello spazio del carteggio.

Questa presenza di sé all'altro permette «un'oggettivazione dell'anima»³⁰. Nello scrivere se stessi a un destinatario ci si traspone su carta fissandosi, fermando se stessi, rendendo l'altro partecipe della propria intimità: «Ascoltami come se io parlassi a me stesso; ti ammetto nel mio segreto e mi esamino in tua presenza»³¹. La corrispondenza contiene l'introspezione: il destinatario è invitato ad assistere al monologo del mittente con se stesso e a partecipare all'autoanalisi che il soggetto scrivente compie sul proprio sé. È indispensabile un'onestà di fondo di chi scrive affinché nulla sia celato a chi dovrà leggerne l'interiorità, in modo tale che il mittente sia trasparente all'altro: «Sei pronto a rompere i rapporti con me, se ti tengo nascosta una sola delle mie azioni giornaliere. Vedi come sono sincero con te: voglio confidarti anche questo»³². E ancora: «Tu vuoi sapere che cosa faccio in ognuna delle mie giornate, ora per ora. Mi giudichi bene, se pensi che non abbia niente da nascondere. Certo dovremmo vivere come se fossimo sempre in presenza di qualcuno, e pensare come se qualcuno potesse leggere nel nostro animo»³³. La narrazione costante della propria quotidianità e la presenza in chi scrive dell'occhio altrui definiscono lo sguardo dell'altro come esame e giudizio³⁴, dal momento che il destinatario può conoscere il sé del mittente tanto quanto quest'ultimo e avere sotto i suoi occhi la sua intera personalità dispiegata. La pratica della corrispondenza rende quindi compresenti due individualità sia nella loro soggettivazione, l'incorporazione delle massime, sia nella loro oggettivazione, la presenza esaminatrice dell'altro.

²⁹ Ivi, p. 429.

³⁰ M. Foucault, *La scrittura di sé* (1983), trad. it. cit., p. 212.

³¹ L.A. Seneca, *Lettere a Lucilio*, trad. it. cit., p. 205.

³² Ivi, p. 511.

³³ Ivi, p. 589.

³⁴ Cfr. M. Foucault, *La scrittura di sé* (1983), trad. it. cit., p. 212.

L'introspezione compresa nella corrispondenza va intesa «più che come un deciframento di sé da parte di se stessi, come un'apertura di sé offerta all'altro»³⁵. Nel richiamo all'autoanalisi, Foucault non intende indicare un calarsi nei recessi della propria personalità per afferrare pulsioni o desideri. L'introspezione assume invece i caratteri di una presentazione, di una manifestazione, di una apertura di sé all'altro attraverso la propria narrazione la quale permette anche una vicinanza a se stessi attraverso la lettura del proprio sé su carta³⁶.

3. Scrittura, verità e trasformazione del sé

Foucault spiega chiaramente cosa accade all'interno della pratica della scrittura di sé:

Ciò che [...] risulta instancabilmente formulato nei testi di Seneca, per esempio, è proprio tale procedura di soggettivazione del discorso vero. Come quando, a proposito della lettura, a proposito della scrittura, a proposito delle annotazioni effettuate, e così via, afferma, per esempio, che il vero obiettivo dovrà essere quello di far proprie («*facere suum*») le cose che si sanno, [...] di far propri i discorsi che si riconoscono come veri [...]. Il cuore stesso dell'ascesi filosofica di cui ci stiamo occupando consiste dunque, credo, nel far propria la verità, ovvero nel diventare soggetti d'enunciazione del discorso vero.³⁷

Nell'antichità pagana il rapporto con la verità era funzionale al raggiungimento dell'autonomia dell'individuo e partecipava al suo processo di soggettivazione. La verità contenuta nelle sentenze, nei precetti morali che il singolo appuntava all'interno dei suoi taccuini personali veniva effettivamente calata nell'intimità della sua persona, era fatta propria, «piantata da lui stesso nel proprio spirito»³⁸. Il vero contenuto nei dettami, grazie alla scrittura, si particolarizzava, si piegava all'esigenza del singolo e in questo senso il discorso vero si soggettivava. Tale processo di soggettivazione della verità contenute nelle sentenze passava attraverso una loro riconsiderazione. Secondo Foucault, infatti, «nei *lógoi* non basta identificare semplicemente un bagaglio di proposizioni, di principi, di assiomi, e così via, che risultano veri. È necessario, piuttosto, concepire i *lógoi* come dei discorsi che sono anche

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Il carteggio a cui Foucault si richiama esplicitamente è quello tra Marco Aurelio e Frontone, all'interno del quale Marco Aurelio riporta minuziosamente le proprie attività quotidiane. Cfr. Marco Aurelio, *Lettere a Frontone*, in *Scritti*, trad. it. di G. Cortassa, Torino, UTET, 1984.

³⁷ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, trad. it. cit., p. 293.

³⁸ *Ivi*, p. 285.

degli enunciati materialmente esistenti»³⁹. La verità delle sentenze, dei discorsi non doveva mantenersi ad un livello astratto, non doveva per così dire restare ad un livello nozionistico, bensì doveva essere «materializzata», resa realmente esistente affinché fosse effettivamente funzionale all'individuo e ne informasse la personalità. Queste verità venivano «materializzate» attraverso la scrittura, la quale permetteva quella mediazione tra l'astrazione di una verità, nel suo aspetto puramente teorico, e la concretezza della situazione che reclamava il bisogno di un insegnamento. In tal modo nel redigere gli *hypomnēmata*, si costituiva il bagaglio sapienziale di cui si poteva aver bisogno e parallelamente si formava la propria personalità: si trattava «di costituire se stessi come soggetto di azione razionale, attraverso l'appropriazione, la sintesi e la soggettivazione di un già detto frammentato e scelto»⁴⁰. La costituzione di sé passava attraverso la lettura, la meditazione di questi taccuini e nell'atto stesso di comporli; dal momento che il fine a cui tendeva la loro redazione era la psicagogia dell'individuo si trattava di inscrivere in se stessi quello che era già stato scritto su carta. Quest'operazione di formazione di sé da parte di se stesso avveniva grazie alla ripetizione, al continuo esercizio di lettura e scrittura: la verità veniva realmente soggettivata rinnovando in continuazione i contenuti materiali delle note appuntate: «ripetendole, ripetendole nella propria memoria per mezzo di esercizi quotidiani, oppure scrivendole, scrivendole per se stesso, annotandole in forma di appunti come quelli che prendeva Marco Aurelio»⁴¹. Era un esercizio continuo operato su di sé, un'*askēsis*, che l'individuo portava avanti per raggiungere il proprio completo sviluppo. In questo processo dove «l'*askēsis* [era] una pratica della verità, [...] un modo per legare il soggetto alla verità»⁴², la redazione del taccuino e la sua continua consultazione facevano avvicinare il singolo a se stesso, cosicché ciò che si appuntava, penetrava effettivamente nel proprio interno, in un lavoro teso a costituire la propria personalità e formare il modo d'essere che si voleva raggiungere.

Va però approfondita la concezione della verità che è coinvolta all'interno di questo processo di soggettivazione attivato dall'individuo, in cui si realizza la «dotazione materiale del *lógos*»⁴³. La verità delle annotazioni prese consiste nella loro assennatezza, nel loro essere, secondo Foucault, «principi accettabili di comportamento»⁴⁴. Il ruolo giocato da questi principi è quello

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Idem, *La scrittura di sé* (1983), trad. it. cit., p. 216.

⁴¹ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, trad. it. cit., p. 285.

⁴² *Ivi*, p. 279.

⁴³ *Ivi*, p. 285.

⁴⁴ *Ibidem*.

di essere formulazioni verbali materiali, legate cioè alla concretezza della situazione e rese utilizzabili attraverso la loro riscrittura; e razionali, dotate di un senso, ovvero fondate secondo ragione, svolgenti un compito prescrittivo. Come scrive Foucault, «i *lógoi* materialmente esistenti sono dunque delle frasi, degli elementi di discorso dotati di razionalità: ma di una razionalità che dice il vero e, insieme, prescrive quel che si deve fare»⁴⁵. Ciò che viene prescritto da questi principi non è l'equivalente di un comando per un determinato modo di comportarsi, uno specifico ordine da seguire. La loro funzione è piuttosto persuasiva: essi collaborano alla formazione di una convinzione nell'individuo, che ne determina di conseguenza le azioni; non in un forma esteriore di obbedienza ad una legge, ma nell'adesione spontanea legata alla credenza che l'individuo sviluppa nei confronti della giustizia del loro prescrivere⁴⁶.

Foucault definisce le sentenze annotate come «schemi induttori d'azione»⁴⁷; questa formulazione partecipa a esprimere la soggettivazione della verità etica che l'individuo compie nel suo redigere gli *hypomnémata*. I dettami morali divengono schemi, modelli di cui l'individuo si appropria e che finiscono col permeare la sua personalità, dal momento che determinano la sua condotta morale. L'influenza di tale persuasione verso un certo tipo di comportamento etico dipende da «un valore e un'efficacia induttrice tali per cui, a partire dal momento in cui cominciano ad essere presenti – presenti nella testa, nel pensiero, nel cuore e persino nel corpo di chi ne ha il possesso – risultano tali da spingerlo ad agire come agisse spontaneamente»⁴⁸. Gli schemi induttori d'azione quindi, nel loro entrare in contatto con le regole d'agire dell'individuo, esercitano un condizionamento tale che non è più possibile scindere ciò che è stato fatto proprio a partire dalle sentenze appuntate da ciò che precedentemente costituiva l'etica del singolo, «come, facendo corpo, a poco a poco, con la sua stessa ragione, con la sua stessa libertà e con la sua stessa volontà, fossero i *lógoi* stessi a parlare, e a parlare a nome del soggetto [...]: non solo dicendogli quel che è necessario fare, ma facendo effettivamente quel che si deve fare»⁴⁹. La verità delle sentenze appuntate farà tutt'uno con ciò che l'individuo crede e di conseguenza la sua condotta sarà inestricabilmente legata ai loro condizionamenti.

La verità fatta propria, soggettivata, partecipava così chiaramente alla formazione dell'individuo pur non esauendo in questo ruolo la sua funzione.

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ Cfr. *ibidem.*

⁴⁷ *Ivi*, p. 286.

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ *Ibidem.*

La redazione degli *hypomnēmata* rappresentava anche, nel loro essere sempre a portata di mano, un soccorso tempestivo nei momenti in cui ci fosse stato bisogno del supporto di un insegnamento morale. Affinché «tali materiali di discorso possano effettivamente dar luogo alla preparazione di cui si ha bisogno, è necessario [...] che siano anche dotati di una sorta di presenza permanente, al contempo virtuale ed efficace»⁵⁰. Essi dovevano quindi accompagnare l'individuo ed essere pronti a soccorrerlo non appena questi ne avesse richiesto l'aiuto. Tale sostegno giungeva a compiersi nel momento in cui si consultava il taccuino. Così facendo, delle verità in esso contenute si rievocava quella che era adatta alla situazione ed attraverso il suo insegnamento giungeva il conforto. Nella situazione «è sufficiente che [...] il *lógos* parli, ed è sufficiente che il *lógos* [...] si formuli per annunciare il suo soccorso, perché il soccorso sia già presente, a dirci quel che si deve fare, o per meglio dire: a farci effettivamente fare quello che dobbiamo fare»⁵¹. Tale riattivazione della verità non era solamente una rammemorazione⁵² di supporto, ma portava con sé un deciso proponimento all'agire; l'individuo doveva esserne talmente in possesso, averla fatta così propria «da poterla riattualizzare immediatamente, e senza indugi, in modo automatico»⁵³, attraverso la consultazione del suo quaderno personale. La verità materiale delle sentenze morali era dunque così legata al soggetto che «le azioni spontanee [prendeivano] il posto di deliberazioni consapevoli»⁵⁴, proprio perché i precetti erano parte di una dimensione irriflessa e partecipavano della condotta del singolo in maniera tale da non dover venir soppesati o valutati prima di tradursi in azione.

La soggettivazione della verità, sia nel suo aspetto psicagogico sia nel ruolo di soccorso-riattivazione della condotta dell'individuo, trova per Foucault la sua finalità all'interno della dimensione etica; «in altri termini, la *paraskeuē* costituisce l'elemento di trasformazione del *lógos* in *ēthos*»⁵⁵. Il costituirsi e il dotarsi di un bagaglio sapienziale morale sempre a portata di mano, per l'appunto la *paraskeuē*, fa sì che si realizzi quella effettiva mediazione, quel passaggio tra l'insegnamento e l'agire, «tra il discorso che viene ripetuto e il fulgore dell'azione che si manifesta»⁵⁶. Questa trasposizione avviene grazie al

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Ivi, p. 287.

⁵² Gilles Deleuze insiste particolarmente sulla formazione della soggettività attraverso la costituzione di una memoria scritta definendola come la vera depositaria del rapporto con se stessi. Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, trad. it. di P. A. Rovatti, F. Sossi, Milano, Feltrinelli, 1987, pp. 108-109.

⁵³ Ivi, p. 288.

⁵⁴ S. Harrer, *The Theme of Subjectivity in Foucault's Lecture Series L'hermeneutique du sujet*, cit., p. 91 (traduzione mia).

⁵⁵ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, trad. it. cit., p. 289.

⁵⁶ *Ibidem*.

fatto che la verità delle sentenze morali viene elaborata, materializzata, in un processo operato dal singolo su se stesso che contempla la lettura e scrittura di questa verità ed è consistente «non nella acquisizione di una conoscenza [...], ma nella meditazione di ciò che un individuo già conosce per una maggiore interiorizzazione»⁵⁷. Affinché questo processo avvenga, la verità deve essere trasformata per raggiungere il cuore dell'individuo in una forma che le permetta una traduzione effettiva. Questa dinamica, secondo la ricostruzione di Foucault, è esemplarmente il risultato del lavoro di soggettivazione della verità, il quale trova la sua migliore espressione nella *paraskeuē*, ovvero nella costituzione di sé da parte dell'individuo e nel suo bagaglio di verità a portata di mano: «La *paraskeuē* rappresenta, dunque, la struttura di trasformazione permanente dei discorsi veri, ben radicati nel soggetto, in principi di comportamento moralmente ammissibili»⁵⁸.

L'esercizio che il singolo compie nella pratica scritta mette quindi capo, per Foucault, a questo processo di elaborazione della verità e rappresenta «l'insieme, la successione, regolata e calcolata, dei procedimenti suscettibili, per un individuo, di formare di fissare definitivamente, di riattivare periodicamente, e di rinforzare, laddove se ne presenti la necessità, tale *paraskeuē*»⁵⁹. Attraverso questo lavoro, la verità esterna degli insegnamenti morali si apre al rapporto con il singolo e viene trasformata in una dotazione, in un equipaggiamento che non è più possibile dividere dall'individuo; essa diventa matrice d'azione formando la condotta dei singoli e rimane sempre fissata negli *hypomnēmata*, pronta a riattivare le loro convinzioni etiche. In questo modo la soggettivazione della verità è «quanto fa sì che il dir-vero – tanto il dir-vero rivolto al soggetto, quanto il dir-vero che il soggetto rivolge a se stesso – venga costituendosi come modo d'essere del soggetto»⁶⁰. In questo procedimento dove la verità diviene possibilità dell'individuo questi a sua volta si muta in soggetto di se stesso dal momento che attraverso l'esercizio ha costituito la propria credenza etica. Il processo di soggettivazione della verità corrisponde quindi al percorso che l'individuo compie per avvicinarsi a sé e poter mettere mano alla propria costituzione. Il singolo si soggettivizza – ovvero sviluppa «un rapporto tra sé e se stesso pieno ed indipendente»⁶¹ – nel costituire autonomamente la propria condotta morale facendo proprie le verità etiche. Individuo e verità si incontrano quindi nel processo di

⁵⁷ S. Harrer, *The Theme of Subjectivity in Foucault's Lecture Series L'herméneutique du sujet*, cit., p. 94 (traduzione mia).

⁵⁸ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, trad. it. cit., p. 289.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

soggettivazione: l'astratta verità morale diviene effettiva matrice di comportamento e l'agire del singolo si fa credenza persuasa e convinta della verità e della giustezza di una regola etica.

Per quanto riguarda la pratica della corrispondenza, e del relativo racconto di sé, «si tratta di far coincidere lo sguardo dell'altro con il proprio, quando si misurano le proprie azioni quotidiane alle regole di una tecnica di vita»⁶². La funzione svolta dalla presenza dell'altro è di controllo e verifica del proprio modo di essere: si vuole certificare all'altro, e a se stessi, il modo in cui si sta vivendo. Il soggetto scrivente si oggettiva all'altro, raccontando minuziosamente di se stesso, di come realmente e veramente vive, ma non in un'ottica sanzionatoria e soprattutto senza l'introspezione nei recessi del proprio io. La narrazione di sé «non concerne le idee e gli impulsi dell'individuo e neanche l'interpretazione di una loro celata origine»⁶³, ma ha l'esclusiva funzione di presentare all'altro se stesso. L'altro è testimone e «garante» di un atteggiamento, della condotta di chi scrive che vuole confermare e avere sempre presente a se stesso. Questa funzione, secondo le parole dello stesso Foucault, è *strumentale*⁶⁴. L'oggettivazione di sé in questa pratica riceve il suo significato dal progetto più ampio a cui appartiene: la cura di sé. È una sorta di confessione, ma vuole notificare all'altro e a se stesso i miglioramenti che l'individuo sta compiendo nella propria formazione:

Confessare, pertanto, significa innanzitutto fare appello all'indulgenza degli dei o dei giudici. Vuol dire aiutare il medico dell'anima, fornendogli un certo numero di elementi utili alla diagnosi. Equivale a rivelare, grazie al coraggio necessario a confessare una colpa che così si mostra, il progresso che si sta facendo, e così via.⁶⁵

La funzione della narrazione di sé è quindi un mezzo, uno strumento, che trova il suo fine nel disegno più ampio dell'autoformazione: «Questi elementi della confessione sono strumentali, non sono intrinseci, ovvero non possiedono in quanto tali un valore spirituale»⁶⁶. Ciò che accade all'individuo in questa pratica è una verifica, per sapere e aver consapevolezza, del livello di soggettivazione del discorso vero, di quanto il vero è stato fatto proprio e, di conseguenza, di quanto l'individuo sia progredito nella costituzione di sé⁶⁷. Il singolo scrivendosi – essendo faccia a faccia con se

⁶² Idem, *La scrittura di sé* (1983), trad. it. cit., p. 216.

⁶³ M. Sharpe, "Critique" as *Technology of the Self*, in «Foucault Studies», 2 (2005), p. 105 (traduzione mia).

⁶⁴ Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*. Corso al Collège de France (1981-1982), trad. it. cit., p. 325.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 326.

stesso e con la sua condotta – può conoscere fino a che punto la verità si è ancorata in lui nella forma di una attitudine etica e rinsaldare questo legame, rammemorandolo per meglio farlo proprio, e proseguire nell'esercizio di autoformazione.

Questa elaborazione della soggettività, passando attraverso il processo di soggettivazione della verità, apre al singolo uno spazio libero all'interno del quale egli ha la possibilità di *scegliere* il proprio sé:

La questione che i Greci e i Romani pongono a proposito dei rapporti tra soggetto e pratica, credo consista nel sapere in che misura il fatto di conoscere il vero, di dire il vero, di praticare e di esercitare il vero, possa consentire al soggetto non solo di agire come deve, ma anche di essere esattamente come deve essere, e come vuole essere⁶⁸.

L'individuo, nel suo processo di autoformazione, dispone della libertà di gestire il proprio sé e di indirizzare il percorso di costituzione verso il raggiungimento di un particolare modo d'essere; è questo quindi un processo consapevole e deliberato. Questa possibilità è data dal fatto che il singolo nell'esercizio su se stesso volto ad appropriarsi della verità apre una via attraverso la quale egli può raggiungersi, modificarsi e trasformarsi in corrispondenza alle proprie aspettative. L'insieme di tutte le tecnologie di sé ha proprio questa finalità: fare in modo che la soggettivazione di sé sia consegnata all'individuo ed egli possa, attraverso l'esercizio sulla propria individualità, «fare di se stesso un tipo di persona della quale si possa andare fieri»⁶⁹.

La concezione del sé che emerge sullo sfondo di queste operazioni di soggettivazione suppone che la personalità dell'individuo sia estremamente malleabile; si ha qui a che fare con «un sé che non va inteso ontologicamente come un dato stabilito una volta per tutte, ma come un processo in continuo mutamento, un sé che è nel suo *farsi*»⁷⁰. La plasticità dell'individuo è il presupposto fondamentale che giustifica l'esistenza delle tecnologie di sé; l'essenza di quest'ultimo sta proprio nel fatto che possa essere costituito non in maniera definitiva ma rimanendo sempre aperto a modifiche, rielaborazioni, cambiamenti. Questa dinamicità intrinseca che contraddistingue il sé è quindi ciò che permette l'iscrizione al proprio interno delle verità. Questo processo trova il suo terreno d'elezione nella pratica della scrittura

⁶⁸ Ivi, p. 280 (corsivo mio).

⁶⁹ A. Nehamas, *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, University of California Press, 1998, p. 177 (traduzione mia).

⁷⁰ C. Dovolich, *Singolare e molteplici. Michel Foucault e la questione del soggetto*, Milano, Franco Angeli, 1999, p. 137.

che agli occhi di Foucault rappresenta il luogo di un'esperienza⁷¹ all'interno della quale il singolo, nel redigere gli *hypomnēmata*, fissa per se stesso una verità e parallelamente scrive su di sé l'insegnamento. I caratteri di questo scritto «interno» si faranno via via più nitidi man mano che l'individuo consulterà il suo taccuino, leggendolo e rileggendolo sino a che «si diventa il *lógos* o il *lógos* diventa noi stessi»⁷². Il processo di appropriazione della verità si sviluppa quindi a partire da un'individualità che si adopera per divenire un qualche cosa che ancora non è e in questo modo l'individuo si fa progetto a sé, «l'io assume se stesso come opera da compiere»⁷³. Egli, all'interno di questa modalità, ha la possibilità di scegliersi e di diventare come vuole essere attraverso il suo rapporto col vero. Tale dinamica non si esaurisce in un raggiungimento permanente e fisso di una data soggettivazione dell'individuo, ma lascia aperte possibilità diverse di costituzione, dal momento che il sé è «qualcosa che incessantemente *si produce*, qualcosa che *diviene*»⁷⁴, e di conseguenza l'individuo avrà la possibilità di riscriversi, di trasformare se stesso attraverso una nuova verità da far propria.

Questa relazione edificante che l'individuo instaura col proprio sé offre la possibilità di una visione alternativa rispetto alla situazione contemporanea del soggetto che trova le sue origini nella prima cristianità. Per Foucault infatti i modelli della confessione e dell'autorinuncia cristiana sono alla base delle moderne tecnologie di disciplinamento e normalizzazione del sé, dove l'individuo è inserito una visione tassonomica e categorizzato a seconda delle categorie che lo prendono in esame⁷⁵.

Il soggetto contemporaneo, grazie alla lezione dell'antichità classica, non è quindi più abbandonato all'assoggettamento di un dispositivo di sapere-potere e può trovare nella plasticità che contraddistingue l'elaborazione di sé uno spazio libero dove «la *capacità* originaria di libertà consente una *liberazione* da rapporti di potere consolidati che risultano intollerabili»⁷⁶. La libertà va dunque intesa in questo «sforzo del soggetto di inventarsi, di creare il proprio sé»⁷⁷

⁷¹ F. Gros, *Nota del curatore*, in M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, trad. it. cit., p. 456.

⁷² M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà* (1984), trad. it. di S. Loriga, in M. Foucault, *Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, trad. it. cit., p. 278.

⁷³ P. Veyne, *È possibile una morale per Foucault?*, in P.A. Rovatti (a cura di), *Effetto Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1986, p. 35.

⁷⁴ C. Dovolich, *Singolare e molteplice. Michel Foucault e la questione del soggetto*, cit., p. 137.

⁷⁵ P.A. Miller, *The Art of Self-Fashioning, or Foucault on Plato and Derrida*, in «Foucault Studies», 2 (2005), p. 55 (traduzione mia).

⁷⁶ H. Fink-Eitel, *Foucault* (1990), trad. it. di B. Agnese, Roma, Carocci, 2002, p. 91.

⁷⁷ S. Berni, *Soggetti al potere. Per una genealogia del pensiero di Michel Foucault*, Milano, Mimesis, 1998, p. 73.

attraverso l'attualizzazione⁷⁸ della nozione di cura di sé come percorso alternativo che permetta all'individuo di evadere da una determinata dinamica in cui egli viene oggettivato e sottomesso a un'autorità esterna. La costituzione della soggettività che risulta dalla cura di sé ha in questa alternativa la possibilità di liberare il singolo da un relazione a se stesso, che ripropone una logica di assoggettamento legata ad un potere, sia esso pastorale, psichiatrico o penale, che pretende di detenere la verità su di esso.

4. Nancy, la scrittura e la decostruzione della soggettività

Se per Foucault, come abbiamo visto, la scrittura viene impiegata per finalità «costruttive», nel pensiero di Nancy l'attività della scrittura collabora a decostruire la soggettività, in particolar modo quella cartesiana, per far emergere l'esistenza dell'*ego* scrivente. Il lavoro decostruttivo di Nancy prende le mosse da una citazione di Cartesio tratta dalle *Meditazioni metafisiche*⁷⁹, la quale viene apposta dall'autore in esergo all'opera che si occupa di questa problematica, *Ego sum*⁸⁰:

Dopo aver ben pensato ed esaminato tutte le cose, devo infine concludere e tenere per certo che questa proposizione: *io sono, io esisto*, è necessariamente vera, ogni volta che la pronuncio o la concepisco nel mio spirito⁸¹.

Ciò che Nancy vuole rintracciare a partire da questa tesi è se possa esserci un impensato, qualcosa che ha portato Cartesio, nella sua operazione teorica di autoposizionamento del *cogito*, a provare una vertigine di fronte a quell'essere e a quell'esistere che viene proferito. L'intenzione è proprio quella di instaurare una discussione con Cartesio, «con lui benché contro di lui, nel ripetere contro di lui, ma tramite la sua bocca e a proposito della bocca, quanto l'inventore presunto del “soggetto” moderno e della sua “verità” avrà pensato, senza pensarlo, nel proferimento stesso del *cogito*»⁸². A conferma di questa visione rientra la modalità stessa di stesura di *Ego sum*. L'autore francese si pone nel luogo stesso di Cartesio, si sostituisce a lui in un modo «ventriloquato»⁸³: fa parlare Descartes e compie questa operazione

⁷⁸ Cfr. M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà* (1984), trad. it. cit., p. 287.

⁷⁹ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, a cura di B. Widmar, in *Opere filosofiche*, Torino, Utet, 1969.

⁸⁰ J.-L. Nancy, *Ego sum* (1979), trad. it. di R. Kirchmayr, *Ego sum*, Milano, Bompiani, 1979.

⁸¹ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, trad. it. cit., p. 204.

⁸² J. Derrida, *Toccare, Jean-Luc Nancy* (2000), trad. it. di A. Calzolari, Genova-Milano, Marietti, 2007, p. 54.

⁸³ *Ibidem*.

aprendo la bocca di quest'ultimo – dal momento che «“Io” esige una bocca che si apra»⁸⁴ – per riaffermare il luogo in cui egli esprime il proprio essere. Attraverso l'immagine della bocca che si schiude Nancy intende quella situazione originaria attraverso la quale si viene a essere. Le labbra appartengono anche all'organo genitale femminile grazie al quale si viene alla luce; allo stesso modo, le labbra della bocca fanno nascere una voce⁸⁵. Il parallelismo esprime quindi un gesto natale tramite il quale qualcosa, voce o essere umano, diviene tale. Il tentativo di Nancy è quindi quello di far schiudere la bocca dell'*ego* cartesiano, ovvero di raggiungere il punto di partenza dal quale ha potuto originarsi il Soggetto, prima che la sua voce assuma, una volta che l'essere viene espresso, i tratti della verità necessaria, certa, indubitabile, e così facendo «il *sum* dell'esistenza venga [...], nella riflessione cartesiana, depresso, fagocitato, senza residui, dalla ragione onnicomprensiva; venga reso “oggetto” di pensiero»⁸⁶.

Ma come passare dalla voce alla scrittura per risalire alla traccia dell'esistenza dell'*ego*? Questo passaggio necessita il richiamo di un presupposto interno alla riflessione di Nancy. Per Nancy, infatti, «ciò che fa il pensiero [...] non è un'operazione e neppure un'azione. È un gesto e una esperienza»⁸⁷. Il pensiero considerato come esperienza fa sì che l'attività speculativa non sia più un rapporto che si sviluppa tra una soggettività pura e un oggetto da conoscere, slegato e indipendente da essa⁸⁸. E permette invece di rendere conto di un incontro che l'io ha con se stesso. Nancy insiste su questa linea, caratterizzando il pensiero come *gesto*: «una condotta, un modo di andare verso o di lasciare venire, una disposizione, invito o indietreggiamento, che precede ogni costruzione di significato»⁸⁹.

In questi termini, si coglie la volontà di considerare il pensiero come qualcosa che si spinge al di là dei suoi aspetti produttivi, e precedenti qualsiasi costituzione semantica. Tale atteggiamento si ritrova anche nella caratterizzazione del pensiero come esperienza, ovvero come «oltrepassamento

⁸⁴ J.-L. Nancy, *L'essere abbandonato* (1983), trad. it. E. Stimilli, Macerata, Quodlibet, 1995, p. 11.

⁸⁵ Cfr. Idem, *Ego sum*, trad. it. cit., p. 163.

⁸⁶ D. Calabrò, *Dis-piegamenti: soggetto, corpo e comunità in Jean-Luc Nancy*, Milano, Mimesis, 2006, p. 22.

⁸⁷ J.-L. Nancy, *Il pensiero sottratto* (2001), trad. it. di M. Vergani, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 21.

⁸⁸ In queste analisi la riflessione di Nancy si rifà alla scuola di Heidegger. È quest'ultimo, infatti, a dire che «le idee di un “io puro” e di una “coscienza in generale” contengono così poco l'a priori di una soggettività “reale”, da saltare di pari passo, senza vederli, i caratteri ontologici dell'effettività e della costituzione d'essere dell'Esserci» (M. Heidegger, *Essere e tempo* [1927], trad. it. di P. Chioldi, Milano, Longanesi, 2005, p. 276.). Di tale eredità è Nancy stesso a parlare: «Si vedrà come le nostre analisi non possano fare a meno di cercare di eccedere il commento heideggeriano solo nella misura in cui lo confermano». (J.-L. Nancy, *Ego sum*, trad. it. cit., pp. 39-40).

⁸⁹ J.-L. Nancy, *Il pensiero sottratto*, trad. it. cit., p. 21.

di ogni significato dato e l'accesso a un reale che il senso non trattiene nelle sue reti»⁹⁰. Questo reale a cui il pensiero mira è lo spazio dell'io, dove avviene quell'esperienza che gli permette di avere a che fare con se stesso, con il suo essere. Se l'attività del pensiero viene definita come gesto ed esperienza, l'incontro che l'io fa con se stesso non può che passare attraverso i suoi stessi atti e grazie a questi raggiungere il proprio essere.

In forza di queste considerazioni, Nancy può far quindi dire all'ego cartesiano, richiamando la dodicesima delle *Regole per la guida dell'intelligenza: ego sum, dum scribo*⁹¹. In questo modo egli vuole tentare di seguire un percorso che lo conduca ad avvicinarsi al pronunciamento dell'essere dell'ego passando attraverso un'esperienza che esso compie, quella della scrittura. Quest'ultima è quindi il luogo di un gesto che permette di aprire un varco per raggiungere lo spazio all'interno del quale l'io proferisce il suo essere, è un tentativo di avvicinarsi a quel proferimento, a chi proferisce e a ciò che esso proferisce, che si ritrovano essere l'ego stesso.

Perché però scegliere la scrittura come mezzo decostruttivo, privilegiandola rispetto ad altri atti dell'ego? Perché essa non è un gesto qualsiasi, ma rappresenta un'esperienza d'elezione in forza di determinati legami che incorrono tra scrittura e voce. Il pensiero stesso è, nella prospettiva di Nancy, un riecheggiare di voci: «“nella mia testa” [...], cioè quando penso, sento un'altra voce nella mia voce oppure sento la mia voce risuonare in un'altra gola»⁹². All'interno del pensiero quindi due voci si fanno incontro una verso l'altra, o per meglio dire una dentro l'altra, e in questa loro relazione entrambe risuonano e si fanno sentire nel luogo dell'altra, in un'altra gola. La mia voce si spinge in una bocca diversa e da lì il mio proferimento si rende percepibile come, allo stesso modo, una voce altra si fa strada nel mio pronunciare.

Prende così forma la risonanza della voce del pensiero, il suo riecheggiare, quel che Nancy chiama scrittura: «La “scrittura” è il nome di questa risonanza della voce: la chiamata, l'incontro e l'impegno che presuppongono la chiamata all'incontro»⁹³. Con scrittura si intende quindi quel movimento del pensiero che fa suonare la sua voce nel momento in cui viene espressa, che sospinge il pronunciamento nell'incontro con se stesso, mediato attraverso il passaggio nella gola altra, e che impegna, insiste in questo incontro. La scrittura riassume in sé di conseguenza l'attività del pensiero, come risonanza:

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ R. Descartes, *Regole per la guida dell'intelligenza*, in *Opere filosofiche*, trad. it. cit.

⁹² J.-L. Nancy, *Il pensiero sottratto*, trad. it. cit., p. 182.

⁹³ *Ivi*, pp. 182-183.

La scrittura è dunque la risonanza stessa della voce, o la voce in quanto risonanza, cioè in quanto rinvio in se stessa, attraverso la distanza da un «sé», alla stessità che le permette di identificarsi: ogni volta assolutamente singolare per un numero indefinito di incontri ogni volta singolari⁹⁴.

Nel gesto della scrittura, grazie al movimento della risonanza, chi scrive si distanzia da un certo tipo di sé e si indirizza verso una «stessità», verso una propria immagine differente. Il sé da cui ci si allontana è l'istanza del soggetto che si autoposiziona e copre l'io che proferisce se stesso, ma, in forza della risonanza, la voce dell'*ego* ritorna e ha la possibilità di farsi sentire grazie all'altra gola, all'altra bocca che non sono quelle del Soggetto bensì quelle dell'io. La stessità a cui ci si indirizza nell'esperienza scritta è un'identificazione che è «ogni volta assolutamente singolare». In questo incontro chi scrive si rapporta all'essere dell'io, all'esibizione della sua particolare esistenza. In questo moto la singolarità dell'*ego* è la risposta all'assolutezza del Soggetto che si erge dimentico della sua origine egoica, e tale caratteristica dell'io si incontra in ogni esperienza scritta. Colui che scrive, in ogni carattere tracciato, si offre ad un incontro con se stesso: un incontro singolare con un sé a sua volta singolare. E tale incontro ha la possibilità di essere rievocato ogni volta che lo scritto torna a parlare, ogni volta che lo si legge. Questa possibilità è dovuta al fatto che la scrittura ha come sua caratteristica fondamentale quella di essere incisione, segno: «La scrittura “fissa”, come si dice, il flusso della parola (*verba volant, scripta manent*): questa fissazione non è altro che la registrazione, la riserva o la dimora della capacità di risonanza»⁹⁵. È quest'ultima la caratteristica principale della scrittura che la distanzia in modo radicale dalla voce: «Nella parola viva, o nella parola che non parla che per informare all'istante, senza dilazione né appuntamento, la risonanza è estinta non appena l'informazione è pervenuta a destinazione»⁹⁶. È quindi nella possibilità di far «dimorare» la risonanza, di registrarla che si pone il discrimine tra voce e scrittura. Ma un'altra caratteristica, inscindibilmente legata all'essere traccia, al segno della scrittura, è la capacità che questa ha di far vibrare ogni volta la risonanza: «La scrittura fissata, incisa nel legno, nella cera, nella pietra o sulla carta, digitalizzata sullo schermo [...], di chiunque in generale si rivolge a qualcuno [...], la scrittura è immobile e invariabile perché iscrive lo spazio di una risonanza sempre rinnovata»⁹⁷. Si coglie come il fine del gesto della scrittura sia la possibilità di rinnovare la risonanza,

⁹⁴ Ivi, p. 183.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Ibidem* (traduzione modificata).

di fare nuovamente risuonare le voci che la compongono, di dare quindi all'ego una nuova possibilità di proferirsi all'interno della dinamica di voce e risposta. La fissità e l'immobilità della scrittura rappresentano quindi il suo punto di forza; nei caratteri fermi e immortalati giace la risonanza delle voci del pensiero, di Soggetto ed ego che sono inestricabilmente legati e risuonano l'uno nell'altro. Nancy può pertanto sostenere che «la scrittura incide la massa indistinta nella quale, senza di essa, non si aprirebbe né bocca né orecchio. Ogni tratto di scrittura è una bocca-orecchio che si invia, che si chiama, che si sente e che si risponde»⁹⁸. La risonanza depositata nel tratto scritto, inciso, risuona in esso attraverso la lettura: una bocca proferisce la voce custodita in essa, l'essere dell'io che si mostra, e un orecchio è in ascolto, il Soggetto che sente sotto di sé il richiamo della sua origine. È quindi possibile, ripercorrendo la scrittura di Cartesio, far vibrare la risonanza della voce dell'ego contenuta nei suoi scritti e giungere così «a questa condizione assolutamente prima»⁹⁹ che in essa è custodita.

5. Il Soggetto decostruito e l'esistenza dell'io

Ora, il Soggetto cartesiano può essere decostruito. Nancy mostra infatti come l'aspetto redazionale dell'opera cartesiana non sia una componente accidentale della sua produzione filosofica, ma si configuri invece come un aspetto fondamentale che si riverbera negli stessi contenuti affidati allo scritto: «Per voi che mi leggete al fine di prendere conoscenza di questo sapere, non si tratta tanto di sapere che cosa scrivo, quanto il modo in cui lo scrivo»¹⁰⁰. E ancora:

Scrivo le regole, ne faccio il codice. Faccio un libro, codifico la Verità, la rendo inseparabile, indissociabile e indiscernibile dall'operazione che ne iscrive, qui e ora, le regole. Faccio il primo libro del sapere che si sa nell'atto e nel modo di iscriversi¹⁰¹.

I componenti materiali del *codex*, il modo in cui le sue pagine si compongono e lo stesso modo in cui Cartesio appunta le sue riflessioni, sono costituenti imprescindibili del suo lavoro intellettuale. Dice infatti il Cartesio di Nancy: «Io scrivo sul *codex*, la carta del quale non si chiude su di sé come quando si avvolge il volume, ma offre la sua piana estensione sempre

⁹⁸ Ivi, p. 186.

⁹⁹ J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale* (1996), trad. it di D. Tarizzo, Torino, Einaudi, 2001, p. 92.

¹⁰⁰ Idem, *Ego sum*, trad. it. cit., p. 49.

¹⁰¹ Ivi, p. 50.

già pronta tanto alla scrittura quanto alla lettura»¹⁰². E prosegue: «Il *codex* sono delle placche di legno riunite dalla parte del dorso, dunque rilegate e articolate l'una sull'altra. È una macchina per scrivere appropriata per far sì che tutte le ragioni mostrative e dimostrative di un sapere si colleghino nel modo più rigoroso più semplice e più chiaro del mondo»¹⁰³.

Così come il materiale dei suoi testi, e il modo in cui sono redatti, incidono sul pensiero cartesiano, anche il percorso esistenziale di Cartesio si intreccia con il peregrinare della sua riflessione e con le vicende delle sue opere:

[I miei testi] affonderanno nella Senna assieme alla barca che li portava da Rouen a Parigi, e trascorreranno tre giorni nel loro scrigno in fondo all'acqua, nello stesso stato in cui mi troverò quando inizierò la mia seconda Meditazione: «Anzi, come se fossi improvvisamente precipitato in un gorgo profondo, sono così confuso da non poter né fissare i piedi sul fondo né nuotare per risalire alla superficie»¹⁰⁴.

Si coglie chiaramente, a partire da queste considerazioni, come Nancy voglia porre uno strettissimo parallelismo tra il pensiero, la scrittura e l'esistenza che sorregge entrambi. La vicenda intellettuale di Descartes assume quindi i tratti di una «logica che possiamo chiamare *autobiografica*»¹⁰⁵.

Tale fenomeno della scrittura risulta inoltre essere inscindibilmente accompagnato da un'altra operazione: la lettura. Quest'ultima si sviluppa seguendo il movimento della penna che porta avanti la stesura della riflessione e si configura come una comprensione che non si ferma alle parole fissate sul *codex*, ma si spinge oltre: «*Dum scribo, intelligo...* Mentre scrivo comprendo. L'intellezione è il raccogliersi di ciò che deve essere scelto, distinto: *inter-lectio*. È la *lettura*: leggo con intelligenza mentre scrivo, leggo tra le mie righe»¹⁰⁶. Ma a che cosa arriva questa lettura tra le righe? Ciò che si cela al di sotto del testo è ciò che rende *libro* un libro¹⁰⁷, la ragione ultima che permette l'esistenza del testo, e che fa dire al Cartesio di Nancy: «va da sé che io comprenda tra le mie righe e rimanga il mio migliore, più attento e unico lettore [...] quello che comprendo così bene non può essere altro che me stesso»¹⁰⁸. Il proprio sé dunque è ciò che si cela tra le righe e che chi scrive può cogliere meglio di chiunque altro.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ R. Kirchmayr, *Jean-Luc Nancy e la decostruzione del cogito*, in J.-L. Nancy, *Ego sum*, trad. it. cit., p. 7.

¹⁰⁶ J.-L. Nancy, *Ego sum*, trad. it. cit., p. 51.

¹⁰⁷ Cfr. *ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

Il movimento di incisione della scrittura si caratterizza come stampa caratteriologica delle lettere sul foglio, riverberandosi anche sull'estremità superiore del calamo e producendo così una seconda scrittura: «Mentre scrivo, comprendo che, nell'istante stesso in cui i singoli caratteri vengono tracciati sulla carta, non soltanto si muove la parte inferiore della penna ma non può prodursi in essa alcun movimento, sia pur minimo, senza che nello stesso tempo sia ricevuto da tutta la penna»¹⁰⁹. Questo tracciato aereo è definito da Nancy come sigillo, come marcatura del testo scritto, dal momento che riproduce i disegni delle lettere e ne lascia l'impronta nell'etere: «Il Libro è sigillato con una ceralacca aerea, il Libro è a sua volta il sigillo dell'istante sulla copresenza delle parti della penna con la quale scrivo ciò di cui ho intelligenza»¹¹⁰.

Nancy mostra come questa struttura del sigillo si riproduca in ogni momento del processo conoscitivo: sia essa conoscenza sensibile o conoscenza della verità, la dinamica della marcatura si ritrova rispettivamente sia sugli organi percettivi – «il mondo non è un mondo di segni, ma un mondo di *signa* e di *sigilla*. I sigilli imprime le loro figure nella cera dei sensi. L'uomo che acquista conoscenza del mondo è l'uomo sigillato»¹¹¹ – sia sull'intelletto: «Si tratta dell'intelletto in quanto *raccolta*, raccolta di marche impresse, [...] e dunque dell'intelletto nella sua qualità suprema di Libro»¹¹².

Nancy di conseguenza può affermare come questi due fenomeni, la scrittura e la conoscenza, siano in ultima istanza essenzialmente legati: «conoscere e scrivere sono la stessa cosa, la stessa impronta, per poco che si sappia leggere tra le righe, sul calamo, e si sappia vedere ciò che designa: il disegno della sua firma»¹¹³. Di conseguenza il Soggetto della conoscenza certa risulta essere il *chi* scrive del tracciato sul foglio che a sua volta può essere abbracciato dalla lettura che segue il movimento del calamo. Ma a che tipo di comprensione l'*ego*, il sé nascosto tra le righe, si presta?

La risposta viene da Nancy stesso: «Colui che dice "io" è il paladino di un'avventura infinitamente più modesta e infinitamente più illustre: la favolosa verità di colui che si racconta»¹¹⁴. È la verità del racconto di sé, una verità che si può definire autobiografica e grazie alla quale il sé di chi scrive si presenta al lettore. Per Nancy, infatti, «si potrebbe dire che la verità è una *semplice* presentazione e la *semplice* accoglienza di questa presenza» che, nel

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ R. Descartes, *Regole per la guida dell'intelligenza*, trad. it. cit., p. 86.

¹¹¹ *Ivi*, p. 58.

¹¹² *Ivi*, p. 54.

¹¹³ *Ivi*, p. 60.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 113.

caso appunto dell'*ego*, si riduce a presentare la propria esistenza. Il lavoro decostruttivo di Nancy è animato dall'intento di giungere a quella prima puntualità, al di là della quale non è possibile risalire: «All'estremità del *sub-*o dell'*ipo-*, al posto del fondamento, ci sarà sempre stato anche l'*uno singolare* del punto – non un “soggetto”, ma tutt'altra cosa, oppure *la stessa-cosa-tutt'altra*: un'*esistenza*»¹¹⁵.

Il compito della riflessione filosofica sarà, a questo punto, quello di comprendere l'*ego*, il sé, grazie all'«illuminazione di un'ontologia autobiografica»¹¹⁶, proprio perché l'autobiografia permette la possibilità di avvicinarsi al luogo dell'essere dell'io, grazie al tramite di un'esperienza scritta, da cui, tramite la lettura, lasciare che la verità dell'io emerga nei tratti della sua originalità esistenziale storica e irripetibile.

Se quindi Nancy in Descartes cerca di esibire l'istanza dell'egoità, intesa come puntualità esistenziale, e quindi di risalire, decostruendo, oltre il Soggetto, Foucault vede nell'operazione di autoposizionamento della soggettività, che porta con sé il rapporto esclusivo tra conoscenza e verità, un impedimento alla costruzione classica del soggetto. Di conseguenza, l'intersezione tra i due autori si può trovare proprio su questo punto: entrambi cercano di oltrepassare la soggettività cartesiana e ciò che essa comporta. Nancy decostruendola e cercando di far emergere l'esistenza ad esso sottesa, Foucault rompendo l'univoco legame tra sapere e verità e riattualizzando l'*epiméleia heautoú*.

siev_lorenz@yahoo.it

¹¹⁵ Idem, *Il senso del mondo* (1993), a cura di F. Ferrari, Milano, Lanfranchi, 1997, p. 90.

¹¹⁶ Idem, *Ego sum*, trad. it. cit., p. 120.