

Michel Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Edizioni Cronopio, Napoli, 2012, 114 pp.

di Giovanni Maria Mascaretti

Il valore della pubblicazione da parte del collettivo *Materiali Foucaultiani* delle due conferenze tenute da Michel Foucault al Dartmouth College il 17 e il 24 novembre del 1980 – ora raccolte nel volume intitolato *Sull'origine dell'ermeneutica del sé* (Edizioni Cronopio, 2012, pp. 114, € 12,50), sapientemente arricchito da integrazioni provenienti da conferenze pressoché identiche pronunciate

un mese prima all'Università di Berkeley –, deriva dall'importanza che queste due conferenze rivestono per una corretta comprensione non solo della cosiddetta “svolta etica” dell'ultimo Foucault, ma dell'intero itinerario del suo pensiero. Come è stato sottolineato nell'introduzione a cura di Laura Cremonesi, Orazio Irrera, Daniele Lorenzini e Martina Tazzioli e nella postfazione di Arnold I. Davidson, esse hanno come oggetto d'indagine la relazione tra le tecniche di veridizione e le tecniche di dominio nell'antichità greco-romana e paleocristiana. Nella prima di queste due conferenze, *Subjectivity and Truth*, Foucault chiarisce come questo tema, in apparenza assai circoscritto, si collochi all'interno di una prospettiva di ricerca ben più ampia, ovvero quella di una «genealogia del soggetto moderno» (p. 33). L'esigenza di tale chiarimento sorge dalla necessità teorica e politica, manifestamente comune in buona parte del pensiero francese del dopoguerra, di evidenziare la discontinuità della propria riflessione rispetto alla classica filosofia del soggetto e ai tentativi più rivelanti di smarcarsi da quest'ultima – rappresentati dal marxismo, dalla filosofia analitica e dallo strutturalismo. Ripercorrendo retrospettivamente le proprie ricerche, infatti, Foucault afferma: «permettetemi di annunciare, una volta per tutte, che non sono uno strutturalista, e di confessare con il giusto rammarico che non sono un filosofo analitico – nessuno è perfetto. Ho provato a esplorare un'altra pista: ho provato ad uscire dalla filosofia del soggetto tramite una genealogia di tale soggetto, studiando la costituzione del soggetto attraverso la storia che ci ha portato fino al concetto moderno del sé» (p. 35). Sembra pertanto corretto sostenere che la riflessione del filosofo francese trovi la propria condizione di possibilità nella messa in questione di quanto, sin dall'impresa critica kantiana, è stato – seb-

bene con rare eccezioni (in particolare quella nietzscheana) – assunto come punto di partenza ineludibile del pensiero, ovvero sia la soggettività trascendentale. In questo senso, la famosa e controversa dichiarazione, contenuta ne *Le parole e le cose*, circa la morte dell'“uomo” [M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1966), trad. it. a cura di E. Panaitescu, Milano, Rizzoli, 2001, p. 414] pare possa essere letta come il rigetto da parte di Foucault della moderna nozione di soggettività costitutiva, rigetto che apre lo spazio teorico per quella che altrove il filosofo di Poitiers ha definito «vera critica» [M. Foucault, *Introduzione all'«Antropologia» di Kant* (2008), in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, trad. it. a cura di M. Bertani, Torino, Einaudi, 2010, p. 94]. Questa si configura, in primo luogo, come un'analisi storica dei diversi modi in cui il soggetto è stato costituito attraverso le formazioni discorsive delle moderne scienze umane (archeologia) e attraverso le tecniche di dominio delle moderne strutture di potere (genealogia), per poi muovere all'esame di quelle che Foucault stesso chiama “le tecnologie del sé” – quelle «tecniche che permettono agli individui di effettuare con i propri mezzi [o con l'aiuto degli altri], un certo numero di operazioni sui propri corpi, sulle proprie anime, sui propri pensieri, sulla propria condotta; e questo in modo da trasformare se stessi, modificare se stessi, e raggiungere un certo stato di perfezione, di felicità, di purezza, di potere soprannaturale e così via» (p. 39). Frutto degli studi sull'esperienza e la storia della sessualità, queste forme di conoscenza del sé concorrono insieme alle tecniche di dominio a definire il campo d'indagine della genealogia del soggetto moderno, la cui emergenza va ascritta esattamente all'intreccio di questi due tipi di tecniche. La fondamentale intuizio-

ne di Foucault, infatti, consiste nel definire tale intersezione a partire dalla nozione di governo, per cui il soggetto non si presenta solamente come l'effetto dei processi di sogge(ttiva)zione messi in atto dai moderni regimi di potere-sapere, ma come il risultato dell'articolazione complementare tra tecniche che garantiscono la coercizione e tecniche volte alla costruzione del sé, cioè all'orientamento della propria condotta. Secondo il filosofo francese, pertanto, l'efficacia delle tecniche razionali di potere va valutata in base alla capacità di queste stesse tecniche di colonizzare le diverse forme di rapporto con se stessi che gli individui instaurano all'interno dei differenti contesti entro i quali si trovano inseriti. In altri termini, ciò che qui interessa mettere in evidenza è come i processi di costituzione di sé siano indotti da determinati dispositivi di potere-sapere, assumendo così una natura puramente eteronoma. In tal senso, il meccanismo della confessione rappresenta un esempio privilegiato, in quanto la produzione di un discorso che manifesta la verità del soggetto costituisce una delle principali modalità della nostra soggezione, sulla quale si sono progressivamente articolati un regime scientifico di verità e un insieme di tecniche di governo. Foucault, infatti, scrive: «per il governo degli uomini nelle nostre società, ciascuno è chiamato non solo a obbedire, ma anche a produrre e rendere pubblica la verità su di sé» (p. 41).

Ora, l'origine della specifica funzione e della morfologia che tale meccanismo ha finito per assumere nelle società moderne, viene rintracciata da Foucault nella discontinuità delle forme di soggettivazione etica che si determina al passaggio dall'antichità greco-romana al mondo cristiano. All'inizio dell'età cristiana, infatti, le pratiche e gli esercizi spirituali che Foucault, sulla scia del lavoro di Pierre Hadot [cfr. P. Hadot, *Esercizi spi-*

*rituali e filosofia antica* (1981), trad. it. a cura di A.I. Davidson, Torino, Einaudi, 2005], vede alla base dell'antico precetto delfico "conosci te stesso" [*gnothi seauton*], subiscono una notevole trasformazione, la quale finisce per vincolarli al nuovo precetto monastico "confessa, alla tua guida spirituale, ognuno dei tuoi pensieri" [*omnes cogitationes*]. È così che ha inizio, *strictu sensu*, l'ermeneutica del sé, la quale sta all'origine della genealogia di quella «bestia da confessione» [M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1* (1976), trad. it. a cura di P. Pasquino e G. Procacci, Milano, Feltrinelli, 2011, p. 55] rappresentata dalla soggettività moderna. Al mondo greco-romano il concetto di una tale soggettività che sia tenuta a rivelare la verità celata nell'intimo del proprio essere è totalmente estraneo. Per i greci, come per i romani, le pratiche di confessione e di esercizio spirituale non sono rivolte a svelare tale verità, bensì hanno come obiettivo quello di operare una particolare trasformazione dell'individuo attraverso tutta una serie di precetti quotidiani, i quali permettono all'individuo stesso di orientare la propria condotta verso il raggiungimento di una piena padronanza di sé, in una perfetta coincidenza di *logos e bios*. Inoltre, a differenza del rapporto su cui s'instaura l'esame di sé nella vita monastica, la relazione tra maestro e discepolo nell'antichità è provvisoria, destinata a concludersi con l'acquisizione da parte del diretto di un certo grado di autonomia. Questi, attraverso il proprio esame di coscienza, permette al direttore di mettere in luce gli errori commessi nell'applicazione di alcune regole di condotta, le quali vengono richiamate alla mente affinché il diretto compia delle azioni che siano a esse conformi, come è chiaramente illustrato dallo stesso Foucault nella trattazione di alcuni passaggi del *De ira* di Seneca [cfr. anche Michel Foucault, *L'ermeneutica del sog-*

getto. *Corso al Collège de France (1981-1982)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, F. Gros e M. Bertani, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 314-351]. Ed è ancora un altro testo di Seneca al quale Foucault ricorre per aiutarci a comprendere meglio, sul finale della prima delle due conferenze qui in esame, cosa si debba intendere con la pratica della confessione nell'antichità greco-romana. Si tratta del *De tranquillitate animi*, o più precisamente dell'inizio di tale opera, in cui Sereno, amico di Seneca, si rivolge a quest'ultimo con l'intenzione di dire la verità [*verum fateri*] sul proprio stato di dipendenza e disagio, così che il direttore di coscienza possa aiutarlo a riacquisire la propria virtù. Secondo l'analisi di Foucault, questa può essere riconquistata se il direttore di coscienza non si limita solamente a una diagnosi delle cause che hanno generato la condizione di malessere, bensì se egli intraprende una vera e propria trasformazione dell'individuo, in cui la verità dei principi razionali di condotta «possa apparire e agire come una forza reale attraverso la presenza della memoria e l'efficacia del discorso» (p. 53). Ciò significa che la verità qui in gioco non va definita in riferimento né a una corrispondenza con la realtà né a pensieri e desideri nascosti nella profondità della coscienza. Piuttosto, essa agisce come una forza magnetica che, mediate l'atto di memoria del discepolo e il particolare discorso del maestro (i brevi precetti [*gnomai*] del direttore di coscienza), finisce per rimodellare il sé dell'individuo, rendendolo al contempo soggetto di conoscenza e soggetto di volontà.

Come già accennato, questi elementi possono essere rintracciati anche nelle tecnologie cristiane del sé, in cui, però, finiscono per assumere una struttura e una funzione del tutto differenti. Inseriti in un quadro caratterizzato dall'obbedienza e da originali procedure d'interpretazione della verità del soggetto, essi,

infatti, vengono a determinare quei nuovi effetti di soggettivazione che saranno alla base della moderna cultura della confessione scientifica [su tale inversione cfr. anche M. Foucault, *Sicurezza, Territorio, Popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, a cura di A. Fontana, F. Ewald e P. Napoli, Milano, Feltrinelli, 2005, p. 188]. Questa essenziale trasformazione è al centro della seconda conferenza americana, *Christianity and Confession*, nella quale Foucault – nell'intento di chiarire il legame caratteristico della religione cristiana tra la produzione della verità di sé e la possibilità di accedere alla luce – si sofferma con particolare attenzione su due istituzioni: i riti penitenziali e la vita monastica. Nei primi secoli del cristianesimo, la penitenza si presenta come un rito, spesso di lunga durata, in cui l'individuo è soggetto a tutta una serie di obblighi ben codificati. Tra questi vi è quello di manifestare la verità su se stessi secondo una forma ritualizzata che i Padri greci chiamano *exomologesis*, la quale, più che basarsi sull'esposizione verbale dei propri peccati, si fonda sulla drammatizzazione del proprio stato. Attraverso una specifica condotta (per esempio cospargendosi il capo e il corpo di cenere o esponendosi alla pubblica disapprovazione durante le cerimonie religiose), il penitente è chiamato a mostrare concretamente, in pubblico, la propria volontà di liberarsi dalla corruzione, di rinunciare al proprio sé peccatore, così da riacquistare la purezza ottenuta attraverso il battesimo e accedere a una nuova vita spirituale. Nell'*exomologesis*, pertanto, l'individuo s'impegna in una vera e propria teatralizzazione della propria morte come peccatore, della rinuncia a sé come colui che ha preferito la carne alla vita eterna. A differenza di quanto si prefiggono le tecnologie del sé nell'antichità greco-romana – cioè, come si è visto, la piena sovrapposizione del soggetto di conoscenza e del sogget-

to di volontà –, «nell'*exomologesis*, la rivelazione di sé è [dunque], contemporaneamente, la distruzione di sé – autodistruzione» (p. 74). In questo quadro, Foucault sottolinea come la dichiarazione verbale dei propri peccati che il postulante rivolge al vescovo, sia da considerarsi del tutto secondaria, se non esterna alla pratica della penitenza, in contrapposizione invece alla centralità che tale verbalizzazione assume a partire dal IV secolo nella vita monastica. In tale contesto, la trasformazione dell'oggetto e della finalità degli esercizi spirituali praticati nelle scuole filosofiche antiche risulta ancora più marcata. Secondo Foucault, tale metamorfosi si articola attorno a due poli essenziali: il principio di obbedienza e il principio di contemplazione. Nelle comunità monastiche, infatti, l'obbedienza dell'individuo nei confronti del direttore si fa permanente e totalizzante: il diretto è chiamato a sacrificare se stesso e la propria volontà in vista dell'acquisizione di quella purezza d'animo necessaria per la contemplazione di Dio. Da qui l'esigenza – analizzata da Foucault attraverso la trattazione di alcuni passi del *De institutis coenobiorum* e delle *Collationes* di Cassiano – di sottoporre la propria anima a un continuo esame interpretativo volto a stimare la qualità dei propri pensieri, così da poter distinguere quelli che vengono da Dio da quelli malvagi, avvelenati dalla *concupiscentia*. Ma affinché tale procedura ermeneutica possa essere condotta a buon fine, l'analisi dei pensieri deve essere verbalizzata e infine comunicata dal monaco al proprio direttore spirituale. L'intero esame di sé cristiano, pertanto, finisce per fondarsi sulla funzione "aleturgica" della verbalizzazione esaustiva e continua dei propri pensieri (*exagoreusis*), la quale rappresenta non solamente una maniera per allontanarsi dalle tentazioni di Satana, ma anche «un modo di rinunciare a sé e di non voler più essere il sog-

getto della volontà. [...] Dobbiamo sacrificare il sé per scoprire la verità di noi stessi, e specularmente dobbiamo scoprire la verità di noi stessi per sacrificare noi stessi» (pp. 87-88).

Ora, è proprio sul destino di questa volontà di rinuncia a sé che Foucault si attarda nella conclusione della seconda conferenza americana. Dopo aver sottolineato come i rituali dell'*exagoreusis* – la "tentazione epistemologica" della religione cristiana – abbiano finito, nel corso dei secoli, per predominare a scapito delle tecnologie dell'*exomologesis* – la "tentazione ontologica" della religione cristiana – [cfr. anche M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana e M. Senellart, Paris, Seuil/Gallimard, 2012, pp. 247-313], Foucault sostiene che l'intera cultura occidentale successiva al cristianesimo dei primi secoli è contraddistinta dal tentativo di sostituire, sia al livello del sapere che a quello delle tecnologie di potere, un'emergenza positiva del sé al sacrificio di sé come fondamento dell'ermeneutica del sé. Assumendo come obiettivo la produzione di un'identità del sé, le antiche tecnologie del sé sono state progressivamente trapiantate prima nell'ambito delle istituzioni giudiziarie, poi nel contesto delle pratiche mediche, psicologiche e psichiatriche, e infine nel campo delle teorie politiche, filosofiche ed epistemologiche. Le tecniche della spiritualità cristiana, quindi, sono state gradualmente riorganizzate in vista della formulazione di una vera e propria scienza del soggetto, in cui lo spazio positivo dell'interiorità desiderante diventa l'oggetto di quella nuova analitica interpretativa rappresentata dalla pratica della confessione scientifica. Si tratta di una discontinuità decisiva, la quale finisce per segnare l'intera storia del pensiero occidentale moderno. Secondo Foucault, infatti, tale rottura ha determinato l'impor-

si di un permanente “antropologismo”, in base al quale «una teoria dell’uomo come radice dell’ermeneutica del sé» (p. 91) finisce per subentrare alla necessità del sacrificio di sé propria della religione cristiana. Come è stato giustamente osservato nella postfazione di A. Davidson, negli anni sessanta Foucault è impegnato a mostrare come tale sonno antropologico – in cui si sono assopite la filosofia e le moderne scienze umane –, sia essenzialmente un sonno epistemologico [M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., pp. 366-368], indotto dalla compiaciuta formulazione di una presunta verità definitiva sulla natura umana. Progressivamente, però, Foucault acquista consapevolezza della dimensione prettamente politica di questo sonno, che ha contribuito alla formazione di un regime di verità scientifica in grado di governare la nostra condotta attraverso la subordinazione di quest’ultima alla verità della natura umana. Ogni nostra condotta è determinata dalla scoperta e dalla verbalizzazione della verità su di sé, la quale, lungi dall’essere diretta alla piena autonomia e padronanza di sé dell’individuo, finisce per configurarsi come una pratica di perpetuo assoggettamento. L’intento di Foucault consiste nel revocare la necessità e la naturalezza di questa forma di dominio attraverso la messa in luce della costituzione storica del sé, frutto delle tecnologie costruite nel corso dei secoli. Il progetto di una genealogia del sé occidentale assume così una dimensione politica, in cui «l’analisi storica dei limiti che ci vengono posti» è, allo stesso tempo, «prova del loro superamento possibile» [M. Foucault, *Che cos’è l’Illuminismo?* (1984), in M. Foucault, *Archivio Foucault 3. Estetica dell’esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 231]. Compito di una filosofia che voglia farsi critica, infatti, non è quello di «determinare le condizioni e i limiti della nostra possibile conoscenza del-

l’oggetto» – secondo la tendenza gnoseologica di gran parte della filosofia moderna e contemporanea – ma di ricercare «le condizioni e le indefinite possibilità per trasformare il soggetto, per trasformare noi stessi» (p. 38), aprendo così lo spazio, concettuale ed effettivo, di una vera a propria «politica di noi stessi». In conclusione, il merito di queste due conferenze americane risiede proprio nel delineare, brevemente ma in maniera estremamente incisiva, i tratti di un *ethos* filosofico che, una volta portata alla luce l’origine dell’ermeneutica del sé, ne lascia al contempo intravedere la fine, contribuendo così a quel «travaglio paziente che dà forma all’impazienza della libertà» [M. Foucault, *Che cos’è l’Illuminismo?*, cit., p. 232].