

## L'invenzione dell'interiorità

Michel Foucault e la costruzione del soggetto cristiano

STEFANO MARENGO

ENGLISH TITLE: *The invention of interiority. Michel Foucault and the making of the Christian subject*

ABSTRACT: Michel Foucault's lectures on Christian hermeneutics and technologies of the Self are crucial for at least two reasons. First of all, through the study of the religious practices of confession and the notion of regime of truth, the French philosopher comes to conclude the genealogy of the western subject which he had been already developing for years. The second issue involves the active role of the subject in the relationships between power and truth. Foucault finds out that the practices of confession, since the end of the second century, have been focused on the subject's obligation to perform reflected acts of truth. In other terms, in such rituals subject would be compelled to tell the truth about himself and tie himself to it. As a consequence, the truth he tells about himself becomes indeed the norm in accord to which he will always be compelled to behave. Therefore, Foucault argues, the Christian subject is not free at all, but prisoner of his own identity. How can he release himself? This is the question to which Foucault will try to answer in the last years of his life through the deep analysis of the technologies of the Self developed by the ancient Greek and Roman philosophers.

KEYWORDS: Michel Foucault, Christianity, Confession, Subjectivity, Truth.

Il "passo del granchio" è l'immagine, sulle prime decisamente straniante, che meglio coglie lo stile di Michel Foucault. Uno spostarsi di lato e, insieme, un indietreggiare per mettere a fuoco ciò che sta di fronte, prenderne le misure (Possamai 2014: 140). È un atteggiamento, prima ancora che un metodo, che il filosofo francese teorizza già negli anni settanta, e sul quale ritorna a più riprese tra il 1978 e il 1984, quando, attraverso un serrato confronto con il Kant "illuminista", pone la sua ricerca sotto l'insegna di una «ontologia dell'attualità», di una critica del nostro essere storico<sup>1</sup>. Naturalmente quella che egli solleva non è affatto una questione metafisica

1. Foucault dedica tre contributi, in particolare, alla discussione del celebre articolo kantiano *Cos'è illuminismo?*, di cui è urgente, a suo avviso, riattualizzare lo spirito di emancipazione. Il primo, *Illuminismo e critica*, è una conferenza tenuta nel 1978 alla Sorbona davanti ai membri della Société Française de Philosophie; il secondo, del 1983, è la prima lezione del corso al Collège de France su

— non concerne una presunta natura o essenza universale dell'uomo, — né la critica viene sviluppata, kantianamente, come tentativo di individuare i limiti della nostra facoltà di conoscere — limiti oltre i quali, si ritiene, non potremmo andare. All'opposto, per Foucault occorre ricondurre la natura umana, così come le sue possibilità di conoscere, alla contingenza della sua storicità. Nulla di universale, niente di definitivo. La filosofia deve muovere da questa domanda: Chi siamo noi *oggi*? Qual è il nostro statuto di soggetti che vivono nel presente — in *questo* presente? Che cosa ha fatto sì che fossimo quelli che *adesso* siamo? E al prezzo di quali modificazioni, condizionamenti, limitazioni appunto? L'interrogazione è immediatamente politica, sicché il compito della critica sarà quello, anzitutto, di mostrare come gli stessi postulati di una natura umana universale o di una limitazione necessaria della nostra facoltà di conoscere, non siano nulla di originario, ma derivino dalle specifiche conformazioni assunte, di volta in volta, dalle relazioni di potere in cui siamo inseriti. Ecco la ragione per cui l'ontologia dell'attualità dovrà declinarsi come «indagine storica attraverso gli eventi che ci hanno condotto a costituirci e a riconoscerci come soggetti di ciò che facciamo, pensiamo e diciamo» (FOUCAULT 1984a: 1393, 230). Ecco il passo del granchio, l'atteggiamento del genealogista: mettere in luce, al di sotto di una continuità solo apparente, le fratture, gli scivolamenti, le deviazioni, le modificazioni che ci hanno prodotti come i soggetti che siamo. Quella di Foucault è insomma un'operazione strategica che non risponde ad un mero desiderio di conoscere, bensì è volta a sottolineare la contingenza del presente e la precarietà della nostra stessa identità, ossia è funzionale all'individuazione delle relazioni di potere che danno forma all'oggi, fornendoci in questo modo gli strumenti per aggredire, scardinare, ribaltare le loro stesse dinamiche.

È a partire da queste linee di fondo che occorre leggere la ricerca che Foucault intraprende tra la fine degli anni settanta e l'inizio degli anni ottanta, in particolare con il corso pronunciato al Collège de France nel 1980, *Del governo dei viventi*, a cui faranno seguito, di lì a breve, le conferenze al Dartmouth College *Sull'origine dell'ermeneutica del sé* e, l'anno successivo, il ciclo di lezioni *Mal fare, dir vero* tenute all'Università Cattolica di Lovanio. Filo conduttore di tutti questi interventi è la formazione del soggetto alla luce delle pratiche cristiane della confessione e della direzione di coscienza elaborate a partire dal II secolo. Non si tratta certo di una novità assoluta per lo stesso Foucault. Com'è noto, nei suoi lavori precedenti egli era più volte tornato ad analizzare le prassi pastorali come matrici delle tecnolo-

*Il governo di sé e degli altri*; il terzo, infine, è l'articolo *Che cos'è l'Illuminismo?*, pubblicato in inglese nel 1984. Riferimenti a Kant dello stesso tenore, ma svolti in maniera più succinta, si trovano inoltre nell'articolo del 1985 *La vita: l'esperienza e la scienza*, rimaneggiamento dell'*Introduzione* redatta da Foucault per l'edizione americana de *Il normale e il patologico* di Canguilhem.

gie politiche moderne<sup>2</sup>. «L'uomo, in Occidente, è diventato una bestia da confessione» (Foucault 1976: 80, 55): con queste parole, quasi un'epitome de *La volontà di sapere*, il filosofo francese aveva perfettamente delimitato l'ambito della propria ricerca già nel 1976. Bisogna tuttavia aggiungere che, se la pratica della confessione è ancora al centro del suo interesse nei primi anni ottanta, ciò avviene in uno scenario teorico che risulta più ampio per almeno due aspetti. Anzitutto, l'analisi si arricchisce di una nuova dimensione, riassumibile nella questione del *ruolo attivo del soggetto* nella gestione del potere e come operatore nelle manifestazioni di verità. In seconda battuta, e di conseguenza, Foucault giunge a individuare un compito positivo per il nostro presente, un compito, cioè, che va oltre la mera logica del rifiuto degli assetti di potere dominanti. Non è del resto un caso che, indietreggiando fino agli albori delle pratiche di veridizione odierne, egli incroci per la prima volta le antiche tecniche della vita filosofica, vale a dire quell'insieme di esercizi di formazione del soggetto strutturati attorno a un rapporto soggetto–potere–verità profondamente differente da quello istituito dal cristianesimo. Sarà l'analisi di tutte queste prassi spirituali che, di lì a poco, gli consentirà di elaborare le nozioni di «cura di sé» e di «estetica dell'esistenza» come spunti etici validi per il nostro presente.

Queste linee guida vengono sviluppate in un contesto in cui è centrale il concetto di «regime di verità». Nucleo teorico del corso del 1980, si tratta della nozione attraverso cui Foucault tenta di cogliere le relazioni che si stabiliscono tra «esercizio del potere» e «manifestazione della verità» (FOUCAULT 2012a: 6, 16). È quindi su questo aspetto che occorre in primo luogo soffermarsi.

Bisogna precisare che Foucault non intende la «verità» in questione come mera conoscenza di ciò che è oggetto di governo, né, d'altronde, essa concerne i mezzi da impiegare per la gestione razionale del potere — non riguarda un sapere volto alla massimizzazione dell'utile, come ad esempio quello sviluppato dalle moderne teorie economiche e dalla scienza politi-

2. Possiamo ricordare, a titolo esemplificativo, le lezioni del 19 e 26 febbraio del 1975, pronunciate nell'ambito del corso al Collège de France su *Gli anormali*, nelle quali Foucault analizza il dispositivo della confessione come struttura delle tecniche moderne rivolte, in particolare, al disciplinamento della sessualità, e le lezioni dell'8, del 15, del 22 febbraio e del primo marzo 1978, tenute sempre al Collège de France durante il corso su *Sicurezza, territorio, popolazione*, dove lo studio della pastorale cristiana fornisce la base per lo sviluppo del concetto di «governamentalità», che risulterà decisivo per le successive ricerche sui biopoteri. In estrema sintesi, Foucault sostiene che «in modo paradossale e abbastanza inatteso, a partire dal secolo XVIII, sia le società capitalistiche e industriali sia le moderne forme statuali hanno avuto bisogno delle procedure e dei meccanismi di individualizzazione messi in opera dal potere pastorale. Sono state congedate parecchie istituzioni religiose, sono avvenute alcune trasformazioni, definibili sbrigativamente come ideologiche, che hanno modificato profondamente il rapporto tra l'uomo occidentale e le credenze religiose; ma, nonostante ciò, vi è stato un innesto, addirittura una moltiplicazione e diffusione delle tecniche pastorali nel quadro laico dell'apparato dello stato» (FOUCAULT 1978: 550, 217).

ca (FOUCAULT 2012a: 7, 17). Piuttosto, ciò che Foucault si propone di indagare sono le *manifestazioni della verità che trascendono ogni schema utilitaristico*, e che risultano perciò eccessive e dispendiose (CREMONESI 2008: 56). Per comprendere adeguatamente questo nodo teorico, dobbiamo rifarci alle lezioni del corso al Collège de France del 1974 su *Il potere psichiatrico*, in cui viene posta la distinzione tra la «verità–dimostrazione» e la «verità–evento».

Nel caso della «verità–dimostrazione» abbiamo a che fare con l'esito di quel sapere che definiamo scientifico e che presuppone «che ci sia ovunque, in ogni luogo e in ogni tempo, qualcosa come la verità [...]: essa è sempre presente in ogni cosa, o al di sotto di ogni cosa, e a proposito di tutto e di qualunque cosa è possibile porre la questione della verità. Può certo accadere che la verità sia sepolta, nascosta, difficile da raggiungere, ma questo dipende solo dai nostri limiti, o dalle circostanze in cui ci troviamo». Ne viene che «non c'è nessuno a cui spetterebbe in maniera esclusiva di dire la verità; e che non c'è neppure nessuno che sia preventivamente screditato rispetto alla possibilità di dirla. E tutto questo, naturalmente, perché disponiamo degli strumenti che occorrono per scoprirla, delle categorie necessarie per pensarla e del linguaggio adeguato per formularla in proposizioni» (FOUCAULT 2003: 235–236, 209–210).

Ben diverso è il caso della «verità–evento». La posta in gioco, qui, è quella di «una verità dispersa, discontinua, interrotta, destinata a parlare o a verificarsi solo di tanto in tanto, solo dove voglia e solo in certi luoghi; dunque una verità che non si produce ovunque, né sempre, e neppure per tutti; una verità dunque che non è presente da sempre solo per attenderci, dato che ha i suoi istanti favorevoli, i suoi luoghi propizi, i suoi agenti e i suoi latori privilegiati» (Foucault 2003: 236, 210). Si prenda, per esempio, la parola degli oracoli: la Pizia che formula la verità a Delfi non la formula altrove, né la verità formulata altrove è comparabile a ciò che a Delfi viene reso manifesto. Appartenendo all'ordine di «ciò che accade» piuttosto che all'ordine di «ciò che è», la verità–evento non è constatata, ma «suscitata, braccata: produzione, piuttosto che apofantica. Si tratta infatti di una verità che non si dà attraverso la mediazione di strumenti, ma che viene *provocata per mezzo di rituali*, che viene catturata attraverso degli stratagemmi, che viene colta a seconda delle occasioni» (FOUCAULT 2003: 237, 211–212. Corsivo mio). La verità–evento comporta cioè sempre un *impegno strategico del soggetto*: «Tra questa verità–evento e chi ne è preda, chi la afferra o chi ne è colpito il rapporto non è analogo a quello che lega l'oggetto al soggetto [...]. È piuttosto un rapporto contrassegnato dallo scontro, dall'urto [...], si tratta di un rapporto rischioso, reversibile, bellicoso. Insomma, si tratta di *un rapporto non di conoscenza, ma di potere*» (FOUCAULT 2003: 237, 212. Corsivo mio). A essere in questione non è il vero nella misura in cui viene «dimostrato», ma in quanto rientra nell'ordine della «rivelazione», si

mostra sorgendo «sullo sfondo dell'ignoto, sullo sfondo del nascosto, sullo sfondo dell'invisibile, sullo sfondo dell'imprevedibile» (FOUCAULT 2012a: 7, 17). La verità non è l'approdo di un percorso metodico lineare, ma deve essere evocata, ciò che può avvenire soltanto se il rapporto che il soggetto stabilisce con essa si configura come un rituale di messa in opera di precise *procedure* attraverso le quali il vero può essere sottratto alla sua ascosità e portato alla luce. Per cogliere tutti questi aspetti, a partire dalla parola greca *alethourges*, che in origine significa «veridico», Foucault conia il neologismo *alethourgia*, che indica tanto il «far venire alla luce» la verità, secondo la nota etimologia heideggeriana di *aletheia*, quanto il rituale, la liturgia (*leitourgia*) entro cui il vero si manifesta (CREMONESI 2008: 57). D'ora in poi «aleturgia» designerà quindi quei rituali o cerimoniali di manifestazione della verità che richiedono una certa attività strategica del soggetto, il dispiegamento di tutta una serie di procedure e di prassi che configurano e articolano delle precise istanze di potere.

Il privilegio che Foucault accorda alla verità–evento non è dovuto ad una scelta arbitraria, ma dipende dal fatto che lo stesso sapere elaborato dalla scienza moderna non è, da ultimo, che un'occorrenza storica particolare della concezione evenemenziale del vero. È un aspetto della questione che può essere colto solo se si chiarisce in che senso Foucault associ alla verità il concetto di «regime». Utilizzando questo termine, in effetti, egli ribadisce che a specifiche manifestazioni di verità sono sempre associati, in modalità che di volta in volta si tratterà di chiarire, degli *obblighi* che *ci costringono* nei loro confronti. Scrive Foucault: «per regime di verità vorrei che si intendesse ciò che costringe gli individui a [degli] atti di verità, ciò che definisce e determina la forma di questi atti, e che stabilisce per questi atti delle condizioni di effettuazione e degli effetti specifici. In generale, se volete, un regime di verità è ciò che determina gli obblighi degli individui rispetto alle procedure di manifestazione del vero» (FOUCAULT 2012a: 91, 101). Il potere, vale a dire i concreti rapporti di forza che strutturano uno specifico contesto storico, condiziona la relazione del soggetto con la verità, il modo in cui egli potrà accedervi, come dovrà formularla, quali effetti ne deriveranno. Ma come può un obbligo essere associato alla verità? Almeno per quanto riguarda noi occidentali moderni, non sembra infatti che la verità possa essere correlata ad un potere che non proceda se non dalla verità stessa, e proprio per questo siamo abituati a pensarla come fattore di liberazione da ogni costrizione e condizionamento.

In fondo, se è un obbligo a garantire il legame degli individui con la verità, a costringerli a porre qualcosa come vero, ciò significa semplicemente che non si ha a che fare davvero con la verità. La verità, se è vera, *veramente vera*, non ha bisogno di nient'altro se non di se stessa per essere riconosciuta e accettata dagli individui.

Dunque, perché si possa parlare di «regime» (di verità) [...], si deve trattare di qualcosa la cui verità non può essere *dimostrata* — e saremmo allora di fronte alla «coercizione del non vero» o del «non verificabile». La verità è autosufficiente e non «obbliga» nessuno; non sta dalla parte del potere, ma piuttosto è intimamente legata alla libertà (LORENZINI 2012: 395).

Ma per Foucault questa obiezione è in fin dei conti inconsistente, dal momento che può essere formulata soltanto dall'*interno* di un preciso regime storico di verità, quello della moderna (cartesiana) epistemologia dell'evidenza, per la quale è la verità stessa a determinare il suo proprio statuto, e dunque a obbligarmi nei suoi confronti (LORENZINI 2012: 395). A tal proposito bisognerà allora sottolineare come, anche nell'ambito di questa concezione, il polo del potere, per così dire di una costrizione *esterna* che lega soggetto e verità, sia ben lungi dall'essere assente. Se, sostiene Foucault, possiamo ammettere che la verità, rispetto alle regole formali che presiedono, in un dato regime, alla distinzione del vero e del falso, sia senz'altro *index sui*, certo non possiamo dire con altrettanta sicurezza che essa sia anche *rex sui*, *lex sui* o *judex sui* (FOUCAULT 2012a: 94, 103). La verità *qua talis* non è capace di *legare a sé* l'individuo.

Non è la verità a essere creatrice e detentrica dei diritti che esercita sugli uomini, degli obblighi che essi hanno nei suoi riguardi e degli effetti che si aspettano da questi obblighi una volta che, e nella misura in cui, saranno assolti. Non è la verità che in qualche modo amministra il suo stesso impero, che giudica e sanziona coloro che le obbediscono e coloro che le disobbediscono. Non è vero che la verità costringe soltanto con il vero. [...] sotto tutti i ragionamenti, per quanto rigorosamente costruiti si credano, perfino sotto il fatto di riconoscere qualcosa come un'evidenza, c'è sempre e bisogna sempre supporre una particolare affermazione, un'affermazione che non è dell'ordine logico della constatazione o della deduzione, in altre parole un'*affermazione* che non è esattamente dell'ordine del vero o del falso, ma che è piuttosto una sorta di *impegnò*, di *professione* (FOUCAULT 2012a: 94, 103. Corsivi miei).

L'adesione alla verità procede da una *presa di posizione* che sta a monte della distinzione di vero e falso, ed è proprio da questa *professione* che emerge l'aspetto costrittivo, l'obbligo, il *potere che lega soggetto e verità*. Se questo aspetto oggi non è facilmente apprezzabile, ciò dipende dal fatto che, nel triangolo ideale di potere, verità e soggetto, la scienza moderna ha come sovrapposto potere e verità rendendo quasi indistinguibili manifestazione del vero e obbligo nei suoi confronti. Tuttavia sovrapposizione non significa perfetta coincidenza, e se gli elementi costrittivi sono difficili da individuare, non per questo sono meno presenti. Foucault, al riguardo, è chiaro:

c'è sempre questa affermazione o professione che consiste nel dire: se è vero, mi inchinerò; è vero, *dunque* mi inchino; è vero, dunque sono legato. Ma questo "dunque" [...] non è un "dunque" logico, non può appoggiarsi su nessuna evidenza,

e d'altronde non è univoco. Se in un certo numero di casi, in un certo numero di giochi di verità, come per esempio la logica delle scienze, questo "dunque" è talmente implicito che sembra quasi trasparente e non si avverte la sua presenza, resta tuttavia il fatto che, indietreggiando un po' e considerando la scienza come un fenomeno storico, questo "è vero, dunque mi inchino" diviene molto più enigmatico, molto più oscuro (FOUCAULT 2012a: 94-95, 103-104).

Ne deriva che la verità non potrà che essere studiata in relazione costante agli elementi di potere che sottende. Bisognerà allora porre al centro della ricerca, per l'appunto, l'analisi delle modalità attraverso le quali i soggetti si legano a determinate manifestazioni del vero. Ecco il nucleo della cosiddetta "svolta etica" di Foucault, l'accesso a una dimensione in cui l'*attività del soggetto* diviene *trait d'union* di potere e verità, obbligo e rivelazione.

Foucault precisa a questo punto che tre sono i ruoli che il soggetto può ricoprire in un'aleurgia. Anzitutto, può esserne l'*operatore*, «l'agente attivo grazie al quale la verità viene alla luce»: è il caso, ad esempio, del sacerdote che, attenendosi a delle precise regole rituali, fa apparire la verità attraverso l'uccisione dell'animale sacrificale. Ma il soggetto può anche essere il *testimone* del rivelarsi del vero, colui che ha visto e certifica che le cose sono avvenute così e non altrimenti. Infine, può essere l'*oggetto* stesso dell'aleurgia, cosa che si verifica allorché la verità che bisogna far emergere è la stessa che lo riguarda in quanto soggetto (FOUCAULT 2012a: 79-80, 89).

È a questo punto che Foucault torna a studiare le pratiche cristiane della confessione. Egli ne parla adesso nei termini di un vero e proprio *regime della confessione* caratterizzato da due tratti essenziali. In primo luogo, nelle aleurgie in cui tale regime si articola, il soggetto viene ad occupare contemporaneamente tutti e tre i ruoli aleurgici (BERTANI 2011: 85). Avremo cioè a che fare con un insieme di prassi che si strutturano intorno a *un soggetto che è contemporaneamente operatore, testimone e oggetto della manifestazione di verità*: il potere chiederebbe agli individui di «farsi attori all'interno di queste procedure e di produrre degli atti di verità su se stessi, cercando ed esponendo la propria verità» (CREMONESI 2008: 57-58). Il soggetto sarebbe tenuto ad operare, in altri termini, quelli che Foucault definisce *atti di verità riflessi* (FOUCAULT 2012a: 80, 90). In secondo luogo, questi atti di manifestazione di sé risultano a loro volta «strettamente legati alla salvezza individuale e collettiva» (CREMONESI 2008: 58). La posta in gioco è elevata: dalla verità che il soggetto è in grado di formulare su se stesso, si sostiene, dipende il suo avvenire ultraterreno. Con questo, Foucault può più distesamente precisare il valore di attualità che assume la sua ricerca. La domanda di fondo che orienta l'intero corso del 1980 è infatti molto esplicita:

La questione che vorrei porre, ancora una volta, è questa: come è possibile che, in una società come la nostra, il potere non possa esercitarsi senza che la verità

debba manifestarsi e manifestarsi nella forma della soggettività e, in definitiva, senza attendersi da questa manifestazione della verità nella forma della soggettività degli effetti che sono al di là dell'ordine della conoscenza, che sono dell'ordine della salvezza e della liberazione per ciascuno e per tutti (FOUCAULT 2012a: 74, 83).

È appena il caso di rimarcare l'evidente continuità che si può stabilire tra questo nodo di problemi e le ricerche condotte da Foucault nel corso degli anni settanta. L'idea di salvezza attorno a cui si struttura la confessione cristiana emerge come la matrice tanto della *normalità* perseguita dai dispositivi disciplinari (medicina, diritto, pedagogia, saperi "psy"), quanto della *sicurezza* di cui si fanno carico gli apparati biopolitici, ma anche delle istanze di «*empowerment* e controllo» elaborate dalle più avanzate tecniche di *management* (NICOLI e PALTRINIERI 2014: 72–74), nonché, specularmente, della *liberazione* promessa, ad esempio, dalla maggior parte delle moderne teorie della sessualità. La questione può essere posta in questi termini: «Quale relazione c'è tra il fatto di essere soggetto in una relazione di potere e soggetto *con cui*, *per cui* e *riguardo a cui* la verità si manifesta? Che cos'è questo doppio senso del termine "soggetto", soggetto in una relazione di potere, soggetto in una manifestazione di verità?» (FOUCAULT 2012a: 79, 88. Corsivo mio). È a partire di qui che si rende necessario indagare meglio il regime della confessione, le aleturgie alle quali ha storicamente dato luogo e, soprattutto, il soggetto che risulta messo in gioco.

Tanto in *Del governo dei viventi* quanto, in maniera più schematica, in *Mal fare, dir vero* e in *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Foucault prende in considerazione tre aleturgie: il battesimo, la penitenza canonica e la direzione di coscienza. Si tratta di altrettante tappe nella genealogia dell'istituto della confessione per come ancora oggi lo conosciamo. Prima di addentrarci in considerazioni più specifiche, corre tuttavia l'obbligo di accennare ad un altro regime di verità — quello che Foucault chiama *regime della fede* — che secondo il filosofo francese si affianca e articola al regime della confessione.

In linea generale possiamo dire che da questo secondo regime è assente l'obbligo di produrre atti di verità riflessi. Nelle aleturgie ad esso connesse il soggetto potrà essere operatore della verità (nel caso, ad esempio, del sacerdote), oppure suo testimone. Non ne sarà invece l'oggetto. L'obbligo che grava sui soggetti, in questo caso, sarà tale da produrre la loro adesione a una dottrina ritenuta vera (quella custodita dalla pagina sacra e dalla tradizione apostolica della Chiesa): nessuna messa in discorso del sé, quindi, ma *professione di fede* attraverso cui l'individuo si lega a tale corpo dogmatico e si impegna a condurre la propria esistenza in base a quanto esso prescrive.

Naturalmente i rapporti tra regime della confessione e regime della fede sono numerosi e complessi, com'è provato dall'equivocità dello stesso termine latino «*confessio*». Se in origine con questa parola non si intendeva



altro che la *confessio fidei*, la dichiarazione di adesione ad una verità di fede, nel tempo essa ha subito degli slittamenti semantici tali per cui è venuta a designare anzitutto l'attività di oggettivazione di sé, di messa in discorso della propria soggettività quale ha luogo nella confessione propriamente detta. Da questo punto di vista, le *Confessioni* di Agostino sono quasi paradigmatiche: il vescovo di Ippona non solo passa senza soluzione di continuità dalla professione di fede all'analisi di sé, ma lascia bene intendere che una cosa è intimamente connessa all'altra. Tale slittamento semantico della *confessio* è l'indice di ben più profonde trasformazioni dei due regimi di verità a livello delle prassi concrete attraverso cui si articolano. Ed è proprio l'analisi di questi cambiamenti uno dei punti centrali toccati da Foucault, come risulta evidente già dalla prima aleturgia che egli prende in esame: il battesimo.

Ora, nota il filosofo francese, per i primi due secoli della nostra era l'intera dottrina e prassi battesimali erano impostate unicamente alla luce delle prescrizioni del regime della fede. La celebrazione del battesimo era l'ultimo atto di un percorso di conoscenza, la cerimonia che veniva a suggellare, in via definitiva, l'appartenenza del soggetto alla verità divina e alla comunità che in essa si riconosceva. Rito di passaggio, quindi, per i primi Padri esso è il coronamento del cammino attraverso cui il postulante apprende la dottrina della fede e i precetti morali che ne derivano (FOUCAULT 2012a: 101, 110), l'atto di fede conclusivo che segna l'ingresso in una vita nuova. Alla nascita biologica, infatti, il battesimo sovrappone una nuova generazione dell'uomo nello spirito, questa volta liberamente scelta e attivamente agita (FOUCAULT 2012a: 103, 112). Palingenesi che sottrae l'uomo alle inclinazioni naturali e alle cattive abitudini, l'aleturgia battesimale è quindi insieme *emendazione* dal male che sempre accompagna l'uomo finché dimora lontano da Dio, e atto che dirada l'ignoranza propria di chi è disperso nel mondo, ossia *illuminazione* (*photismos*), «rapporto di conoscenza immediata e totale con Dio, assimilazione e somiglianza del soggetto con Dio, e infine riconoscimento di se stessi attraverso la luce che ci illumina su Dio, o piuttosto che ci viene da Dio e che, illuminando Dio, illumina anche noi» (FOUCAULT 2012a: 104, 113). Contemplazione di Dio e comunione con Dio, dunque, che garantiscono la coscienza che l'uomo ha di se stesso. Il battesimo era insomma il momento culminante della *metanoia*, di quel movimento di conversione dell'uomo a Dio che era di per sé foriero di saggezza e sapienza.

Alla fine del III secolo, tuttavia, questo insieme di prassi e la dottrina che le sostanzia iniziano a cambiare, e, ciò che più conta, cambia anche il sotteso rapporto di soggetto e verità. Ad avviso di Foucault, è possibile individuare il momento preciso di questa trasformazione nel *De baptismo* e nel *De poenitentia* di Tertulliano. L'apologista, formulando la dottrina di un *peccato*

*originale ed ereditario* di cui tutti gli uomini porterebbero inevitabilmente la macchia, introduce una nuova visione della condizione umana, un'inedita ontologia del soggetto<sup>3</sup>. *Nullus homo sine crimine* — la natura umana è di per sé corrotta, l'uomo è incamminato fin dalla nascita sulla via della morte. Nel caso specifico del battesimo, questo comporta, in primo luogo, che non si tratterà più soltanto, per il soggetto, di operare una scelta tra l'appartenere a Dio sul cammino della vita o permanere nell'ignoranza su una strada che conduce alla morte; non si tratterà cioè soltanto della libera decisione di chi sceglie di conformarsi ai dogmi e ai precetti morali sanciti dalla dottrina della fede. Più profondamente, a monte di ogni altra cosa, bisognerà riconoscere che l'intera persona, e di conseguenza la sua stessa volontà, come tutto ciò che da essa può derivare, portano nella loro essenza il marchio della perversione e della lordura, sicché a questo sarà necessario preliminarmente porre rimedio (CREMONESI 2008: 65).

Su questa base il processo della *metanoia*, prima unitario, si scinde in due momenti distinti. Laddove la purificazione dal male faceva tutt'uno con l'illuminazione divina, e conoscenza del vero e riconoscimento di sé svilupparono, per così dire, una relazione di circolarità, adesso la purificazione diviene momento preparatorio al battesimo stesso, un'emendazione di sé senza la quale nessun atto di fede può essere operato: è ciò che Tertulliano chiama *poenitentiae disciplina*, «un lavoro dell'anima su se stessa, composto di esercizi volti a trasformare la natura umana e a lottare contro Satana» (CREMONESI 2008: 66). In un tale contesto, la conoscenza di sé, un tempo intesa come conseguenza dell'illuminazione e dell'assimilazione dell'uomo a Dio, emerge adesso come esito di «alcune tecniche di ricerca e di manifestazione della verità dell'anima» (CREMONESI 2008: 66). Obbligo precipuo del soggetto sarà quello di tenere sempre desta una certa *inquietudine su di sé* e portare in piena luce la propria *natura di peccatore*. Ecco il momento in cui gli atti riflessi di verità fanno il loro ingresso nella dottrina cristiana della salvezza. Senza emendazione di sé non è possibile nessun accesso alla verità della fede, nessuna vita oltre la morte. Da destinatario e testimone dell'illuminazione, *l'individuo diviene operatore della verità che egli stesso custodisce*. Da qui in poi, nell'aleurgia battesimale *il soggetto si produrrà come tale solo nella misura in cui si porrà dinanzi a se stesso come ciò che va conosciuto, esibito, mostrato, posto in luce nella propria natura ontologicamente perversa* (FOUCAULT

3. Non toccheremo in questa sede la *vexata quaestio* se spetti o meno a Tertulliano la paternità della dottrina del peccato originale. Egli ebbe di certo un ruolo di primo piano, ma tra il II e il V secolo, ossia fino alla sistemazione, destinata a diventare canonica, datane da Agostino, questa concezione fu oggetto di diverse e profonde elaborazioni. Su questi aspetti, e in particolare sulla questione della natura "sessuale" del peccato originale, di estremo interesse dal punto di vista degli studi foucaultiani, ma anche su alcune significative divergenze dottrinali tra il cristianesimo latino e quello greco, cfr. COVA 2014: 39–64.

2012a: 197, 205). È questo circolo di soggettivazione e oggettivazione la grande novità che il cristianesimo introduce nel rapporto soggetto-verità e che, come vedremo subito, porta al paradosso dell'enunciazione della propria natura al fine di una rinuncia completa a sé.

Siamo certo ancora molto lontani dalla prassi della confessione per come noi la conosciamo. L'impegno del soggetto a riconoscersi come peccatore qui non si traduce ancora nell'obbligo di un'analisi ed esposizione dettagliata degli *arcana cordis*. Possiamo tuttavia vedere come proprio gli elementi strutturali della confessione — il dire la verità su di sé per ottenere la salvezza — siano già ben presenti. Essi emergono ancora meglio nella seconda aleturgia che Foucault prende in considerazione: l'*exomologesis*. Si tratta della penitenza canonica, un istituto introdotto nel cristianesimo per dare a coloro che, pur avendo ricevuto il battesimo, erano ricaduti nel peccato, e tra questi anzitutto ai cosiddetti *lapsi*, ossia quelli che, in un'epoca di persecuzioni, avevano voltato le spalle alla fede, una seconda opportunità di rigenerazione (FOUCAULT 2012b: 109, 107). Ecco un primo elemento degno di interesse: contrariamente infatti a quanto si riteneva e praticava nel cristianesimo delle origini fino alla "svolta" tertulliana, ora l'adesione alla fede è vista come sempre precaria; la *metanoia* non si compie affatto con il battesimo, ma piuttosto va continuamente rilanciata.

In cosa consiste più precisamente l'*exomologesis*? Gli scrittori latini erano soliti tradurre questo termine greco con la locuzione *publicatio sui*, ossia esposizione pubblica di sé. Manifestazione di sé, è il caso di aggiungere, attraverso una drammatizzazione rigorosamente codificata della propria condizione di peccatori (FOUCAULT 2012b: 102, 100). Nei testi che stiamo analizzando, Foucault riporta l'esempio, emblematico, della penitenza fatta da una nobildonna romana del v secolo, Fabiola, colpevole di essersi risposata prima della morte del marito. Da quanto risulta dalle fonti<sup>4</sup>, il giorno stabilito per il rituale Fabiola se ne stava nel gruppo dei penitenti, mentre il vescovo, i sacerdoti e il popolo tutto piangevano con lei; i capelli scompigliati, pallida in volto, le mani mal curate, il capo chino in segno di umiltà e il volto cosparso di cenere, la donna si picchiava il petto e puniva il viso con cui aveva sedotto il suo secondo marito (FOUCAULT 2012a: 202, 210–211).

Al di là dei singoli dettagli del rituale, bisogna di nuovo osservare come l'elaborazione della soggettività del peccatore non avvenga ancora per il tramite della verbalizzazione dell'intrico di desideri, pensieri, intenzioni che si agitano al fondo dell'anima, ma sia rimessa a tutto un insieme di gesti e atti non verbali il cui compito è appunto quello di denunciare nel *corpo* e nella *carne*, veicolo di peccato e di morte, la propria originaria perversione<sup>5</sup>.

4. Il riferimento è a GIROLAMO, *Epistola LXXVII. Ad Oceanum. De morte Fabiolae*, 4–5.

5. «Corpo» e «carne» rimandano alla questione dell'origine cristiana della disciplina sessuale

Attraverso questi atti riflessi non verbali, *la soggettività si definisce in base a ciò da cui essa stessa si deve emendare*. Qui, per Foucault, si può apprezzare l'effettiva dinamica che anima il regime della confessione:

Il peccatore deve rendere pubblico se stesso; ciò significa che deve fare due cose. In primo luogo, egli deve mostrare se stesso come un peccatore, ovvero come qualcuno che, scegliendo la via del peccato, ha preferito l'impurità alla purezza, la terra e la polvere al cielo, la povertà spirituale ai tesori della fede. In breve, egli deve mostrare se stesso come colui che ha preferito la morte spirituale alla vita eterna. Per questa ragione, l'*exomologesis* era una rappresentazione della morte: la rappresentazione teatrale del peccatore come morto o morente. Ma l'*exomologesis* era anche un modo, per il peccatore, di esprimere la propria volontà di liberarsi di questo mondo, di sbarazzarsi del proprio corpo, di distruggere la propria carne, e di avere così accesso a una nuova vita spirituale. Era la rappresentazione teatrale del peccatore come colui che vuole la propria morte come peccatore; la manifestazione drammatica della rinuncia a sé (FOUCAULT 1993: 214, 73).

Si afferma la propria verità di peccatore per negarla, si espone la propria carne per maledirla. In breve, nell'*exomologesis* si sancisce, «attraverso la manifestazione drammatica di ciò che si è, il rifiuto di sé, il distacco dal proprio sé. *Ego non sum ego*: questa è la formula essenziale della *publicatio sui*» (FOUCAULT 1993: 215, 74). Assistiamo a quella che potremmo definire un'autoespropriazione del soggetto. Manifestando la verità di ciò che egli stesso è, l'individuo si oggettiva in questo sapere (si riconosce come peccatore) e ne è al contempo assoggettato (il peccato è ciò che lo domina fintanto che vive questa vita terrena). Ne viene che il suo compito dovrà essere quello di una perenne rinuncia a se stesso. L'affermazione si ribalta in negazione: la libera produzione di sé mette capo alla mortificazione della propria soggettività (FIMIANI 2007: 29).

Questo schema ci conduce direttamente alla terza serie di pratiche studiate da Foucault, ossia quelle che andarono sviluppandosi negli ambienti monastici a partire dal III e IV secolo<sup>6</sup>. Non siamo qui in presenza di aleturgie come quelle precedenti, ossia rituali definiti e delimitati nel tempo e nello spazio, o meglio, si tratta di aleturgie nella misura in cui l'intera vita del monaco, del tutto rivolta al servizio e alla conoscenza divini, può

occidentale, un tema talmente ampio e estremamente ramificato, che nei limiti della presente esposizione non possiamo neanche imbastire. Ricordiamo tuttavia come Foucault scrisse un quarto volume della *Storia della sessualità*, *Les aveux de la chair* (*Le confessioni della carne*), purtroppo destinato a rimanere inedito per disposizione testamentaria dell'autore, in cui la genealogia del «soggetto di desiderio» veniva sviluppata anche alla luce delle acquisizioni teoriche emerse nel corso *Del governo dei viventi*. Lo deduciamo dall'articolo su *Il combattimento per la castità*, che Foucault diede alle stampe a titolo di estratto e anticipazione proprio di *Les aveux de la chair* (cfr. FOUCAULT 1982). Per una panoramica dettagliata ed esaustiva della disciplina sessuale nei primi secoli cristiani il riferimento naturale è tuttora BROWN 1988.

6. Sullo sviluppo del monachesimo cristiano nella tarda antichità cfr. BROWN 1978: 81-105, 109-135.

effettivamente essere intesa come un lungo, incessante rituale. In questo quadro, l'esposizione di sé avviene prevalentemente nella forma di una verbalizzazione dettagliata della propria interiorità.

Seguendo il *De institutis coenobiorum* le *Collationes* di Cassiano, Foucault evidenzia come a caratterizzare la vita monastica sia la questione della *discretio*, ossia la facoltà di esplorare i propri pensieri e distinguere quelli buoni da quelli malvagi. Le *cogitationes* divengono ora il terreno stesso su cui avviene lo scontro tra il soggetto che anela a Dio e Satana che tenta di impadronirsene; ecco allora che il compito del monaco consiste

nel controllare continuamente i propri pensieri, nello scrutarli per accertare se siano puri, nel verificare che Satana non si dissimuli in essi o che essi non occultino qualcosa di pericoloso; e anche nel verificare che non si rivelino diversi da come sono apparsi inizialmente, che non siano una forma di illusione o di seduzione. Questi dati vanno sempre considerati con diffidenza: richiedono di essere esaminati e messi alla prova. [...] [La purezza] consiste nello scoprire la verità dentro di sé, nel sopprimere le idee e i pensieri che lo spirito produce continuamente. È questo l'asse in base a cui si definisce la lotta spirituale contro l'impurità (FOUCAULT 1981: 996, 153).

Si tratta di saggiare la natura dei propri pensieri. È a questo che servono le tecniche della vita monastica, la confessione, appunto, e la direzione di coscienza. Bisogna mettere alla prova ciò che si agita al fondo di noi stessi in un lavoro di interpretazione che non concerne affatto l'eventuale conformità dei nostri pensieri con l'ordine del mondo esterno, bensì la loro *origine* divina o diabolica (FOUCAULT 2012b: 146, 143). Ma questa ermeneutica del sé, per essere efficace, deve essere svolta con l'aiuto di un direttore di coscienza. E questo per una valida ragione. La verbalizzazione — l'*exagoreusis*, come la chiamavano i Padri greci, — è infatti il metodo principe per vagliare la qualità delle *cogitationes*. *La conoscenza di sé si completa solo nell'esposizione fatta al maestro*, e non solo perché questi, grazie alla sua esperienza e anzianità, sarà di sicuro più abile di noi nel riconoscere l'origine di ciò che nel nostro cuore si agita, ma perché, più fondamentalmente ancora, il fatto di portare se stessi al discorso, e di farlo al cospetto di un altro, produce un effetto di chiarificazione. L'idea, qui, è che «ciò che marca la differenza tra pensieri buoni e pensieri malvagi è il fatto che non si possa fare riferimento a quelli malvagi se non con grande difficoltà. Se si arrossisce nel raccontare i propri pensieri, se si cerca di celarli, anche semplicemente se si esita a esporli — ecco la prova che questi pensieri non sono così buoni come sembrano. Il male li abita» (FOUCAULT 1993: 219–220, 85). È per questa via che si instaura un legame di dipendenza e obbedienza integrale del diretto nei confronti del direttore. Si tratta di un'*obbedienza non finalizzata*, o meglio, di un'*obbedienza* che ha come fine soltanto se stessa. Obbedire per obbedire: l'intero complesso delle prassi monastiche non ha in vista

una fortificazione del soggetto tale da renderlo padrone di sé, capace di ben condursi nella vita in base a principi di ordine razionale — ciò che invece era proprio delle antiche tecniche della vita filosofica, che Foucault analizzerà in particolare nel corso su *L'ermeneutica del soggetto*<sup>7</sup>. Al contrario, l'obiettivo della direzione monastica è quello di condurre alla rinuncia più radicale alla volontà individuale, all'autonomia dell'io che, altrimenti, tratterrebbe il soggetto lontano dalla salvezza<sup>8</sup>. Ecco dunque che ritorna e si approfondisce, nel chiuso del monastero, il circolo di affermazione e negazione. La costituzione della propria identità di peccatore è funzionale ad un annullamento integrale della soggettività (FOUCAULT 2012b: 137, 134) L'oggettivazione di sé nell'*exagoreusis* è il movimento di una fondamentale istanza di assoggettamento<sup>9</sup>.

Occorre a questo punto evidenziare quello che, per così dire, è il centro di gravità di questa serie di aleturgie, ciò che viene allestito, contemporaneamente, come scenario per la manifestazione della verità e come superficie di investimento delle prassi confessionali. Tale nucleo aleturgico è costituito dall'*interiorità*. *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas* (*De vera rel.* 39, 72): questa celebre ingiunzione di Agostino dice molto più

7. Sarà utile accennare a due dei caratteri che Foucault ritiene propri della direzione di coscienza filosofica. In primo luogo, il rapporto tra diretto e direttore risulta anche in questo caso un rapporto di obbedienza, e tuttavia di un'obbedienza finalizzata: l'allievo obbedisce al maestro solo per un certo periodo di tempo, e solo per apprendere i principi razionali per ben condurre la sua stessa esistenza. In secondo luogo, abbiamo a che fare con un obbligo di verità che ricade interamente sulle spalle del maestro: sarà lui a dover formulare discorsi veri, ossia tali da garantire all'allievo l'acquisizione di tutti gli strumenti che lo renderanno padrone di sé. In base a ciò, Foucault sottolinea come anche le pratiche filosofiche antiche avessero come scopo la salvezza dell'individuo, ma una salvezza immanente, non rimessa all'al di là né, quindi, preceduta da una rinuncia a sé e al mondo — una salvezza che va intesa come uno stato di sicurezza e tranquillità dell'animo, imperturbabilità di fronte agli eventi e alle passioni del mondo (lutti, ira, piaceri, gelosie, onori, ricchezze...) che non dipendono affatto dal principio razionale che ci identifica come soggetti (FOUCAULT 2012b: 128–130, 124–126). Qui più che altrove è evidente il debito che Foucault contrae con gli studi di Pierre Hadot.

8. In altri termini, l'ideale cristiano è quello, chialistico, del martirio. Chi è infatti il martire se non colui che ha rinunciato integralmente a sé per affermare la gloria di Dio? Nella sua figura, affermazione e contemporaneo annullamento di sé giungono a vertici parossistici (FOUCAULT 2012b: 109, 107).

9. Altrove, Foucault così sintetizza la dinamica che si sviluppa nelle pratiche di direzione monastiche: «Questa soggettivazione è indissociabile da un processo di conoscenza che fa dell'obbligo di cercare e di dire la verità di sé una condizione indispensabile e permanente di questa etica; la soggettivazione, se c'è, implica un'infinita oggettivazione di sé da parte di se stessi — infinita nel senso che, non potendo mai essere acquisita una volta per tutte, non ha un termine temporale; e nel senso che bisogna sempre approfondire il più possibile l'esame dei moti di pensiero, per quanto lievi e innocenti possano apparire. D'altronde, questa soggettivazione, in forma di ricerca della verità di sé, si effettua attraverso complessi rapporti con l'altro. E in vari modi: perché si tratta di stanare, dentro di sé, la potenza dell'Altro, del Nemico, che si nasconde sotto le sembianze di se stessi; perché bisogna condurre contro questo Altro un combattimento incessante, che non potrà essere vinto senza l'aiuto dell'Onnipotente, il quale è più potente di lui; perché la confessione fatta ad altri, la sottomissione ai loro consigli, l'ubbidienza permanente ai direttori sono indispensabili per il combattimento» (FOUCAULT 1982: 1126, 183).

di quanto non sembri. Luogo del peccato ma anche spazio entro il quale viene operata la purificazione, la dimensione interiore è il cardine attorno al quale ruota l'intero discorso della redenzione nella spirale di affermazione e rinuncia<sup>10</sup>. L'interiorità è il ricettacolo di ogni moto dell'anima la cui verità va portata alla luce e saggiata per garantire al soggetto la salvezza eterna.

Per Foucault, tuttavia, è proprio l'interiorità a non costituire nulla di originario. La dimensione interiore non ci restituisce affatto qualcosa come una natura o essenza del soggetto sulla quale, solo in un secondo tempo, si impianterebbe il regime della confessione; essa è al contrario il correlato delle specifiche tecniche di formazione del sé dispiegare dal cristianesimo (AMATO 2008: 70; BODEI 2008: 128): il soggetto si riconosce ed è riconosciuto come tale quanto più si produce come questa specifica interiorità, quanto più la fa essere obbedendo all'ingiunzione di formulare su di essa discorsi veri. Non sfuggirà, a questo punto, il paradosso. L'interiorità è infatti posta, in primo luogo, come ciò che del soggetto è più intimamente proprio, ma questa stessa posizione non può che essere effettuata attraverso una pratica, un gesto, una verbalizzazione che oggettiva il soggetto stesso, ossia che lo pone come altro da sé. *Ego non sum ego*, appunto. Medesimo e altro, il soggetto può riconoscere la sua verità solo nella misura in cui la manifesta e, così facendo, la allontana, la toglie a se stesso. In secondo luogo, tale verità di sé diviene fattore di individuazione nella stessa misura in cui, portandola alla parola, il soggetto le si sottomette come alla norma a cui è chiamato a corrispondere e che, pertanto, orienta la sua intera esistenza. Poco importa, infatti, che il compito precipuo del soggetto cristiano sia quello di mortificare la sua stessa natura: finché vivrà, egli sarà perciò stesso un peccatore, e dovrà quindi comportarsi di conseguenza. In sintesi, possiamo concludere che la soggettivazione all'opera nelle aleturgie della confessione adombra l'assoggettamento del soggetto alla sua stessa identità; l'autonomia che talora pare affermarsi nella verbalizzazione della propria interiorità non è che chimerica. Il soggetto cristiano non è, né può essere, padrone di sé — non è un soggetto libero.

Con questo Foucault giunge al fondo della genealogia del soggetto occidentale. Se nelle prime lezioni di *Del governo dei viventi* si era chiesto come mai, ancora nelle nostre società, assegniamo un ruolo decisivo alla «verità nella forma della soggettività», adesso si può rispondere che ciò avviene perché i modi del nostro rapporto con la verità, le procedure attraverso le quali ci costituiamo come soggetti in questo rapporto, hanno la loro

10. Si potrà notare, a questo punto, come proprio la sentenza di Agostino fu posta da Husserl a conclusione delle sue *Meditazioni cartesiane*, testo fondamentale di quella fenomenologia che, insieme all'esistenzialismo, ha elaborato ai giorni nostri una teoria del soggetto come «ultima istanza fondatrice di senso» di cui, per Foucault, occorre liberarsi. Cfr. TROMBADORI 1999: 40-42.

origine in questo regime di verità inaugurato dal cristianesimo (LORENZINI 2012: 399). Certo, Foucault non sottovaluta tutti i cambiamenti che, nel frattempo, sono avvenuti al suo interno; ma qui non si tratta affatto di sostenere, irrealisticamente, che le pratiche di veridizione messe in campo nella nostra contemporaneità siano del tutto identiche alle aleturgie prima esaminate. Piuttosto, Foucault argomenta che la struttura della soggettivazione occidentale, negli ultimi quindici secoli, è rimasta immutata nei suoi tratti fondamentali. Tutto ciò è avvenuto benché il pensiero moderno, nelle sue varie articolazioni, abbia tentato di ribaltarne il segno, ponendo cioè come fine della veridizione non più l'autoespropriazione del soggetto, ma «un'emergenza positiva, teorica e pratica, del sé» (FOUCAULT 1993: 222, 91). Alla concezione sacrificale cristiana, la modernità ha sostituito il progetto antropologico — epistemologico, gnoseologico, morale e politico — che ha collocato nella soggettività del soggetto l'ultima istanza di giustificazione del mondo. Su questa base, a partire dal XVIII secolo, sono sorti quei saperi che presto prenderanno il nome scienze umane e che trovano una fondazione esemplare nell'idea kantiana di una critica della ragione svolta dalla ragione stessa — l'idea dei limiti “naturali” della nostra facoltà di conoscere di cui dicevamo all'inizio. Se questo tentativo moderno è fallito, continua Foucault, lo si deve al fatto che esso non poteva in nessun caso evitare il paradosso insito nell'ermeneutica del sé: non si dà alcuna identità senza estraneità di sé a sé, alcuna conoscenza positiva di sé senza distanza da sé — in breve, nessuna autonomia può fondarsi sull'analisi del soggetto, ma da questa procede una soggettivazione che si traduce immediatamente nell'assoggettamento del soggetto alla verità che da quell'analisi emerge, una *normalizzazione dell'individuo nella misura in cui la norma a cui egli deve sottomettersi è la sua stessa verità*. Semmai, ed è questa la posta in gioco critica che Foucault pone, un'alternativa al sacrificio e alla dominazione, ossia un reale progetto di autonomia, può essere perseguito solo se rifiutiamo nella sua interezza il regime della confessione, gli obblighi di verità che esso ci impone, la *tirannia della nostra stessa identità* (FIMIANI 2007: 31). La domanda che il filosofo francese formula in proposito è esplicita:

Abbiamo davvero ancora bisogno di questa ermeneutica del sé, ereditata dal cristianesimo dei primi secoli? E abbiamo davvero bisogno di un uomo, di un uomo “positivo”, che funga da suo fondamento? Forse il problema che riguarda il sé non è scoprire cosa esso sia nella sua positività, non è scoprire un sé positivo o il fondamento positivo del sé. Forse il nostro problema, oggi, è scoprire che *il sé non è nient'altro che il correlato storico delle tecnologie che abbiamo costruito nella nostra storia*. Forse il problema, oggi, è *cambiare queste tecnologie, o sbarazzarcene, sbarazzandoci così del sacrificio ad esse connesso*. In questo caso, uno dei principali problemi politici dei nostri giorni sarebbe, alla lettera, *la politica di noi stessi* (FOUCAULT 1993: 222–223, 92. Corsivi miei).



Con questo armamentario critico, l'invito di Foucault, nelle sue stesse parole, è quello di «varcare la linea», oltrepassare anzitutto i nostri stessi limiti di soggetti. Tale è in ultima analisi il significato della cosiddetta “svolta etica” foucaultiana che informerà le ricerche degli anni ottanta sul pensiero e le pratiche della vita filosofica nell'antichità classica ed ellenistica e romana. Declinando la questione nei termini di una «politica di noi stessi», il filosofo francese pone l'urgenza di un *nuovo impegno nei confronti del vero* e, insieme, la necessità di ripensare le strategie della nostra stessa soggettivazione, le modalità con cui ci rapportiamo a noi stessi. Che tipo di relazione con sé il soggetto dovrà stabilire per essere realmente autonomo, perché la soggettivazione non si capovolga in assoggettamento? Bisognerà anzitutto recidere i legami attuali di soggetto e verità, mettere in discussione quelle pratiche di potere che sono *rex, lex e judex* del loro rapporto. Per questo occorrerà *se déprendre de soi-même*, come Foucault dirà in quel suo intenso testamento filosofico che è l'*Introduzione a L'uso dei piaceri* (FOUCAULT 1984b: 15, 13). Si tratta di un distacco che non ha nulla di sacrificale, ma si propone come un esercizio, un'ascesi, di continua trasformazione di sé, per sottrarre noi stessi alla normalizzazione che procede dalla nostra verità-identità (ROVATTI 2008: 222), e far così germogliare nuovi, molteplici modi di esistenza (BERTANI 2008: 263). Il “ritorno al soggetto” di Foucault non si configura quindi come il ritrovamento dell'autenticità di sé, della verità interiore. La sua proposta sarà al contrario una *morale de l'inconfort* da esercitare su ogni prescrizione o invito all'autenticità: «un'etica dell'inquietudine per rendere mobile l'immobilità» (DAVIDSON 2008: 175), e così alimentare quel «travaglio paziente che dà forma all'impazienza della libertà» (FOUCAULT 1984a: 1397, 233).

## Bibliografia

- AMATO P., 2008, *Tecnica e potere. Saggi su Michel Foucault*, Mimesis, Milano.
- BODEI R., 2008, *Il dire la verità nella genealogia del soggetto occidentale*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 124-133.
- BERTANI M., 2008, *Postfazione*, in M. FOUCAULT, *Discipline, Poteri, Verità. Detti e scritti 1970-1984*, Marietti, Genova, pp. 225-263.
- , 2011, *Un'opera morale (e la storia della psichiatria)*, in «aut aut», n. 351, pp. 71-90.
- BROWN P., 1978, *The Making of Late Antiquity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) (trad. it. a cura di P. Guglielmotti, *Genesi della tarda antichità*, Einaudi, Torino 2001).
- , 1988, *The Body and Society. Men, Women and Sex Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York (trad. it. a cura di I. Legati, *Il cor-*

- po e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, Einaudi, Torino 2010).
- COVA L., 2014, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, il Mulino, Bologna.
- CREMONESI L., 2008, *Michel Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell'attualità*, ETS, Pisa.
- DAVIDSON A.I., 2008, *Michel Foucault e la tradizione degli esercizi spirituali*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, cit., pp. 163–179.
- FIMIANI M., 2007, *Erotica e retorica. Michel Foucault e la lotta per il riconoscimento*, Ombre Corte, Verona.
- FOUCAULT M., 1976, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Gallimard, Paris (trad. it. a cura di P.Pasquino e G.Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 1988).
- , 1978, *La philosophie analytique de la politique*, in *Dits et écrits II. 1976–1988*, Gallimard, Paris, prima ed. ivi 1994, pp. 534–552 (trad. it. a cura di S.Loriga, *La filosofia analitica della politica*, in *Antologia. L'impazienza della libertà*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 204–218).
- , 1981, *Sexualité et solitude*, in *Dits et écrits II. 1976–1988*, cit., pp. 987–997 (trad. it. a cura di S.Loriga, *Sessualità e solitudine*, in *Archivio Foucault 3*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 145–154).
- , 1982, *Le combat de la chasteté*, in *Dits et écrits II. 1976–1988*, cit., pp. 1114–1127 (trad. it. a cura di S.Loriga, *Il combattimento per la castità*, in *Archivio Foucault 3*, cit., pp. 172–184).
- , 1884a, *Qu'est-ce que les Lumières?*, in *Dits et écrits II. 1976–1988*, cit., pp. 1381–1397 (trad. it. a cura di S.Loriga, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in *Antologia. L'impazienza della libertà*, cit., pp. 219–233).
- , 1984b, *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, Gallimard, Paris (trad. it. a cura di L.Guarino, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 1991).
- , 1993, *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self. Two Lectures at Dartmouth*, in *Political Theory*, vol. 21, n. 2, pp. 198–227 (trad. it. a cura di Laura Cremonesi, Orazio Irrera, Daniele Lorenzini e Martina Tazzioli *Sull'origine dell'ermeneutica del sè. Due conferenze al Dartmouth College*, Cronopio, Napoli 2012).
- , 2003, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973–1974*, Seuil–Gallimard, Paris (trad. it. a cura di M.Bertani, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973–1974)*, Feltrinelli, Milano 2010).
- , 2012a, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979–1980*, Seuil–Gallimard, Paris (trad. it. a cura di D.Borca e P.A.Rovatti, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979–1980)*, Feltrinelli, Milano 2014).

- , 2012b, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, Presses Universitaires de Louvain / University of Chicago Press, Louvain–Chicago (trad. it. a cura di V. Zini, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, Einaudi, Torino 2013).
- LORENZINI D., 2012, *Foucault, il cristianesimo e la genealogia dei regimi di verità*, in «Iride», a.XXV, v.66, pp. 391–401.
- NICOLI M., PALTRINIERI L., 2014, *Il management di sé e degli altri*, in «aut aut», n. 362, pp. 49–74.
- POSSAMAI T., 2014 *La pratica filosofica di Michel Foucault*, in «aut aut», n. 362, pp. 137–147.
- ROVATTI P.A., 2008, *Il soggetto che non c'è*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, cit., pp. 216–225.
- TROMBADORI D., 1999, *Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-à-penser*, Castelvecchi, Roma, prima ed. Cooperativa editrice 10/17, Salerno 1981.