



HAL
open science

Le “ bios ” antique dans la pensée du dernier Foucault

Paola Masi

► **To cite this version:**

Paola Masi. Le “ bios ” antique dans la pensée du dernier Foucault. Philosophie. Université Paris-Est; Università degli Studi di Firenze, 2016. Français. NNT : 2016PESC0025 . tel-01739246

HAL Id: tel-01739246

<https://theses.hal.science/tel-01739246>

Submitted on 20 Mar 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Paris Est
Ecole doctorale Cultures et sociétés
Disciplina : Filosofia

Università degli Studi di Firenze
Dipartimento di Lettere e Filosofia
Tesi di dottorato nel settore disciplinare SPS/01

**IL *BIOS* ANTICO
NEL PENSIERO DELL'ULTIMO FOUCAULT**

Relatori:

Prof. Dimitri D'Andrea

Prof. Frédéric Gros

Candidata:

Paola Masi

Anno accademico 2014-2015

INDICE

INTRODUZIONE	5
PARTE PRIMA	11
L'OPPOSIZIONE TRA SOGGETTO CRISTIANO E <i>BIOS</i> ANTICO	
CAPITOLO I	12
GOVERNO E AUTOALETURGIA	
§ 1. Il governo come conduzione della condotta degli uomini	13
§ 2. Regimi di verità e autoaletturgia	32
CAPITOLO II	51
IL SOGGETTO CRISTIANO	
§1. Il rapporto tra soggettività e verità prima del monachesimo	52
1.1 Il battesimo: la <i>probatio animae</i>	53
1.2 La penitenza post-battesimale: l' <i>exomologesis</i>	64
§ 2. Il monachesimo	72
2.1 Direzione e obbedienza	75
2.2 L'esame e la confessione	79
§ 3. Sé gnoseologico e la conduzione delle condotte	91
CAPITOLO III	105
IL <i>BIOS</i> ANTICO	
§ 1. Il <i>bios</i> come l'altro del soggetto cristiano	106
§ 2. L'emergere del sé etico	118
§ 3. Il dispositivo stoico	127
§ 4. Verso l'autosoggettivazione	138

PARTE SECONDA	143
<i>BIOS PHILOSOPHIKOS</i>	
CAPITOLO I	144
ESERCIZI SPIRITUALI E CURA DI SE'	
§ 1. Lo studio delle tecniche di sé antiche: esercizi spirituali e vita filosofica	
§ 2. Spiritualità e filosofia, <i>epimeleia heautou</i> e <i>gnothi seauton</i>	155
§ 3. Il modello socratico-platonico	163
CAPITOLO II	170
IL MODELLO ELLENISTICO-ROMANO	
§ 1. L'inversione del rapporto tra <i>technai tou biou</i> e cura di sé	171
§ 2. La <i>conversio ad se</i> ellenistica e romana	175
§ 3. L'auto-costituzione di sé attraverso la verità	182
3.1 La verità etopoietica	182
3.2 <i>Askesis</i> e soggettivazione etica	187
3.3 L'estetica dell'esistenza: il <i>bios</i> come opera	190
3.4 Il <i>bios</i> come <i>exemplum</i> e come prova	199
PARTE TERZA	206
<i>BIOS PARRHESIASTICO</i>	
CAPITOLO I	207
LA <i>PARRHESIA</i> DEMOCRATICA	
§ 1. Lo studio della <i>parrhesia</i> tra veridizione, governo e soggettivazione etica	208
§ 2. Lo schema della <i>parrhesia</i> come dire il vero al tiranno	212
§ 3. Il momento pericleo della <i>parrhesia</i>	219
§ 4. La crisi della istituzioni democratiche	226

CAPITOLO II	230
LA PARRHESIA ETICO-FILOSOFICA	
§ 1 Platone e la <i>parrhesia</i> come psicagogia etico-politica	231
§ 2 Il <i>bios</i> socratico come <i>basanos</i> della verità	240
PARTE QUARTA	254
<i>BIOS ALETHINOS</i>	
CAPITOLO I	255
<i>BIOS KYNIKOS. L'EMERGERE DI UN NUOVO TIPO DI PARRHESIA</i>	
§ 1. L' <i>Alcibiade</i> e il <i>Lachete</i> : metafisica dell'anima ed estetica dell'esistenza	256
§ 2. Lo studio foucaultiano del cinismo: difficoltà e trasformazioni	263
CAPITOLO II	271
IL <i>BIOS KUNIKOS</i>	
§ 1. La vera vita cinica: la singolare articolazione di verità e vita	272
§ 2. La terza dimensione della vera vita cinica: la radicalità sovversiva	283
§ 3. L' <i>alethinos bios</i> cinico come vita altra per un mondo altro	297
§ 4. <i>Bios kynikos</i> e stoicismo	306
§ 5. Vita altra e altro mondo	311
CAPITOLO III	316
LE POSTERITA' DEL CINISMO	
§1 La posterità religiosa	317
§2 La posterità politica	327
§3 La posterità artistica	330
RÉSUMÉ	333
SINTESI	367
BIBLIOGRAFIA	370

INTRODUZIONE

[Constituer une éthique du soi] c'est peut-être une tâche urgente, fondamentale, politiquement indispensable (...), s'il est vrai après tout qu'il n'y a pas d'autre point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi¹.

Forse nessun'altra frase pronunciata da Foucault ne *L'herméneutique du sujet* mette in luce con altrettanta intensità il valore esplicitamente politico della riflessione foucaultiana degli anni ottanta, istituendo uno strettissimo legame tra la questione della resistenza politica e un problema centrale sul quale il filosofo francese si interrogherà sino al termine della sua esistenza: quello della costituzione del rapporto di sé con sé, della soggettivazione, della soggettività.

La portata politica dell'opera dell'ultimo Foucault e lo stretto legame tra etica, politica e sé che la caratterizza sono stati a lungo poco percepiti. Uno dei principali ostacoli è forse stato costituito dalle modalità della sua pubblicazione. Non va dimenticato, infatti - per limitarsi a citare solo il caso dei corsi tenuti dal filosofo al Collège de France negli anni ottanta -, che *L'herméneutique du sujet* è stato per diversi anni l'unico ad essere pubblicato, nel 2001. Ciò ha reso arduo recepire la riflessione foucaultiana dell'ultimo periodo nella sua complessità e articolazione; anche i lettori più attenti si sono scontrati con la difficoltà di situare questo corso nel contesto degli altri quattro, rimasti a lungo inediti, oltre che di coglierne la portata all'interno dell'intero percorso del filosofo². Questa lacuna si

¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, F. Gros, Seuil-Gallimard, Paris 2001, p.241; trad. it. *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, D. Defert, F. Gros e M. Bertani, Feltrinelli, Roma 2003, p. 222.

² Soltanto nel 2008 è apparso il corso del 1982-1983 *Le gouvernement de soi et des autres*, seguito, nel 2009, dal corso del 1984 *Le courage de la vérité* e, nel 2012, da quello del 1879-1980 *Du gouvernement des vivants*; infine, nel 2014, è stato pubblicato il corso del 1980-1981, *Subjectivité et vérité*. Tranne l'ultimo, essi sono già apparsi in lingua italiana. Cfr. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, F. Gros, Gallimard-Seuil, Paris 2008 ; trad. it. *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, F. Gros, M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2009. Cfr. M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II, 1983-1984*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, F. Gros, Paris, Gallimard-Seuil, 2009 ; trad. it. *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, F. Gros, M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2011. Cfr. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, M. Senellart,

è rivelata particolarmente grave per il fatto che dal 1976 al 1984, ossia tra l'uscita del primo volume dell'*Histoire de la sexualité (La volonté de savoir)* e gli altri due (*L'usage des plaisirs* e *Le souci de soi*) apparsi nell'anno della sua morte, Foucault non ha pubblicato alcuna opera; la straordinaria e ricchissima attività intellettuale di questi anni è completamente consegnata alle lezioni tenute al Collège de France oltre che ad articoli, interviste, seminari alcuni dei quali sono rimasti anch'essi a lungo inediti.

La difficoltà di accedere ai corsi e ad alcuni interventi degli anni ottanta ha innanzitutto fortemente ostacolato i tentativi di rendere conto del noto cambiamento di orientamento che caratterizza gli ultimi due tomi dell'*Histoire de la sexualité* rispetto al primo - il passaggio, cioè, da un'analisi delle tecniche e delle strategie di potere immanenti al discorso moderno sulla sessualità ad uno studio delle modalità antiche di rapportarsi a se stessi, ossia delle forme attraverso le quali gli individui si costituivano come soggetti morali di condotta sessuale. Questo spostamento dalla dimensione politica alla dimensione etica assume tuttavia una portata che va ben oltre il ristretto ambito della sessualità. Più in generale, negli anni settanta l'impresa genealogica di Foucault è animata dal tentativo di mettere in rilievo come certe relazioni di potere storicamente determinate agiscano come matrici di determinate forme di sapere e di specifiche forme di soggettività, considerate come passivi luoghi di iscrizione del potere. Negli anni ottanta invece il filosofo francese sembra suggerire l'idea che sia possibile costruire se stessi e modellare la propria vita in modo creativo; ne *L'herméneutique du sujet*, egli prende in considerazione gli esercizi attraverso cui ciascuno può trasformare e, almeno in parte, inventare se stesso, come se la propria vita costituisse un materiale da plasmare, un'opera d'arte. Foucault sembra insomma passare da un sé fabbricato esclusivamente attraverso il rapporto a una norma a un sé che si autoproduce e che dà forma alla propria libertà.

La profonda connessione tra l'analitica del potere degli anni settanta, il cui quadro storico è quello della modernità occidentale dal XVI al XIX secolo, e l'indagine sull'antichità, centrata sui modi di costituzione della soggettività, è sovente sfuggita ai commentatori. Lo studio della filosofia antica, lontano dall'essere avvertito come strettamente legato alle ricerche precedenti di Foucault

Seuil-Gallimard, Paris 2012; trad. it. *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, D. Defert, D. Borca, P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 2014. Cfr., infine, M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, F. Gros, Seuil-Gallimard, Paris 2014.

e alle questioni sollevate dalle sue analisi sulle modalità attuali di esercizio del potere, è stato talvolta percepito come una completa svolta, come un regresso in rapporto alle questioni politiche che avevano sempre marcato la sua ricerca o anche come una rinuncia ad esercitare uno sguardo critico sul mondo e un ripiegamento su di sé. Alcuni interpreti hanno persino associato la riflessione foucaultiana degli ultimi anni all'esaltazione di una morale individualistica, ad una sorta di dandismo e all'elogio di un'etica che metterebbe l'accento sul valore estetico delle condotte e sulla costruzione della propria vita come un'opera d'arte, su una cura di sé egoistica e asociale. Queste interpretazioni sembrano oscurare l'indissolubile nesso esistente tra la questione della resistenza politica e l'etica della relazione di sé con sé, sulle quali Foucault non cessa di interrogarsi per tutti gli anni ottanta.

Il presente lavoro intende prendere in esame una nozione che pare situarsi al cuore di tale nesso: quella di *bios*, modo di vita. Essa è introdotta da Foucault nel corso al Collège de France del 1980-1981, nel momento in cui egli dà inizio ad una lunga analisi del mondo antico; quando, cioè, al fine di elaborare un pensiero della resistenza ai biopoteri, il filosofo sembra ricentrare le sue ricerche proprio intorno a questa nozione e all'indagine sull'Antichità greca, ellenistica e romana.

Tale indagine si concluderà solo nel 1984, dopo un articolato percorso filosofico che ha termine con lo studio del cinismo antico; è in relazione ad esso che Foucault introduce l'espressione "vera vita", idea che sembra rendere la questione del *bios*, della maniera di vivere, la principale posta in gioco etico-politica attuale. Negli anni ottanta intorno a tale questione sembra prendere forma non solo la riconcettualizzazione foucaultiana dell'idea di resistenza, ma anche la connessa riflessione sulla dimensione della soggettività, della soggettivazione - dimensione che va a complicare il gioco del potere e del sapere. Da un lato, infatti, è nel *bios* e nel corpo che Foucault sembra situare l'essenziale campo di battaglia all'interno del quale è forse possibile, oggi, creare una resistenza realmente praticabile ed efficace alla governamentalità contemporanea. Dall'altro, è proprio il riferimento al *bios* antico e ad un paradigma premoderno e precristiano che rende possibile una nuova interrogazione sul soggetto e la conseguente apertura dello spazio di resistenza costituito dalle pratiche etiche, dal lavoro di sé su sé, dalla trasformazione del proprio modo di vivere.

Sembra dunque essere un compito urgente interrogare la riflessione

foucaultiana degli ultimi anni assumendo come filo conduttore la nozione di *bios* per tentare di coglierne il ruolo e le trasformazioni, dando un senso al rilievo conferitole dal filosofo francese. Al fine di apportare un contributo a questa difficile impresa ci siamo avvalsi soprattutto dei corsi tenuti da Foucault al Collège de France negli anni ottanta – alcuni dei quali, al momento della nostra indagine, erano disponibili solo in forma di registrazione. Abbiamo inoltre ritenuto opportuno far dialogare questi corsi con gli altri interventi di questo periodo, alcuni dei quali di recentissima pubblicazione³ e consultabili in precedenza presso l'IMEC e presso il Collège de France.

Nella prima parte di questo lavoro focalizzeremo l'attenzione sull'opposizione istituita da Foucault tra il soggetto cristiano e il *bios* antico. Ci soffermeremo, in un primo momento, sull'idea di “governo degli uomini attraverso la verità”, che Foucault introduce nel Corso al Collège de France del 1979-1980 *Du gouvernement des vivants*, al fine di mettere in rilievo il quadro problematico e concettuale della riflessione di Foucault, che proprio all'inizio degli anni ottanta si ricentra intorno all'archeologia dei regimi di verità e al problema del rapporto tra soggettività e verità. In seguito analizzeremo la costituzione del soggetto cristiano attraverso le tecniche e le pratiche del battesimo, della penitenza e, soprattutto, della confessione, mettendo in luce il nesso tra governo degli uomini e atti di verità riflessi. Emergeranno così i caratteri della “politica della verità” che, secondo Foucault, ancora oggi conduce le nostre condotte. Mostreremo, infine, come, attraverso il progetto di una genealogia del soggetto moderno e la costruzione della contrapposizione tra sé antico e sé cristiano, Foucault giunga ad aprire lo spazio per l'emergenza di una “politica di noi stessi”.

Nella Parte Seconda ci volgeremo a considerare lo studio foucaultiano della cura di sé e delle arti di vivere (*technai tou biou*), individuando due sensi della nozione di cura. Concentreremo la nostra analisi sull'esercizio di sé su se stessi (*askesis*) e sulle tecniche dell'etica antica che rendono il *bios philosophikos* qualcosa di molto diverso dall'esistenza ordinaria. Il tema dell'estetica dell'esistenza ci permetterà di mettere a fuoco il modo in cui, soprattutto nei primi

³ Mi riferisco, in particolare alle seguenti pubblicazioni: M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Cronopio, Napoli 2012, seguito dall'edizione in lingua francese *L'origine de l'herméneutique du soi*, Vrin, Paris 2013. E M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu*, a cura di F. Brion e B. E. Harcourt, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2012; trad. it. *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, a cura di F. Brion e B. E. Harcourt, Einaudi, Torino 2013.

due secoli dopo Cristo, è possibile modellare il proprio *bios* rendendolo conforme ai *logoi*, i discorsi veri che costituiscono dei principi razionali di comportamento. Mostriamo come la costruzione del proprio *bios* come un'opera non implichi alcuna interiorità psicologica ma si traduca in un'esteriorità etica che permette al filosofo francese di non entificare ciò che chiamiamo "sé". Individueremo, infine, il principale limite di questo modello di rapporto tra soggettività e verità nel rilevante ruolo giocato dalla veridizione, dai *logoi*, rispetto al *bios*, problema che sembra condurre Foucault a radicalizzare l'opposizione tra una filosofia intesa come discorso, corpo di conoscenze costituito, e una filosofia intesa come vita filosofica, esercizio e prova.

Nella Parte Terza mostreremo il declinarsi della nozione di veridizione nel "dire-vrai", in una verità che costituisce un dire, ma che è al contempo anche un fare, è *logos* ma anche *ergon*. Ci occuperemo della *parrhesia* come modo di costituzione di sé attraverso l'atto di dir-vero e come resistenza di tipo discorsivo al potere. Mostriamo come Foucault progressivamente intensifichi la dimensione pratica ed esistenziale della *parrhesia* attraverso uno slittamento sempre più marcato del dir-vero verso la sfera etica. Attraverso la figura di Pericle illustreremo la *parrhesia* democratica nell'Atene del V secolo, per poi concentrarci sulla *parrhesia* etico-filosofica e sulla figura di Socrate. Con Socrate il *bios* emerge come correlato fondamentale del dir-vero: la *parrhesia* è definita su un modo di essere, sull'armonia tra *bios* e *logos* che si manifesta nel modo di vivere. La *parrhesia* socratica resta tuttavia una *parrhesia* di tipo discorsivo nella quale il *bios* mette alla prova e autentifica il *logos*, ma non è ancora il luogo di emergenza della verità: solo con il cinismo non sarà più sul piano del dire, ma dell'esistenza, del *bios* e del corpo che sarà possibile produrre una resistenza e un'alterità che non si limitano ad essere soltanto una sorta di correzione del potere.

Nella Parte Quarta mostreremo come nel cinismo il singolare legame tra verità e vita, che si attua senza alcuna mediazione dottrinale, renda il *bios* il luogo della produzione e della manifestazione della verità e il solo cardine della soggettivazione etica. Metteremo in rilievo il ruolo di riduzione e di prova che il modo di vivere cinico esercita nei confronti di tutte le verità costituite e il suo carattere sovversivo. La vera vita del cinico non si configura più come *exemplum* per gli altri, come quella di Socrate o del saggio stoico; essa si configura come vita altra, come creazione di modi di vita nuovi, come cura di sé e al contempo

cura del mondo. Sulla base della distinzione tra verità come essenza e verità come elementarità tenteremo di mostrare come Foucault istituisca, in modo del tutto non sistematico, un'opposizione tra, da un lato, il cinismo e, dall'altro, un platonismo che sembra includere anche la vita filosofica stoica ed epicurea. Il *bios* cinico si configura dunque come novità e rottura non solo nei confronti della vita ordinaria, ma anche rispetto alla vita filosofica tradizionale in tutte le sue forme. Analizzeremo, in particolare, le differenze tra il *bios* cinico e l'estetica dell'esistenza stoica mostrando come essi siano caratterizzati da una cura di sé di tipo differente, da un diverso tipo di *askesis*, da due differenti nozioni di autonomia e da due differenti tematizzazioni del "sé".

PARTE PRIMA

L'OPPOSIZIONE TRA SOGGETTO CRISTIANO E *BIOS* ANTICO

CAPITOLO I

GOVERNO E AUTOALETURGIA

§ 1. Il governo come conduzione della condotta degli uomini

Nella lezione al Collège de France del 30 gennaio 1980, volgendosi brevemente a considerare il proprio lavoro filosofico, Foucault dichiara di essere un “teorico negativo”. La sola attività che ritiene di poter intraprendere consiste nel rendere visibili gli spostamenti e le trasformazioni delle proprie posizioni teoriche, nel tracciare la mappa del proprio passaggio:

(...) pour moi, après tout, le travail théorique ne consiste pas (...) tellement à établir et fixer l'ensemble des positions sur lesquelles je me tiendrais et dont le lien supposé cohérent formerait système. Mon problème, ou la seule possibilité de travail théorique que je me sente, ce serait de laisser, selon le dessin le plus intelligible et simple, la trace des mouvements par lesquels je ne suis plus à la place où j'étais toute à l'heure⁴.

In effetti, dando avvio al Corso al Collège de France del 1979-1980 *Du gouvernement des vivants* Foucault esordisce proprio mettendo in rilievo una sorta di spostamento in atto nella direzione delle sue ricerche. Nella lezione inaugurale del 9 gennaio 1980 egli afferma di volersi sbarazzare della nozione di potere-sapere⁵ e di avere l'intenzione di elaborare un'idea nuova: il “governo degli uomini attraverso la verità”. Nei due anni precedenti, attraverso un primo spostamento, Foucault ha declinato la nozione di potere in quella di governo; nel 1980 egli intende invece soffermarsi sull'altro polo problematico, quello del sapere, ed operare un secondo slittamento verso la “verità”.

Per quanto riguarda il potere, è nel Corso *Sécurité, territoire, population*⁶

⁴ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, cit., pp. 74-75 (trad. it. cit., p. 84). Tutte le citazioni di tale Corso sono tratte dalle registrazioni consultabili presso l'I.M.E.C. (Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine), Fonds Michel Foucault, C62; per ognuna di esse sarà di seguito indicato solo il riferimento al testo attualmente disponibile. Il riassunto dei Corsi tenuti da Foucault al Collège de France si trova anche in M. Foucault, *Résumés des cours (1970-1982). Conférences, essais et leçons du Collège de France*, Julliard, Paris 1989, (trad. it. *I Corsi al Collège de France. I Résumés*, Feltrinelli, Milano 1999). Nel presente lavoro i testi di Foucault saranno generalmente citati in lingua francese; in nota sarà indicato il riferimento all'eventuale edizione in lingua italiana.

⁵ Cfr. *ivi*, p. 12; trad. it. cit., p. 22. Sul rapporto tra potere e sapere si veda ad esempio M. Foucault, *Dits et écrits I, 1954-1975*, a cura di D. Defert, F. Ewald, J. Lagrange, Gallimard, Paris 2001, pp. 1257-1258, 1619-1620 e M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?* in «Bulletin de la Société française de philosophie», 2, avril-juin 1990, pp. 35-63 (trad. it. *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997).

⁶ Cfr. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, a cura

che Foucault ha introdotto, nel 1978, il concetto di “governo”; nozione che, da quel momento, sembra quasi sostituirsi, nelle sue analisi, a quella di potere. E’ forse utile soffermarsi brevemente sulla portata di questa trasformazione prima di tentare di comprendere, nel prossimo paragrafo, l’altro spostamento accennato dal filosofo francese nella prima lezione del Corso del 1979-1980 - quello che interessa la “verità”. Non soltanto, infatti, con il passaggio dal problema del potere a quello del governo sembra aprirsi un campo di ricerca nuovo, come del resto è stato ben sottolineato da molti recenti studi critici, che hanno concentrato la loro attenzione sulle pratiche della governamentalità; soprattutto, attraverso l’idea di governo viene introdotta una nozione la cui importanza è stata generalmente sottostimata ma che rappresenta forse un concetto chiave per la comprensione del pensiero foucaultiano degli anni ottanta: la nozione di condotta.

Nelle intenzioni di Foucault, il Corso *Sécurité, territoire, population* doveva essere dedicato al biopotere⁷; tuttavia già nelle prime lezioni il centro dell’interesse sembra spostarsi gradualmente verso il problema del governo⁸. Foucault traccia inizialmente i caratteri del dispositivo di sicurezza, ossia dell’insieme di tecniche legate al biopotere che prendono consistenza intorno al XVIII secolo, e ne sottolinea la diversità rispetto al modo di azione della sovranità e dei meccanismi disciplinari. Come emerge dalla letteratura fisiocratica – il sapere economico connesso a questa nuova forma di potere -, la sicurezza non ha come proprio oggetto di intervento un territorio e le sue ricchezze, né i corpi degli individui. Essa non istituisce una divisione binaria tra ciò che è permesso e ciò che è vietato; non si avvale di un sistema giuridico-disciplinare operante esclusivamente attraverso leggi e controlli, né richiede agli individui di obbedire e di conformarsi a una norma preliminarmente data. Anziché occuparsi direttamente di ogni particolare, il dispositivo di sicurezza sembra lasciare che determinati

di F. Ewald, A. Fontana, M. Senellart, Seuil-Gallimard, Paris 2004. Trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, M. Senellart, P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2005.

⁷ Nella prima lezione del Corso del 1977-1978 Foucault afferma: “Cette année, je voudrais commencer l’étude de quelque chose que j’avais appelé comme ça, un petit peu en l’air, le bi-pouvoir, c’est-à-dire cette série de phénomènes qui me paraît assez important, à savoir l’ensemble des mécanismes par lesquels ce qui, dans l’espèce humaine, constitue ses traits biologiques fondamentaux va pouvoir entrer à l’intérieur d’une politique, d’une stratégie politique, d’une stratégie général de pouvoir, autrement dit comment la société, les sociétés occidentales modernes, à partir du XVIII^e siècle, ont repris en compte le fait biologique fondamental que l’être humain constitue une espèce humaine”. Ivi, p. 3. Trad. it. cit., p. 13.

⁸ Cfr. L. Cremonesi, *L’idée de gouvernement dans l’interprétation foucauldienne de l’Antiquité*, testo inedito presentato al Convegno internazionale *Gouverner les vivants: à partir de Michel Foucault*, presso l’Ecole Normale Supérieure de Lyon, Lyon 8-9 febbraio 2008. Cfr. anche L. Cremonesi, *Foucault e il mondo antico*, ETS, Pisa 2008.

fenomeni seguano il loro corso naturale senza imporre alcuna costrizione. Comincia ad emergere il sistema liberale del *laissez faire*: invece di vietare e prescrivere, la sicurezza lascia dispiegare il gioco della realtà con se stessa e, attraverso questa manifestazione spontanea del suo stato normale, seleziona le “curve normali” giudicate “più favorevoli” o “più normali” delle altre, creando norme⁹. Il modo d’azione della sicurezza è quello di far giocare liberamente tutti i fattori senza impedire le oscillazioni ma tentando piuttosto di compensarle: essa gestisce l’interazione tra tutti gli elementi coinvolti limitandoli o annullandoli gli uni con gli altri e riducendoli così ad una certa curva normale¹⁰ - come avviene nel caso della libera circolazione dei cereali e in quello delle tecniche di inoculazione. La sicurezza opera sulla probabilità: il problema è come mantenere un determinato fenomeno (criminalità, scarsità del grano, epidemie) all’interno di limiti ritenuti economicamente e socialmente accettabili e intorno ad una media considerata ottimale per un certo funzionamento sociale. Così, avvalendosi di tecniche fondate sul calcolo delle probabilità e sulla nascente razionalità economica e statistica, la sicurezza agisce attraverso la normalizzazione e ricorre ad una opportuna strutturazione dell’ambiente che consente di eliminare ogni fattore perturbante e di regolare gli eventi e i fenomeni possibili¹¹. Con il sorgere di uno strettissimo intreccio tra un sapere che sembra fondarsi sulle regole dell’evidenza e un potere normalizzatore pare emergere una sorta di inedita naturalità: la naturalità della società come campo specifico proprio all’esistenza in comune degli uomini e la naturalità della popolazione¹².

⁹ Sulla differenza tra normazione e normalizzazione cfr. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, cit., p. 65; trad. it. cit., pp. 55-56. Si veda anche S. Legrand, *Les normes chez Foucault*, PUF, Paris 2007, in particolare pp. 269-283.

¹⁰ Cfr. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, cit., pp. 38-39; trad. it. cit., p. 39.

¹¹ Il fatto di lasciar dispiegare liberamente determinati fenomeni presuppone l’esistenza di un dispositivo volto a intervenire su tutto ciò che turba « artificialmente » questa « natura ». A proposito della regolazione del fenomeno della scarsità del grano, Legrand ha così sintetizzato il problema: “Toute la question [est] de déterminer où passe la frontière entre l’intérieur (l’ordre naturel de l’économique qui doit être normalisé, c’est-à-dire qu’on doit laisser être pour qu’il s’ordonne spontanément à ses régularités essentielles) et l’extérieur (les perturbations apportées à cet ordre idéal par des facteurs extra-économiques, perturbations qui doivent quant à elles être normées, c’est-à-dire faire l’objet d’une intervention disciplinaire, de manière à ce que l’intérieur puisse exister normalement). Naturellement, cette frontière est inassignable en vérité, et les libéraux ne cesseront de s’inquiéter des perturbations qu’apportent à l’ordre naturel de l’économie les protections mêmes que l’on élabore contre ces perturbations”. S. Legrand, *op. cit.*, pp. 280-281. Cfr. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, cit., pp. 360-361 ; trad. it. cit., p. 257.

¹² All’inizio del Corso del 1979-1980 Foucault riassume così l’idea dei fisiocrati: “(...) c’est (...) l’idée que si les hommes gouvernaient selon les règles de l’évidence, ce ne seraient pas les hommes qui gouverneraient, ce seraient les choses elles-mêmes”. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, cit., p. 15; trad. it. cit., p. 26. Cfr. anche M.

E', infatti, proprio sulla base di questa gigantesca operazione di naturalizzazione che non sembra più essere necessario un controllo diretto e completo degli individui sul modello del *Panopticum*. Le tecniche della sicurezza non si applicano ai corpi individuali ma sono correlative all'emergere, nel campo dei poteri e dei saperi, della popolazione come nuovo oggetto tecnico-politico. La letteratura fisiocratica va oltre la tradizionale concezione della popolazione come somma di individui intesi come soggetti di diritti o come corpi da rendere docili. La popolazione compare come realtà vivente avente uno spessore proprio, ossia come insieme di esseri viventi e coesistenti, biologicamente legati alla materialità in cui esistono. L'emergere della popolazione come naturalmente dipendente da processi specifici fa ritenere inutile applicare ad essa dall'esterno leggi e regolamenti; il rapporto tra popolazione e potere non è più riducibile alla pura obbedienza. Nasce così il problema politico della popolazione, concepita come insieme di elementi che, se per un verso sono legati al regime generale degli esseri viventi, per l'altro verso offrono superficie di presa a strategie di potere ben calcolate. Mentre, infatti, processi quali "la nascita, la morte, la produzione, la malattia", considerati al livello individuale, sono imprevedibili e non regolabili, al livello globale della popolazione presentano invece specifiche regolarità che – grazie soprattutto al sorgere di pratiche scientifiche quali ad esempio la medicina sociale, l'igiene pubblica, la demografia - è possibile gestire¹³. Ciò può avvenire sia attraverso interventi guidati dall'analisi e dal calcolo e finalizzati a trasformare un insieme di fattori che, pur essendo apparentemente estranei alla popolazione, possiedono una incidenza reale su di essa; sia attraverso "campagne" volte a trasformare maniere di vivere, comportamenti, opinioni. Nel XVIII secolo la popolazione emergerà infatti come "specie umana", dimensione attraverso cui essa si inserisce nel campo degli altri esseri viventi, e anche come "pubblico", in quanto caratterizzata da opinioni, pregiudizi, paure¹⁴. Le tecniche di sicurezza

Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, cit., pp. 357-361 e pp. 72-77; trad. it. cit. pp. 254-257 e pp. 61-66. Sulla comparsa di uno strettissimo rapporto tra governo e conoscenze scientifiche cfr. in particolare ivi, pp. 358-359; trad. it. cit., pp. 255-256. Sulla nozione di popolazione si veda in particolare A. Pandolfi, *La "natura" della popolazione*, in AA.VV., *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, a cura di S. Chignola, Ombre Corte, Verona 2006, pp. 91-116.

¹³ Cfr. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, cit., p. 77; trad. it. cit., p. 65. Cfr. anche M. Foucault, *«Il faut défendre la société»*. *Cours au Collège de France. 1976*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, M. Bertani, V. Marchetti, Seuil-Gallimard, Paris 1997, pp. 216-219; trad. it. *«Bisogna difendere la società»*, a cura di F. Ewald, M. Bertani, A. Fontana, Feltrinelli, Milano 2009, p. 210-213.

¹⁴ Sulla popolazione come specie umana e come pubblico cfr. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, cit., pp. 76-77 e p. 376; trad. it. cit., pp. 65-66

segnano così l'entrata della vita in determinati meccanismi di potere e in un campo di saperi.

E', infine, utile sottolineare che la sicurezza agisce al livello della popolazione, non al livello della molteplicità degli esseri umani. Quest'ultimo piano è meramente strumentale: risulta cioè pertinente per il dispositivo securitario soltanto nella misura in cui, opportunamente gestito, permette di raggiungere obiettivi situati al livello della popolazione¹⁵. Sebbene, dunque, la sicurezza non sembri considerare gli esseri umani nella loro particolarità come bersaglio primario, essa pare tuttavia non poter prescindere dalla necessità di orientare le strategie che essi adottano in rapporto a se stessi e agli altri. Il problema è agire sulle azioni degli uomini in modo da controllare gli effetti di tali azioni sul piano globale – un piano che si situa al di là della loro coscienza e della loro volontà esplicite¹⁶. Inedite forme di totalizzazione e di individualizzazione sembrano costituire aspetti dello stesso dispositivo. Di che tipo di individualizzazione si tratta? In che modo, esattamente, la sicurezza fa presa sugli uomini e sulle loro strategie d'azione? Foucault non sembra chiarire tali nodi problematici, che tuttavia saranno approfonditi nei suoi interventi successivi: le lezioni riguardanti il potere pastorale¹⁷, facenti parte dello stesso Corso *Sécurité*,

e p. 268. «La population, c'est donc tout ce qui va s'étendre depuis l'enracinement biologique par l'espèce jusqu'à la surface de prise offerte par le public ». Ivi, p. 77 ; trad. it. cit., p. 66.

¹⁵ “(...) on va avoir une césure absolument fondamentale entre le niveau pertinent pour l'action économique-politique du gouvernement, et ce niveau, c'est celui de la population, et un autre niveau, qui va être celui de la série, de la multiplicité des individus qui, lui, ne va pas être pertinent ou plutôt ne sera pertinent que dans la mesure où, géré comme il faut, maintenu comme il faut, encouragé comme il faut, il va permettre ce qu'on veut obtenir au niveau qui, lui, est pertinent. (...) La population est pertinente comme objectif et les individus, les séries d'individus, les groupes d'individus, la multiplicité d'individus, elle, ne va pas être pertinente comme objectif. Elle va être simplement pertinente comme instrument, relais ou condition pour obtenir quelque chose au niveau de la population”. M. Foucault, *ivi*, p. 44 ; trad. it. cit., p. 43. Nel caso già ricordato della scarsità del grano, ad esempio, la sicurezza, al fine di evitare tale fenomeno come flagello su scala globale, tollera che esso si manifesti come fenomeno puntuale e localizzato; solo così si può operare quella compensazione che permette l'autoregolazione del sistema che lo ricondurrà all'equilibrio. Legrand ha scritto: “Il faut qu'existent des disettes et des raretés localisées pour que la disette disparaisse comme fléau global. Le type de réel sur lequel un dispositif de sécurité peut intervenir, c'est bien celui qui se situe au niveau de la population : il faut précisément renoncer à se donner des prises précises, locales, détaillées, pour pouvoir intervenir à niveau global”. S. Legrand, *op.cit.*, p. 281.

¹⁶ Cfr. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, cit., pp. 108-109 ; trad. it. cit., pp. 85-86. Cfr. anche S. Legrand, *op.cit.*, pp. 272-273.

¹⁷ Com'è noto, nel Corso *Sécurité, territoire, population* Foucault rintraccia la matrice storica della governamentalità nel pastorato cristiano, nel quale egli scorge la prima forma di potere che si esercita direttamente sugli uomini e che, al fine di assicurare loro la salvezza, si fa carico contemporaneamente di un insieme di esseri umani e di ciascuno dei suoi membri. Secondo il filosofo francese il pastorato avrebbe dato vita ad un'arte del condurre gli uomini individualmente e collettivamente per tutto il corso della loro vita e in ogni momento della loro esistenza. Nelle lezioni del mese di febbraio 1978 Foucault afferma che originariamente l'antico tema del re come pastore degli uomini è presente nell'Oriente mediterraneo, mentre è estraneo al mondo greco-romano. Attraverso una prima, importante analisi del pensiero antico, Foucault esclude che in

territoire, population e, soprattutto, quelle sulla confessione cristiana, tenute due anni più tardi nell'ambito del Corso *Du gouvernement des vivants*¹⁸.

Attraverso la nozione di popolazione l'asse del Corso del 1977-1978 si sposta dall'analisi della sicurezza alla questione del governo¹⁹. E' cioè al fine di mettere in evidenza le trasformazioni delle tecniche di potere che riguardano la

Grecia gli uomini affidassero la loro salvezza ad un pastore che conduce il suo gregge sacrificandosi per ognuna delle sue pecore: non è qui che è avvenuta la svolta fondamentale nel rapporto tra soggetto e potere. Il rapporto gregge-pastore orientale viene trasformato dagli Ebrei in un rapporto esclusivamente religioso: solo Dio – e non il re - è pastore degli uomini. Con lo sviluppo della Chiesa cristiana il pastorato come modello di governo degli uomini viene istituzionalizzato: per la prima volta una comunità religiosa si costituisce come istituzione che si rivolge all'umanità intera e che aspira al governo degli uomini nella loro vita quotidiana con il pretesto di condurli alla vita eterna in un altro mondo. Si tratta, secondo Foucault, di un fenomeno decisivo e unico del quale non ci siamo ancora liberati. A partire dal XVII secolo, sarà l'esercizio del governo politico che, riprendendo molte funzioni pastorali, si prenderà carico della condotta degli uomini. Foucault caratterizza il potere pastorale soffermandosi sul fatto che esso non si esercita su un territorio ma su una molteplicità errante, in movimento verso una meta, e che ha come obiettivo fondamentale quello di garantire la sussistenza e la salvezza del gregge e di ogni singola pecora. Egli insiste soprattutto sul pastorato come potere fortemente individualizzante, che ai fini della conduzione costruisce l'individualità di ciascuna pecora, controllando non solo la collettività ma anche ogni singolo componente di essa. Sono tre i tratti salienti del pastorato cristiano come potere individualizzante. In primo luogo, l'individualizzazione è definita attraverso l'identificazione analitica di ciascuno sulla base dei suoi meriti e dei suoi demeriti; il cristianesimo, cioè, attraverso l'introduzione del fine della salvezza (che il pastore deve garantire a tutti e a ciascuno, rispondendo individualmente di ogni pecora), dà vita ad un'economia dei meriti e dei demeriti specifica. In secondo luogo, l'individualizzazione è raggiunta attraverso l'"assoggettamento" e la rinuncia definitiva al proprio ego. Il pastorato cristiano si fonda infatti su una relazione di obbedienza individuale completa e permanente di un individuo ad un altro individuo, su un'obbedienza che trova in se stessa la sua ragion d'essere. In terzo luogo, l'individualizzazione passa attraverso la produzione di una verità interna, segreta, ossia attraverso la "soggettivazione". Il potere pastorale cristiano sembra introdurre tecniche finalizzate all'estrazione, dall'interiorità di ciascuno, delle proprie verità nascoste; tale potere sarebbe cioè caratterizzato non solo da una direzione della condotta quotidiana, ma anche da una direzione di coscienza obbligatoria e permanente finalizzata a produrre un discorso di verità su se stessi. Il pastorato è un governo attraverso la verità che è estorta a ognuna delle pecore. Da questo punto di vista nel Corso del 1977-1978 Foucault giunge a fare accenno a tematiche che saranno da lui più estesamente illustrate due anni più tardi, nel Corso *Du gouvernement des vivants*. Secondo Foucault il pastorato rappresenta un momento decisivo nella storia del potere e nella storia del soggetto: attraverso le proprie tecniche esso inaugura la costituzione del soggetto occidentale moderno. Cfr. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, cit., pp. 119-188 (trad. it. cit., pp. 91-141). Cfr. anche M. Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, a cura di D. Defert, F. Ewald, J. Lagrange, Gallimard, Paris 2001, pp. 548-550, pp. 560-565, pp. 955-967 e pp. 1048-1050 (trad. it. Archivio Foucault 3, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 110-112, pp. 121-126; *Omnes et singulatim. Verso una critica della ragione politica*, in *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica*, a cura di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001, pp. 109-146; *Il soggetto e il potere*, in H.L. Dreyfus – P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, pp. 242- 244).

¹⁸ Cfr. il Capitolo II di questa Parte Prima. Se Foucault, nel 1978 e nel 1979, studierà la Ragion di Stato e il liberalismo, ossia la governamentalità della popolazione, con la tematizzazione del potere pastorale e della confessione cristiana si dedicherà invece ad approfondire la governamentalità che tenta di applicarsi alle particolarità individuali.

¹⁹ "(...) À mesure que j'ai parlé de la population, il y avait un mot qui revenait sans cesse (...), c'est le mot de «gouvernement». Plus je parlais de la population, plus je cessais de dire «souverain». J'étais amené à désigner ou à viser quelque chose qui, là encore je crois, est relativement nouveau, non pas dans le mot, non pas à un certain niveau de réalité, mais en tant que technique nouvelle". M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, cit., pp. 77-78; trad. it. cit., p.66.

popolazione che Foucault introduce la nozione di governo inteso come una forma specifica di potere che ha per obiettivo principale la popolazione, come forma di sapere l'economia politica, come tecnica essenziale il dispositivo di sicurezza (governamentalità)²⁰.

Il concetto di governo appare dunque nell'ambito del problema del potere e dei suoi dispositivi e diventa ben presto il filo conduttore di una indagine intorno alla genesi di un sapere e di una pratica politica che pone al centro delle proprie preoccupazioni la popolazione e i meccanismi capaci di assicurarne la regolazione²¹. Ed è proprio attraverso tale indagine che il campo semantico della nozione si amplia fino a comprendere una vastissima gamma di esperienze assai diverse tra loro.

Nella lezione del 1° febbraio 1978 Foucault focalizza la sua attenzione sulle arti di governo, una consistente letteratura sorta in opposizione al *Principe* di Machiavelli nel XVI secolo, epoca in cui il problema del governo viene posto in modo ampio e in molteplici forme: governo di se stessi, governo delle anime, governo dei bambini, governo della famiglia, del principato. Nel XVI secolo sembra prendere corpo un'ampia riflessione sulla questione di "come esser governati, da chi, fino a che punto, per quali fini, con quali metodi"²². Mentre il *Principe* resta, secondo Foucault, ancora legato al territorio e alle forme classiche della sovranità, nelle arti di governo sembra emergere, rispetto alle altre forme di governo degli uomini, la specificità del governo politico, che guadagnerà consistenza solo nel XVIII secolo.

²⁰ Nella lezione del 1° febbraio 1978 Foucault definisce la governamentalità nel modo seguente: "Par ce mot de « gouvernementalité », je veux dire trois choses. Par « gouvernementalité », j'entends l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe, de pouvoir qui a pour cible principal la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité. Deuxièmement, par « gouvernementalité », j'entends la tendance, la ligne de force qui, dans tout l'Occident, n'a pas cessé de conduire, et depuis fort longtemps, vers la prééminence de ce type de pouvoir qu'on peut appeler le « gouvernement » sur tous les autres: souveraineté, discipline, et qui a amené, d'une part, le développement de toute une série d'appareils spécifiques de gouvernement [et, d'autre part], le développement de toute une série de savoirs. Enfin, par « gouvernementalité », je crois qu'il faudrait entendre le processus, ou plutôt le résultat du processus par lequel l'État de justice du Moyen Âge, devenu aux XV^e et XVI^e siècles État administratif, s'est trouvé petit à petit « gouvernementalisé »". M.Foucault, *Sécurité, territoire, population*, cit., pp. 111-112. Trad. it. cit., p. 88. Il termine « governamentalità » designa dunque tre distinti fenomeni: in primo luogo, la modalità di esercizio di una specifica forma di potere; in secondo luogo, lo sviluppo del governo come tipo di potere distinto sia dalla sovranità che dalla disciplina e forgiato dal pastorato cristiano; in terzo luogo, il processo attraverso cui lo Stato ha incorporato l'antica tecnica del potere pastorale cristiano.

²¹ Cfr. M. Foucault, *ivi*, p. 373 ; trad. it. cit., p. 265. Cfr. anche L. Cremonesi, *L'idée de gouvernement dans l'interprétation foucauldienne de l'Antiquité*, cit.

²² Cfr. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, cit., p. 92 e pp. 124-127; trad. it. cit., p. 71 e pp. 96-98.

La riflessione foucaultiana finisce in tal modo per ruotare intorno a un senso ampio del termine “governo”, quello che esso possiede fino al XVI secolo, prima di assumere il suo significato propriamente politico; secondo Foucault in tale epoca questo termine non si riferisce solo alla gestione dello stato ma designa, più in generale, il modo di dirigere la condotta degli uomini. Non si governano stati o territori, né strutture politiche. Si governano uomini, individui o collettività²³. Così intesa, la nozione di governo diventerà un efficace strumento metodologico capace di riflettere la natura relazionale e non sostanziale del potere²⁴.

In *Le sujet et le pouvoir*²⁵, Foucault riprende tale nozione. Differenziando la relazione di potere dalla violenza, egli associa direttamente il potere al governo. Mentre la violenza agisce in modo immediato sugli oggetti e sui corpi riducendo fortemente ogni residua possibilità di risposta, la relazione di potere si caratterizza invece per il fatto di lasciare a coloro su cui si esercita la possibilità di reagire in molti modi diversi²⁶. La relazione di potere, definita come modo di azione sulle azioni possibili degli altri, viene assimilata all’idea di governo inteso nel senso che tale termine possedeva fino al XVI secolo, quando non si riferiva alla gestione degli Stati o alle forme di assoggettamento economico e politico:

(...) [“gouvernement”] désignait la manière de diriger la conduite d’individus ou de

²³ Cfr. *ivi*, p. 126; trad. it. cit., pp. 97-98.

²⁴ Ha scritto Paolo Napoli: “Il governo è il prodotto trasversale di un agire che coinvolge diverse zone della vita individuale e collettiva, senza rinviare a un’immutabile essenza o a un centro unico di irradiazione. Per tale motivo è un’arte pratica, un modo di fare che appartiene alla capacità inventiva e alla forza circolante delle tecniche: di qui la conseguenza che il concetto di governo non può essere autosufficiente poiché s’inscrive in un ordine strumentale, si rivela solo nelle prestazioni che offre. Per lo stesso motivo non si decifra in astratto, ma solo nel campo in cui si applica; la sua identità è multipla e regionale (...)”. P. Napoli, *Il « governo » e la « critica »*, in M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., pp. 10-11.

²⁵ Cfr. M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir*, in M. Foucault, *Dits et écrits II*, cit., pp. 1041-1062; trad. it. cit., pp. 235-254. Sebbene la prima edizione di tale importante intervento sia apparsa nel 1982, (cfr. *The Subject and Power*, in « Critical Inquiry », 8, 4, Summer 1982, pp. 777-795), secondo Arnold I. Davidson almeno una parte di tale testo sarebbe stata scritta da Foucault subito dopo aver terminato il Corso al Collège de France del 1977-1978.

²⁶ Cfr. M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir*, cit., pp. 1054-1056 ; trad. it. cit., pp. 248-249. Foucault afferma: “Une relation de violence agit sur un corp, sur des choses: elle force, elle plie, elle brise, elle détruit: elle referme toutes les possibilités; elle n’a donc auprès d’elle d’autre pôle que celui de la passivité; et si elle rencontre une résistance, elle n’a d’autre choix que d’entreprendre de la réduire. Une relation de pouvoir, en revanche, s’articule sur deux éléments qui lui sont indispensables pour être justement une relation de pouvoir: que l’«autre» (celui sur lequel elle s’exerce) soit bien reconnu et maintenu jusqu’au bout comme sujet d’action ; et que s’ouvre, devant la relation de pouvoir, tout un champ de réponses, réactions, effets, inventions possibles”. *Ivi*, p. 1055 ; trad. it. cit., p. 248. Cfr. anche L. Cremonesi, *L’idée de gouvernement dans l’interprétation foucauldienne de l’Antiquité*, cit., e A. I. Davidson, *Eloge des contre-conduites*, testo inedito presentato al Convegno internazionale *Gouverner les vivants: à partir de Michel Foucault*, presso l’Ecole Normale Supérieure de Lyon, Lyon 8-9 février 2008.

groupes : gouvernement des enfants, des âmes, des communautés, des familles, des malades. Il ne recouvrait pas simplement des formes instituées et légitimes d'assujettissement politique ou économique; mais des modes d'action plus ou moins réfléchis et calculés, mais tous destinés à agir sur les possibilités d'action d'autres individus. Gouverner, en ce sens, c'est structurer le champ d'action éventuel des autres. Le mode de relation propre au pouvoir ne serait donc pas à chercher du côté de la violence et de la lutte, ni du côté du contrat et du lien volontaire (qui ne peuvent en être tout au plus que des instruments) : mais du côté de ce mode d'action singulier – ni guerrier ni juridique – qui est le gouvernement²⁷.

Come si è accennato, molti studi critici si sono concentrati soprattutto sullo studio della governamentalità e sul presunto passaggio dall'analitica del potere sviluppata negli anni settanta sul modello della guerra al nuovo modo di concepire i rapporti di potere basato sul modello del governo²⁸. Senza negare l'importanza dell'apertura di un nuovo campo di ricerca, appare tuttavia ancor più degno di

²⁷ M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir*, cit., p. 1056 ; trad. it. cit., p. 249. “Le pouvoir, au fond, est moins de l'ordre de l'affrontement entre deux adversaires ou de l'engagement de l'un à l'égard de l'autre, que de l'ordre du « gouvernement »”. *Ibidem*. Foucault afferma anche : “ Il [*l'exercice du pouvoir*] est un ensemble d'actions sur des actions possibles: il opère sur le champ de possibilité où vient s'inscrire le comportement des sujets agissants: il incite, il induit, il détourne, il facilite ou rend plus difficile, il élargit ou rend plus difficile, il élargit ou il limite, il rend plus ou moins probable ; à la limite, il contraint ou empêche absolument ; mais il est bien toujours une manière d'agir sur un ou sur des sujets agissants, et ce tant qu'ils agissent ou qu'ils sont susceptibles d'agir. Une action sur des actions ”. *Ibidem*.

²⁸ Sulle nozioni di “governo” e di “governamentalità”, com'è noto, la produzione critica è stata considerevole negli ultimi anni. Tra i numerosi interventi segnaliamo ad esempio quelli raccolti nei volumi *The Foucault effect. Studies in Governmentality*, a cura di G. Burchell, C. Gordon, P. Miller, Harvester Wheatsheaf, London 1991; *Foucault and political reason. Liberalism, neoliberalism and rationality of government*, a cura di A. Barry, T. Osborne, N. Rose, University of Chicago Press, Chicago 1996. Si vedano inoltre P. Pasquino, *Michel Foucault. La problematica del “governo” e della “veridizione”*, in *Effetto Foucault*, a cura di P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 46-55, D. Séglard, *Foucault et le problème du gouvernement*, in *La raison d'état: politique et rationalité*, a cura di C. Lazzeri, D. Renyé, PUF, Paris 1992, pp.117-140. Come ha messo in evidenza Laura Cremonesi, accanto agli studi che considerano l'introduzione dell'idea di governo una svolta nella riflessione foucaultiana (in quanto essa non si limiterebbe a riflettere una trasformazione a livello delle tecnologie di potere avvenuta nel XVIII secolo ma rappresenterebbe il tentativo di proporre un nuovo modo di concepire i rapporti di potere, ossia l'abbandono del modello bellico proposto da Foucault negli anni settanta), una parte della critica, pur tenendo conto della nuova definizione del governo, ha soprattutto sottolineato la continuità tra i diversi momenti dell'opera foucaultiana e l'importanza della nozione di governo per l'apertura all'etica e alle successive ricerche sul mondo antico. Per i primi, cfr. in particolare M. Senellart, *Michel Foucault: “gouvernementalité” et raison d'État*, in *La pensée politique. Situations de la démocratie*, a cura di M. Gauchet, P. Manent, P. Rosanvallon, Seuil – Gallimard, Paris 1993, pp. 276-303 ; trad. it. (parziale) *Michel Foucault: governamentalità e ragion di Stato*, in *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, cit., pp. 13-36. Si veda inoltre M. Senellart, *Dalla ragion di stato al liberalismo: genesi della “governamentalità” moderna*, in *Foucault oggi*, a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2008. Per quanto riguarda i secondi, cfr. tra gli interventi più interessanti A. I. Davidson, *Eloge des contre-conduites*, cit., P. Napoli, *Il « governo » e la « critica »*, cit., e la stessa L. Cremonesi, *L'idea de gouvernement dans l'interprétation foucauldienne de l'Antiquité*, cit., e *Foucault e il mondo antico*, cit., volume nel quale è contenuto un accurato resoconto dei differenti significati attribuiti dalla critica al mutamento di direzione della ricerca foucaultiana in seguito all'introduzione dell'idea di governo (cfr. in particolare pp. 32-38).

nota il fatto che attraverso l'idea foucaultiana di governo fa irruzione la nozione di condotta. Questa, come ha notato Arnold Davidson, sembra costituire una delle linee direttrici del Corso del 1977-1978, in quanto è l'oggetto sia delle pratiche della governamentalità che di quelle del pastorato cristiano: se il governo è l'attività di conduzione della condotta degli uomini, la governamentalità sembra designare questa stessa attività nell'ambito delle istituzioni politiche, mentre le pratiche storicamente antecedenti del potere pastorale, le cui funzioni saranno in parte riprese dall'esercizio del governo politico, nell'ambito delle istituzioni religiose. Quello che è più interessante è che in *Sécurité, territoire, population* la condotta non appare soltanto come qualcosa di completamente subordinato ad un determinato regime di veridizione e di potere. Essa non viene intesa esclusivamente come nozione-oggetto scientifico ed epistemologico funzionale al governo degli uomini, come sembra invece essere implicito nelle prime lezioni di tale Corso e ancor più nel contesto dell'analisi dell'*homo œconomicus* liberale che Foucault svolge nel Corso al Collège de France dell'anno successivo *Naissance de la biopolitique*²⁹. Nelle lezioni del mese di marzo del Corso *Sécurité, territoire, population* la condotta inizia ad apparire anche come attività etico-politica e come tale sembra essere strettamente legata alla nozione di controcondotta³⁰.

Nella lezione del 1° marzo 1978 Foucault propone la parola “condotta” (*conduite*) come traduzione dell'espressione greca *oikonomia psuchôn* e del latino *regimen animarum* definendola nel modo seguente:

(...) ce mot “conduite” se réfère à deux choses. La conduite, c'est bien l'activité qui consiste à conduire, la conduction si vous voulez, mais c'est également la manière dont on se conduit, la manière dont on se laisse conduire, la manière dont on est conduit et dont, finalement, on se trouve se comporter sous l'effet d'une conduite qui serait acte de conduite ou de conduction³¹.

La condotta è l'azione di condurre gli altri, è la conduzione come relazione tra individui; ma è anche la maniera di condursi o di farsi condurre, la maniera di comportarsi che può discendere o meno dal fatto di essere condotti. Nel testo *Le sujet et le pouvoir* questo duplice significato è ripreso:

²⁹ Cfr. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, M. Senellart, Seuil-Gallimard, Paris 2004; trad. it. *Nascita della biopolitica*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, M. Senellart, M. Bertani, V. Zini, Feltrinelli, Milano 2005.

³⁰ Cfr. A. I. Davidson, *Eloge des contre-conduites*, cit.

³¹ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, cit., pp. 196-197; trad. it. cit., p.143.

La «conduite» est à la fois l'acte de «mener» les autres (selon des mécanismes de coercition plus ou moins stricts) et la manière de se comporter dans un champ plus ou moins ouvert de possibilités³².

E' questo secondo senso del termine condotta che assumerà progressivamente centralità nella riflessione foucaultiana e che sembra inaugurare una nuova dimensione di analisi, aprendo all'etica e alle scelte di comportamento³³. La condotta degli individui, intesa come modo di comportarsi, è, da un lato, ciò su cui il potere si applica. Dall'altro lato, tuttavia, essa può eventualmente costituire anche il punto di partenza di resistenze e di reazioni strategiche alla conduzione; il potere come governo degli uomini si esercita infatti su soggetti davanti ai quali si apre la possibilità di adottare molteplici condotte, di comportarsi cioè in differenti maniere³⁴.

Foucault conia il termine “contre-conduite” per definire la resistenza al governo come potere di condotta. Nella lezione del 1° marzo 1978, affrontando il tema delle lotte antipastorali, egli si sofferma sulla specificità delle rivolte di condotta rispetto alle resistenze di tipo economico o politico:

Ce sont des mouvements qui ont pour objectif une autre conduite, c'est-à-dire: vouloir être conduit autrement, par d'autres conducteurs et par d'autres bergers, vers d'autres objectifs et vers d'autres formes de salut, à travers d'autres procédures et d'autres méthodes. Ce sont des mouvements qui cherchent aussi, éventuellement en tout cas, à échapper à la conduite des autres,

³² M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir*, cit., p. 1056 ; trad. it. cit., p. 249.

³³ Su questo tema, cfr. L. Cremonesi, *Foucault e il mondo antico*, cit., pp. 21-38.

³⁴ E' a partire dalla resistenza politica, dall'insubordinazione che viene pensata la libertà, intesa come esercizio di liberazione. Come Foucault spiega in *Le sujet et le pouvoir*, non vi è un rapporto di esclusione tra potere e libertà, ma una relazione molto più complessa: “(...) la liberté va bien apparaître comme condition d'existence du pouvoir (à la fois son préalable, puisqu'il faut qu'il y ait de la liberté pour que le pouvoir s'exerce, et aussi son support permanent puisque, si elle se dérobaient entièrement au pouvoir qui s'exerce sur elle, celui-ci disparaîtrait du fait même et devrait se trouver un substitut dans la coercition pure et simple de la violence); mais elle apparaît aussi comme ce qui ne pourra que s'opposer à un exercice du pouvoir qui tend en fin de compte à la déterminer entièrement. La relation de pouvoir et l'insoumission de la liberté ne peuvent donc être séparées. (...) Au coeur de la relation de pouvoir, la « provoquant » sans cesse, il y a la rétivité du vouloir et l'intransitivité de la liberté. Plutôt que d'un « antagonisme » essentiel, il vaudrait mieux parler d'un « agonisme » - d'un rapport qui est à la fois d'incitation réciproque et de lutte ; moins d'une opposition terme à terme qui les bloque l'un en face de l'autre que d'une provocation permanente”. M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir*, cit., p. 1057; trad. it. cit., p. 249. Come ha notato A. I. Davidson, le espressioni che appaiono nel già citato passo del testo *Le sujet et le pouvoir* (“insoumission de la liberté”, “rétivité du vouloir”, “intransitivité de la liberté”) appartengono al campo semantico della controcondotta. In questo come in altri interventi foucaultiani libertà etica e resistenza politica sembrano costituire espressioni quasi equivalenti. Cfr. A. I. Davidson, *Eloge des contre-conduites*, cit.

qui cherchent à définir pour chacun la manière de se conduire³⁵.

Come la condotta, dunque, anche la controcondotta può essere intesa in due differenti maniere. Si tratta di movimenti che perseguono un tipo diverso di conduzione oppure che tentano di definire un modo diverso di condursi dell'individuo, uno spazio in cui ogni individuo possa condursi da sé - il campo della sua condotta, del suo comportamento³⁶. Foucault insiste sulla non esteriorità al potere della controcondotta e sulla correlazione "originaria e fondatrice" tra condotta e controcondotta. Come è evidente nel caso delle rivolte antipastorali, la controcondotta può tatticamente riattivare e reinventare elementi preesistenti che possono essere di volta in volta riutilizzati come punti d'appoggio contro il potere. Essa non appare come un fenomeno puramente reattivo e passivo rispetto al potere, ma richiede l'attivazione di qualcosa di creativo, mobile e produttivo alla stessa stregua del potere.

Ad un primo sguardo potrebbe sembrare che Foucault qualifichi la controcondotta in modo del tutto analogo a quello in cui, nel 1976, aveva definito la resistenza. Com'è noto, già nell'opera *La volonté de savoir* egli aveva istituito una strettissima correlazione tra resistenza e potere. Il potere vi appare descritto come una molteplicità di rapporti di forza instabili e irregolari che, da un lato, si cristallizzano in stati di potere durevoli e, dall'altro, modificano incessantemente queste stesse situazioni di potere stabilizzate. Partendo da un punto di vista politico, in tale opera Foucault aveva affermato che i rapporti di potere non possono esistere che in funzione di una molteplicità di punti di resistenza e che la resistenza non è mai in posizione di esteriorità rispetto al potere né dipende da alcun principio eterogeneo alle relazioni di potere stesse. Le resistenze esistono nel campo strategico delle relazioni di potere, sono coestensive e contemporanee al potere, mobili e transitorie come il potere; esse sono capaci di modificare i rapporti di forza esistenti, rompendo unità e provocando nuove situazioni di potere. Inoltre, come il potere è onnipresente, così la resistenza può scaturire da ovunque. Anche nel 1976, infine, Foucault aveva insistito sul fatto che, così come le relazioni di potere non hanno un mero ruolo di proibizione ma possiedono una funzione direttamente produttrice, allo stesso modo le resistenze non sono il

³⁵ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, cit., pp. 198, trad. it. cit., pp. 144.

³⁶ Cfr. A. I. Davidson, *Eloge des contre-conduites*, cit.

semplice rovescio passivo delle relazioni di potere, ma possiedono un carattere creativo³⁷.

Nonostante la forte somiglianza non può tuttavia sfuggire che, rispetto all'idea di resistenza espressa nel 1976, con l'introduzione delle nozioni di condotta e di controcondotta nel Corso *Sécurité, territoire, population* emergono trasformazioni importanti. L'introduzione dell'idea di governo sembra consentire a Foucault di pensare la resistenza in modo molto più articolato. La controcondotta non costituisce – a differenza della resistenza nel 1976 - una semplice modalità dei rapporti di forza difficilmente differenziabile dal potere; essa non è soltanto qualcosa che è sempre presente ovunque vi sia potere. La controcondotta è invece una resistenza a forme di governo specifiche, è un rifiuto di essere governati in questo o quel modo. Essa è legata ad un atteggiamento di non accettazione del potere, di non accettazione delle costrizioni derivanti dalla presunta legittimità del potere - potere che è sempre qualcosa di storicamente contingente. A questo proposito può essere utile richiamare quanto sostenuto da Foucault nella conferenza *Qu'est-ce que la critique?*³⁸, tenuta anch'essa nel 1978. Foucault chiama "critica" qualcosa di non dissimile da ciò che nel Corso *Sécurité, territoire, population* descrive come "controcondotta". La critica è una postura che si manifesta attraverso un'opposizione frontale al governo; è un rifiuto di obbedire e di riconoscere la legittimità a priori del potere. Essa è quell'atteggiamento che consiste nell'"arte di non essere governati in questo modo e a questo prezzo", nell'"arte di non essere eccessivamente governati". Foucault non pensa, dunque, a una critica intesa come dottrina filosofica o come giudizio libero e distaccato, e tantomeno a una critica nel senso kantiano, ossia come studio delle possibilità e dei limiti della conoscenza. Si tratta piuttosto di un'"arte della disobbedienza volontaria, dell'indocilità ragionata", di "una certa maniera di pensare, di dire e anche di agire, un tipo di rapporto con l'esistente, con ciò che si sa, con ciò che si fa, un rapporto con la società, con la cultura, con gli altri". Con la controcondotta, con l'idea di critica Foucault apre dunque uno spazio nuovo,

³⁷ Cfr. M. Foucault, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Gallimard, Paris 1976, pp. 121-129 ; trad. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano 1978, pp. 81-87. Cfr. anche A. I. Davidson, *Eloge des contre-conduites*, cit. Com'è noto, alla fine degli anni settanta la riflessione foucaultiana sul rapporto tra potere e sapere sembra trovarsi in una sorta di *impasse*. Sull'onnipresenza di potere e resistenza, sulla difficoltà di differenziare la resistenza da una semplice modalità dei rapporti di forza e di pensare a una verità non più direttamente legata al potere ma alle linee trasversali di resistenza, si veda in particolare G. Deleuze, *Foucault*, Feltrinelli, Milano 1987.

³⁸ Cfr. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, cit. ; trad. it. cit.

una dimensione composita, comprendente aspetti diversi quali modi di essere, di agire, di sapere della soggettività. La resistenza non è comprensibile seguendo il solo filo conduttore del potere. Essa ha a che fare con la “volontà decisoria di non essere governati”: comporta, cioè, il riferimento ad una volontà pensata non come facoltà che precederebbe la pratica, non come sostanza metafisica, ma come esercizio, come gesto, movimento di congedo dalla realtà del governo che sembra legato ad un determinato rapporto di sé con sé, ad una strutturazione etica della soggettività. E’ dunque la riflessione sulla resistenza, pensata ora come controcondotta, come critica, ad aprire lo spazio dell’etica.

Arnold Davidson ha notato che la nozione di controcondotta sembra aggiungere una dimensione etica esplicita all’idea di resistenza esposta da Foucault nel 1976³⁹. Rispetto alla precedente concettualizzazione foucaultiana basata sulle nozioni di potere e di resistenza, l’introduzione della coppia concettuale condotta-controcondotta, nella sua relazione con il governo, permetterebbe a suo avviso di intrecciare e far giocare insieme sfera etica e sfera politica. Alla base della stessa scelta, nella lezione del 1° marzo 1978, del termine “contre-conduite” per indicare le rivolte di condotta - le specifiche resistenze a forme di potere non economiche né politiche ma volte a condurre la condotta degli uomini - vi sarebbe precisamente il tentativo di trovare un concetto che non escluda né l’aspetto etico né quello politico: il rifiuto successivo di termini come “désobéissance”, “insoumission”, “dissidence” sembra proprio denotare lo sforzo che Foucault compie per trovare una nozione che tenga insieme le due dimensioni, come è appunto quella di controcondotta⁴⁰. Tale sforzo sembra essere anche alla base della scelta dei primi esempi di conflitto di condotta che Foucault adduce: i fenomeni di diserzione, le società segrete e il dissenso medico costituiscono infatti controcondotte di tipo politico e, al contempo, etico⁴¹. Inoltre, se nel Corso del 1977-1978 Foucault conferisce una connotazione etica alla resistenza politica, inversamente ne *Le sujet et le pouvoir* egli sembra situare la condotta nel campo politico: in tale testo la già citata definizione del termine *conduite* – come atto di condurre gli altri più o meno coercitivamente e come

³⁹ Cfr. A. I. Davidson, *Eloge des contre-conduites*, cit.

⁴⁰ Cfr. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, cit., pp. 203-205; trad. it. cit., pp. 149-151. E’ degno di nota il fatto che tra le esplicite ragioni che spingono Foucault a proporre la parola “controcondotta” vi è anche quella secondo cui essa permetterebbe di evitare lo scivolamento verso una certa “sostantificazione” che invece è implicita nell’uso di altri termini (come ad esempio avviene nel caso di “dissidenza”, legato a “dissidente”).

⁴¹ Cfr. A. I. Davidson, *Eloge des contre-conduites*, cit. Cfr. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, cit., pp. 199-203; trad. it. cit., pp. 147-149.

maniera di comportarsi in un campo aperto di possibilità - permetterebbe infatti di cogliere la specificità delle relazioni di potere⁴². Come diventerà sempre più chiaro a Foucault, una condotta sembra possedere sia una dimensione politica che una dimensione etica in quanto è la creazione di un rapporto di forza tra individui e al contempo un atteggiamento, un certo rapporto con se stessi; allo stesso modo una controcondotta è una trasformazione dei rapporti di forza esistenti e l'instaurazione di un nuovo rapporto con sé.

Le nozioni di condotta e di controcondotta, nella loro stretta correlazione con quella di governo, costituiscono dei concetti cerniera non solo in quanto permettono di articolare tra loro il lato politico e il lato etico del pensiero di Foucault, ma anche perché rendono possibile cogliere il rapporto tra l'opera foucaultiana degli anni settanta e quella degli anni ottanta, consentendo così di leggere l'insieme del suo lavoro filosofico e politico in un'ottica di continuità. Proprio perché condursi, oltre ad implicare un rapporto con gli altri, è in primo luogo un atteggiamento verso se stessi - nel senso che un comportamento ha un effetto su di sé, sulla forma della propria soggettività -, i concetti di condotta e di controcondotta si riveleranno fondamentali per il passaggio dallo studio foucaultiano dei rapporti di potere allo studio, negli anni ottanta, delle tecniche di sé. Lo spostamento verso il concetto di governo e l'introduzione della nozione di condotta intesa come maniera di condursi, ethos che può costituire una possibilità strategica di resistenza sembrano così aprire un orizzonte di ricerca nuovo: lo studio dei modi di costituzione del soggetto etico. Come è stato messo in rilievo da Davidson, alcuni passaggi del Corso del 1978, come ad esempio quelli riguardanti l'ascetismo, sembrano anticipare quella che sarà la riflessione foucaultiana degli anni ottanta. Nella lezione del 1° marzo 1978 Foucault, affrontando il tema delle lotte antipastorali, afferma che esse si situano a livello dottrinale, oppure assumono la forma di comportamenti individuali o di gruppi strutturati, o, infine, consistono in atteggiamenti religiosi nuovi e in nuove modalità di rapportarsi a Dio, alla morale e alla vita civile. Dopo aver rintracciato, nel Medioevo, cinque forme principali di controcondotta antipastorale (l'ascetismo, le comunità, la mistica, il ritorno alle Scritture, la credenza escatologica⁴³), Foucault afferma a proposito dell'ascetismo:

⁴² Cfr. A. I. Davidson, *Eloge des contre-conduites*, cit.

⁴³ Nella lezione del 1° marzo 1978, Foucault mostra che ciascuna di queste controcondotte tende a rovesciare, annullare o squalificare il potere pastorale per quanto riguarda l'economia della salvezza, l'economia dell'obbedienza e l'economia della verità. Cfr. M. Foucault, *Sécurité*,

Je crois que l'ascèse, premièrement, c'est un exercice de soi sur soi, c'est une sorte de corps-à-corps que l'individu joue avec lui-même et dans lequel l'autorité d'un autre, la présence d'un autre, le regard d'un autre est, sinon impossible, du moins non nécessaire⁴⁴.

La controcondotta ascetica sembra introdurre l'idea dell'etica come relazione con se stessi, della costituzione di sé come soggetto morale e aprire la strada alle nozioni più tarde di "modo di soggettivazione" e di "pratiche di sé".

Senza voler anticipare temi che saranno trattati nel prosieguo di questo lavoro, è forse qui opportuno gettare un rapido sguardo all'opera *L'usage des plaisirs*⁴⁵, pubblicata nel 1984, nella cui *Introduzione* emerge tutta la fecondità della nozione di condotta all'interno del pensiero foucaultiano degli anni ottanta: Foucault giungerà ad intendere tale termine non solo come comportamento, come azione morale, ma anche come costituzione del sé come sé morale. Come ha notato Davidson, in tale testo è proprio sottolineando la possibilità di differenti condotte, di differenti maniere di condursi moralmente che Foucault giungerà a introdurre l'idea che l'etica è una relazione di sé con sé diversa sia da un codice morale, vale a dire da un insieme prescrittivo di valori e di regole d'azione, sia dal comportamento reale degli individui in rapporto a tale codice, ossia dal modo in cui essi si assoggettano più o meno completamente alle regole e ai valori che sono loro proposti⁴⁶. Foucault affermerà :

Une chose en effet est une règle de conduite; autre chose la conduite qu'on peut mesurer à cette règle. Mais autre chose encore, la manière dont on doit « se conduire », - c'est-à-dire la manière dont on doit se constituer soi-même comme sujet moral agissant en référence aux éléments prescriptifs qui constituent le code. Un code d'action étant donné et pour un type déterminé d'actions (qu'on peut définir par leur degré de conformité ou de divergence par rapport à ce code) il y a différentes manières de « se conduire » moralement, différentes manières pour

territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978, cit., pp. 207-218; trad. it. cit., pp. 153-162.

⁴⁴ Ivi, p. 209; trad. it. cit., p. 154. Secondo Foucault l'ascetismo, contro i cui eccessi si svilupperà nel III-IV secolo il pastorato cristiano, non costituisce affatto l'essenza del cristianesimo in opposizione alle religioni antiche, che sarebbero al contrario anti-ascetiche; esso presenta invece aspetti del tutto incompatibili con l'organizzazione del potere pastorale, con la gerarchia, l'obbedienza e la rinuncia alla propria volontà richieste dalla vita monastica. Sul cristianesimo come religione anti-ascetica cfr. ivi, p. 210; trad. it. cit., p. 156. Una importante critica a questa opposizione istituita da Foucault tra cristianesimo e ascetismo è stata recentemente espressa da M. Senellart (cfr. in particolare M. Senellart, *La pratique de la direction de conscience*, in *Foucault et la philosophie antique. Actes du Colloque international du 21-22 juin 2001*, a cura di F. Gros e C. Lévy, Kimé, Paris 2003, pp. 153-174).

⁴⁵ Cfr. M. Foucault, *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, Gallimard, Paris 1984 ; trad. it. M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 1984.

⁴⁶ Cfr. A. I. Davidson, *Eloge des contre-conduites*, cit.

l'individu agissant d'opérer non pas simplement comme agent, mais comme sujet moral de cette action⁴⁷.

Così, ad esempio, dato un codice di prescrizione sessuale che ingiunge ai due sposi una rigida fedeltà coniugale, uno stesso comportamento di fedeltà potrà sottendere molti modi di “essere fedeli”: l'essenziale della pratica di fedeltà potrà essere riposta nel rigoroso rispetto dei divieti oppure potrà consistere nella padronanza dei desideri, o ancora nell'intensità dei sentimenti provati per il coniuge. Si potrà assoggettarsi alla regola della fedeltà perché ci si riconosce come appartenenti al gruppo sociale che l'accetta o per rendere la propria vita conforme a determinati criteri di bellezza o di perfezione; si potrà essere fedeli nella forma di una rinuncia definitiva ai piaceri o di un conflitto permanente entro cui le eventuali sconfitte possono avere un senso e un valore; mirando ad un modo di essere caratterizzato dall'insensibilità nei confronti delle passioni o ad una purificazione che assicuri la salvezza dopo la morte. Differenze, queste, che riguardano l'etica, ossia la maniera con cui ci costituiamo come soggetti morali agenti in relazione a un codice, al cui interno Foucault, com'è noto, distinguerà quattro aspetti: la determinazione della sostanza etica, il modo di assoggettamento, le forme del lavoro etico su di sé, la teleologia del soggetto morale⁴⁸. Un'azione propriamente morale non consiste, insomma, in un atto conforme ad una regola. Certo, essa implica un rapporto con il codice così come un rapporto con il reale in cui si compie; tuttavia essa comporta prima di tutto un rapporto con se stessi, ossia la costituzione di sé come soggetto morale:

Il n'y a pas d'action morale particulière qui ne se réfère à l'unité d'une conduite morale; pas de conduite morale qui n'appelle la constitution de soi-même comme sujet moral ; et pas de constitution du sujet moral sans des « modes de subjectivation » et sans une « ascétique » ou des « pratiques de soi » qui les appuient. L'action morale est indissociable de ces formes d'activité sur soi qui ne sont pas moins différentes d'une morale à l'autre que le système des valeurs, des règles et des interdits⁴⁹.

L'etica sarà così ricentrata intorno alle forme della soggettivazione, ossia alle forme del rapporto con se stessi e alle pratiche di sé, storicamente contingenti,

⁴⁷ M. Foucault, *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, cit., p. 37; trad. it. cit. p. 31.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 36-40 ; trad. it. cit., pp. 30-33.

⁴⁹ *Ivi*, p. 40; trad. it. cit. p. 33.

ad esse legate; in tal modo la condotta, inizialmente introdotta in ambito politico attraverso il concetto di governo, assumerà un significato pienamente etico.

Questo nuovo orizzonte concettuale, tuttavia, sarà compiutamente elaborato da Foucault soltanto a partire dal 1982. Nel 1978, nel momento in cui introduce le nozioni di condotta e di controcondotta, Foucault non ha ancora operato alcuna chiara distinzione tra il soggetto come effetto dell'assoggettamento e la soggettività come legata alle pratiche di sé – pratiche che saranno solo successivamente messe in luce e pensate come relativamente autonome. La già citata conferenza *Qu'est-ce que la critique?*, ad esempio, resta focalizzata sul problema circoscritto di come non essere troppo governati dagli altri - sul governo degli altri e non ancora compiutamente sul governo di sé. Foucault parla di “disassoggettamento” per definire la funzione fondamentale della critica, e non di soggettivazione. Anche nel Corso *Sécurité, territoire, population*, nonostante che Foucault menzioni, questa volta, la parola “soggettivazione”, egli pare tuttavia pressoché identificarla con l'assoggettamento. Ciò risulta particolarmente evidente nella conclusione della lezione del 22 febbraio 1978, nella quale il filosofo francese, illustrando l'individualizzazione operata dal pastorato cristiano, utilizza i termini “assoggettamento” e “soggettivazione” quasi come sinonimi: la soggettivazione - definita come “la produzione di una verità interiore, segreta e nascosta” - non appare nient'altro che una sorta di corrispettivo interiore dell'assoggettamento⁵⁰. Il termine “soggettivazione” indica, in senso negativo, la costruzione di un soggetto assoggettato; Foucault non ha ancora elaborato l'idea dell'esistenza di modi di costituzione di sé connessi a pratiche di sé storicamente determinate. Come vedremo, sarà proprio a causa della non ancora compiuta elaborazione dell'idea di soggettivazione nella sua valenza positiva che, intorno al 1980-1981, Foucault si limiterà a contrapporre rigidamente due modalità di rapporto a sé: quella del soggetto cristiano e, al polo opposto, quella che ruota intorno alla nozione antica di *bios*. Solo l'approfondimento dello studio dell'Antichità permetterà al filosofo francese di ripensare profondamente il rapporto tra potere e sé, tra assoggettamento e soggettivazione, e di elaborare

⁵⁰ “[Le pastorat] prélude (...) à la gouvernementalité par la constitution si spécifique d'un sujet, d'un sujet dont les mérites sont identifiés de manière analytique, d'un sujet qui est assujetti dans des réseaux continus d'obéissance, d'un sujet qui est subjectivé par l'extraction de vérités qu'on lui impose. Eh bien, c'est cela, je crois, cette constitution typique du sujet occidental moderne, qui fait que le pastorat est sans doute un des moments décisifs dans l'histoire du pouvoir dans les sociétés occidentales”. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, cit., pp. 187-188 ; trad. it. cit., p. 141 (corsivo nostro). Si veda anche la nota 14 del presente paragrafo.

l'idea di un processo di soggettivazione relativamente autonomo e differenziato rispetto all'assoggettamento, alla soggettivazione assoggettata.

Una delle ipotesi da cui muove il presente lavoro è che negli anni ottanta la riflessione foucaultiana sia caratterizzata proprio dalla graduale concettualizzazione della dimensione della soggettivazione. In questi anni per Foucault non si tratta di operare una sorta di ritorno al soggetto ma di aprire lo spazio per un terzo campo d'indagine, che prende a interagire con quelli del sapere e del potere. Proprio con l'introduzione, nel 1978, dell'idea di governo, il gioco del potere e del sapere sembra cominciare ad essere complicato dal prendere forma di questa ulteriore dimensione: essa inizia ad emergere attraverso la nozione di condotta e successivamente prenderà consistenza con la tematizzazione delle pratiche di sé e della costituzione di sé, definendosi come ambito della soggettivazione e dell'etica. Come vedremo, Foucault crea in tal modo lo spazio per un progetto genealogico centrato sulla questione dei rapporti tra soggettività, verità ed esercizio del potere; in tale prospettiva, accanto a forme di normatività date e a giochi di verità determinati, vi sono determinate modalità storiche di rapportarsi a se stessi, di soggettivazione – dimensioni che costituiranno le tre dimensioni di ciò che Foucault chiamerà “*expérience*”.

E', comunque, in questo quadro che, tra il 1980 e il 1984, Foucault progressivamente giungerà ad elaborare un pensiero etico e politico della soggettività; ciascuno dei Corsi da lui tenuti presso il Collège de France sembra operare da questo punto di vista uno spostamento che lentamente condurrà alla concettualizzazione della soggettivazione, della soggettività⁵¹. Prima di dedicarci all'analisi di tali trasformazioni, nel prossimo paragrafo illustreremo come nel Corso al Collège de France del 1979-1980 anche il polo del sapere sembra trasformarsi in modo analogo a quello del potere; l'idea di governo degli uomini attraverso la verità sembra aprire la questione del ruolo della verità nella costituzione della soggettività, del rapporto di sé con sé. Come vedremo, sin dall'inizio lo studio della soggettività, della soggettivazione, sarà condotto a partire da un'archeologia dei regimi di verità.

⁵¹ Cfr. F. Gros, ‘*Subjectivité et vérité*’. *Quelques thèses préparatoires au cours de 1982*, testo inedito presentato al Convegno *L'ermeneutica del soggetto secondo Foucault* presso l'Università degli Studi di Milano, 2012.

§ 2. Regimi di verità e autoaleurgia

L'introduzione della nozione di governo conduce Foucault ad elaborare ulteriormente il concetto di sapere nella direzione di un più ampio "problema della verità", che in *Du gouvernement des vivants* diventa centrale: è in tale Corso che egli approfondisce la riflessione sulle pratiche di verità conferendo un contenuto positivo e differenziato, oltre che alla nozione di potere – pensato, ormai, più operativamente, come governo - anche a quella di sapere.

Foucault prende le mosse, come è stato detto in apertura, dalla questione del "governo degli uomini attraverso la verità", ossia da un problema attuale: quello dell'assoggettamento contemporaneo. Egli formula in questi termini i propri interrogativi:

Pourquoi, sous quelle forme, dans une société comme la nôtre, existe-t-il un lien si profond entre l'exercice du pouvoir et l'obligation, pour les individus, de se faire eux-mêmes, dans les procédures de manifestation de la vérité, dans les procédures d'aléthurgie dont le pouvoir a besoin, des acteurs essentiels? Quelle relation entre le fait d'être sujet dans une relation de pouvoir et sujet par lequel, pour lequel et à propos duquel se manifeste la vérité? Qu'est-ce que c'est que ce double sens du mot «sujet», sujet dans une relation de pouvoir, sujet dans une manifestation de vérité?⁵²

La tesi che Foucault sostiene nel Corso del 1979-1980, come vedremo, è che uno dei cardini più solidi su cui poggia la governamentalità contemporanea sia costituito dall'obbligo di manifestare la verità di noi stessi: siamo soggetti in una relazione di potere, siamo soggetti assoggettati proprio perché siamo costretti a manifestare la nostra verità individuale. La questione del governo degli uomini attraverso la verità viene infatti quasi subito declinata nella questione del "governo degli uomini attraverso la manifestazione della verità nella forma della soggettività"⁵³.

Storicamente è il cristianesimo ad aver indissolubilmente legato gli individui all'obbligo di manifestare la verità di se stessi al fine di ottenere la

⁵² M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, cit., p. 79; trad. it. cit., p. 88.

⁵³ Cfr. *ibidem*.

salvezza; ciò è avvenuto attraverso tecniche ermeneutiche specifiche, in particolare attraverso la confessione (*aveu*), che, come mostreremo nel prossimo capitolo, ha inaugurato un tipo di rapporto tra soggettività e verità che ancora oggi ci caratterizza⁵⁴. L'obbligo morale di manifestare la propria verità individuale istituito dal cristianesimo è infatti successivamente penetrato in ambiti diversi da quello religioso ed ha tra l'altro permeato la costituzione, tra XVIII e XIX secolo, di discipline quali ad esempio la pedagogia, la psicanalisi, la psichiatria, la criminologia (le cosiddette "scienze-confessione"⁵⁵).

In termini generali, all'inizio degli anni ottanta la riflessione foucaultiana sul ruolo della verità nel governo - nella conduzione della condotta degli uomini - sembra aprire il problema del ruolo della verità nei processi di assoggettamento/soggettivazione degli individui, vale a dire nei processi di costituzione della soggettività. E' cioè l'indagine intorno al ruolo della verità come correlato dell'esercizio del potere che conduce Foucault a focalizzare l'attenzione sulla questione del processo di costituzione della soggettività attraverso la verità⁵⁶.

Prima di passare ad analizzare la costituzione del soggetto cristiano e di ripercorrere la genealogia della tecnica della confessione che Foucault traccia nel Corso *Du gouvernement des vivants*, è forse opportuno chiedersi attraverso quali passaggi concettuali l'orizzonte di ricerca foucaultiano si apra a considerare il problema della verità nel rapporto di sé con sé. Occorre allora osservare più da vicino le lezioni iniziali di tale Corso. E' qui, infatti, che appaiono due nozioni che

⁵⁴ Già nell'opera *La volonté de savoir* Foucault aveva messo in risalto che l'obbligo di confessare la propria verità individuale è ormai così "incorporato" in noi che non lo percepiamo più come l'effetto di un potere che ci costringe: "L'homme, en Occident, est devenu une bête de confession". M. Foucault, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, cit., p. 80; trad. it. cit., p. 55.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 86; trad. it. cit., pp. 59-60. Non è un caso che, come vedremo, nell'autunno del 1980 Foucault definirà il proprio lavoro come una "genealogia del soggetto moderno", intendendo con tale espressione lo studio dei rapporti tra la manifestazione della verità e la costituzione della soggettività che, sorti con il cristianesimo, si trovano al cuore del concetto moderno del sé; caratterizzano, cioè, non solo il soggetto cristiano ma anche il soggetto cartesiano e freudiano. Cfr. il Capitolo II della Parte Prima di questo lavoro. Si veda anche la prima delle due conferenze del ciclo *Truth and Subjectivity* (rispettivamente *Subjectivity and Truth* e *Christianity and Confession*) tenute da Foucault nel mese di ottobre del 1980 a Berkeley presso l'Università di California e un mese dopo, con qualche lieve variazione, presso il Dartmouth College, nel New Hampshire: M. Foucault, *Truth and Subjectivity*, in "Political Theory", vol. 21, n°. 2, 1993, pp. 198-227, opera, come si è detto, recentemente apparsa in Italia con il titolo *Sull'origine dell'ermeneutica del sé* e successivamente in Francia (*L'origine de l'herméneutique du soi*, cit.). Poiché, a differenza delle versioni inglese e francese, la recente pubblicazione in italiano, pur seguendo il testo pronunciato da Foucault presso il Dartmouth College, riporta entro parentesi quadre le integrazioni e le varianti provenienti dalle Howison Lectures di Berkeley, eccezionalmente nel presente lavoro, per esigenza di completezza, le citazioni delle conferenze di Berkeley e Dartmouth saranno tratte da tale edizione.

⁵⁶ Cfr. D. Lorenzini, *Il bios come aleturgia. Verità e vita nell'ultimo Michel Foucault*, tesi di laurea sostenuta presso l'Università di Pisa, inedita.

si riveleranno fondamentali per tutti gli anni ottanta: la nozione di “aleturgia” e quella di “regime di verità”.

Per comprendere la prima si rende necessario ripercorrere più da vicino la già citata lezione del 9 gennaio 1980, nella quale Foucault sostiene la tesi che l’esercizio del potere è sempre accompagnato da una manifestazione di verità. Non può esservi potere senza che vi sia al contempo manifestazione del vero:

On aurait bien du mal à trouver l'exemple d'un pouvoir qui ne s'exercerait pas sans s'accompagner, d'une manière ou d'une autre, d'une manifestation de vérité⁵⁷.

E poco più oltre aggiunge:

Et là où il n'y aurait pas de vrai, là où il n'y aurait pas de manifestation de vrai, eh bien c'est que le pouvoir ne serait pas là, ou serait trop faible (...). La force du pouvoir n'est pas indépendante de quelque chose comme la manifestation du vrai, et bien au-delà de ce qui est simplement utile ou nécessaire pour bien gouverner⁵⁸.

Non si possono governare gli esseri umani senza compiere operazioni nell’ordine del vero. Come appare chiaro sin dall’avvio del Corso, Foucault amplia notevolmente il senso della parola “verità”. La verità – quella verità di cui la manifestazione accompagna sempre l’esercizio del potere – non si riduce alle conoscenze utili per il governo; vi è sempre la necessità, secondo Foucault, di una manifestazione di verità supplementare, eccessiva, inutile, che non è dell’ordine del discorso, della conoscenza. Essa è una sorta di “manifestazione pura del vero”, destinata non alla dimostrazione della verità ma a mostrare, svelare la verità, farla sorgere sottraendola al nascosto, all’invisibile, al non esprimibile. Si tratta di un rituale di manifestazione della verità che Foucault chiama “aleturgia”:

(...) *Ἀληθουργίας*, c’est le véridique. Et par conséquent, en forgeant à partir de *ἀληθουργίας* le mot fictif d’*alèthourgia*, l’alèthurgie, on pourrait appeler «alèthurgie» l’ensemble des procédés possibles, verbaux ou non, par lesquels on amène au jour ce qui est posé comme vrai par opposition au faux, au caché, à l’indicible, à l’imprévisible, à l’oubli, et dire qu’il n’y a pas d’exercice du pouvoir sans quelque chose comme une alèthurgie⁵⁹.

⁵⁷ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, cit., p. 6; trad. it. cit., p.16.

⁵⁸ Ivi, p. 10; trad. it. cit., pp. 20-21.

⁵⁹ Ivi, p. 8; trad. it. cit., pp. 18-19. Per indicare le forme rituali attraverso cui la verità viene alla luce Foucault forgia il termine “alèthurgie” unendo due differenti parole. Da un lato, come egli afferma nel passaggio citato, tale termine fa riferimento al greco *ἀληθουργίας* (*alèthourges*, il

L'esercizio del potere è dunque sempre accompagnato da aleturgie, da rituali di manifestazione della verità di tipo sia verbale che non verbale.

Introducendo la nozione di aleturgia Foucault sottolinea che la conoscenza scientifica è solo una delle possibili forme che l'aleturgia può assumere⁶⁰. Egli sembra così ridimensionare e ricollocare nel più vasto ambito dell'aleturgia proprio quell'attività conoscitiva che, come abbiamo notato, nei due Corsi precedenti egli aveva descritto come legata all'esercizio della governamentalità. Governo e aleturgia sono molto più anticamente legati rispetto al processo di razionalizzazione dell'esercizio del potere che ha avuto inizio dopo il XVI secolo e al costituirsi di relazioni moderne tra l'arte di governare e la nuova razionalità economica, politica, sociale; relazioni caratterizzate dall'apparizione dello Stato e dalla nascita di nuove scienze. L'intento di Foucault sembra essere quello di deepistemologizzare la verità: la produzione scientifica della verità ("la produzione del vero nella coscienza degli individui per mezzo dei procedimenti logico-sperimentali") non è l'unica forma che il rapporto tra soggettività e verità può assumere. Distogliere lo sguardo da una verità di tipo epistemologico significa innanzitutto cessare di prendere in esclusiva considerazione il rapporto del soggetto con la verità che si produce all'interno della coscienza del soggetto; e focalizzarlo invece sul campo esteriore di una verità intesa come qualcosa che ha a che fare con la materialità di pratiche regolate agite da una soggettività; su un campo storico che la sfera della conoscenza scientifica, autonomizzandosi e assumendo dimensioni abnormi, ha finito con l'occultare.

Come è stato notato⁶¹, già nel Corso del 1973-1974 *Il potere psichiatrico*

veridico, colui che dice la verità). Foucault restituisce così alla verità (*aletheia*) - a nostro avviso correttamente - la sua antica connotazione non epistemica ma morale: è infatti messa in primo piano la verità come veridicità, come sincerità contro la verità intesa come qualcosa di oggettivo o di originario, come qualcosa da conoscere. Dall'altro lato, come Foucault rende esplicito nella lezione del 22 aprile 1981 nell'ambito del ciclo di conferenze tenute da Foucault presso la Facoltà di diritto dell'Università cattolica di Lovanio, "alèthurgie" contiene anche un riferimento alla parola *leitourgia* (*leitourgia*). In tale occasione egli definisce infatti il termine "alèthurgie" come "liturgie du vrai". Cfr. M. Foucault, *Mal faire dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, cit., p. 28 ; trad. it. cit., p. 30. Nel presente lavoro tutte le citazioni di queste conferenze sono tratte dal dattiloscritto consultabile presso l'I.M.E.C. (Fonds Foucault, D20); sarà tuttavia indicato il riferimento alle edizioni francese e italiana recentemente pubblicate.

⁶⁰ "La science, la connaissance objective, n'est qu'une des cas possibles de toutes le formes dans lesquelles on peut manifester le vrai". M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, cit., pp. 8-9 ; trad. it. cit., p. 19.

⁶¹ Cfr. D. Lorenzini, *Il bios come aleturgia. Verità e vita nell'ultimo Michel Foucault*, cit. Tra gli interventi di Lorenzini rivestono un particolare interesse quelli concernenti il tema della verità all'interno dell'opera foucaultiana degli anni ottanta. Ricordiamo, in particolare, i seguenti: «*El cinismo hace de la vida una aleturgia*». *Apuntes para una relectura del recorrido filosófico del último Michel Foucault*, in «*Revista Laguna*», n. 23 (2008), pp. 63-90; *Para acabar con la*

Foucault aveva esposto osservazioni piuttosto simili mostrando come la verità-dimostrazione non costituisca che un caso particolare della verità-evento. Nella lezione del 23 gennaio 1974 egli aveva affermato che il sapere scientifico presuppone l'idea di una verità che sarebbe sempre e ovunque presente e che occorrerebbe scoprire attraverso opportuni strumenti, ossia per mezzo di una tecnologia della dimostrazione a cui ciascuno può accedere in quanto soggetto. Questa verità-dimostrazione universalmente presente e universalmente accessibile, storicamente apparsa con la modernità, presuppone quindi un soggetto universale della conoscenza preliminarmente dato e un rapporto di conoscenza soggetto-oggetto già definito. Essa si differenzia da una verità più arcaica, la verità-rituale o verità-evento, che a poco a poco è stata occultata e colonizzata dalla tecnologia dimostrativa della verità. La verità-evento non è onnipresente ma discontinua e destinata a “parlare” e a verificarsi solo di tanto in tanto; non sta lì ad attenderci né si produce per tutti, ma ha i suoi luoghi propizi, i suoi istanti favorevoli e i suoi operatori privilegiati (coloro, cioè, che hanno superato determinate prove e compiuto i riti necessari); è una verità che deve essere colta al volo e provocata per mezzo di rituali. In altre parole, essa non è universale, non viene scoperta, ma si produce come evento; non appartiene all'ordine di ciò che è, ma di ciò che accade, di ciò che si produce. Soprattutto, tra la verità-evento e chi riesce ad afferrarla non vi è un rapporto di conoscenza soggetto-oggetto, ma una relazione caratterizzata dallo scontro, dall'urto, dal rischio, dalla dominazione e dalla vittoria; vi è, cioè, un rapporto non di conoscenza, ma di potere. Nel 1974 Foucault aveva insistito sul fatto che il prodursi della verità-evento implica in primo luogo una determinata qualificazione dell'individuo: la sua iniziazione, l'acquisizione di certe qualità morali o ascetiche. La tesi che Foucault aveva sostenuto in tale lezione è che la verità-dimostrazione, che si identifica con la scienza e che attualmente ha assunto “dimensioni gigantesche” tanto da colonizzare la verità-rituale, derivi in realtà proprio dalla verità-rituale e non ne costituisca che una modalità. Foucault aveva definito come compito dell'archeologia del sapere quello di mostrare che la dimostrazione scientifica non è altro che un rituale e che la presunta scoperta della verità consiste in realtà in una certa modalità di produzione della verità. A suo avviso essa doveva inoltre rendere visibile che il cosiddetto soggetto universale della conoscenza è piuttosto

verdad-demostración. Bachelard, Canguilhem, Foucault y la historia de los “regímenes de verdad”, in « Revista Laguna », n. 26 (2010), pp. 9-34; Foucault, il cristianesimo e la genealogia dei regimi di verità, in Iride, vol. XXV, n. 66, maggio-agosto 2012, pp. 391-401.

un individuo qualificato secondo modalità pedagogiche e selettive storicamente determinate, riconducendo dunque la verità-dimostrazione sul terreno di quel compenso di rituali e di qualificazioni dell'individuo che inerisce alla verità-evento. Foucault aveva in seguito indicato come compito della genealogia della conoscenza quello di mostrare in che modo, a partire dal Rinascimento, la verità-conoscenza abbia colonizzato la verità-rituale e la tecnologia della verità dimostrativa abbia assoggettato una verità legata all'evento⁶².

Negli anni ottanta l'ampiezza semantica della nozione di aleturgia come rituale verbale e non verbale di manifestazione della verità si rivela fondamentale per riplasmare il rapporto tra "il politico" e "l'epistemologico", tra il potere e il sapere, includendo la dimensione della soggettività e delle sue trasformazioni. Le ricerche foucaultiane sembrano ricentrarsi intorno al problema dei rapporti tra soggettività e verità nel contesto del governo, più precisamente, come spiegheremo più avanti, intorno agli "atti di verità". Foucault non isola archeologicamente il livello delle pratiche discorsive per descriverne le regole di produzione e di trasformazione; né si limita a mostrare il legame della verità con il potere, mettendo in luce i rapporti di potere immanenti alla verità. Egli sposta ora il fuoco dell'analisi sulle modalità con cui la soggettività si inserisce nelle procedure di manifestazione della verità che sempre accompagnano il potere; come abbiamo accennato, nella società contemporanea il principale strumento attraverso cui il potere si esercita sugli esseri umani sarà individuato nella la manifestazione della propria verità individuale, ossia in un tipo di aleturgia imperniato sull'io, sulla soggettività. Così, nel Corso *Du gouvernement des vivants* l'attenzione di Foucault si focalizzerà sulla relazione tra il governo degli uomini e una particolare modalità aleturgica: l'autoaleturgia, l'aleturgia che ruota intorno al "me stesso", al soggetto in prima persona⁶³.

⁶² Cfr. M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, J. Lagrange, Seuil-Gallimard, Paris 2003, pp. 238-239; trad. it. *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, J. Lagrange, M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2004., p. 213. Nel Corso *Le Pouvoir psychiatrique* Foucault aveva insistito sul fatto che anche nel caso della verità di tipo scientifico per il soggetto vi sono precise condizioni che regolano l'accesso alla verità. Non è il soggetto in quanto tale ad aver accesso alla verità, non vi è un accesso universale alla verità; il preteso soggetto conoscente universale è, in realtà, un soggetto astratto, poiché di fatto soltanto pochi potranno essere qualificati tramite l'acquisizione delle forme di pensiero e delle tecniche che consentono di accedere alla verità-dimostrazione. Cfr. *ivi*, pp. 246-247; trad. it. *cit.*, pp. 221-222.

⁶³ Foucault esplicita tale direzione di ricerca nella lezione del 23 gennaio 1980: "Comment se sont noués, non pas, d'une façon générale les rapports entre l'art de gouverner les hommes et l'aléthurgie, mais [entre] l'art de gouverner les hommes et ce que j'appellerai l'auto-aléthurgie, c'est-à-dire ces formes de manifestation de vérité qui tournent autour de la première personne, autour du je et du moi-même?". M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de*

In che modo l'indagine foucaultiana inizia a gravitare sul problema del legame tra l'*autos* e l'aleurgia in Occidente nel contesto del governo? Il filosofo francese introduce la nozione di autoaleurgia attraverso una "lettura aleurgica" dell'*Edipo re* di Sofocle, tragedia sulla quale è ora opportuno soffermarci brevemente⁶⁴.

Nella lezione del 16 gennaio 1980 Foucault afferma che ogni tragedia greca è un'aleurgia: essa rende manifesto il vero e rappresenta il dir-vero, il suo venire alla luce, in modo tale che a partire dalla peripezia si origina quel movimento che fa giungere al riconoscimento della verità. Nell'*Edipo re*, invece, a differenza delle altre tragedie greche, avviene il contrario: è la conquista della verità, è il cammino di riconoscimento del vero che porta con sé il rovesciamento di fortuna dei protagonisti, la peripezia. La manifestazione della verità, che costituisce il motore della tragedia, assume in questo caso un carattere riflesso: per salvare Tebe dalla pestilenza che l'ha colpita, infatti, Edipo cerca di scoprire la verità sull'omicidio del padre Laio – l'identità dell'assassino rimasto impunito - e finisce con lo scoprire di essere lui stesso l'oggetto della ricerca, il colpevole che stava cercando. In tal modo, la verità che Edipo ha infaticabilmente cercato di conoscere si rivela essere, inaspettatamente, la sua verità – una verità concernente l'*autos*, il "me stesso" - e trasforma completamente la sua stessa esistenza; la ricerca della verità e il suo rendersi visibile hanno così al contempo l'effetto di salvare Tebe e di ridefinire radicalmente la vita di Edipo. La verità non offre solo conoscenze; la verità salva e, allo stesso tempo, essa obbliga e plasma la soggettività. La figura di Edipo sembra così inaugurare lo studio dei rapporti tra soggettività e verità.

France 1979-1980, cit., pp. 51-52 ; trad. it. cit., pp. 60-61.

⁶⁴ Cfr. *ivi*, pp. 24-74; trad. it. cit., pp. 33-82. Foucault aveva analizzato la tragedia di Sofocle già negli anni settanta, nella conferenza *La vérité et les formes juridiques* (in *Dits et écrits I*, cit., pp. 1406-1514; trad. it. *La verità e le forme giuridiche*, in *Archivio Foucault 2. 1971-1977*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 83-165), tenuta a Rio de Janeiro nel 1973, e in un'altra conferenza del 1972, *Le savoir d'Œdipe* (in M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971), suivis de Le savoir d'Œdipe*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, D. Defert, Seuil- Gallimard, Paris 2011, pp. 223-253 ; trad. it. *Lezioni sulla volontà di sapere. Corso al Collège de France (1970-1971). Seguito da Il sapere di Edipo*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, D. Defert, P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 2015, pp. 245-280). Su tale lettura, condotta sullo sfondo teorico del problema del rapporto potere/sapere (per cui Sofocle metterebbe in scena, secondo Foucault, il mito occidentale dell'antinomia tra potere e sapere) e sulle differenze rispetto all'analisi proposta negli anni ottanta nel mutato contesto dello studio dei regimi di verità (cfr. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, cit., pp. 23-73, trad. it. cit. pp. 33-82, e *Mal faire dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, cit., pp. 47-72, trad. it. cit., pp. 48-74), si veda l'interessante intervento di L. Cremonesi, *La tragédie d'Œdipe dans l'oeuvre de Foucault*, in *Foucault. Nouveaux déploiements*, a cura di A.I. Davidson – F. Gros, in «Chaiers Parisiens», The University of Chicago Center in Paris, 1, 2005, pp. 275-294.

Nell'*Edipo re* la manifestazione della verità avviene attraverso procedure aleturgiche regolate e concorrenti, tra le quali a rivelarsi fondamentale è proprio l'aleurgia imperniata sull'*autos*, sull'io. Foucault mette in rilievo che all'inizio della tragedia vi è un'opposizione tra due diverse aleturgie: la veridizione divina, che affonda le proprie radici nelle procedure dell'aleurgia religiosa e nei rituali della consultazione oracolare, da un lato; e, dall'altro lato, la veridizione umana, quella del messo di Corinto e del servo di Laio, che avviene entro le regole delle procedure giudiziarie nate ad Atene ed in altre città greche intorno al VI-V sec. a. C.. Questa seconda aleturgia di tipo giudiziario, che comporta un'indagine e implica la convocazione di testimoni, l'interrogatorio e il confronto tra essi, si rivelerà determinante. Foucault sottolinea che, sebbene la verità sull'uccisione di Laio emerga nella sua interezza già all'inizio della tragedia attraverso la veridizione divina ed oracolare, questa verità è tuttavia insufficiente, da sola, al fine di salvare Tebe dalla peste. Saranno i servi a portare a compimento l'aleurgia, la manifestazione della verità della nascita di Edipo; solo attraverso la loro testimonianza la veridizione profetica degli dei cesserà di essere enigmatica e sarà definitivamente creduta, diventando per tutti l'inevitabile e necessaria verità. L'aleurgia divina, ossia la veridizione degli dei che si produce all'inizio della tragedia, richiede di essere completata ed autenticata dall'aleurgia umana, dal dire la verità degli uomini, ossia dalla testimonianza riguardo agli avvenimenti passati portata dai servi. Questa fondamentale testimonianza avviene nella forma di un discorso che i servi conducono in prima persona e che si fonda sul ricordo di ciò che è accaduto alla loro presenza, sul fatto che essi stessi hanno assistito agli avvenimenti:

[Tout le rapport du voir et du dire-vrai] s'articule autour de la présence des personnages, de l'identité du témoin, du fait que c'est lui, lui-même, *αὐτός*, qui voit et qui parle. C'est lui dans son identité qui est l'authentification de la parole du dieu. Dans le cas de dieu et du devin, c'était la force de la vérité qui les habitait. Ils n'avaient d'ailleurs pas besoin d'être là (...). Mais dans le cas des serviteurs, la force de la vérité ne les habite pas. C'est eux qui se sont trouvés, comme par hasard, placés sur la scène de la vérité. Ils sont dans la vérité et non pas habités par elle. Ce sont eux qui ont habité la vérité ou qui ont, du moins, hanté une réalité, des faits, des actions, des personnages sur lesquels, au nom de leur identité, au nom du fait que ce sont eux-mêmes et que ce sont eux toujours les mêmes, ils peuvent tenir, dans ces conditions-là, un discours vrai⁶⁵.

⁶⁵ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, cit., pp. 37-38 ; trad. it. cit., pp. 47-48.

L'aleurgia dei servi, insomma, è fondata sul fatto di poter dire: « io stesso ero là », « l'ho visto io stesso », « sono io che ho ricevuto Edipo da Giocasta ». La ricerca di Edipo avrà termine soltanto quando si produrrà questa autoaleurgia da parte degli schiavi, questo discorso in prima persona che trae la propria giustificazione dalla loro presenza e dalla loro identità, dal fatto che essi hanno effettivamente assistito agli avvenimenti. Se tale autoaleurgia non avesse conferito un contenuto reale alla profezia degli dei, la manifestazione della verità sarebbe restata incompleta e la purificazione di Tebe non si sarebbe prodotta⁶⁶.

E' interessante notare che nella lezione del 30 gennaio 1980 Foucault identifica l'autoaleurgia - l'aleurgia che ruota intorno all'io - con la soggettivazione. Riferendosi ancora all'*Edipo re*, egli afferma:

(...) le cercle de l'aléthurgie ne sera en son entier bouclé que lorsque ce cercle sera passé par des individus qui peuvent dire « je », par les yeux, les mains, la mémoire, le témoignage, l'affirmation d'hommes qui disent : J'étais là, j'ai vu, j'ai fait, j'ai donné de mes propres mains, j'ai reçu entre mes propres mains. Sans ce point, donc, de ce qu'on pourrait appeler la subjectivation, sans ce point de la subjectivation dans la procédure générale et dans le cycle globale de l'aléthurgie, la manifestation de la vérité resterait inachevée⁶⁷.

La soggettivazione si configura così come autoaleurgia, come quella manifestazione della verità che prende la forma della soggettività. Il potere non può esercitarsi senza essere accompagnato da questa manifestazione della verità nella forma della soggettività – senza soggettivazione, definita in una lezione

⁶⁶ Il costituirsi del nesso tra l'*autos* e l'aleurgia ha secondo Foucault un'importanza fondamentale nella storia della verità in Occidente. Foucault si interroga sul momento in cui è nata questa autoaleurgia che trova la sua giustificazione nell'elemento della prima persona, nell'io: "Le problème est de savoir à partir de quel moment, comment, pourquoi, dans quelles conditions, pour quelles raisons etc. il est venu un moment où précisément le dire-vrai a pu s'authentifier de sa vérité, a pu s'affirmer comme manifestation de vérité dans la mesure justement où celui qui parle peut dire: C'est moi qui détien la vérité, et c'est moi qui détien la vérité parce que je l'ai vue, et parce que, l'ayant vue, je la dis". (Ivi, p. 49; trad. it. cit., p. 58). Schematicamente, nelle procedure di veridizione presenti nei testi greci arcaici il dire la verità appare ed è autenticato attraverso qualcuno di diverso da colui che parla in prima persona: esso è ancora fondato su un potere che è anteriore o esterno a colui che parla. Il poema omerico, ad esempio, analogamente alle opere di Esiodo e dei poeti del VI sec. a. C, si apre con l'invocazione alle Muse, che avrebbero deposto nel poeta una certa parola di verità. Ciò che egli dice è vero nella misura in cui la Musa lo autentifica: non è colui che parla a detenere la verità, ma qualcuno di esterno. L'identificazione del dire la verità e dell'aver visto la verità, ossia l'identificazione tra colui che parla e la sorgente della verità, è secondo Foucault un processo capitale. Egli rintraccia la costituzione dell'aleurgia che ruota intorno all'io attraverso molteplici fenomeni, in particolare attraverso l'apparizione del testimone nella storia delle istituzioni giudiziarie. All'interno di tale processo in cui l'*autos* e l'aleurgia risultano legarsi inscindibilmente la filosofia cartesiana appare come il momento culminante. Cfr. ivi, pp. 51-52; ; trad. it. cit., pp. 60-61.

⁶⁷ Ivi, p. 72 (trascrizione lievemente modificata) ; trad. it. cit., p. 81.

successiva come “la formazione di un rapporto definito di sé con sé”⁶⁸.

L'intenzione di prendere in esame, in relazione al governo, le modalità di inserzione del soggetto nelle procedure di manifestazione della verità conduce Foucault a definire “atti di verità” la parte che spetta al soggetto nell'aleurgia. Parte che può essere sia quella di operatore della manifestazione della verità, qualora egli sia l'agente attivo grazie al quale la verità viene alla luce; sia quella di testimone della manifestazione di verità, quando egli dice “ho visto”, “ero là”, “mi ricordo”, “è certo poiché è sotto i miei occhi che le cose sono accadute”; sia, infine, di oggetto dell'aleurgia, nel caso in cui è a proposito di lui stesso che la verità viene alla luce. Il governo degli uomini nella nostra società non si limita a chiedere agli individui dei semplici atti di obbedienza, ma degli atti di verità:

(...) pourquoi et comment l'exercice du pouvoir dans notre société, l'exercice du pouvoir comme gouvernement des hommes demande-t-il non seulement des actes d'obéissance et de soumission, mais des actes de vérité où les individus qui sont sujets dans la relation de pouvoir, sont aussi sujets comme acteurs, spectateurs, témoins ou comme objets dans la procédure de manifestation de la vérité ? Pourquoi, dans cette grande économie des relations de pouvoir, s'est développé un régime de vérité indexé à la subjectivité? Pourquoi est-ce que le pouvoir (et ceci de plus de millénaires dans nos sociétés) demande aux individus de dire non seulement « me voilà, me voilà moi qui obéis,», mais il leur demande, de plus, de dire «voilà ce que je suis, moi qui obéis, voilà ce que je suis, voilà ce que j'ai vu , voilà ce que j'ai fait»?⁶⁹

Foucault parla di “atto di verità riflesso” per indicare il caso in cui il soggetto è inserito nella procedura di aleurgia non solo come agente o testimone, ma anche come oggetto di essa. Nel Corso del 1979-1980 il fuoco dell'analisi è la costituzione storica del legame tra il governo della condotta degli uomini e la produzione di atti riflessi di verità. L'attenzione di Foucault si concentra cioè sul problema del rapporto tra la conduzione degli uomini e quei rituali di manifestazione di verità nei quali l'agente attivo grazie al quale la verità viene alla luce si trova ad essere anche il testimone dell'aleurgia e, al tempo stesso, l'oggetto di essa; nei quali è di lui stesso che è questione nella manifestazione della verità che opera e nella testimonianza che porta. La confessione cristiana, alla cui genealogia Foucault dedicherà gran parte del Corso del 1979-1980, rappresenta la forma storicamente più importante di tali rituali imperniati sulla

⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 227; trad. it. cit., p. 234.

⁶⁹ *Ivi*, pp. 80-81; trad. it. cit., p. 90.

produzione di atti di verità riflessi⁷⁰.

In queste prime lezioni del Corso del 1979-1980 prende forma un nuovo orizzonte generale di ricerca: quello dei “regimi di verità”, cornice teorica che permarrà fino alla fine della vita del filosofo francese. Nella lezione del 6 febbraio 1980, egli definisce il regime di verità come ciò che costringe gli individui ad un certo numero di atti di verità e che al contempo determina la forma di tali atti, stabilendone le condizioni di effettuazione e gli effetti specifici. Ogni regime di verità definisce cioè gli obblighi degli individui per quello che riguarda le procedure di manifestazione della verità. In altri termini, la manifestazione della verità nella forma della soggettività è connessa ad obblighi specifici: vi saranno regimi di verità che impongono, ad esempio, determinati atti di credenza, di professione di fede o di confessione; con effetti, per esempio, di salvezza, di purificazione, di guarigione, ecc.

Introducendo la nozione di regime di verità, Foucault si volge a considerare una possibile obiezione. Si potrebbe, infatti, pensare che gli obblighi di verità provengano dalla verità stessa, dalla sua evidenza: fa parte della nostra esperienza spontanea l’idea che a costringere e ad obbligare gli uomini sia la forza intrinseca del vero. In tale ottica un regime di verità sarebbe necessario soltanto nel caso in cui vi siano semplicemente delle non-verità che richiedono un supplemento di forza (un regime) al fine di assumere un valore coercitivo - dato che in realtà non sarebbero verità⁷¹. Foucault, al contrario, rifiuta di tracciare una divisione binaria tra scientifico e ideologico: tra una scienza garante di una verità (*la* verità) che avrebbe un potere costrittivo intrinseco, da un lato; e, dall’altro, tutte le ideologie, all’interno delle quali il non-vero dovrebbe armarsi di un potere supplementare ed esterno per far valere la propria legge e per avere effetti di verità. Alla base di questa netta separazione vi è la riduzione di ciò che chiamiamo “verità” a una verità di tipo epistemologico, a una verità che non avrebbe bisogno di obbligare in quanto costituirebbe qualcosa di evidente e di immediatamente accettato da tutti. Una verità che, da un lato, come Foucault ha esposto nella

⁷⁰ Come emergerà nel prossimo capitolo, l’*aveu* è un atto di verità nel quale il soggetto è insieme l’attore dell’aleurgia (colui che, attraverso il suo discorso, fa venire alla luce qualcosa che prima era oscuro); il testimone dell’aleurgia (dato che può dire “so che è nella mia coscienza che ciò è accaduto e io l’ho visto con lo sguardo interiore che porto su di me); e, infine, l’oggetto dell’aleurgia (poiché la manifestazione di verità e la testimonianza che egli porta riguardano lui stesso). Cfr. *ivi*, p. 80; trad. it. cit., pp. 89-90.

⁷¹ Questa obiezione, come è stato osservato, appare formulata a partire da un punto di vista interno al regime di verità scientifico ereditato dalla modernità nel quale attualmente ci troviamo. Cfr. D. Lorenzini, *Foucault, il cristianesimo e la genealogia dei regimi di verità*, cit., pp. 391-401.

Volontà di sapere, si troverebbe con il potere in un rapporto di antinomia in quanto sarebbe per sua natura legata alla libertà⁷²; e che, dall'altro, sarebbe il correlato di un soggetto immutabile, di un soggetto conoscente universale situato fuori dalla storia.

Foucault tenta di mettere in luce come tale prospettiva sia propria del regime di verità nel quale siamo attualmente inseriti, quello scientifico che la modernità ci ha trasmesso. Che si tratti della famiglia di giochi di verità che caratterizzano la scienza o di altri giochi di verità, ciascuno di essi implica sempre e comunque un regime di verità e i relativi obblighi. Da un lato, infatti, soltanto le regole formali interne a un determinato gioco di verità definiscono il *partage* tra il vero e il falso e possono stabilire ciò che è vero all'interno di tale gioco di verità: il vero, dice Foucault, "è *index sui*". Tuttavia, dall'altro lato, non è la verità stessa che obbliga gli individui. La verità "non amministra il proprio impero", non è "rex sui", "lex sui", "judex sui":

Il n'est pas vrai que la vérité ne contraigne que par le vrai. Pour dire les choses très simplement, d'une façon quasi enfantine ou tout à fait enfantine: sous tous les raisonnements, aussi rigoureusement bâtis qu'on les imagine, sous même le fait de reconnaître quelque chose comme une évidence, il y a toujours, et il faut toujours supposer une certaine affirmation, une affirmation qui n'est pas de l'ordre logique de la constatation ou de la déduction, autrement dit une affirmation qui n'est pas exactement de l'ordre du vrai et du faux, qui est plutôt une sorte d'engagement, de profession. Il y a toujours, sous tout raisonnement, cette affirmation ou profession qui consiste à dire : si c'est vrai, je m'inclinerai; c'est vrai, *donc* je m'incline; c'est vrai, donc je suis lié. Mais ce «donc» du «c'est vrai donc je m'incline; c'est vrai donc je suis lié», ce «donc» ce n'est pas un «donc» logique, il ne peut reposer sur aucune évidence, il n'est d'ailleurs pas univoque⁷³.

Il vero, di per sè, non ha valore costrittivo e non determina il proprio regime: non crea, cioè, gli obblighi che gli uomini hanno nei suoi confronti e tantomeno gli effetti che essi si attendono dall'assolvimento di tali obblighi. Se la verità, di fatto, obbliga, ciò non dipende dalla verità stessa, dalla sua struttura e dal suo contenuto; non ci troviamo nel campo logico-epistemologico, nell'ordine del vero e del falso, ma in quello extradiscorsivo dell'impegno, dell'accettazione, dell'etica. Dietro il *donc* della frase "c'est vrai *donc* je m'incline" vi è sempre l'accettazione più o meno consapevole di un certo regime di verità, vi è sempre un

⁷² Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere. Histoire de la sexualité I*, cit., p. 80; trad. it. cit., p. 56.

⁷³ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, cit., p. 94; trad. it. cit., p. 103.

impegno da parte del soggetto. E tale accettazione implica che lo stesso soggetto sia qualificato in una certa maniera. Giocare, in vista di certi fini (salvezza, guarigione, ecc.), un determinato gioco di verità significa insomma accettare un certo regime di verità e implica dunque la trasformazione in un determinato tipo di soggetto: nel soggetto specifico di quel gioco di verità. L'obbligo di verità, il "tu devi" della verità costituisce così un problema storico-culturale fondamentale, un problema anzitutto politico.

Spesso, tuttavia, le procedure di verità tendono ad assolutizzarsi. La loro storicità e contingenza non viene allora più percepita, e la verità appare come qualcosa di assoluto e di universale; come se essa non fosse legata ad alcun regime di verità in quanto non avrebbe bisogno di alcuna forza supplementare. A correre questo rischio è soprattutto la scienza, la "famiglia di giochi di verità che obbediscono allo stesso regime". Foucault adduce come esempio il caso della logica. E', certo, la logica, con la sua sintassi e le sue regole interne, ad assicurare che una proposizione è vera. Ma quando il logico dice "è vero, dunque mi piego" non è la verità della proposizione a costringerlo. Giocare il gioco di verità della logica significa accettare il "dunque" dell'"è vero, dunque mi piego" e costituirsi in un determinato tipo di soggetto. La specificità della logica – e la sua pericolosità - è che il vero è considerato come avente in se stesso un valore costringente; l'effetto della verità è quello di costringere gli individui che giocano questo gioco ad accettare la dimostrazione come avente un potere assoluto di costrizione. In tal modo il regime di verità sembra sparire; il "donc" – dice Foucault – diventa trasparente, tanto che sembra essere il vero stesso a costringere e ad obbligare gli uomini nella misura in cui è vero. Si potrebbe forse tradurre quanto detto da Foucault osservando che la scienza, più che affermare "x è vero", dice semplicemente "x", e occulta così tanto gli obblighi di verità, ossia la trasformazione in un certo tipo di soggetto che essa implica, quanto la possibilità stessa di rifiutare tale regime di verità e i relativi obblighi. L'operazione di deepistemologizzazione e di deontologizzazione della verità compiuta da Foucault è dunque la necessaria premessa per poter impostare il problema della soggettività, della soggettivazione, e al contempo quello della resistenza. La scienza rappresenta solo una delle maniere di legare gli individui alla manifestazione della verità.

Allo stesso modo, il "cogito ergo sum" di Descartes reca in se stesso un "dunque" implicito attraverso il quale un certo regime di verità è accettato. E tale

accettazione è resa effettiva dal fatto che il soggetto è qualificato in un certo modo. E' un soggetto che può dire "quando ciò sarà vero, e vero evidentemente, mi piegherò", "è vero, dunque mi piego". Questo specifico regime di verità implica, cioè, un soggetto che non sia folle, vale a dire un soggetto capace di riconoscere che la tecnologia della dimostrazione produce la verità. Anche in questo caso si ha a che fare con un supplemento di forza, con un regime: se non sembra essere necessario alcun supplemento di potere per fare accettare l'evidenza di cui parla Descartes, ciò avviene soltanto perché si è preliminarmente escluso chiunque non accetti le regole di questo gioco di verità.

I diversi regimi di verità non differiscono tra loro per il grado di razionalità. La differenza tra due distinti regimi di verità ha piuttosto a che vedere con il fatto che gli atti di verità e il legame del soggetto con la manifestazione di verità in tali regimi non sono affatto gli stessi. Che sia scientifico o meno, ogni regime di verità comporta dei modi specifici di legare in modo più o meno costrittivo la manifestazione del vero e il soggetto che la opera. Vi sono, insomma, molte distinte maniere di legare l'individuo alla manifestazione del vero, molti atti di verità differenti, molti legami, obblighi ed effetti diversi; e, conseguentemente, molti modi di qualificare il soggetto.

Come si vede, nella prospettiva dei regimi di verità soggettività e verità sono indissolubilmente legate e non sussistono autonomamente, l'una senza l'altra. Da un lato, la soggettività non è concepita a partire da una teoria universale del soggetto o sulla base di una esperienza originaria e fondatrice, di una antropologia che avrebbe un valore universale. Essa è invece pensata come qualcosa che si costituisce trasformandosi all'interno del rapporto che essa intrattiene con la verità. In alcun caso, nemmeno per quel che riguarda i giochi di verità scientifici, può esservi un soggetto già dato; esso è sempre legato a un determinato regime di verità che lo costituisce come tale. Dall'altro lato, la verità non è ridotta ad un determinato contenuto di conoscenza che sarebbe universalmente valido, né è definita da alcun criterio formale che si pretenderebbe universale; essa è invece concepita come un sistema di obblighi, indipendentemente dal fatto che il suo contenuto sia veramente vero oppure falso. Foucault affermerà nella prima lezione del Corso al Collège de France del 1981, *Subjectivité et vérité*:

L'important, dans cette question de la vérité, c'est qu'un certain nombre de choses passent effectivement pour vraies, et que le sujet doit ou les produire lui-même, ou les accepter, ou s'y soumettre. C'est donc de la vérité comme lien, c'est donc de la vérité comme obligation, c'est donc si vous voulez aussi de la vérité comme politique et non pas de la vérité comme contenu de connaissance ni comme structure formelle de la connaissance, qu'il a été question et qu'il sera question⁷⁴.

E aggiungerà, nella lezione successiva:

(...) cette question de la subjectivité et de la vérité je voudrais le poser cette année dans ce cours comme je l'avais posée dans les études antérieures, c'est-à-dire prendre un peu l'invers de ce qui est le problème philosophique classique, à savoir : comment, dans quelle mesure, jusqu'à quel point, à quel titre et sous quels droits la subjectivité peut-elle fonder la connaissance de la vérité ? C'est la question philosophique classique. Le problème que je voudrais poser, que j'ai essayé déjà de poser est le problème inverse: il s'agit de savoir quelle expérience nous pouvons faire de nous-même, quel champ de subjectivité peut s'ouvrir un sujet pour lui-même dès lors qu'existent, de fait, historiquement, devant lui, par rapport à lui, une certaine vérité, un certain discours de vérité, et une certaine obligation de se lier à ce discours de vérité - soit pour l'accepter comme vrai, soit pour le produire lui-même comme vrai. Quels sont donc les effets de l'existence de cette vérité et de ces discours de vérité pour l'expérience que nous faisons de nous-mêmes (...)⁷⁵.

In questo quadro, il compito dell'analisi storica è quello di mostrare come le soggettività si costituiscano attraverso gli obblighi di verità, come cioè l'esperienza di sé si costruisca attraverso dei legami di veridizione. Diventa fondamentale lo studio delle modalità in cui storicamente si è stabilita la relazione

⁷⁴ M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, cit., p. 15.

⁷⁵ Ivi, pp. 27-28. In più di una occasione Foucault tornerà a parlare dell'esistenza del problema della costituzione storica del legame tra determinate strutture di soggettivazione e determinati discorsi di verità, distinguendolo dalla questione classica che, da Platone a Kant, conduce ad interrogarsi sul fondamento della conoscenza del mondo da parte di un soggetto predeterminato. Nel ciclo di conferenze tenute a Lovanio nel 1981, ad esempio, affrontando il tema della confessione, Foucault distingue innanzitutto tra asserzione e veridizione : « (...) lorsque quelqu'un affirme une vérité, il faut distinguer l'assertion (vraie ou fausse) et l'acte de dire vrai, la véridiction ». Egli distingue in seguito due forme di filosofia critica, differenziando la propria « storia politica delle veridizioni » da un' « economia generale del vero »: nel primo caso, « dans le cas d'une philosophie critique des véridictions, le problème n'est pas de savoir comment un sujet en général peut connaître un objet en général. Le problème est de savoir comment les sujets sont effectivement liés dans et par les formes de véridictions où ils s'engagent. Dans ce cas (...), le problème est de déterminer comment un mode de véridiction (...) a pu apparaître dans l'histoire et dans quelles conditions (...). Il s'agit (...) de définir dans leur pluralité les modes de véridiction, de rechercher les formes d'obligation par lesquelles chacun de ces modes lie le sujet du dire vrai, de spécifier les régions auxquelles ils s'appliquent et les domaines d'objets qu'ils font apparaître, enfin les relations, connexions, interférences qui sont établies entre eux » (M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, cit., pp. 8-9 ; trad. it. cit., p. 11-12)

tra soggettività e verità, lo studio delle procedure specifiche, degli atti attraverso cui gli uomini si sono legati alla manifestazione del vero. Fino alla fine della sua vita, l'orizzonte teorico di Foucault sarà costituito proprio dal problema del rapporto tra soggettività e verità: da un'indagine intorno alle forme storiche attraverso cui, in Occidente, un soggetto si lega ad una verità, secondo procedure determinate e con determinati effetti di soggettivazione. Come vedremo si tratterà di mettere a fuoco le modalità di articolazione tra forme di soggettivazione e forme di veridizione, ossia le specifiche configurazioni che il rapporto tra soggettività e verità ha storicamente assunto. Nel Corso del 1979-1980 Foucault parla per la prima volta del progetto generale di intraprendere una storia degli atti di verità, una storia degli atti regolati attraverso i quali un soggetto stabilisce un determinato rapporto con una verità:

(...) il s'agit (...) de dessiner quelques linéaments (...) pour une histoire de la vérité, une histoire de la vérité qui ne serait pas faite du point de vue des relations d'objectivité, ou des structures de objectivité, ou des structures d'intentionnalité. Il s'agirait d'esquisser une histoire de la vérité qui prendrait pour point de vue les actes de subjectivité, ou encore le rapport du sujet à lui-même, entendus non pas seulement comme rapport de connaissance de soi, mais comme exercice de soi sur soi, élaboration de soi par soi, transformation de soi par soi, c'est-à-dire les rapports entre la vérité et ce qu'on appelle la spiritualité, ou encore : acte de vérité et ascèse, acte de vérité et expérience au sens plein et fort du terme, c'est-à-dire l'expérience comme ce qui, à la fois, qualifie le sujet, l'illumine sur soi et sur le monde et, en même temps, le transforme⁷⁶.

Un tale progetto implica lasciare da parte la storia della scienza tradizionale e la questione della verità epistemologica e affrontare invece il problema della "forza della verità" assumendo il punto di vista dello studio dei regimi di verità.

Una storia politica della verità non può che poggiare su una postura, su un atteggiamento, su un gesto politico che mira a delegittimare quel governo delle condotte che fa presa su di noi rendendo la verità qualcosa di universale e dotato di forza propria:

Non pas en posant d'abord le droit à l'accès à la vérité, non pas en établissant d'abord ce lien volontaire et en quelque sorte contractuel à la vérité, mais en posant d'abord la question du pouvoir de la manière suivante: qu'est-ce que la mise en question systématique, volontaire,

⁷⁶ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, cit., pp. 111-112; trad. it. cit., pp. 121-122.

théorique et pratique du pouvoir a à dire sur le sujet de connaissance et sur le lien à la vérité par lequel, involontairement, il se trouve tenu? Il ne s'agit plus de se dire : étant donné le lien qui me lie volontairement à la vérité, qu'est-ce que je peux dire du pouvoir ? Mais : étant donné ma volonté, décision et effort de délier le lien qui me lie au pouvoir, qu'en est-il alors du sujet de connaissance et de la vérité?⁷⁷

Coerentemente, per Foucault è a partire da un atteggiamento di rifiuto dell'inevitabilità del potere, è a partire dalla non necessità di ogni potere che occorre mettere in discussione il soggetto di conoscenza e il suo legame alla verità. Non può essere la critica delle rappresentazioni in termini di verità o di errore, di ideologia o di scienza, di razionalità o di irrazionalità a indicare la legittimità o l'illegittimità del potere. Foucault afferma:

C'est le mouvement pour se dégager du pouvoir qui doit servir de révélateur aux transformations du sujet et au rapport qu'il entretient à la vérité⁷⁸.

Ricollegandosi alla nozione di critica di cui aveva parlato nel 1978, Foucault chiama "anarcheologia" quello studio delle pratiche storiche che ha come premessa l'affermazione della non necessità del potere. Egli precisa che non si tratta semplicemente di affermare, anarchicamente, che il potere è cattivo o di progettare una società in cui sarebbe abolito ogni rapporto di potere. Si tratta, invece, di porre all'inizio del lavoro la non accettabilità del potere, ossia di mettere in questione tutti i modi secondo i quali effettivamente si accetta il potere; di prendere le mosse dal fatto che nessun potere è di per se stesso accettabile e inevitabile, che il potere non ha alcuna legittimità intrinseca ma poggia sulla contingenza e sulla fragilità della storia. L'anarcheologia, lo studio dei regimi di verità, poggia dunque su un atteggiamento teorico pratico concernente la non necessità del potere come principio di intelligibilità del sapere, su un gesto di rifiuto, su una strutturazione etico-politica del pensiero.

Per intraprendere una storia politica della verità in Occidente, per affrontare il problema del rapporto tra il governo delle condotte e l'aleurgia nella forma della soggettività – tra la conduzione degli uomini e la produzione di atti riflessi di verità – Foucault prende le mosse dal cristianesimo⁷⁹. E' al suo interno,

⁷⁷ Ivi, pp. 75-76; trad. it. cit., pp. 84-85.

⁷⁸ Ivi, p. 76; trad. it. cit., p. 85.

⁷⁹ Com'è noto, la ricerca di Foucault sul cristianesimo, contrariamente a quelle sulla follia, sulla prigione e sulla sessualità, non ha mai preso la forma di un'opera compiuta e pubblicata. *Les aveux de la chair*, che avrebbe dovuto costituire l'ultimo volume dell'*Histoire de la sexualité*, è rimasto

come è stato già notato, che sono sorte le tecniche tramite cui gli esseri umani si sono legati all'obbligo di manifestare la verità di se stessi. Nel Corso del 1979-1980, dunque, Foucault adotterà una inedita prospettiva di ricerca, in quanto si tratterà di tracciare una storia degli atti di verità all'interno del cristianesimo che, a partire dalle forme non verbali di manifestazione della verità del soggetto da parte del soggetto stesso, condurrà fino all'emergere della confessione. Attraverso la genealogia della confessione cristiana, Foucault si interrogherà sul sorgere di un regime di verità che avrà conseguenze di rilevante portata in Occidente, in quanto caratterizzato da un rapporto del tutto nuovo tra soggettività e verità:

(...) comment les hommes, en Occident, se sont-ils liés, ou ont-ils été amenés à se lier à des manifestation bien particulières de vérité, manifestations de vérité dans lesquelles, précisément, ce sont eux-mêmes qui doivent être manifestés en vérité? Comment l'homme occidentale s'est lié à l'obligation de manifester en vérité ce qu'il est lui-même? Comment s'est-il lié, en quelque sorte, à deux niveaux et de deux façons, d'une part à l'obligation de vérité, et deuxièmement au statut d'objet à l'intérieur de cette manifestation de vérité?⁸⁰

Si rende dunque ora necessario immergersi nel lungo percorso che

inedito. Il pensiero di Foucault sul cristianesimo emerge così attraverso i Corsi al Collège de France, i suoi articoli e le sue conferenze su tale tema, dai quali sembra scaturire un quadro piuttosto coerente. Recentemente alcuni commentatori hanno schematicamente rintracciato tre direzioni di ricerca tra loro fortemente connesse (cfr. in particolare L. Cremonesi, *La lecture foucauldienne du christianisme. Enjeux philosophiques et politiques*, testo inedito presentato al Convegno internazionale dal titolo *Michel Foucault. Limites historiques et franchissement critique*, presso l'Università di Pisa, 15-17 avril 2010). Un primo asse di ricerca conduce sulla nascita del pastorato, ossia sul sorgere di un governo diretto degli uomini considerati allo stesso tempo nella loro individualità e nella loro molteplicità e unità. L'introduzione, da parte del cristianesimo, di questa modalità di esercizio del potere sconosciuta nel mondo greco e romano costituisce uno dei temi del Corso al Collège de France del 1977-1978 *Sécurité, territoire, population* e di diverse altre conferenze tra le quali ricordiamo soprattutto *La philosophie analytique de la politique*, in *Dits et écrits II*, cit., pp. 534-551 (trad. it. *La filosofia analitica della politica*, in *Archivio III, 1978-1985*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 98-113); *Sexualité et pouvoir*, in *Dits et écrits II*, cit., pp. 552-570 (trad. it. *Sessualità e potere*, in *Archivio III, 1978-1985*, cit., pp. 114-131); *"Omnes et singulatim": vers une critique de la raison politique*, ivi, pp. 953-980 (trad. it. *Omnes et singulatim. Verso una critica della ragione politica*, cit., pp. 109-146); *Le sujet et le pouvoir*, cit. Un secondo asse di ricerca riguarda la genealogia del soggetto di desiderio, che si sarebbe formato attraverso le pratiche sviluppate all'interno del monachesimo orientale, dando luogo ad una esperienza inedita nell'antichità greca e romana e fino al IV sec. d. C. Su tale tema si focalizza l'articolo *Le combat de la chasteté* del 1982 (in *Dits et écrits II*, cit., pp. 1114-1127; trad. it. *Il combattimento per la castità*, in *Archivio III*, cit., pp. 172-184) e molto probabilmente anche *Les aveux de la chair*. Una diversa prospettiva di ricerca è quella che Foucault adotta nel Corso al Collège de France del 1979-1980 *Du gouvernement des vivants*. In tali lezioni egli si propone di tracciare, come si è accennato, una storia degli atti di verità all'interno del cristianesimo, a partire dalle forme non verbali di manifestazione della verità del soggetto fino all'emergere della confessione. Sullo specifico tema della confessione, Foucault ha tenuto, nel 1981, sei conferenze presso l'Università cattolica di Lovanio dal titolo *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, cit.

⁸⁰ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, cit., p. 99; trad. it. cit., p. 108.

Foucault costruisce attraverso le pratiche e i testi cristiani dei primi secoli. Ripercorrere tale itinerario è fondamentale non soltanto per comprendere attraverso quali procedure sia avvenuta la costituzione storica del soggetto cristiano e occidentale, ma soprattutto perché sarà proprio a partire dalla diagnosi di ciò che noi siamo che Foucault potrà interrogarsi sulla possibilità costruire un rapporto alla verità del tutto differente. E' infatti con le tecniche cristiane del IV secolo che sembra avere inizio la costituzione del soggetto della conoscenza vera della modernità, ossia il soggetto essenziale, a priori, trascendentale dell'idealismo soggettivo (*cogito* cartesiano, soggetto trascendentale kantiano, coscienza husserliana). Come vedremo l'idea di *bios* emergerà proprio come alterità rispetto al modello di soggettività che si è progressivamente configurato all'interno del cristianesimo e che, a parere di Foucault, è ancora il nostro. Nel prossimo capitolo ci volgeremo pertanto a considerare attentamente le lezioni del Corso al Collège de France *Du gouvernement des vivants* nelle quali Foucault delinea, attraverso un'approfondita analisi delle pratiche e dei testi cristiani dei primi secoli, l'emergere del soggetto cristiano.

CAPITOLO II

IL SOGGETTO CRISTIANO

§1. Il rapporto tra soggettività e verità prima del monachesimo

Considerato dalla prospettiva dei regimi di verità, secondo Foucault il cristianesimo ha definito due distinti regimi di verità che costituiscono due poli non indipendenti ma morfologicamente assai differenti e in costante tensione tra loro: il regime della fede e il regime della confessione⁸¹. Il primo si fonda su un contenuto dogmatico rivelato da un testo sacro e custodito da un'istituzione, e richiede ai fedeli atti di verità nella forma di atti di fede, di professione di fede: atti di verità non riflessi attraverso i quali un determinato individuo accetta un contenuto di verità intangibile e rivelato. Nel regime della fede il "punto di soggettivazione", l'atto di verità consiste nello stabilire un rapporto di credenza rispetto a un contenuto accettato come vero e nel dar prova esteriormente di tale adesione.

Il secondo regime di verità costruito dal cristianesimo si è invece progressivamente organizzato intorno agli atti di confessione, atti nei quali la verità non inerisce ad un determinato contenuto di credenza ma al soggetto stesso: al fine di ottenere la salvezza, gli esseri umani devono manifestare ciò che essi stessi sono in verità. Come vedremo, tale manifestazione della propria verità individuale prenderà progressivamente la forma di un dire-vero su di sé all'interno di un rapporto di obbedienza a un altro. Abbiamo già accennato al fatto che, secondo Foucault, con il regime della confessione appare una modalità di rapporto di sé con sé che ha avuto un ruolo storicamente decisivo per la costruzione della soggettività cristiana e occidentale; la sua analisi si focalizza pertanto sul processo di costituzione di questo secondo tipo di regime di verità. Se già a partire dalla seconda metà del II secolo è possibile cogliere il suo progressivo autonomizzarsi

⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 81 ss ; ; trad. it. cit., pp. 91 ss. Cfr. anche M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., pp. 65 ss (trad. fr. cit., pp. 67 ss). Il collegamento e al contempo la relativa autonomia dei due sistemi di obblighi - produrre la verità di sé ed accedere alle verità della fede -, che hanno costantemente richiesto metodi differenti e attivato tecniche specifiche, caratterizza secondo Foucault anche il protestantesimo. Cfr. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, cit., p. 83 (trad. it. cit., pp. 92-93) e p. 124 (trad. it. cit., p. 134). La frattura tra i due regimi di verità, secondo Foucault, ha reso il cristianesimo assai diffidente nei confronti della mistica e, come vedremo, lo differenzia dal buddismo e dai movimenti gnostici dei primi secoli, nei quali i due insiemi di obblighi di verità non solo sono compresenti, ma si identificano: scoprire la propria verità, la propria natura e accedere alla luce di Dio coincidono. Cfr. M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., pp. 66-67 (trad. fr. cit., p. 68). Cfr. inoltre M. Foucault, *Sexualité et solitude*, in *Dits et écrits II*, cit., pp. 990-991 (trad. it. in *Archivio III, 1978-1985*, cit., pp. 145-154).

attraverso l'evoluzione delle pratiche e delle concezioni del battesimo e della penitenza, esso appare pienamente dispiegato solo nel IV secolo, all'interno delle prime comunità monastiche. Nella seconda parte del Corso al Collège de France del 1979-1980 emergerà così una linea di frattura interna al cristianesimo situabile intorno al IV secolo che scinde tra loro esperienze cristiane molto diverse. Foucault prende in esame i testi dei primi Padri cristiani, nei quali sono affrontati i problemi inerenti al battesimo, alla penitenza e alla direzione di coscienza. E' attorno a queste tre pratiche che si è articolata e trasformata, nel cristianesimo primitivo, la relazione tra l'obbligo della manifestazione del vero individuale e la remissione delle colpe, ossia il rapporto tra individuo, verità e salvezza⁸².

1.1 Il battesimo: la *probatio animae*

Foucault si sofferma inizialmente sulle pratiche e sulle riflessioni cristiane del I e del II secolo concernenti il battesimo, nelle quali il regime della confessione non è ancora presente, per poi commentare alcune opere di Tertulliano⁸³, databili intorno all'inizio del III secolo, in cui sembra iniziare a profilarsi la dissociazione tra il polo della fede e il polo della confessione. Nel I-II secolo nella relazione tra individuo, verità e salvezza non vi è traccia di atti di verità riflessi, come emerge dall'analisi foucaultiana di testi quali la *Didaché*⁸⁴ e la *Prima Apologia* di Giustino⁸⁵; solo più tardi tale relazione subirà un profondo rivolgimento, e l'individuo sarà tenuto, per accedere alla verità e alla salvezza, a cercare e a manifestare la verità di sé.

Foucault mette in rilievo che nella *Didaché* non vengono formulate che delle semplici regole rituali a proposito del battesimo. Tale testo fa riferimento

⁸² Com'è attestato da Daniel Defert, già nel mese di agosto del 1977 Foucault legge i Padri della Chiesa a Vandœuvre (cfr. M. Foucault, *Dits et écrits I*, cit., p. 71; trad. it. *Archivio 2. 1971-1977*, cit., p. 34. Sull'uso foucaultiano delle fonti patristiche e della relativa letteratura secondaria si veda P. Chevallier, *Foucault et le source patristiques*, in *Michel Foucault*, a cura di P. Artières, J.-F. Bert, F. Gros, J. Revel, Le Cahiers de l'Herne, n. 95, Édition de l'Herne, Paris 2011, pp. 136-141. Si veda inoltre P. Chevallier, *Foucault et le christianisme*, ENS Éditions, Lyon 2011.

⁸³ Cfr. in particolare Tertulliano, *De anima* (trad. it. *L'anima*, a cura di M. Menghi, Marsilio, Venezia 1988); *De baptismo* (trad. it. *Il battesimo*, a cura di P.A. Gramaglia, Edizioni Paoline, Milano 1979); *De paenitentia* (trad. it. *La penitenza*, in *Opere catechetiche*, Città Nuova, Roma 2008).

⁸⁴ Cfr. *Didaché. Dottrina dei dodici apostoli*, a cura di U. Mattioli, Edizioni Paoline, Milano 1984.

⁸⁵ Cfr. Giustino, *Prima Apologia*, in *Le due Apologie*, a cura di G. Gandolfo e A. Regaldo Raccone, Edizioni Paoline, Milano 1983.

agli atti di verità solo in relazione all'insegnamento preliminare che colui che postula il battesimo deve seguire: prima del battesimo occorre infatti che egli apprenda i basilari elementi dottrinali cristiani, i divieti, le prescrizioni morali e gli obblighi fondamentali verso Dio. Il postulante deve apprendere semplicemente dei contenuti di verità. Successivamente, egli accede al battesimo, che ha una funzione di purificazione. Foucault sottolinea che tra questi due momenti, tra un obbligo di verità che non è niente di più che un insegnamento preliminare e il rituale di purificazione battesimale, non c'è articolazione diretta. La purificazione è infatti assicurata non tanto dall'insegnamento, dal rapporto con la verità, quanto dall'acqua e dal digiuno battesimali. Non solo non sono presenti atti di verità riflessi, ma non appaiono nemmeno legami tra l'insegnamento della verità e la purificazione battesimale.

Nella letteratura degli Apologeti la relazione tra atti di verità e purificazione viene elaborata in modo più preciso. Nella *Prima Apologia* di Giustino, non solo, come nella *Didaché*, vi è un insegnamento preliminare al battesimo, ma il battesimo non può essere dato che a coloro che credono che ciò che è stato loro insegnato sia vero. L'insegnamento deve essere sanzionato da un atto specifico che il postulante deve compiere, un atto di fede. Il battesimo viene visto come un rito che, marcando l'appartenenza di colui che viene battezzato alla comunità e a Dio, costituisce una seconda nascita che lo conduce a una vita nuova, una vita caratterizzata dalla scelta cosciente e dal sapere. Il battesimo è φωτισμός, illuminazione: il postulante si pone in un rapporto con Dio di conoscenza immediata e totale e, illuminato nel suo pensiero dalla luce di Dio, giunge al riconoscimento di se stesso come somigliante a Dio, come avente natura divina. Quel che sembra emergere dalla *Prima Apologia* è che con il battesimo si ha un ciclo di verità che inizia con l'insegnamento, continua con l'atto di fede, prosegue con la libera scelta e il sapere e termina con l'illuminazione. Se esso, quindi, da un lato assicura la purificazione e la salvezza, dall'altro inserisce gli individui in un cammino di verità, in una sorta di procedura di verità.

In generale, gli Apologisti sembrano descrivere il tempo di preparazione al battesimo e lo stesso battesimo come fondati su una struttura di insegnamento⁸⁶. Il

⁸⁶ Secondo Foucault la struttura di insegnamento caratterizza in modo particolare le opere di Clemente d'Alessandria. Cfr. Clemente Alessandrino, *Pedagogus* (trad. it. *Il pedagogo*, a cura di M.G. Bianco, UTET, Torino 1971); *Protrepticus* (trad. it. *Il Protreptico*, a cura di M.G. Bianco, UTET, Torino 1971); *Que dives salvetur ? (C'è salvezza per il ricco?)* a cura di A. Pieri, Edizioni Paoline, Milano 1965); *Stromata* (trad. it. *Gli Stromati. Note di vera filosofia*, a cura di G. Pini, Edizioni Paoline, Milano 1985).

postulante si avvicina progressivamente alla verità e si costituisce come soggetto di conoscenza seguendo un percorso continuo di ascesa verso l'illuminazione: inizialmente gli si insegnano le verità e le regole della vita cristiana, fino a farlo giungere alla credenza, che deve manifestarsi nella professione di fede; nel rito del battesimo, poi, lo spirito santo illumina il postulante e gli dà, infine, accesso alla verità. Quello descritto dai testi del I-II secolo è un movimento assai vicino alla concezione della conversione (*μετάνοια*) presente nel pensiero ellenistico platonizzante coevo. La *metanoia* è pensata come quel movimento dell'anima attraverso cui essa distoglie il proprio sguardo dall'ombra, dal mondo, dall'apparenza e si volge verso la luce e verso la verità. In tale movimento verso il vero che la attira e la illumina, l'anima vede e conosce ciò che prima le era invisibile e al contempo diventa trasparente a se stessa. L'illuminazione costituisce un movimento unitario nel quale l'anima accede alla verità e conosce nello stesso momento la sua verità, riconosce la propria natura divina. L'anima conosce la verità al fondo di se stessa. Nella conversione, dunque, conoscenza della verità e conoscenza di sé non sono distinte, e l'illuminazione avviene nella forma della memoria: per l'anima, ritrovare quello che essa è ed essere illuminata costituiscono una sola cosa⁸⁷.

Questo rapporto tra individuo, verità e salvezza muta considerevolmente

⁸⁷ Cfr. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, cit., in particolare p. 125 (trad. it. cit., pp.135-136), p. 141 (trad. it. cit., p.151). Foucault fa riferimento alla nozione di conversione esposta da Pierre Hadot nell'articolo *Epistrophè et metanoia dans l'histoire de la philosophie* (pubblicato per la prima volta in AA.VV., *Actes du IX Congrès International de philosophie, Bruxelles, 20-26 août 1953*, vol. XII, pp. 31-36; attualmente disponibile con il titolo *Conversion*, in P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, a cura di A. I. Davidson, Albin Michel, Paris 2002, pp. 223-235, non compare tuttavia nell'edizione italiana di tale volume, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di A. I. Davidson, Einaudi, Torino 1988). Secondo Hadot, la parola latina *conversio* corrisponde a due termini greci di senso diverso: da un lato, *epistrophe*, che significa « cambiamento di orientamento » e implica l'idea di un ritorno (all'origine, a sé); dall'altro lato, *metanoia*, ossia « cambiamento di pensiero », « pentimento », implicante l'idea di una mutazione e di una rinascita. Vi sarebbe, dunque, nella nozione di conversione, un'opposizione interna tra l'idea di ritorno all'origine e quella di rinascita. Nel Corso *Du gouvernement des vivants*, Foucault farà ruotare intorno al problema della conversione tutte le trasformazioni che hanno caratterizzato il rapporto tra soggettività e verità nei primi secoli dopo Cristo, sottolineando le differenze tra la conversione del primo cristianesimo, di matrice neoplatonica, e la conversione cristiana del IV secolo dopo Cristo. Nel cristianesimo la conversione, ossia l'accesso alla verità attraverso un cambiamento radicale che deve essere autenticato manifestando la verità dell'anima, giungerà a legarsi al pastorato, ossia ad un'arte di governare gli uomini. Due anni più tardi, invece, ne *L'herméneutique du sujet*, Foucault sembra abbandonare lo schema hadotiano, che resta valido per distinguere la conversione platonica e la conversione cristiana, mentre non sembra riuscire a rendere conto della specificità della conversione stoica. Egli distinguerà tre diverse tipologie di conversione: quella platonica (*epistrophe*), quella cristiana (*metanoia*) e quella ellenistica e romana che caratterizza in particolare il pensiero stoico (*conversio ad se*). Cfr. Parte II di questo lavoro. Cfr. anche M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, cit., pp. 199-214; trad. it. cit., pp.183-200. Cfr. inoltre L. Cremonesi, *Foucault e il mondo antico*, cit., pp. 63-64.

nei testi e nelle pratiche del II-III sec. La serie unitaria di illuminazione, accesso alla verità, riconoscimento e memoria, esperienze che erano profondamente legate nella metanoia di tipo platonico e nei testi cristiani del I-II secolo, sembra disgregarsi nelle opere di Tertulliano, ponendo le premesse per l'emergenza del soggetto cristiano. Foucault situa il pensiero di Tertulliano all'interno del composito quadro dei contrasti esistenti tra i diversi movimenti filosofici e religiosi dei primi secoli dopo Cristo e delle dispute interne al cristianesimo stesso. Tertulliano trasforma profondamente la concezione del battesimo confrontandosi in particolare con i movimenti di ispirazione gnostica e dualista, che negano l'efficacia di tale rito. Nei movimenti gnostici appare centrale sia l'idea della natura divina dell'anima, sia il forte legame tra perfezione e salvezza, sia la struttura della memoria, secondo cui la conoscenza di sé avviene nella forma della memoria del divino⁸⁸. L'emergere della soggettività cristiana passerà proprio attraverso un complesso processo di negazione della perfezione dell'anima, di separazione tra perfezione e salvezza e di disarticolazione progressiva tra conoscenza di sé e conoscenza di Dio; attraverso, cioè, una sorta di disgregazione di quello che, nelle due conferenze tenute presso l'Università della California a Berkeley del novembre 1980, Foucault descrive come il "sé gnostico", caratterizzato dall'identificazione tra conoscenza di sé e conoscenza dell'essere⁸⁹.

⁸⁸ Com'è noto, per gli gnostici l'anima, il pneuma, è un'emanazione della divinità e la salvezza consiste nel suo distaccarsi dal corpo e dalla materia che la imprigiona per ritrovare l'elemento divino che è in essa. Per lo gnostico conoscere Dio e riconoscere se stessi sono la stessa cosa: si giunge a conoscere Dio nel fondo di se stessi, si ritrova Dio in sé. La gnosi è dunque legata ad una struttura di reminiscenza: nella memoria del divino, conoscenza di sé e conoscenza di Dio sono congiunte. Il pneuma non ha bisogno di essere purificato attraverso il battesimo poiché esso non è corrotto, macchiato dalla colpa, ma piuttosto prigioniero all'interno del mondo e della materia. Per di più, il battesimo utilizza l'acqua, una sostanza materiale che pertanto non può avere alcun potere di purificazione; ne consegue che il battesimo è un rito del tutto inutile ed inefficace. Nel corso del 1978 Foucault aveva già parlato delle sette gnostiche in relazione alla nascita del potere pastorale, al fine di far emergere come quest'ultimo sia sorto come reazione al "disordine" dei comportamenti religiosi gnostici e come tentativo di controllarli. Egli aveva menzionato lo gnosticismo per mettere in rilievo come il potere pastorale non sia qualcosa di ontologicamente primo; potere e reazione, condotta e controcondotta devono essere intesi come rapporti di forza correlati, simultanei, coesenziali (cfr. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, cit., pp.198-199; trad. it. cit., pp.145-146). In *Du gouvernement des vivants*, Foucault attribuisce una rilevante importanza alla contrapposizione esistente nei primi secoli tra il cristianesimo e i movimenti gnostici. Come vedremo, l'evoluzione delle procedure e delle tecniche cristiane appare legata, in particolare, alla lotta contro due capisaldi dello gnosticismo: lo schema della salvezza come processo unitario e irreversibile di conoscenza di sé e della verità; e, soprattutto, il correlato tema gnostico della perfezione e della purezza, spesso alla base di atteggiamenti quali l'ascetismo estremo e l'antinomismo. Cfr. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, cit., in particolare pp. 115, 155, 179-181 (trad. it. cit., pp. 125, 163-164, 188-190).

⁸⁹ Nonostante la forte somiglianza tra le conferenze pronunciate a Berkeley nel mese di ottobre del 1980 e quelle tenute presso il Dartmouth College appena un mese dopo, è solo nelle prime che Foucault parla di "sé gnostico". Cfr. M. Foucault *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., p. 66 e

Contro la pretesa della perfezione e della purezza dell'anima, idea fondamentale nell'Antichità e nel cristianesimo dei primi due secoli, Tertulliano elabora l'idea del peccato originale: ogni uomo è, in quanto tale, un peccatore. Ciò che, secondo Tertulliano, marca l'anima dell'uomo sin dalla nascita non è semplicemente una macchia, una sorta di ombra intervenuta tra l'anima e la luce che sarebbe possibile dissipare attraverso l'insegnamento progressivo, l'illuminazione e la purificazione; si tratta piuttosto di una perversione insita nella natura stessa dell'uomo. In fondo all'anima non c'è Dio, ma c'è l'elemento del male, c'è un altro, il diavolo, che con il peccato originale si è introdotto nell'anima di tutti gli uomini ed è andato trasmettendosi di generazione in generazione attraverso il seme. Alla struttura platonica della memoria del divino giacente al fondo di sé sembra sostituirsi una concezione che rende molto più problematico l'accesso dell'anima alla salvezza.

Il principale obiettivo del battesimo diventa quello di scacciare Satana dall'interno dell'anima. Tertulliano introduce l'idea nuova secondo cui non è il rito del battesimo che in se stesso assicura la purificazione, ma occorre arrivare al battesimo già purificati. Egli opera cioè uno spostamento cronologico: la purificazione non è qualcosa che deve avvenire nel rito del battesimo, ma essa deve compiersi prima, attraverso una lunga fase di preparazione ad esso. Se, per gli autori cristiani del I e del II secolo, era l'iniziazione alla verità che assicurava nel battesimo la purificazione, per Tertulliano la purificazione deve avvenire attraverso procedure che precedono il rito battesimale, al fine di raggiungere, nel battesimo, l'illuminazione. Egli attua, dunque, un'inversione del rapporto tra verità e purificazione: è la purificazione che deve condurre alla verità, e non viceversa. Conseguentemente, cambia anche l'operatore della purificazione: non è più Dio ad esserne l'artefice durante il rito del battesimo, ma è l'individuo stesso che è l'agente attivo della propria purificazione durante la preparazione al battesimo.

Tertulliano introduce dunque una distinzione di importanza capitale, quella tra due operazioni: da un lato, vi è il lavoro dell'individuo su di sé, ossia il lavoro che l'anima deve esercitare su se stessa per purificarsi, l'ascesi (*paenitentia*); dall'altro, vi è il battesimo come illuminazione e accesso alla verità. Foucault afferma:

Bref, le temps de l'ascèse est en train de se dégager du temps de l'illumination. Ou encore, l'exercice de soi sur soi doit être le préliminaire à ce mouvement par lequel on deviendra sujet de connaissance dans l'illumination qui nous ouvre aux vérités éternelles⁹⁰.

Il movimento unitario della *metanoia* si dissocia quindi in due momenti ben distinti. La preparazione al battesimo cessa di essere concepita soltanto come iniziazione alle verità catechesimali, come un periodo di insegnamento e di costituzione progressiva del postulante in un soggetto di conoscenza. Non si tratta più di ricongiungere l'anima con la propria natura divina sostituendo all'errore la luce della verità. Il postulante, per passare dallo stato di peccatore allo stato di cristiano, deve ora rompere con la propria natura pervertita e corrotta; conseguentemente deve in primo luogo compiere un duro lavoro di perfezionamento di sé e un esercizio di sé su se stesso. La disciplina penitenziale (*disciplina paenitentiae*), il lavoro attraverso cui l'anima apprende a distaccarsi dal male, a resistergli e a combatterlo, si autonomizza rispetto alla catechesi, all'iniziazione alle verità della fede culminante nell'illuminazione battesimale⁹¹.

La preparazione al battesimo costituisce soprattutto un tempo drammatico di pericolo e di lotta contro un nemico violento e furioso, contro l'altro che si è introdotto in noi e che rinnova continuamente i suoi assalti. Secondo Foucault Tertulliano introduce l'idea che durante la lunga preparazione al battesimo gli uomini non devono mai abbandonare la paura. Essi devono mantenersi in uno stato di inquietudine permanente e devono avere a se stessi un rapporto di timore e di incertezza: nessuno può mai essere sicuro di essere perfettamente puro, e tantomeno di ottenere la salvezza. Si trova in germe, per la prima volta nella storia, l'idea di una paura portata su di sé; una inedita paura di se stessi, di cosa si è, completamente diversa da quella paura del destino o dei decreti divini che caratterizzava il mondo antico. L'insistenza sull'inquietudine e sulla paura si oppone frontalmente all'idea del puro, del perfetto, del saggio che era assai

⁹⁰ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, cit., p. 127 ; trad. it. cit., p. 137.

⁹¹ La disciplina della penitenza, che costituisce il fulcro della preparazione al battesimo, è un periodo durante il quale occorre piangere i propri errori, provare rimorso per i propri peccati, compiere pratiche quali il digiuno, la veglia, la preghiera. Tali pratiche non permettono semplicemente di cancellare le proprie colpe assicurando il cammino verso la verità, ma consistono in esercizi che hanno soprattutto l'obiettivo di rafforzare l'individuo e di renderlo capace di lottare contro il male prima, durante e dopo il battesimo. Il tempo di preparazione al battesimo è una sorta di "ginnastica spirituale" che, più che permettere semplicemente la purificazione, deve dare la forza di lottare in qualunque momento contro la tentazione, contro l'Altro in noi stessi, contro Satana, che mai cesserà i suoi assalti. Tertulliano giunge così a formulare l'idea nuova che è la vita tutta intera che deve essere una penitenza, una vita di penitenza.

diffusa nell'Antichità e nei primi due secoli del cristianesimo, e legata in modo particolare alle concezioni gnostiche. La paura, intesa come carattere fondamentale del rapporto che il soggetto deve avere a se stesso durante la preparazione al battesimo, costituirà un elemento fondamentale nell'economia cristiana della salvezza a partire dalla sua introduzione tra il II e il III secolo; essa avrà, secondo Foucault, una notevole importanza nella storia dei rapporti tra soggettività e verità: inizia infatti a delinarsi una frattura decisiva tra la necessaria certezza che il cristiano deve possedere in relazione alla verità e alla fede, e, al contrario, l'incertezza e l'inquietudine che egli deve mantenere per quello che riguarda il rapporto a se stesso⁹².

L'aspetto che Foucault mette maggiormente in rilievo è che nei testi di Tertulliano la preparazione al battesimo, nella sua relativa autonomia rispetto all'illuminazione battesimale, inizia ad essere caratterizzata dalla *probatio animae*. Appare l'idea che la penitenza debba manifestare allo sguardo di Dio la sincerità dei sentimenti del peccatore, l'autenticità del suo pentimento, la realtà del suo proposito di non ricominciare più a peccare. Dio, infatti, al fine di accordare il perdono, prova la verità della penitenza di ciascuno (*paenitentiae probatio*). La penitenza è dunque l'affioramento alla superficie della verità profonda dell'anima, è ciò che manifesta allo sguardo di Dio la verità del peccatore stesso. Foucault afferma nella lezione del 13 febbraio 1980:

Vous voyez là un dédoublement de cette espèce de mouvement unitaire que j'avais essayé de définir à propos de la *metanoia*. Dans la *metanoia*, mouvement unitaire dans la mesure où l'âme, se tournant vers la vérité, découvrait elle-même sa propre vérité. Maintenant, on a deux étages, deux niveaux. D'une part, bien sûr, la vérité que l'on doit apprendre à connaître en se préparant au baptême et qui vous éclairera en effet dans le baptême lui-même, et puis il y a une autre vérité, qui est la vérité du mouvement lui-même, qui est la vérité de l'âme elle-même faisant mouvement vers le bien, essayant de s'arracher au mal, luttant contre lui et s'exerçant à le vaincre. Vérité, par conséquent, pour l'âme, qui sera donnée au terme du processus, lorsque effectivement avec le baptême et la profession de foi, l'Esprit saint descendra dans l'âme. Donc, mouvement de soi-même vers la vérité qui est Dieu, mais aussi vérité de l'âme, vérité de soi sous le regard de Dieu. Et c'est là la double fonction de la pénitence: préparer et assurer le cheminement qui va vers la vérité et manifester, pour le regard orthogonal de Dieu qui voit tout et nous surveille sans cesse, la vérité de ce que nous sommes. Vérité pour l'âme, vérité qui deviendra vérité dans l'âme,

⁹² Da un lato il cristianesimo impernia tutta la vita cristiana sulla fede indubitabile e sull'atto di fede, dall'altro si fonda sull'inquietudine quanto alla purezza raggiunta e alla salvezza. Secondo Foucault è questa compresenza di certezza e inquietudine apparsa per la prima volta in Tertulliano che, spinta all'estremo, caratterizzerà più tardi il protestantesimo e in particolare il calvinismo. Cfr. *ivi*, p.124; trad. it. cit., p. 134.

mais aussi vérité de l'âme, et c'est cela que la pénitence doit manifester⁹³.

Perché l'anima acceda alla verità salvifica si rende necessaria, oltre al cammino di iniziazione alla verità, la manifestazione della verità dell'anima da parte dell'anima stessa, la manifestazione probatoria della verità di sé. La preparazione al battesimo si presenta così come un incrocio tra una struttura di acquisizione della verità da parte dell'anima e una struttura di manifestazione dell'anima nella sua verità. L'anima non appare, in altre parole, soltanto all'interno di una struttura pedagogica che progressivamente la qualifica come soggetto di conoscenza; essa appare anche all'interno di una procedura che, oltre a costituirlo come soggetto di conoscenza, la costituisce allo stesso tempo come oggetto di conoscenza. La relazione tra purificazione e accesso alla verità assume così in Tertulliano non tanto la forma dell'insegnamento, quanto la struttura della prova⁹⁴. Per la prima volta la verità non è soltanto qualcosa che inerisce ai contenuti della fede, ma è portata sul soggetto stesso. Con la disarticolazione di insegnamento e prova appaiono in germe i due regimi di verità che saranno caratteristici del cristianesimo:

Cette dissociation du pôle de la foi et du pôle de l'aveu, cette dissociation de l'orient de la foi et de l'occident de l'aveu, il me semble que l'on est en train de l'apercevoir absolument en germe dans ces quelques textes de Tertullien, où l'idée d'une *probatio fidei* vient scander, marquer et, à vrai dire, donner sa signification profonde à l'idée d'une préparation au baptême qui est relativement autonome ou, en tout cas, spécifique par rapport à l'illumination promise dans le baptême. L'ascèse et l'illumination commencent à se séparer. L'aveu, par conséquent, se séparera de la foi⁹⁵.

I rapporti tra soggettività e verità assumono così in Occidente una

⁹³ Ivi, p. 130; trad. it. cit., p. 140.

⁹⁴ La struttura di insegnamento, caratteristica dei testi del II secolo, le cui procedure erano finalizzate a costituire l'anima come soggetto di conoscenza, è affiancata, nei testi di Tertulliano, dalla struttura della prova, nella quale l'anima è protagonista di una procedura attraverso cui essa diventa oggetto di conoscenza. Durante il commento foucaultiano del *De paenitentia*, per illustrare la struttura della prova fa la sua comparsa una metafora che il filosofo francese utilizzerà in diverse occasioni: quella della moneta. Foucault afferma: "(...) le vendeur, quand on achète quelque chose, commence par examiner l'argent qui lui est compté, afin de reconnaître si les pièces de monnaie n'ont pas été rognées, si elles portent bien l'effigie légitime, si elles ne sont pas altérées. De même, le Seigneur éprouve lui aussi la pénitence comme on éprouve une pièce de monnaie, afin de « nous accorder la récompense qui n'est rien moins que la vérité éternelle »". Ivi, p. 129; trad. it. cit., pp. 139-140.

⁹⁵ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, cit., p. 131; trad. it. cit., pp. 141-142.

configurazione del tutto nuova. Per quel che riguarda il polo della fede, si strutturerà progressivamente una tradizionalità istituita e il rapporto alla verità, più che come esperienza di memoria individuale, si configurerà come rapporto al dogma. Quanto al polo della confessione, la scoperta della verità dell'anima da parte dell'anima stessa diventerà oggetto di tecniche specifiche attraverso cui sarà richiesto all'anima di mostrare ciò che essa è.

Secondo Foucault, l'ingiunzione riassumibile nella formula "dimmi chi sei", che si trova in germe nei testi di Tertulliano e dei suoi contemporanei, rivestirà un'importanza fondamentale per l'emergere della soggettività cristiana e occidentale. Tale ingiunzione si trova alla base delle nascenti istituzioni del cristianesimo. A partire dal 170-180 d.C. sorge infatti il catecumenato, istituzione che organizza, regola e controlla la preparazione al battesimo e dunque all'esistenza cristiana. Nel catecumenato, il principio formulato da Tertulliano secondo cui, per accedere alla verità, occorre che l'anima manifesti la verità di se stessa, si traduce in tecniche precise (l'interrogatorio-inchiesta, l'esorcismo, la professione di fede, il riconoscimento del proprio essere peccatori). Si tratta di procedure specifiche che sono finalizzate a far apparire la verità dell'anima e a verificarne il processo di trasformazione; esse sono assai diverse dalle procedure pedagogiche iniziatiche dell'Antichità, aventi la semplice funzione di condurre l'anima fino alla verità e alla luce⁹⁶.

In generale, secondo Foucault attraverso lo sviluppo di tali pratiche è possibile scorgere l'emergere di una nuova inflessione della teologia del battesimo. Essa si fonda su tre spostamenti di importanza fondamentale per

⁹⁶ Attraverso *La tradizione apostolica* di Ippolito (Paoline Editoriale Libri, Milano 1972), Foucault mette in rilievo i quattro tipi di prove di verità che scandiscono il percorso del catecumeno tra il momento in cui postula il battesimo e il momento in cui viene effettivamente battezzato. La prima prova consiste nella procedura del questionario-esame cui sono sottoposti il postulante e coloro che lo accompagnano (testimoni, genitori). Esso è condotto dal responsabile dell'ordine dei catecumeni; si tratta di chiedere le ragioni della richiesta di diventare catecumeni, di esaminare la maniera di vivere e la condizione sociale del postulante, di valutare la sua capacità di ascolto ecc. In seguito a questo primo questionario, colui che vuole diventare cristiano è ammesso ad essere iniziato alle verità della fede e alle regole della vita cristiana e deve compiere esercizi di purificazione per alcuni anni. Al termine di tale periodo segue un altro esame-questionario, al fine di scegliere coloro che possono ricevere il battesimo e ai quali è riservata una preparazione più intensa: i prescelti devono compiere esercizi e pratiche ascetiche più duri e rigorosi (digiuno, preghiera ecc.) fino ad arrivare al battesimo. Un secondo tipo di prova di verità è l'esorcismo, che avviene durante la cerimonia del battesimo. Esso è, da un lato, un rito di depossessione, una sorta di passaggio di sovranità che ha il fine di cacciare le forze spirituali cattive e di sostituirle con altre. Tuttavia l'esorcismo costituisce anche una prova di verità in quanto purifica, cacciando le forze malefiche e rendendo l'anima autentica; prova, cioè, che l'anima è libera dagli elementi impuri. La terza prova di verità è la professione di fede, che avviene durante il battesimo. Infine, la quarta procedura di verità è una sorta di confessione dei peccati (*exomologesis*). Cfr. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, cit., pp. 145-151 (trad. it. cit., p. 155-161).

l'insorgere della soggettività cristiana; spostamenti che in Tertulliano e nelle nuove pratiche del catecumenato iniziano ad essere tra loro connessi e che conducono alla costruzione di un determinato rapporto alla morte, di un determinato rapporto all'altro e di un particolare rapporto a sé. In primo luogo, dal III secolo il battesimo, più che costituire una seconda nascita e segnare l'inizio di una nuova vita, prende piuttosto ad essere identificato con la morte necessaria per poter passare ad una vita nuova. Con il battesimo non si tratta di scegliere la via della vita anziché la via della morte, ma si tratta di morire volontariamente alla propria vita anteriore; in questo senso il battesimo costituisce per l'uomo la ripetizione della passione di Cristo. Di conseguenza la preparazione al battesimo, più che essere una preparazione alla vita eterna, acquisisce il senso di una preparazione alla morte, di un'impresa di mortificazione di sé. Si giunge alla verità attraverso un cammino di mortificazione e le prove di verità, di conseguenza, acquisiscono un significato nuovo: esse devono ora autenticare tale mortificazione in cui deve consistere il cammino verso la verità.

In secondo luogo, l'accento cade sempre più anche su un determinato rapporto all'altro. La colpa, come si è notato a proposito di Tertulliano, è legata al fatto che l'anima è caduta sotto la potenza del demonio, che vi esercita il suo impero. Dal III-IV secolo la teologia del battesimo sarà sempre più legata all'idea dell'azione del demonio il quale, quanto più l'anima tenterà di sfuggirgli, tanto più rinnoverà i suoi assalti per ripossederla. La purificazione assume l'aspetto di una lotta permanente contro Satana a cui deve essere consacrata la vita intera. Di conseguenza, il cammino verso la verità deve passare attraverso un'operazione di depossessione e di espulsione dell'altro che è in noi; e occorreranno continuamente prove di verifica specifiche per sapere se l'altro è sempre nella nostra anima, se si è capaci di lottare e resistere ai suoi assalti. Secondo Foucault il rapporto tra soggettività e verità nel cristianesimo graviterà sempre più intorno alla mortificazione di sé e al rapporto all'altro in se stessi.

L'ultimo importante spostamento – a sua volta caratteristico del cristianesimo – è che l'effetto stesso del battesimo viene ripensato. Esso non assicura più al battezzato, come nei primi due secoli, l'accesso definitivo alla verità e alla vita pura, alla vita di perfezione. Il battesimo non consacra definitivamente esseri perfetti. Il cristianesimo distingue, a poco a poco, da un lato, il riscatto delle colpe passate, assicurato dal battesimo stesso; e, dall'altro, una salvezza che non sarà data che alla fine della vita e solo nel caso che il

cristiano non sia ricaduto. In altre parole il battesimo, anziché introdurre una volta per tutte alla vita di verità, diventa una sorta di modello permanente della vita: mortificazione, lotta ed espulsione dell'altro non sono episodi transitori che cesseranno al momento del battesimo, ma dovranno continuare fino alla fine dell'esistenza. Di conseguenza, fino alla morte gli individui avranno bisogno di fornire prove di verità, ossia autenticare ciò che essi sono e offrire al pastore la verità di sé. Si consolida, come si vede, l'idea che nel rapporto della soggettività alla verità vi siano due differenti aspetti che non devono essere tra loro confusi: da un lato, il rapporto alla verità che ci è promesso dal battesimo; dall'altro lato, il rapporto alla verità di noi stessi che dobbiamo produrre continuamente in relazione alla morte e alla presenza dell'altro in noi stessi.

Secondo Foucault, dunque, nel III secolo il rapporto tra soggettività e verità si è elaborato e interamente rinnovato intorno al problema della conversione, al problema di come accedere alla verità attraverso la rottura con se stessi, la rottura dell'identità – intorno, cioè, alla questione di come cessare di essere quello che si è e diventare altri, di come passare dall'errore alla verità, da questo mondo ad un altro mondo. Nelle pratiche del battesimo la rinuncia a sé, la morte di sé passa attraverso un diventare altro da sé, attraverso un cambiamento radicale che ciascuno deve compiere al fine di salvarsi e che deve essere autenticato offrendo prove di verità. Il carattere originale del cristianesimo viene individuato proprio nell'aver pensato la conversione, ossia la messa in rapporto della soggettività alla verità, in rapporto ai tre elementi appena descritti: a partire, cioè, dalla morte di sé, pensata come esercizio di sé su sé, come mortificazione; a partire dal problema dell'altro che si è impossessato del potere nell'anima; e infine, come richiedente prove, manifestazioni della verità di se stessi per autenticare e provare la verità della propria conversione. Elementi, questi, del tutto estranei alla cultura antica. Per il cristiano non sarà possibile rompere con se stesso e accedere alla verità che alla condizione di mortificare se stesso, di combattere l'altro in sé e di manifestare continuamente, a sé e agli altri, la verità di sé – la verità del suo essere diventato altro.

Iniziano così a delinarsi le condizioni per l'emergere del legame tra la conversione cristiana e il potere pastorale. Essa, come sarà più chiaro in seguito, apparirà sempre più strettamente legata all'esercizio del governo degli uomini proprio perché deve essere costantemente provata: il cristianesimo assicura la salvezza di ciascuno autenticando che è diventato altro, e la prova di questo

cambiamento radicale consiste nella manifestazione della verità dell'anima. Il cristianesimo, come Foucault scrive schematicamente nel Manoscritto preparatorio del Corso del 1979-1980, governa l'essere-altro di ciascuno attraverso la manifestazione della verità della sua anima:

On dit que le christianisme fait tenir les hommes en leur promettant un autre monde illusoire → sommeil et idéologie.

En fait, le christianisme gouverne en posant la question de la vérité à propos du devenir autre de chacun⁹⁷.

1.2 La penitenza post-battesimale: l'*exomologesis*

Che nel cristianesimo dei primi secoli l'esperienza della conversione, della rottura radicale rivesta un ruolo centrale emerge in modo ancora più evidente attraverso l'istituzione della penitenza post-battesimale. Affrontando il problema concreto dei lapsi e il dibattito con la gnosi, il cristianesimo si trova ad affrontare la questione della ricaduta e della ripetizione della colpa. Già dal primo secolo diventa evidente, all'interno delle comunità cristiane, che i fedeli, una volta avuto accesso alla verità con il battesimo, non restano per sempre individui puri e perfetti; sussiste sempre, per loro, la possibilità di ricadere in peccato, di rompere con la verità. Il cristianesimo ha dovuto così pensare la ripetibilità della conversione e del riscatto della colpa, ossia la necessità di una nuova messa in rapporto essenziale del soggetto e della verità. Ciò costituisce, secondo Foucault, una delle peculiarità del cristianesimo. A suo avviso l'originalità del cristianesimo non consiste nell'aver introdotto il problema del peccato in quanto tale; esso era infatti già presente nel mondo greco-romano⁹⁸. Il cristianesimo ha compiuto, invece, un'operazione diversa. Ha introdotto il problema del peccato non in termini di caduta e in rapporto all'innocenza, ma in termini di ricaduta e in rapporto alla verità: come è possibile peccare dal momento che si è già avuto accesso alla verità? Com'è possibile che il soggetto, giunto alla verità, possa perderla? Come può prodursi, all'interno di un rapporto tra soggetto e verità concepito fondamentalmente come un rapporto irreversibile di conoscenza, la

⁹⁷ Ivi, p. 157; trad. it. cit., p. 166.

⁹⁸ Cfr. ivi, pp. 182-183; trad. it. cit., pp. 191-192.

ricaduta dalla conoscenza alla non conoscenza, dalla luce all'oscurità, dalla perfezione all'imperfezione e all'errore? Il problema del peccato viene cioè ad inserirsi nella relazione tra soggetto e verità. Secondo Foucault il cristianesimo non si è posto il problema di sapere che cosa ne è del soggetto quando è nella verità, come invece ha fatto, ad esempio, il buddismo; non si è chiesto se il soggetto, quando è illuminato dalla verità, è ancora soggetto. Il cristianesimo ha posto invece due diversi problemi:

Le problème du baptême, c'était: qu'en est-il du sujet lorsque, rompant avec lui-même, il va à la vérité? Et le problème de la pénitence, maintenant, sera: qu'en est-il du sujet, lorsque, rompant avec la vérité, il revient à ce lui-même avec lequel il avait été obligé de rompre au moment du baptême? C'est donc ce problème de la double rupture qui se trouve posé, ce n'est pas l'appartenance du sujet à la vérité ou l'appartenance de la vérité au sujet, c'est leur distance qui fait problème. Et ce n'est pas la question de l'identité du sujet, c'est la question de la rupture qui fait problème. La rupture du sujet dans le rapport de distance qu'il a à la vérité: c'est cela, je crois, qui est ce avec quoi la pratique, les institutions, les théories, la spéculation chrétienne s'est battue, et c'est cela le problème de la pénitence, de la pénitence d'après le baptême, de la pénitence au sens strict, étroit du terme⁹⁹.

Il cristianesimo problematizza la frattura tra soggetto e verità, e assume sempre più l'aspetto di una religione nella quale il soggetto sembra avere un legame assai precario con la verità.

Poiché il peccato e la debolezza sono costitutivi della vita dei cristiani, poiché non vi può essere alcun accesso permanente del soggetto alla verità, la *metanoia* deve continuare a permeare l'esistenza cristiana. Così, la conversione cambia progressivamente statuto: se prima della metà del II secolo essa è esclusivamente legata al battesimo o al massimo ne rappresenta il prolungamento, successivamente si pone il problema della ripetizione della *metanoia*, di una *metanoia* seconda attraverso la quale, dopo la ricaduta nel peccato, vi è la possibilità di ricominciare a purificarsi dai peccati commessi. Mentre nella concezione cristiana il battesimo è unico e, in se stesso, non può essere reiterato, una certa parte del battesimo, ossia la *disciplina penitentiae* descritta da Tertulliano, può essere invece ripetuta. La penitenza post-battesimale sorge dunque come una seconda penitenza (*paenitentia secunda*); dalla metà del II secolo essa appare come un'istituzione specifica avente un'economia, degli effetti e dei rituali non assimilabili al battesimo. La sua funzione è quella di evitare

⁹⁹ Ivi, pp. 183-184; trad. it. cit., p 192.

l'espulsione definitiva dalla comunità ecclesiastica attraverso una serie codificata di obblighi imposti a colui che è ricaduto nel peccato. Foucault sottolinea che la penitenza costituisce innanzitutto uno status avente una durata determinata; essa non concerne semplicemente un certo numero di atti da fare dopo aver peccato, ma concerne l'individuo tutto intero, tutti gli aspetti della sua esistenza. Fare penitenza è cioè entrare in un ordine preciso, quello dei penitenti, intermedio tra l'ordine dei catecumeni e l'ordine dei cristiani in pieno esercizio. Almeno fino al XVI-XVII secolo, anche la seconda penitenza, come il battesimo, sarà unica: una volta battezzati, sarà possibile reiterare la penitenza ed ottenere il perdono solo un'altra volta.

Foucault non si dilunga molto sulla descrizione dell'ordine dei penitenti. Egli sottolinea piuttosto che alla penitenza sono legate procedure di verità che segnano una inflessione considerevole nei rapporti tra soggettività e verità. L'entrata nell'ordine dei penitenti e lo svolgimento della penitenza implicano l'effettuazione di due tipi di atti di verità: le procedure oggettive e le procedure riflesse. Nelle prime, il penitente si trova ad essere l'oggetto ma non l'operatore di esse. Sono, cioè, procedure attraverso le quali gli altri (la comunità, il vescovo ecc.) possono conoscere il penitente e farne l'oggetto di una inchiesta di verità. E' previsto, ad esempio, un esame della condotta del peccatore svolto in un primo tempo per stabilire se concedergli o meno lo statuto di penitente e, successivamente, al termine della procedura penitenziale, per decidere se merita di essere riconciliato. Questi atti di verità non sono molto differenti da quelli che, nel battesimo, sono finalizzati a provare la volontà del postulante di diventare cristiano e i progressi del catecumeno.

La *paenitentia secunda* implica però anche degli atti riflessi nei quali il penitente è al contempo l'oggetto e l'operatore della manifestazione della verità; attraverso tali atti egli rivela la verità di se stesso, la propria verità di peccatore e di penitente. Foucault sottolinea che questo obbligo, per il peccatore, di manifestare la verità di sé costituisce qualcosa di completamente nuovo. Certo, nell'ambito del battesimo la *probatio animae* e la disciplina animae comportano già, per il catecumeno, la necessità di manifestare la verità di sé, affinché gli altri possano cogliere i progressi della sua anima; tuttavia l'obbligo di mostrare se stessi non possiede ancora uno statuto proprio all'interno dell'istituzione del catecumenato. Con la penitenza, invece, sorgono procedure e atti esplicitamente destinati a esortare o costringere colui che fa penitenza a mostrare la sua verità. Si

tratta, in particolare, dell'*exomologesis*¹⁰⁰, con la quale si richiede ai penitenti di manifestare il proprio riconoscimento del fatto di essere peccatori. Il termine *exomologesis* indica principalmente un episodio di supplica, ossia la manifestazione di se stessi in quanto peccatori, la drammatizzazione del proprio status che viene messa in scena cospargendosi il capo di cenere, indossando un semplice saio, esponendosi al pubblico biasimo, supplicando e piangendo sulla soglia della chiesa. Questo rituale ha luogo al termine della penitenza ed è indispensabile per ottenere la riconciliazione. Esso assume la forma di una manifestazione drammatica e spettacolare non tanto del peccato, quanto del fatto che si è peccato, che si riconosce di essere peccatori. Con l'*exomologesis* cristiana si tratta cioè di mostrare quello che si è, ossia un peccatore sulla via della morte, e di mostrare al contempo il fatto che si vuol morire al peccato. Il penitente deve manifestare la volontà di liberarsi del proprio corpo e del mondo terreno che lo hanno indotto a peccare per ottenere, attraverso la rinuncia a sé, il reintegro nella comunità. Foucault afferma:

(...) en utilisant le vocabulaire de la supplication pour manifester et qu'on est mort, et que l'on meurt à la mort, d'une part on fait émerger la vérité de soi-mêmes – voilà ce que je suis, homme de chair qui n'est rien d'autre que la mort – et on efface au même temps la mort, puisqu'en mourant à la mort, on est capable de renaître¹⁰¹.

¹⁰⁰ Il termine greco *ἐξομολόγησις* designa l'atto con il quale si manifesta il proprio accordo, si conviene di qualcosa. L'*exomologesis* che viene richiesta al penitente sembra così essere l'atto con cui egli riconosce il proprio peccato e il fatto di essere un peccatore. Il suo significato resta, tuttavia, tutt'altro che univoco e acquisisce sfumature diverse nel corso dei secoli. Foucault segnala, ad esempio, che *ἐξομολόγησις* viene tradotto da molti autori in latino con la parola *confessio*, termine che tuttavia denota anche la confessione di tipo giuridico-verbale precedente la penitenza (più spesso chiamata *expositio casus*). Tra la fine del I secolo e l'inizio del II, in alcuni testi (fra i quali la *Didache*), il termine *exomologesis* non denota gli atti della penitenza canonica ma sembra indicare un modo di riconoscere i propri peccati che consiste in una preghiera collettiva nella quale ciascuno afferma e riconosce di aver peccato e di essere un peccatore; si tratterebbe cioè di una supplica. Con il sorgere della penitenza canonica, tra la fine del II secolo e l'inizio del III secolo, il termine *exomologesis* assume un senso più preciso in quanto prende a designare l'episodio di supplica drammatica che si tiene al termine della penitenza. Al tempo stesso, esso si riferisce anche all'intera procedura penitenziale; questa, così com'è descritta da S. Cipriano, inizia con il condurre la vita di penitente (*penitentiam agere*), culmina nell'episodio dell'*exomologesis* (*exomologesim facere*), e termina con la cerimonia dell'imposizione delle mani (*impositio manus*), che sancisce la riconciliazione. Cfr. Cipriano di Cartagine, *Lettere*, a cura di C. Moreschini, Città Nuova, Roma 2006. Cfr. inoltre M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, cit., pp. 197 ss; trad. it. cit., p. 207 ss. Cfr. anche M. Foucault, *Les techniques de soi*, in *Dits et écrits II*, cit., pp. 1602-1632, in particolare pp. 1624-1626; trad. it. *Tecnologie del sé*, in M. Foucault, *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, a cura di L.H. Martin, H. Gutman, P.H. Hutton, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 11-47, in particolare pp. 38-41.

¹⁰¹ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, cit., p. 208; trad. it. cit., p. 217. Come si vede, anche nella penitenza, come nel battesimo, è dunque presente, al cuore stesso dell'obbligo cristiano della manifestazione di verità, il tema della morte, della mortificazione di sé. Nell'*exomologesis* non si può manifestare la propria verità che all'interno di un certo rapporto con la morte.

Nell'*exomologesis* si tratta di manifestare ciò che si è e al tempo stesso di cancellarlo; si mostra la propria verità proprio al fine di rinunciare a sé. In *Tecnologies of the self*, Foucault assimila l'*exomologesis* al martirio rituale e ribadisce che essa trasforma il penitente disidentificandolo, liberandolo dalla sua verità di peccatore:

La penitence est l'affectation du changement, de la rupture avec soi-même, son passé et le monde. C'est une manière, pour l'individu, de montrer qu'il est capable de renoncer à la vie et à soi, d'affronter et d'accepter la mort. La pénitence n'a pas pour but d'établir une identité, mais, au contraire, de marquer le refus de soi, la rupture d'avec soi-même (...) ¹⁰².

E' dunque attraverso l'*exomologesis* che si effettua concretamente la *metanoia* come rottura con il proprio essere peccatore, come rinuncia a sé: io sono tanto meno peccatore quanto più manifesto di esserlo.

E' molto interessante il fatto che Foucault sottolinei che nella letteratura cristiana dei primi secoli con la parola *exomologesis* venga talvolta designato non tanto questo episodio di supplica in forma spettacolare, quanto l'intera procedura penitenziale. L'*exomologesis* è intesa cioè anche come modo di vita generale del peccatore durante tutto il periodo della penitenza; la condotta del penitente rispetta infatti regole riguardanti l'alimentazione, l'abbigliamento, i costumi sessuali, oltre che l'obbligo di manifestare la propria verità di peccatore attraverso il rituale di supplica sopra descritto. L'*exomologesis* non è, in altre parole, solo un atto, un comportamento, ma sembra indicare tutto un modo di vivere, una sorta di unità della condotta morale entro la quale ogni azione appare finalizzata alla costituzione di un certo rapporto di sé con sé ¹⁰³.

Foucault, inoltre, mette in rilievo che l'*exomologesis*, intesa come episodio spettacolare di supplica (*publicatio sui*), è assai differente dall'*expositio casus*, una procedura di verità verbale e di tipo giuridico che, almeno fino al XII secolo, non fa parte della penitenza, ma la precede. Si tratta dell'esposizione della propria situazione particolare che il postulante indirizza preliminarmente al vescovo per

¹⁰² M. Foucault, *Les techniques de soi*, cit., p. 1626 ; trad. it. cit., p. 41.

¹⁰³ Si veda in particolare la lezione del 5 marzo 1980, nella quale Foucault, commentando il *De paenitentia* di Tertulliano, contesta la traduzione del testo latino in lingua francese proposta da A.E. Genoud (de Genoude) e traduce il termine latino *habitus* non semplicemente con "abito", "modo di vestirsi" ma con "maniera di esistere e di avere rapporti agli altri e a sé". Cfr. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, cit., pp. 204-205; trad. it. cit., pp. 212-213.

ottenere lo status di penitente: egli deve descrivere in modo dettagliato, in un colloquio privato, qual è esattamente il peccato che ha commesso. L'*exomologesis* si differenzia dall'*expositio casus* perchè, innanzitutto, non è una procedura verbale, non è discorso, ma è atto. Nell'*exomologesis* il penitente manifesta il proprio essere peccatore attraverso elementi espressivi non verbali: le macerazioni, il cilicio, la cenere e tutti gli altri aspetti teatrali della supplica. Persino la parola ha una funzione espressiva: la preghiera e l'implorazione non hanno il fine di dire il peccato commesso, di designarlo in modo preciso e dettagliato, ma quello di mostrare che si è peccatori. L'*exomologesis* non ha una funzione analitica e descrittiva, non si propone di determinare qual è il peccato commesso, ma si riferisce globalmente ai peccati. Mentre l'*expositio casus* dice la colpa, l'*exomologesis* mostra il peccatore stesso, manifesta ciò che egli è attraverso gli elementi e la drammaturgia della supplica. Inoltre, anziché essere una sorta di confessione privata e riservata, l'*exomologesis* è condotta in pubblico¹⁰⁴.

Sebbene, dunque, l'*exomologesis* sembri preludere alla confessione in quanto mette in scena la verità del soggetto, essa è tuttavia un atto, una manifestazione non discorsiva della verità di sé, e sembra essere assai diversa dalla ricerca diffidente della verità di sé che apparirà nel quadro delle istituzioni cenobitiche. E' significativo quanto Foucault afferma a proposito della *probatio animae* battesimale e dell'*exomologesis* nella lezione del 12 marzo 1980, a conclusione della sua analisi della penitenza canonica. In queste due procedure, attraverso cui il fedele è chiamato a manifestare la propria verità nel cristianesimo dei primi secoli, in primo luogo la verbalizzazione riveste un ruolo ristretto e, in secondo luogo, non sono presenti procedure di conoscenza di sé. Per quanto riguarda la verbalizzazione, nelle prove di preparazione al battesimo e nell'*exomologesis* vi è una parte verbale; resta tuttavia assente la verbalizzazione dei propri peccati intesa come descrizione analitica della colpa nelle sue caratteristiche e nelle sue circostanze precise, così come non è presente alcuna

¹⁰⁴ Nei primi secoli dopo Cristo l'*expositio casus* è una procedura giuridico-verbale che, oltre che essere preliminare alla pratica penitenziale, non implica alcuna verbalizzazione esaustiva di sé e dei propri peccati, come invece accadrà nel monachesimo. Secondo Foucault, lentamente l'*expositio casus* è entrato a far parte della penitenza rimpiazzando la *publicatio sui* che chiudeva la penitenza. A questa trasformazione in senso giuridico-discorsivo dei rapporti tra la soggettività e la verità avrebbero largamente contribuito le tecniche monastiche dell'*exaugoreusis*, la messa in discorso dell'intera vita del soggetto. Per uno sguardo critico nei confronti della tesi foucaultiana concernente la sostituzione dell'*exomologesis* della seconda penitenza con l'*exaugoreusis* monastica si veda P. Chevallier, *Foucault et le christianisme*, cit., pp. 314 ss.

definizione o assegnazione della responsabilità del soggetto. In altre parole, in queste pratiche non vi è alcuna verbalizzazione autoaccusatrice della colpa da parte del peccatore stesso. Inoltre, nella *probatio animae* e nell'*exomologesis* non si chiede al soggetto di conoscere se stesso. Gli si chiede di mostrarsi, di manifestarsi attraverso atti; è, cioè, assente l'esplorazione di sé, il cammino all'interno di sé che lo condurrebbe a scoprire, in fondo a se stesso, qualcosa che non conoscerebbe all'inizio. Il soggetto deve manifestare ciò che è, ma non deve cercare nelle proprie oscure profondità una conoscenza di sé che non possedrebbe. Non si è ancora aperta la dimensione dell'interiorità e della decifrazione di sé da parte di sé. Come si è detto, nel battesimo e nella penitenza è centrale il problema del passaggio da uno stato - quello di peccatore - ad un altro. Non si tratta di cogliere il soggetto tale qual è, nella sua identità e nella sua continuità, ma si tratta al contrario di operare, con la manifestazione della verità, una sorta di disidentificazione del soggetto, di fare di qualcuno che è peccatore qualcuno che non è più peccatore. Nel battesimo e nella penitenza è al fine di attuare una rottura dell'identità del soggetto che la manifestazione della verità è necessaria. Occorre manifestare la propria verità di peccatore per diventare qualcosa d'altro. La manifestazione della verità del soggetto è ciò che libera il soggetto della sua propria verità.

Come vedremo, quando la manifestazione della verità di sé avverrà non più attraverso un atto ma attraverso un discorso vi sarà un cambiamento radicale. Secondo Foucault l'apparizione dell'esplorazione di se stessi e l'apparizione della verbalizzazione dettagliata della colpa da parte del soggetto che l'ha commessa costituiranno fenomeni di importanza capitale: essi sono al cuore della soggettività dell'uomo occidentale e all'origine di un rapporto di sé con sé che ancora oggi ci caratterizza. L'aspetto decisivo per giungere al legame tra tale verbalizzazione della colpa e l'esplorazione di se stessi è la nascita di un terzo tipo di istituzione, l'istituzione monastica. Il monachesimo segnerà una netta discontinuità rispetto alle pratiche cristiane dei primi secoli. La frattura, per così dire, esterna tra soggettività e verità sarà sostituita da un'altra, interna, del soggetto con se stesso. Il tema cristiano dell'accesso alla verità (battesimo) e della ricaduta (penitenza) sarà affiancato da un terzo tema, quello dell'ascesi e del perfezionamento continuo. Attraverso la manifestazione della verità non si tratterà più, come nel battesimo e nella penitenza, di giungere a una disidentificazione del soggetto. La manifestazione della verità non avrà più come sua ragione prima la

rottura dell'identità del soggetto e la liberazione del soggetto dalla sua propria verità. Al contrario, l'ascesi monastica e la vita monastica saranno caratterizzate da una struttura fortemente continua, poiché si tratterà per il soggetto di progredire verso una perfezione ogni giorno più grande. Di conseguenza, il rapporto di verità del soggetto con se stesso dovrà necessariamente essere strutturato in altro modo rispetto a quello della rottura con sé che caratterizzava le manifestazioni di verità del battesimo e della penitenza: per rinunciare a sé occorrerà ricercare costantemente la verità di se stessi. La costituzione di questo nuovo rapporto a sé ruoterà intorno alla tecnica della direzione, sulla quale Foucault focalizza la propria attenzione: è in essa che ha origine la congiunzione della verbalizzazione della colpa e dell'esplorazione di se stessi ai fini della salvezza.

§ 2. Il monachesimo

Foucault situa l'introduzione della tecnica di direzione cristiana all'interno di un preciso contesto storico: quello dell'istituzionalizzazione del monachesimo nelle forme regolate e comunitarie del cenobitismo, che avviene come reazione all'intensificarsi, nel corso del III-IV secolo, delle pratiche ascetiche spontanee e individuali. Si tratta, nel IV secolo, di regolarizzare e reintrodurre ogni tipo di esperienza ascetica non controllata all'interno dell'istituzione ecclesiastica e del sistema dogmatico che si sta edificando attraverso l'espulsione delle eresie. A tal fine si rende necessario scongiurare in modo definitivo l'antica figura greca dell'uomo perfetto, divino, che senza alcuna guida ha il potere di trasformare se stesso e gli altri¹⁰⁵. Diventa così comprensibile, secondo Foucault, il tentativo compiuto dalla Chiesa cristiana di distinguere l'economia della salvezza dall'esigenza della perfezione. Il cristianesimo ha tentato di costruirsi come religione che non implica la perfezione di coloro che saranno salvati. E' inutile essere perfetti per conquistare la propria salvezza¹⁰⁶. Secondo Foucault la grande singolarità storica del cristianesimo, fondamento della sua permanenza e del suo sviluppo, è proprio quella di aver compiuto uno sforzo enorme per dissociare salvezza e perfezione, differenziandosi dalla maggior parte dei movimenti religiosi del mondo greco, ellenistico e romano, nei quali invece la promessa della salvezza era indissolubilmente legata all'accesso alla perfezione. E' sulla base del principio che l'individuo si può salvare senza essere perfetto che si sono sviluppate sia l'istituzione della penitenza, sia l'istituzione monastica. Tuttavia, secondo Foucault esse sono in un certo senso opposte:

La pénitence, c'est ce qui permet de maintenir les effets du salut dans la non-perfection de l'existence. Le monachisme, lui, va se développer aussi dans ce même écart entre perfection et salut, mais avec une fonction inverse: non plus de maintenir les effets du salut à travers le péché, mais de savoir si l'on peut et comment on peut développer une vie de perfection, ou plutôt une vie de perfectionnement, dans une économie du salut où le sacrifice du Christ a été déjà accompli, une fois pour toutes et pour tous les hommes qui le reconnaissent¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Si pensi, ad esempio, alla figura di Epicuro, capace da solo di pervenire alla saggezza, o alla singolarità di Socrate.

¹⁰⁶ "Le christianisme est une religion du salut dans la non-perfection". Ivi, p. 253; trad. it. cit., p. 261.

¹⁰⁷ Ivi, p. 254; trad. it. cit., p. 262.

Nel monachesimo il compito della salvezza implica un lavoro di perfezionamento, non postula l'esistenza della perfezione. La vita monastica come cammino graduale e mai concluso verso la perfezione cristiana costituisce l'esito ultimo di quel processo attraverso cui il cristianesimo, nel momento stesso in cui ha dissociato perfezione e salvezza, ha allo stesso tempo separato conoscenza di sé e conoscenza di Dio; fino a rendere, come vedremo, autonomo e fondamentale il compito indefinito di conoscere se stessi rispetto all'obbligo di credere in Dio.

Avvalendosi soprattutto delle interessanti prospettive critiche di Pierre Hadot¹⁰⁸, Foucault mette in luce che già a partire dal II secolo il cristianesimo, assimilando la lezione degli antichi, si presenta come vita filosofica – come *la* vita filosofica, la maniera di vivere conforme al *logos* divino; più tardi anche il monachesimo sarà presentato come la realizzazione della perfezione cristiana, come filosofia, maniera di vivere caratterizzata da un processo di perfezionamento di sé attraverso l'*askesis* e dal recupero delle tecniche della vita filosofica elaborate nell'Antichità. La nascita dell'istituzione monastica segna infatti il momento in cui gli esercizi spirituali che caratterizzavano la vita filosofica antica sono riattivati e ripresi: a partire dal IV secolo le tecniche antiche iniziano repentinamente a fare la loro comparsa nelle pratiche e nella letteratura monastiche.

Foucault sostiene la tesi che il trasferimento all'interno delle istituzioni monastiche cristiane delle tecniche della vita filosofica antica, in particolare della direzione e dell'esame, si è operato attraverso una vera e propria inversione di tutti gli effetti prodotti da queste tecniche: esse si inscrivono ora in un dispositivo generale che, ruotando essenzialmente intorno al rapporto di obbedienza, ne altera e ne muta profondamente le finalità e i risultati. Se, dunque, nelle proprie opere, Hadot istituisce un rapporto di continuità tra le tecniche antiche e le tecniche cristiane, Foucault al contrario insiste, come vedremo, sulla radicale discontinuità

¹⁰⁸ Cfr., in particolare, P. Hadot, *Esercizi spirituali antichi e « filosofia cristiana »*, in *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., pp. 69-86. L'idea di "tecnica di vita" è la rielaborazione foucaultiana della nozione di "esercizi spirituali" proposta da Hadot come asse portante della sua concezione della filosofia antica. Gli esercizi spirituali sono pratiche che implicano un'attività, un lavoro su se stessi e che impegnano tutto lo spirito, ossia non solo il pensiero, ma anche l'immaginazione, la sensibilità, la volontà. Secondo Hadot, per comprendere pienamente la filosofia antica occorre intenderla non come costruzione teorica ma come esercizio spirituale, modo di vivere che trasforma il modo di essere e la prospettiva chi lo mette in pratica. Come vedremo, una fondamentale distinzione che ha esercitato una profonda influenza sulle ricerche foucaultiane degli anni ottanta è quella che Hadot istituisce tra discorso filosofico e vita filosofica - il vivere filosoficamente, la forma di vita filosofica nel suo esercizio effettivo, concreto, vissuto. Cfr. in particolare P. Hadot, *Esercizi spirituali*, in *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., pp. 29-68, e *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, Einaudi, Torino 2008. Si veda, inoltre, la Parte Seconda e la Parte Quarta di questo lavoro.

esistente tra gli effetti di soggettivazione/assoggettamento degli uomini che le une e le altre producono. Proprio sulla base di tale tesi della discontinuità Foucault può affermare che il tipo di rapporto di sé con sé sorto con il cristianesimo - il modo in cui gli esseri umani sono condotti a costituirsi come soggetti nato con il potere pastorale - è la matrice di quello attuale:

La subjectivation de l'homme occidental, elle est chrétienne, elle n'est pas gréco-romaine (...)¹⁰⁹.

La caratteristica centrale della vita monastica è, secondo Foucault, l'obbedienza integrale e permanente, che viene insegnata ai monaci sin dal loro ingresso nella comunità. Proprio intorno all'elemento nuovo dell'obbedienza sembra sorgere una specifica configurazione dei rapporti tra soggettività, verità e potere. Foucault si volge a considerare alcune opere di Cassiano¹¹⁰, le cui opere sono un'interessantissima testimonianza del regime di vita delle comunità monastiche e dell'anacoresi e costituiscono pertanto documenti fondamentali per comprendere come si sono elaborate e trasformate, all'interno dell'istituzione monastica, le pratiche antiche. Se attraverso le opere di Tertulliano Foucault ha mostrato il costituirsi di procedure di verità in cui l'anima diviene oggetto di conoscenza, commentando quelle di Cassiano metterà in luce come l'anima divenga la sede delle *cogitationes*, di un'interiorità nella quale risiedono pensieri costituenti un campo di dati oggettivi che richiedono un'analisi interpretativa.

E' principalmente la direzione di coscienza a condurre il monaco verso uno stato di obbedienza e a plasmare il suo modo di essere imperniandolo sull'atteggiamento della rinuncia a sé. Significativamente, il primo principio del regime della vita monastica descritto da Cassiano è che non può esservi vita monastica senza direzione. Nella pratica della direzione cristiana per ottenere

¹⁰⁹ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, cit., p. 231 ; trad. it. cit., p. 239. La tesi hadotiana della continuità tra tecniche antiche e tecniche cristiane sembra essere stata ripresa più recentemente da M. Senellart, che ha contestato la tesi foucaultiana dell'esistenza di una netta opposizione tra la pratica della direzione cristiana e quella antica (e conseguentemente tra l'*apatheia* monastica e l'*apatheia* ascetica), giungendo a mettere in questione la tesi foucaultiana secondo cui con le pratiche cristiane di conduzione degli uomini si inaugurerebbe un tipo di soggettivazione radicalmente differente rispetto a quella messa in atto attraverso le pratiche antiche. Cfr. in particolare M. Senellart, *La pratique de la direction de conscience*, cit. Cfr. anche P. Hadot, *Esercizi spirituali antichi e "filosofia cristiana"*, cit.

¹¹⁰ Cfr. in particolare Cassiano, *De institutis coenobiorum* (trad. fr. *Institutions cénobitiques*, a cura di J.C. Guy, Éditions du Cerf, Paris 1965); *Collationes*, (trad. it. *Conferenze spirituali*, a cura di O. Lari, Edizioni Paoline, Milano 1965).

come risultato l'obbedienza si insegna al novizio a non nascondere nessun pensiero e a manifestare al direttore attraverso il discorso tutti i segreti del proprio animo. In tal modo, secondo Foucault, nella direzione si trovano appaiati e articolati l'uno sull'altro due obblighi fondamentali: obbedire completamente e dire tutto di sé senza nascondere nulla. La congiunzione di questi due principi è al cuore stesso dell'istituzione monastica e di una serie di pratiche che danno forma alla soggettività cristiana. Si delinea un dispositivo fondamentale in cui si trovano legati tre elementi: l'obbedienza senza fine, l'esame incessante e la confessione esaustiva. Al fine di mettere in luce le peculiarità di queste tecniche all'interno del cristianesimo e la discontinuità cui danno origine rispetto alle tecniche della vita filosofica antica, a partire dalla lezione del 12 marzo 1980 il confronto tra Antichità e cristianesimo si fa, come vedremo, più serrato. La descrizione delle pratiche cristiane della direzione di coscienza, dell'esame e della confessione sarà delineata da Foucault attraverso la loro puntuale contrapposizione con le rispettive modalità antiche.

2.1 Direzione e obbedienza

Foucault definisce la tecnica della direzione nella lezione del 12 marzo 1980:

(...) si on appelle subjectivation la formation d'un rapport défini de soi à soi, on peut dire que la direction, c'est une technique qui consiste à lier deux volontés de façon qu'elles restent l'une par rapport à l'autre toujours libres, à les lier de telle façon que l'une veuille ce que veut l'autre, et ceci à des fins de subjectivation, c'est-à-dire d'accès à un certain rapport de soi à soi¹¹¹.

Ciò che il diretto intende raggiungere attraverso la direzione è la costituzione di un certo stato, di un determinato rapporto di sé con sé (come ad esempio la tranquillità dell'anima, la perfezione, il dominio di sé, l'assenza di passioni). L'accettazione volontaria del legame di direzione dà vita ad una subordinazione di un individuo a un altro che di per sé non implica, tuttavia, alcuna rinuncia alla propria volontà:

¹¹¹ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, cit., p. 227; trad. it. cit., p. 234.

La formule de la direction, au fond, c'est ceci : J'obéis librement à ce que tu veux pour moi, j'obéis librement à ce que tu veux que je veuille, de façon à ce que je puisse ainsi établir un certain rapport de moi à moi¹¹².

In termini generali, dunque, il rapporto di direzione è un legame libero e volontario tra due individui. Foucault precisa che la direzione non ha una struttura giuridica o politica; essa costituisce piuttosto una tecnica, un mezzo per correlare delle volontà che restano intere.

Se il fine della relazione di direzione è quello di costruire un determinato rapporto di sé con sé, direzione cristiana e direzione antica si trovano agli antipodi, in quanto danno luogo a due opposti tipi di soggettivazione.

Foucault propone nella lezione del 12 marzo 1980 un'analisi della direzione antica, riferendosi soprattutto alla direzione stoica. Secondo il filosofo francese la direzione antica ha il fine di condurre il diretto all'autonomia, alla costruzione di un rapporto a sé caratterizzato dalla padronanza di sé. Essa si propone di affrancare l'individuo dall'agitazione e dal turbamento che gli eventi esterni e le passioni interne possono produrre in lui, e di renderlo capace di ubbidire alla sua stessa ragione, armonizzando la propria volontà alla razionalità che regge il mondo.

Proprio perché ha come fine l'autonomia, la direzione antica è limitata nel tempo: l'obbedienza del diretto al direttore è infatti strumentale rispetto a finalità quali, ad esempio, liberarsi da una passione, vincere un dolore, uscire da uno stato di incertezza, pertanto essa termina al raggiungimento di tali obiettivi ed è intrinsecamente provvisoria.

Inoltre, la direzione antica presuppone, da parte del maestro, una certa competenza, che non è necessariamente un sapere tecnico, ma può essere semplicemente un'esperienza o una saggezza di tipo particolare, o persino una sorta di carattere divino. Occorre, dunque, una sorta di differenza di natura tra il direttore e il diretto.

La direzione cristiana non è, invece, provvisoria, né fondata sulle qualità e sulla competenza del maestro, né strumentale¹¹³. Essa non è limitata nel tempo

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ Nel Corso al Collège de France del 1977-1978 *Sécurité, territoire, population* Foucault aveva già parzialmente descritto la direzione cristiana nell'ambito della sua analisi del potere pastorale. In tale contesto, egli aveva confrontato l'*apatheia* greca e l'*apatheia* cristiana, istituendo una netta opposizione tra la direzione antica e quella cristiana, all'interno delle quali sono in gioco due

perché ogni individuo ha, in ultima analisi, sempre bisogno di essere condotto: il diavolo è sempre presente in ciascuno, e nessuno è mai definitivamente salvo, nel senso che per tutti vi è sempre la possibilità di ricadere. Anche colui che dirige, sebbene abbia già compiuto un lungo cammino verso la perfezione, non è mai esente da ricaduta; persino chi è giunto ad un elevato grado di santità è costantemente esposto alla tentazione e deve pertanto essere condotto. L'obbedienza, dunque, non è qualcosa di passeggero e momentaneo. Essa non ha mai termine, è universale e permanente: gli uomini devono essere diretti fino alla fine della loro vita.

Inoltre, la direzione cristiana non richiede che il maestro possieda alcuna particolare competenza o qualità. Assai spesso il direttore è un monaco senza erudizione, e non ha alcuna qualifica precisa. Egli può essere persino cattivo e ingiusto, e dare ordini deprecabili. Il valore del rapporto di obbedienza non è dato dalla qualità dell'ordine, dal suo contenuto, né dalla qualità di colui che lo impartisce. Ciò rappresenta un cambiamento fondamentale rispetto alla direzione antica. Nella direzione cristiana non viene compiuta un'operazione di trasferimento, al discepolo, della competenza e del valore del maestro; è piuttosto il rapporto di obbedienza nella sua struttura formale che detiene in se stesso un valore operativo. Ciò che è utile è il solo fatto che si obbedisca a un ordine, qualunque esso sia e da chiunque provenga. Se si deve obbedire non è per raggiungere un fine esterno al rapporto di obbedienza, come accadeva nella direzione antica, ma si obbedisce per poter diventare obbedienti: la finalità dell'obbedienza è l'obbedienza stessa. Più che un atto, una reazione a un ordine, una risposta all'altro, l'obbedienza deve diventare una maniera di essere, uno stato in cui occorre trovarsi sempre. L'obbedienza è dunque al contempo la condizione perché la direzione funzioni e il fine di essa. Come emerge dai testi di Cassiano, la direzione cristiana non conduce all'autonomia, ma alla soggezione completa: essa è finalizzata a stabilire gradualmente un rapporto a sé caratterizzato dall'obbedienza permanente e culminante nella rinuncia a sé (*humilitas*). In tali

diverse tipologie di obbedienza. Già nel 1978, infatti, Foucault oppone alla rinuncia a se stessi e alla propria volontà richieste ad ogni individuo dalla direzione pastorale, l'autonomia e la padronanza di sé come finalità della direzione greco-romana. Cfr. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, cit., pp. 167-193 (trad. it. cit., pp. 123-141). Tale interpretazione sarà da Foucault riproposta, oltre che nel Corso al Collège de France del 1980, anche in altri interventi successivi, come ad esempio le conferenze di Berkeley e Dartmouth dell'autunno del 1980 e il seminario tenuto a Lovanio nel 1981, prima di confluire nel mutato contesto della cura di sé, nelle lezioni dell'*Herméneutique du sujet* e nel seminario del Vermont *Technologies of the self*.

testi l'obbedienza del monaco appare infatti come come *subditio*, come *patientia* e come *humilitas*. L'obbedienza è *subditio*, nel senso che è sottomissione alla regola e ai propri superiori:

Au fond, le moine vit dans un monde qui est peuplé d'ordres. Tout autre, tout événement doit fonctionner comme un ordre qui est donné et le moine doit y réagir comme à un ordre. Tout doit être ordre pour lui, mais aussi chacun des actes qu'il fait doit s'inscrire à l'intérieur de cette structure d'ordre (ordre au sens d'ordre donné, de commandement). (...) Il faut que la volonté de l'autre, impérative ou permissive, soit de toute façon là¹¹⁴.

L'obbedienza è *patientia* in un duplice senso: essa è docilità e non resistenza agli ordini, è una forma di passività assoluta, e insieme costituisce una sorta di non-inerzia, di capacità di sopportare e di resistere, di essere inflessibili nei confronti di tutto quello che viene ad opporsi all'ordine (come ad esempio i movimenti del proprio cuore). L'obbedienza è infine *humilitas*, vale a dire un rapporto a se stessi che consiste nello stimarsi meno di niente e nel collocarsi più in basso possibile in rapporto agli altri. Il monaco deve, cioè, essere colui che è inferiore in rapporto ad ogni altro uomo, deve obbedire e servire l'altro e, allo stesso tempo, squalificare continuamente la propria volontà in quanto portatrice del diritto di volere qualcosa. Foucault riassume così le caratteristiche dell'obbedienza cristiana culminanti nell'*humilitas*:

De sorte qu'on a, dans cette structure de l'*oboedientia*, trois choses. La *subditio*, la soumission, cela veut dire : je veux ce que veut l'autre ; la *patientia*, qui veut dire : je veux ne pas vouloir autre chose que l'autre ; et l'*humilitas*, qui consiste à dire : je ne veux pas vouloir. Vouloir ce que veut l'autre, vouloir ne pas vouloir, ne pas vouloir vouloir, ce sont les trois aspects de l'obéissance telle qu'elle est à la fois condition de la direction, substrat de la direction, effet de la direction. En somme, la *subditio*, c'est la forme générale de la relation aux autres : la *patientia*, c'est une attitude à l'égard du monde extérieur ; l'*humilitas*, c'est le rapport à soi. Vous voyez que ces trois éléments caractéristiques de l'obéissance, laquelle obéissance est elle-même fondamentale, caractéristique, centrale, focale dans le rapport de direction, tout ceci est évidemment, en un sens, aux antipodes de la direction antique¹¹⁵.

Il monaco deve accettare la sofferenza implicita nell'accettazione degli ordini degli altri come una prova; quanto più egli soffrirà, tanto più la *patientia* sarà provata, la *subditio* rafforzata e l'*humilitas* raggiunta. La *patientia*, la

¹¹⁴ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, cit., pp. 265-266; trad. it. cit., p. 274.

¹¹⁵ Ivi, pp. 267-268; trad. it. cit., p. 276.

sopportazione della sofferenza che gli ordini suscitano è l'opposto dell'*apatheia* antica, la liberazione dalla passività e dalle passioni, così come l'*humilitas*, la rinuncia a sé e alla propria volontà, è l'inverso esatto dell'autonomia stoica e dell'esercizio della propria volontà in completo accordo con l'ordine del mondo. La direzione cristiana è dunque lontanissima dalla direzione antica.

2.2 L'esame e la confessione

Nell'ultima lezione del corso del 1980 Foucault analizza le tecniche cristiane dell'esame e della confessione. Per condurre i novizi a vincere la propria volontà e a rinunciare a sé, è necessario insegnare loro a non nascondere nessun pensiero e a manifestarlo al direttore. Obbedire all'altro significa prima di tutto esaminare se stessi. Tale esame comporta, oltre che un'attenta sorveglianza di sé, anche l'obbligo di parlare: il monaco deve, cioè, non solo conoscere sé ed osservare tutto quello che avviene in se stesso, ma anche, allo stesso tempo, verbalizzarlo, dire tutto di sé.

Foucault intende mostrare come le tecniche monastiche dell'esame di sé e della confessione plasmano uno specifico rapporto a sé e in che senso esse si trovano al cuore della soggettività cristiana. A tal fine egli chiarisce il funzionamento dell'esame di coscienza cristiano differenziandolo dall'esame antico. Come già è emerso in relazione alla direzione, l'Antichità appare a Foucault qualcosa di completamente altro rispetto alle modalità cristiane di soggettivazione. Nella lezione del 12 marzo 1980, Foucault afferma che nell'Antichità l'esame di coscienza costituisce la più importante delle numerose tecniche verbali utilizzate per dirigere - tecniche tra le quali figurano, ad esempio, la discussione, la dimostrazione, la refutazione, l'esortazione. Nella direzione greca e romana, la pratica dell'esame sembra rivestire un ruolo centrale in quanto costituisce una sorta di cerniera tra direttore e diretto. Da un lato, infatti, essa è il mezzo attraverso cui la presa del direttore sul diretto si può operare, in quanto il direttore non può dirigere senza che il diretto manifesti di fronte a lui la propria coscienza. Dall'altro lato, soltanto attraverso l'esame il diretto può a sua volta mettersi alla prova e conoscere la propria capacità di rielaborare e riprendere

quanto voluto dal direttore¹¹⁶.

Foucault compie inizialmente una brevissima analisi dell'esame di coscienza più antico di cui si abbia notizia, quello pitagorico, commentando il *Carmen aureum*¹¹⁷. Egli mette in evidenza che l'esame pitagorico è un esame retrospettivo e regolare che ha come oggetto le proprie azioni. Esso non riguarda i pensieri, i sentimenti, le intenzioni – l'interiorità - ma ciò che si è fatto. La sua finalità sembra essere quella di discriminare tra buone e cattive azioni. All'interno del regime di vita vigente nelle comunità pitagoriche, il cui fine è accedere ad uno stato di perfezione e di purezza, l'esame è probabilmente il mezzo attraverso il quale si misurano quotidianamente i progressi fatti. L'esame pitagorico è legato all'arte della mnemotecnica: costituisce un puro esercizio di memoria, uno strumento di conoscenza al quale viene attribuita una valenza purificatrice. Per questa sua caratteristica, esso possiede una funzione di preparazione al sonno.

In seguito Foucault si sofferma su un tipo di esame antico piuttosto diverso, quello stoico, descritto da Seneca nel *De ira*¹¹⁸. Nonostante la sua appartenenza ad una differente tradizione filosofica, esso presenta tratti comuni all'esame pitagorico e si differenzia invece radicalmente da quello monastico. Attraverso il testo di Seneca emergono i caratteri dell'esame di se stesso che egli compie alla fine della giornata e che, come quello pitagorico, porta sulle azioni compiute; anch'esso è preparatorio a un buon sonno e costituisce una parte

¹¹⁶ Nelle conferenze di Berkeley e Dartmouth, Foucault sottolinea che nelle scuole filosofiche antiche il discorso del maestro riveste una maggiore importanza rispetto a quello del discepolo, poiché il fine perseguito è quello di trasformare l'individuo armandolo di precetti che gli permetteranno di vivere in modo più felice e di affrontare tutte le circostanze dell'esistenza. Cfr. M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., pp. 42-43; trad. fr. p. 41.

¹¹⁷ Foucault basa la sua analisi su alcuni versi contenuti nell'opera Pseudo-Pitagora, *Carmen aureum* (trad. it. *I versi aurei. I simboli, le lettere*, a cura di G. Pesenti, Brenner, Cosenza 1997), nei quali è descritto un esercizio praticato nelle comunità pitagoriche. Per l'analisi foucaultiana dell'esame pitagorico cfr. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, cit., p. 232 ss. (trad. it. cit., p. 240 ss.); si veda, inoltre, M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu*, cit., pp. 92-94 (trad. it. cit., pp. 89-91) e M. Foucault, *Les techniques de soi*, cit., p. 1616 (trad. it. cit., p. 29). Sulla connessione tra esercizi mnemotecnici e purificazione e sul ruolo fondamentale svolto dalla scuola pitagorica per la trasposizione di pratiche religiose arcaiche nel pensiero filosofico classico, cfr. J.-P. Vernant, *Il fiume Ameles e la melete thanatu*, in *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino 1970, pp. 67-81. Sulle differenti posizioni assunte da P. Hadot, secondo il quale è solo con la figura di Socrate che hanno inizio gli esercizi spirituali, assai diversi dalle pratiche di catalessi o di *trance* di derivazione religiosa e richiedenti un forte controllo razionale, cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali*, cit., in partic. p. 43, e L. Cremonesi, *Foucault e il mondo antico*, cit., pp. 77-78.

¹¹⁸ Cfr. Seneca, *De ira*, III, 36. Trad. it. *L'ira*, in *Opere*, a cura di P. Ramondetti, UTET, Torino 1999, pp. 444-447. Un'analisi di tale testo è contenuta anche in M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, pp. 44-48 (trad. fr. cit., pp. 42-45) e, inserita nel quadro della cura di sé, in M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, cit., pp. 461ss. (trad. it. cit., pp. 428 ss.); in M. Foucault, *Les techniques de soi*, cit., pp. 1616-1618 (trad. it. cit., pp. 29-31); in M. Foucault, *Le souci de soi. Histoire de la sexualité III*, Gallimard, Paris 1984, pp. 84-87 (trad. it. *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano 1984, pp. 64-66).

indispensabile del regime di vita. Foucault mette in rilievo che questo esame quotidiano dei propri atti, malgrado il lessico utilizzato, non ha una forma “giudiziaria”: Seneca non è l’accusato, né l’accusatore, né il giudice di se stesso, e la sua coscienza non costituisce una sorta di tribunale. Più che una procedura giudiziaria di accusa con verdetto e sentenza, l’esame stoico sembra costituire una procedura “amministrativa” di controllo e di verifica dei propri atti. Nei propri confronti, Seneca svolge il ruolo di un ispettore che controlla se stesso, che osserva se ha fatto quel che occorre fare, che rileva gli errori di gestione. L’errore eventuale non costituisce affatto una infrazione a un codice o ad una legge morale, ma è piuttosto definito in funzione delle finalità prefissate; esso consiste nel non aver agito in modo tale da ottenere il raggiungimento dell’obiettivo desiderato. Inoltre, una volta rilevato il proprio errore, non vi è alcuna assegnazione di colpa né alcun pentimento. Lo scopo dell’esame è quello di individuare le azioni inefficaci e di formulare una regola di condotta per l’avvenire, in modo tale da poter raggiungere il fine ricercato. Quello di Seneca è dunque un esame retrospettivo che tuttavia è rivolto verso il futuro e centrato sull’organizzazione di nuove e più adeguate condotte. Foucault rileva che l’obiettivo di tale tecnica è costruire uno schema operativo: a partire dall’errore particolare, l’esame di coscienza permette di formulare dei principi razionali di condotta per le circostanze e i comportamenti futuri. Esso costituisce, quindi, un esercizio condotto per rendere se stessi più forti e più autonomi, per armonizzare i propri atti al principio della ragione universale. Proprio perché quello stoico è un esame che verte sull’efficacia delle proprie azioni rispetto al raggiungimento di certi fini, esso non comporta alcuna analisi della propria interiorità né alcuna ricerca delle ragioni interne ed oscure che sarebbero alla base della propria cattiva condotta. L’esame non si propone, in altre parole, di esplorare gli arcani del proprio cuore nei quali si troverebbero le radici della colpa, ma è condotto mantenendosi esclusivamente sul piano degli atti¹¹⁹.

Apparentemente, in alcuni testi cristiani del IV secolo la tecnica

¹¹⁹ Nel Manoscritto preparatorio al Corso al Collège de France del 1979-1980 è presente anche un’analisi di un altro esame di sé di matrice stoica: quello contenuto nel dialogo *De tranquillitate animi* che Foucault, per mancanza di tempo, non espone nella lezione del 12 marzo 1980 (cfr. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, cit., p. 235; trad. it. cit., p. 242). Questa analisi viene ripresa in modo più approfondito nella prima delle due conferenze tenute a Berkeley e Dartmouth nell’autunno del 1980 (cfr. M. Foucault, *Sull’origine dell’ermeneutica del sé*, cit., pp. 49-55; trad. fr. cit., pp. 46-51). Cfr. Seneca, *De tranquillitate animi*, I, 1-17 (trad. it. *La tranquillità dell’animo*, in *Opere*, cit., pp. 639-647.). Si veda inoltre M. Foucault, *L’erméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, cit., pp. 152 ss. (trad. it. cit., pp. 139 ss.).

dell'esame di coscienza è straordinariamente simile a quella utilizzata e descritta da Seneca: si tratta di tenere il registro delle proprie azioni, di ispezionare la gestione della propria giornata. Tuttavia, se è vero che l'esame costituisce una pratica che si è trasmessa attraverso i secoli e che si è poi sedimentata al cuore stesso dell'esperienza cristiana, non vi è alcuna linea diretta tra il cosiddetto "paganesimo" e il cristianesimo: la verbalizzazione, l'esplorazione di sé e il modo in cui queste sono tra loro legate sono nei due casi completamente differenti. Foucault afferma:

(...) il serait, je crois – c'est là-dessus que je voudrais insister –, tout à fait erroné de dire que, puisque l'examen de conscience existait dans la direction grecque et romaine, c'est cet examen de conscience-là que l'on va retrouver dans le christianisme. En fait, l'examen de conscience dans la direction grecque et romaine et l'examen de conscience dans le christianisme sont pour une part très importante, fort différents l'un de l'autre, et on ne peut pas assimiler l'un à l'autre. L'examen de conscience grecque et romain porte avec lui un certain nombre d'effets de connaissance, un certain nombre d'effets de subjectivation. L'examen de conscience chrétien porte avec lui, je crois, de tout autres effets de connaissance et de tout autres modes de subjectivation¹²⁰.

L'esame cristiano, secondo Foucault, ha un altro fine, un altro oggetto, un'altra struttura rispetto a quello antico, come sembra emergere dalle opere di Cassiano. Secondo Cassiano l'esame è necessario, per il monaco, al fine di esercitare la *discretio* ed evitare, così, al contempo sia il rilassamento dell'anima, sia l'eccesso di rigore e di asceti, che potrebbe celare la vanità e l'orgoglio¹²¹. Foucault nota che la *discretio* cristiana è qualcosa di radicalmente differente dall'esigenza di misura elaborata dai filosofi dell'Antichità, per il fatto che essa non è naturale e immanente all'uomo. Il saggio antico possiede la *discretio* (la *diakrisis*) in virtù del fatto che possiede il *logos*, la ragione che egli ha in se stesso; eccetto il caso in cui la sua ragione sia temporaneamente offuscata dalle passioni, il saggio antico trova in se stesso la propria misura. Il cristiano, invece,

¹²⁰ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, cit., p. 231; trad. it. cit., pp. 238-239.

¹²¹ La *discretio* (o *discrimen*), ossia la capacità di separare ciò che è mescolato, la capacità di giudizio, è una nozione che, secondo Foucault, diviene fondamentale per la tecnica cristiana di direzione. Nei testi di Cassiano essa assume un'accentuazione particolare: la necessità di una *discretio* efficace emerge soprattutto nei confronti degli eccessi dell'asceti, il cui estremo rigore rischia di celare la presunzione; la *discretio* deve essere più un freno che un motore di intensificazione della vita ascetica. L'esigenza della *discretio* ha dunque, secondo Foucault, una forte valenza antiascetica che si comprende alla luce del già citato tentativo di regolarizzare l'asceti convogliandola all'interno dell'istituzione ecclesiastica. Cfr. *ivi*, p. 285 ss. ; trad. it. cit., p. 292 ss.

non è capace di discernere, di separare, di tenere da solo il giusto mezzo. Anche l'uomo dotato della più alta santità non può chiedere a se stesso il principio della propria misura.

La *discretio* manca all'uomo a causa della presenza, in lui, del diavolo. Il diavolo illude e inganna l'individuo poiché, a partire dal corpo, invia all'anima rappresentazioni e idee che mascherano il male facendolo apparire come bene; in tal modo risulta difficile, per l'anima, riconoscere se i propri pensieri sono buoni o cattivi. L'anima non può mai distinguere se una *cogitatio* viene da lei stessa, da Satana o da Dio. L'origine, l'identità, il segno originario della rappresentazione si trovano in ogni momento confusi, e da ciò deriva la completa incertezza del cristiano riguardo a se stesso.

Il modo fondamentale di azione del diavolo non è, dunque, il *pathos*, la passione; è piuttosto l'illusione, l'inganno, l'errore. Per il saggio stoico, il pericolo che occorre evitare è l'agitazione incontrollabile delle passioni; il compito della *discretio* è dunque quello di condurre al riconoscimento del giusto valore delle cose e ad un rapporto misurato tra sé e le cose. Per il monaco il pericolo maggiore è invece l'agitazione dei pensieri e l'incapacità di discriminare le proprie rappresentazioni. Lo spirito umano, infatti, è per natura in preda ad una estrema e perpetua mobilità. La molteplicità delle *cogitationes* che si presentano, la difficoltà a dominare il loro movimento, a distinguerle e a riconoscere la loro origine e la loro direzione rendono difficile il fine stesso della vita del monaco: la contemplazione, alla quale egli deve giungere attraverso la preghiera, la meditazione, il raccoglimento. In queste condizioni, si tratta, per la *discretio* cristiana, di esercitarsi non sulle cose ma sullo stesso soggetto nella misura in cui egli è oscuro a se stesso poiché abitato da un principio estraneo che è al contempo un principio di illusione. Non è più il valore delle cose a costituire un problema, ma l'illusione interna di sé nei confronti di sé¹²². Il compito della *discretio*

¹²² Il diavolo utilizza *logismoi* (in latino *cogitationes*) contro i monaci. Tale termine nell'ambito della spiritualità cristiana perde la connotazione positiva che la parola *logos* possedeva classicamente. Esso denota ora il pensiero che viene alla mente con tutto ciò che esso può avere di incerto quanto alla sua origine, alla sua natura, al suo contenuto. Il *logismos* è qualcosa di dubbioso, di negativo: dal momento che il fine della vita monastica è la contemplazione di Dio, il solo fatto di pensare a qualunque altra cosa è negativo. L'emergere di *cogitationes* all'interno dello spirito teso verso Dio costituisce una divagazione ed un pericolo. Così, nelle opere di Cassiano il termine *cogitatio* assume un significato inesorabilmente negativo. Anche nell'articolo del 1982 *Le combat de la chasteté* Foucault mostra che, rispetto ai testi precedenti, le *Istituzioni cenobitiche* e le *Conferenze* di Cassiano introducono una novità importante: esse fissano il lavoro spirituale necessario alla condotta di castità intorno ad un elemento privilegiato, il pensiero. L'obiettivo non è dell'ordine dell'atto: Foucault sottolinea come Cassiano accordi un'importanza relativamente limitata agli atti sessuali e inviti invece i monaci ad esercitare una sorveglianza continua sul

cristiana sarà quello di decifrare se stessi, gli arcani della propria coscienza. L'esame cristiano è dunque principalmente effettuato sulle *cogitationes* ed ha la finalità di rimpiazzare la mancanza di autonoma *discretio*. In *Sexualité et solitude* Foucault afferma a proposito delle tecniche spirituali monastiche:

Les techniques intéressent principalement le flot de pensées qui pénètrent la conscience, dérangeant, par leur multiplicité, l'unité nécessaire de la contemplation, et communiquant au sujet des images ou des incitations de Satan. La tâche du moine n'est pas, comme celle du philosophe, d'acquérir la maîtrise de soi par le triomphe définitif de la volonté. Elle est de contrôler sans cesse ses pensées, de les sonder afin de voir si elles sont pures, de vérifier qu'il ne s'y dissimule pas ou qu'elles n'occulent pas quelque chose de dangereux; et aussi de vérifier qu'elles ne se révèlent pas autres qu'elles ont d'abord semblé, qu'elles ne sont pas une forme d'illusion ou de séduction. C'est toujours avec méfiance qu'il faut considérer ces données: elles demandent à être examinées et mises à l'épreuve¹²³.

Nelle conferenze di Berkeley e Dartmouth dell'autunno del 1980 Foucault precisa che il monaco durante l'esame di sé prende in considerazione il corso dei propri pensieri, i movimenti quasi impercettibili del pensiero: le passioni, le immagini, le suggestioni. Questo materiale su cui verte l'indagine costituisce un'area anteriore alle azioni e alla volontà¹²⁴. L'esame cristiano si esercita sul flusso dei pensieri nel momento in cui essi si presentano alla mente e non retrospettivamente sulle azioni come l'esame antico. Esso assume la forma di un vaglio incessante delle *cogitationes* da compiersi nel momento stesso in cui queste scorrono. L'esame ha la funzione di operare una selezione delle idee, ossia di separare quelle che si possono accogliere da quelle che occorre rifiutare ed espellere dalla propria coscienza in quanto ostacolano la contemplazione di Dio.

L'operazione di *discriminatio* che l'esame cristiano effettua sul flusso delle idee è illustrata da Cassiano attraverso alcune metafore tra le quali è particolarmente significativa quella del cambiavalute che esamina l'autenticità

movimento dei propri pensieri, considerati come la vera fonte di pericolo e di errore. Egli afferma: "Il s'agit de l'ouverture d'un domaine (...) qui est celui de la pensée, avec son cours irrégulier et spontané, avec ses images, ses souvenirs, ses perceptions, avec les mouvements et les impressions qui se communiquent du corps à l'âme et de l'âme au corps. (...) Et, si l'objectif est bien finalement d'expulser tout ce qui est impur ou inducteur d'impureté, il ne peut être atteint que par une vigilance qui ne désarme jamais, un supçon qu'on doit porter partout et à chaque instant contre soi-même". M. Foucault, *Le combat de la chasteté*, cit., pp. 1125-1126; trad. it. cit., pp. 182-183. Cassiano testimonia dunque l'emergere del pensiero come materia della pratica morale, che cessa di portare sugli atti e sul loro uso per concentrarsi sul flusso delle rappresentazioni. Sulle differenze relative alla determinazione della sostanza etica cfr. M. Foucault, *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, cit., p. 38; trad. it. cit. p. 31.

¹²³ M. Foucault, *Sexualité et solitude*, cit., p. 996; trad. it. cit., p. 153.

¹²⁴ Cfr. M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, p. 78; trad. fr. cit., pp. 78-79.

delle monete. Il cambiavalute verifica il materiale di cui è fatta la moneta, ne valuta la purezza, la soppesa, esamina la sua effigie e cerca di risalire alla sua origine¹²⁵. Analogamente, secondo Cassiano, è necessario verificare la qualità dei propri pensieri, scoprire se veramente portano l'effigie di Dio, ossia se ci permettono di contemplarlo. Quello che sembra emergere attraverso tale metafora è che la discriminazione che l'esame effettua non verte sul contenuto oggettivo dell'idea ma sulla realtà materiale dell'idea, sulla sostanza, sul marchio e sull'origine di essa; si tratta cioè di un esame "materiale" del pensiero per cercare al fondo di se stessi come un'idea è stata fabbricata, e con che cosa, lasciando da parte il problema di sapere di cosa l'idea è l'idea. Il problema non è il contenuto di verità dell'idea o la sua corrispondenza alla realtà ma quello di sapere se non sono ingannato dall'altro che è in me; non è quello di conoscere l'idea, ma quello di conoscere sé. In tal modo ha origine, secondo Foucault, un mutamento fondamentale nella storia dei rapporti tra verità e soggettività:

Je crois qu'on est là à un point très important, parce que dans l'examen de type ancien, dans l'examen de type stoïcien, on examinait les actes, mais on posait bien aussi un problème de vérité. Il s'agissait, en effet, de savoir si, en agissant comme j'ai agi, je n'ai pas été victime d'une opinion courante ou toute faite, si une vérité ne m'a pas échappé. Par exemple, j'ai essayé de convaincre quelqu'un qu'il avait tort de faire ceci ou cela, mais je me suis trop emporté contre lui et je n'ai pas réfléchi à cette vérité qu'il faut tenir compte, chez l'autre que l'on réprimande, de sa capacité à comprendre et à saisir le vrai. Donc, j'ai commis une erreur. L'analyse de l'acte et le repérage de l'erreur existaient donc chez les stoïciens. Mais vous voyez que la question, pour eux, portait sur la vérité de ce que je pense, c'est-à-dire le contenu objectif de mes idées ou de mes opinions (...). Dans l'examen chrétien, au contraire, vous voyez que la question porte, donc, non pas sur le contenu objectif de l'idée, mais sur la réalité matérielle de l'idée dans l'incertitude de ce que je suis, dans l'incertitude de ce qui se passe au fond de moi et en cherchant quoi? Si mon idée est vraie? Pas du tout. En cherchant quoi? Si j'ai raison d'avoir telle et telle opinion? Pas du tout. Ce n'est pas la question de la vérité de mon idée, c'est la question de la vérité de moi-même qui ai une idée. C'est la question non pas de la vérité de ce que je pense, mais la question de la vérité de moi qui pense¹²⁶.

Come Foucault affermerà nell'autunno del 1980, l'esame di sé stoico,

¹²⁵ Cfr. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, cit., pp. 295-296; trad. it. cit., pp. 302-304. La metafora del cambiavalute compare più volte negli interventi foucaultiani concernenti la confessione. Cfr. ad es. M. Foucault, *Les techniques de soi*, cit., p. 630 (trad. it. cit., p. 45) e M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., p. 79 (trad. fr. cit., p. 80).

¹²⁶ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, cit., p.297 (trascrizione lievemente modificata) ; trad. it. cit., pp. 304-305.

centrato su atti e regole, pone la questione della verità nei termini della verità o falsità delle opinioni funzionali a dar luogo ad azioni buone o cattive. Per Cassiano, invece, il problema non è quello di stabilire se un'idea sia o meno conforme all'ordine delle cose esterne. Si tratta piuttosto di esaminare il pensiero in se stesso, per stabilire se è davvero puro come sembra o se si mescola con pericolosi elementi estranei¹²⁷. Sembra che occorra, dunque, decifrare i propri pensieri come dati oggettivi che devono essere interpretati ed esaminati nelle loro radici e nelle loro origini¹²⁸. Per la prima volta nella storia, secondo Foucault, i pensieri vengono considerati alla stregua di un oggetto, senza essere analizzati in relazione al loro contenuto, alla loro conformità all'esperienza oggettiva o alle regole logiche. Essi richiedono un costante lavoro di interpretazione, rendono cioè necessaria un'ermeneutica del sé che ha la funzione di scoprire la realtà nascosta nel pensiero, l'eventuale potere dell'Altro in sé. Rispetto all'esame antico, in quello cristiano sembra essersi scavato lo spazio di un'interiorità da decifrare. Si rende necessario volgere incessantemente lo sguardo verso il proprio interno e pronunciare continuamente un giudizio di verità o di illusione relativamente a se stessi¹²⁹. Giudizio di cui, tuttavia, il monaco non è autonomamente capace: il rapporto di sé con sé sembra essere segnato dalla completa incertezza e dalla diffidenza, poiché da solo il monaco non può discernere il male che si nasconde dentro di lui. Egli non può accedere immediatamente alla verità di sé, a ciò che è veramente. Ed è proprio a causa dell'ignoranza e del sospetto relativamente a se stesso che il cristiano è chiamato a stabilire un rapporto di sé con se stesso di conoscenza attraverso una confessione a un altro.

Come stabilire, infatti, se un'idea è illusoria? Come il cristiano può esaminare se stesso se in lui vi è il diavolo ingannatore e conseguentemente la totale assenza di *discretio*? Proprio perché egli non è in grado di rintracciare autonomamente la verità di sé e dei suoi pensieri, è necessario che l'esame avvenga nella forma dell'esposizione verbale ad un direttore dei movimenti della

¹²⁷ Foucault afferma nella seconda conferenza a Berkeley e Dartmouth: "Tutto considerato, la questione non è 'Sto sbagliando a pensare una cosa del genere?', bensì 'Sono forse stato ingannato dal pensiero che è sopraggiunto in me? Questo pensiero, indipendentemente dalla verità delle cose che rappresenta, è forse un'illusione su me stesso che proviene da me?'. Per esempio, mi viene l'idea che il digiuno sia una cosa buona. L'idea è certamente vera, ma forse mi è stata suggerita da Satana e non da Dio, per farmi entrare in competizione con gli altri monaci, e così dei cattivi sentimenti nei confronti degli altri potrebbero mescolarsi al progetto di digiunare più di quanto non faccia già. L'idea, rispetto al mondo esterno e alle regole, è quindi vera, ma è impura perché – fin dalla sua origine – è radicata in sentimenti malvagi". M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., pp. 80-81; trad. fr. cit., p. 8.

¹²⁸ Cfr. *ivi*, p. 81 ; trad. fr. cit., p. 81.

¹²⁹ Cfr. *Sexualité et solitude*, cit., p. 995; trad. it. cit., p. 152.

sua anima. I pensieri, infatti, se la loro origine è pura, sono confessati senza problemi; se invece provengono da Satana, tendono a nascondersi e a non tradursi in parola. Il rifiuto di dire, la vergogna a confessare costituiscono il criterio indubitabile della distinzione tra bene e male: l'incapacità di esteriorizzare nel discorso un pensiero rivela la sua natura malvagia. E' quello che Foucault chiama "criterio della vergogna": se non posso dire ciò che sto pensando è perchè non è di buona qualità. Cassiano giustifica con una ragione teologica il fatto che i cattivi pensieri si nascondano e fuggano anziché essere facilmente confessati: Satana era originariamente l'angelo della luce e, a causa della sua colpa, è stato condannato da Dio alle tenebre, per cui non può vivere che nell'oscurità e negli arcani del cuore. Ed è proprio a causa di questa incompatibilità tra Satana e la luce che il solo fatto che la parola porti la luce nell'anima fa sì che Satana lasci la sua presa. Il solo fatto di parlare costituisce un atto di espulsione materiale ed è il principio della discriminazione, del rigetto del male e dell'accettazione del bene:

N'est plus déjà dans le coeur ce qui, désormais, est sur la langue¹³⁰.

In *Technologies of the self* Foucault afferma che la verbalizzazione costituisce la "pierre de touche" dei pensieri - la pietra di paragone, il criterio, l'esperienza cruciale che prova il valore di essi¹³¹. Solo nella sua modalità verbale la verità ha l'effetto di cancellare il male. Differentemente da ciò che accade con l'*exomologesis*, l'atto di verità riflesso che conduce alla salvezza è ora esclusivamente un atto discorsivo.

Poiché la *discretio*, che per natura manca all'uomo, può essere ristabilita solo attraverso il dispositivo di esame-confessione, la confessione deve essere perpetua e permanente:

Il faut surveiller ce flux de pensées qui ne cessent d'agiter l'âme du moine et de l'empêcher d'aller vers le point de la contemplation. Si l'on veut exercer la *discretio* sur ce flux de pensées, il va falloir l'examiner sans cesse, il va falloir essayer d'opérer le tri, et d'opérer le tri par quoi? Par un aveu qui doublera perpétuellement le flux de l'âme. Il faut entièrement verbaliser ce qui est en train de se dérouler dans l'âme. La *cogitatio* doit devenir parole, la *cogitatio* doit devenir discours¹³².

¹³⁰ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, cit., p. 300; trad. it. cit., p. 307.

¹³¹ Cfr. M. Foucault, *Les techniques de soi*, cit., p. 1630; trad. it. cit., p. 46.

¹³² M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, cit., pp.

Occorre essere sempre rivolti verso se stessi per cogliere alla sua origine il pensiero nel momento in cui esso si forma e giunge alla soglia della coscienza, e renderlo discorso, pronunciarlo in direzione di qualcuno. Soltanto tenendo continuamente un discorso su se stessi, dicendo tutto quello che si pensa, portando alla luce tutte le forme più impercettibili del pensiero la *discretio* sarà ripristinata. Foucault sottolinea che, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, è la verbalizzazione a svolgere un ruolo cruciale, mentre i consigli del direttore, l'esperienza vivente del rapporto con l'altro non giocano alcun ruolo:

(...) ce n'est pas le rôle pédagogique, médical du maître qui est l'élément principal, c'est le fait que l'on parle à quelqu'un qui est au fond un *x*. C'est la forme de la verbalisation¹³³.

Solo la manifestazione verbale della verità di sé ad un altro permette di espellere il male e consente di sfuggire al paradosso di un esame che altrimenti risulterebbe incerto a causa dell'inganno imprescindibile che è in ciascuno.

Foucault aggiunge inoltre alcune precisazioni. Il dispositivo della confessione permanente segue regole che saranno in seguito assai importanti per

300-301; trad. it. cit., p. 308.

¹³³ Ivi, p. 300; trad. it. cit., p. 307. Nelle conferenze di Berkeley e Dartmouth Foucault riprende da vicino la lezione del 26 marzo 1980. Egli afferma che il ruolo ermeneutico della confessione non è dovuto al fatto che il maestro, possedendo una maggiore esperienza e saggezza, è in grado di distinguere verità e illusione dell'anima del discepolo. La ragione principale è che lo stesso atto verbale della confessione fa apparire la verità, è la prova, la manifestazione della verità. La presenza dell'altro, anche se è una presenza silenziosa, è necessaria in quanto l'altro è l'immagine di Dio, per cui la verbalizzazione ha l'effetto di mettere sotto gli occhi di Dio tutte le idee, le immagini, le suggestioni che si presentano alla coscienza e che mostrano così la loro vera natura. La verbalizzazione possiede dunque in se stessa una funzione interpretativa in quanto portatrice di un potere di differenziazione, di *discretio*. Essa costituisce un flusso che scorre parallelo al flusso dei pensieri e deve compiere un'operazione di scavo, dissotterrando le origini e le radici oscure dei pensieri. Foucault afferma: "(...) l'atto verbale della confessione (...) fa apparire, in un certo senso grazie alla propria stessa meccanica, la verità (...). L'atto verbale della confessione è la prova, la manifestazione della verità. Perché? Credo sia perché, a giudizio di Cassiano, 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 arrosisce 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. La verbalizzazione costituisce dunque un modo di dare ordine ai pensieri che si presentano alla mente: si può testare il loro valore sulla base della loro resistenza alla verbalizzazione" Cfr. M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., pp. 84-85; trad. fr. cit., p. 85. La verbalizzazione come movimento verso Dio è una rinuncia a Satana e una rinuncia a se stessi, è un sacrificio di sé: è la stessa manifestazione della verità nella forma della soggettività a costituire la prova della bontà dei pensieri, a cancellare il male e ad avere una funzione salvifica. In *Technologies of the self*, Foucault afferma: "En quoi la confession est-elle capable d'assumer cette fonction herméneutique? Comment pouvons-nous devenir les herméneutes de nous-mêmes en exprimant, verbalement ou par écrit, toutes nos pensées? La confession confère au maître, dont l'expérience et la sagesse sont plus grandes, un savoir, et donc lui permet d'être un meilleur conseiller. Même si, dans sa fonction de pouvoir discriminant, le maître ne dit rien, le fait que la pensée a été exprimée aura un effet discriminant". M. Foucault, *Les techniques de soi*, cit. pp. 1630-1631 ; trad. it. cit., p. 46.

la storia dei rapporti tra soggettività e verità in Occidente. Secondo la “legge di produzione della verità”, tramite la confessione non si tratta semplicemente di constatare cosa succede in sé, come era richiesto dalla saggezza antica. Si tratta soprattutto di fare apparire in sé qualcosa che prima non si conosceva e che non diventa conosciuto che attraverso questo lavoro di esplorazione di se stessi. Lo scopo è quello di produrre una verità che era ignota e che può venire alla luce solo sulla base dell’ingiunzione “dimmi chi sei” proveniente da un altro all’interno di un rapporto di obbedienza incondizionato.

Foucault mette poi in rilievo che la confessione è caratterizzata da una sorta di inclinazione verso il segreto: essa si dirige sempre verso quello che in se stessi è più occultato, verso i pensieri più sfuggenti e appena percepibili. Occorre, dietro ciò che è nascosto, smascherare il male che appare come bene, ossia smascherare l’altro, Satana, al fondo di se stessi (“legge del tropismo”). Soprattutto, il filosofo francese sottolinea che la verbalizzazione esaustiva non è che un ideale; essa non può mai essere totale, e conseguentemente tutto ciò che non viene esteriorizzato ed espresso è trasformato per ciò stesso in peccato¹³⁴. Sussisterà sempre, in chi confessa, una zona d’ombra che sfugge alla coscienza di sé e conseguentemente una costante frattura tra la coscienza immediata di sé e un vero sé oscuro e segreto. E’ proprio per superare questa frattura che il monaco dovrà incessantemente esplorare se stesso facendo ricorso a tecniche di conoscenza di sé che implicano la presenza e il controllo costanti dell’altro.

Emerge così la portata politica della confessione: ogni volta che il monaco, per superare la propria frattura interiore, esplora se stesso e verbalizza la verità di sé, egli finisce inevitabilmente per sottomettersi all’altro. La confessione non mira a definire una zona di interiorità inaccessibile all’esterno ma, al contrario, a strappare l’interiorità a se stessa, a farla uscire per dispiegarla in un rapporto di esteriorità e di obbedienza (“legge dell’esteriorizzazione”). Attraverso gli atti di verità riflessi cui il regime cristiano della confessione obbliga, prende forma un soggetto obbediente. Un soggetto che produce continuamente la verità di sé per rinunciare a se stesso, purificarsi e votarsi alla contemplazione di Dio:

(...) ce lien entre production de vérité et renonciation à soi me paraît être ce qu'on pourrait appeler le schéma de la subjectivité chrétienne, disons plus exactement le schéma de la subjectivation chrétienne, une procédure de subjectivation qui s'est historiquement formée et

¹³⁴ Cfr. M. Foucault, *Les techniques de soi*, cit., p. 1631; trad. it. cit., p. 46.

développée dans le christianisme et qui se caractérise d'une manière paradoxale par le lien obligatoire entre mortification de soi et production de la vérité de soi-même¹³⁵.

In *Sexualité et solitude*, Foucault afferma che sembra avere origine una specie di circolo:

Plus nous découvrons la vérité sur nous-mêmes, plus nous devons renoncer à nous-mêmes; et plus nous voulons renoncer à nous-mêmes, plus il nous est nécessaire de mettre en lumière la réalité de nous-mêmes. C'est cela – cette spirale de la formulation de la vérité et du renoncement à la réalité – qui est au coeur des techniques de soi pratiquées par le christianisme¹³⁶.

A partire dal monachesimo, in Occidente il legame del soggetto con la verità non può essere stabilito che nei termini dell'assoggettamento all'altro. Foucault afferma a conclusione del corso al Collège de France del 1980:

Le chrétien a la vérité au fond de lui-même et il est attelé à ce secret profond, il est indéfiniment penché sur lui et indéfiniment contraint de montrer à l'autre le trésor que son travail, sa pensée, son attention, sa conscience, son discours ne cessent d'en dégager. Et c'est par là qu'il montre que la mise en discours de sa propre vérité n'est pas simplement une obligation essentielle. C'est une des formes premières de notre obéissance¹³⁷.

¹³⁵ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, cit., p. 303; trad. it. cit., pp. 310-311.

¹³⁶ M. Foucault, *Sexualité et solitude*, cit., p. 991; trad. it. cit., p. 148. Bruno Karsenti ha recentemente definito il rapporto a sé che le tecniche cristiane realizzano una « soggettivazione per distruzione ». Cfr. B. Karsenti, *La politica del "fuori". Una lettura dei corsi di Foucault al Collège de France (1977-1979)*, in *Governare la vita. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, cit., p. 87.

¹³⁷ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, cit., p. 307; trad. it. cit., p. 314.

§ 3. Sé gnoseologico e la conduzione delle condotte

Nel paragrafo precedente abbiamo illustrato come, paradossalmente, nel cristianesimo l'emergenza del soggetto sia connessa al sacrificio di sé, alla morte di sé. Foucault istituisce una netta cesura tra le procedure di verità penitenziali dei primi secoli e quelle sorte nell'ambito del monachesimo. Da un lato, esse sono pratiche correlate e simmetriche che hanno i medesimi effetti, in quanto ruotano intorno al principio secondo cui la rivelazione della verità di sé è indissociabile dall'obbligo di rinunciare a sé; ambedue costituiscono, cioè, atti di verità riflessi, rituali di manifestazione della verità di sé finalizzati alla morte di sé, alla rinuncia a sé¹³⁸. Dall'altro lato, tuttavia, vi sono rilevanti differenze tra i due rituali. Come abbiamo osservato, nella penitenza la morte di se stessi in quanto peccatori passa attraverso una sorta di rudimentale confessione, l'*exomologesis*. Nel corso di tale rituale, con i propri gesti il penitente sembra per un istante materializzare la propria realtà di peccatore e al contempo cancellarla, rompere con sé e con la propria identità passata per ricongiungersi con la verità, con Dio. La rivelazione di sé, passando per una sorta di teatralizzazione, si esaurisce sul piano del corpo e degli atti, sul piano dell'esteriorità: si rinuncia a un sé che non è altro che un insieme di gesti drammatici, per liberarsi dal proprio essere peccatori e rinascere.

Ben diversa appare la confessione nell'ambito del monachesimo, nella quale la rivelazione della verità di sé assume la forma dell'*exaugoreusis*¹³⁹. Il mezzo per manifestare la verità di sé non è più il corpo, ma diventa la parola; è una verità detta anziché fatta. Non si ha alcuna esibizione drammatica né alcuna rottura con sé nell'esistenza del monaco, nessuna macerazione del proprio corpo: la sua vita non è più direttamente capace di essere il teatro della cancellazione del suo essere peccatore. Il monaco non può ora in alcun modo trasformare autonomamente la propria relazione con se stesso e con Dio. Ogni manifestazione ascetica drammatica e irruenta è anzi guardata con sospetto; come si è osservato, hanno ora assunto centralità e rilevanza la *discretio* e la moderazione. Solo

¹³⁸ Cfr. M. Foucault, *M. Foucault, Les techniques de soi*, cit., pp. 1631-1632; trad. it. cit., p. 47.

¹³⁹ Foucault riprende il confronto tra l'*exaugoreusis* e l'*exomologesis*, le due grandi forme cristiane di rivelazione della verità di sé, in più di una occasione: cfr. M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, pp. 67 ss. (trad. fr. cit., pp. 68 ss.); M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, cit., pp. 103 ss. (trad. it. cit., pp. 100ss); M. Foucault, *Les techniques de soi*, cit., pp. 1627-1632 (trad. it. cit. pp. 42-47).

un'attività ascetica regolata e misurata, mediata dalla relazione con un altro, è in grado di condurre all'*humilitas* e alla contemplazione. Nel regime della confessione-*exaugoreusis*, colui che si confessa può rinunciare a se stesso e alla propria volontà soltanto attraverso la decifrazione e la scoperta di chi è veramente e attraverso la fissazione di questa verità individuale in un discorso rivolto ad un altro – un discorso che, nel momento stesso in cui è proferito, ha effetti di assoggettamento su chi lo pronuncia. Deve essere preliminarmente colmata non tanto la distanza che divide il soggetto da una verità a lui esterna – da Dio, dall'altro mondo -, quanto la frattura che si è aperta nella dimensione nuova dell'interiorità – la frattura tra la coscienza immediata di sé e quello che è veramente. Quel sé che deve essere oggettivato nella manifestazione della verità è, ora, prima di tutto, qualcosa da scoprire, da conoscere; per la prima volta i pensieri sono considerati come oggetto di analisi¹⁴⁰.

Come abbiamo mostrato, la costituzione del pensiero in un campo di dati oggettivi che richiede un'analisi interpretativa e una confessione è all'origine di un modo completamente nuovo di organizzare le relazioni tra verità e soggettività: nasce l'ermeneutica del sé. Compare quello che nella conferenza presso il Dartmouth College *Christianity and confession* Foucault chiama “sé gnoseologico”: un rapporto di sé con sé che presuppone l'esistenza di un'interiorità psichica interpretabile e confessabile, e che conduce a fissare in una veridizione la propria natura autentica. Paradossalmente, infatti, al fine di rinunciare a sé la confessione-*exaugoreusis* conduce a fissare incessantemente una sorta di “vero sé”. L'unione - caratteristica del soggetto cristiano - di una tecnologia sacrificale del sé e di una tecnologia dell'identità del sé appare nell'*exaugoreusis* ben più individualizzante e pericolosa rispetto a quella operante nell'*exomologesis*.

In *Christianity and confession* Foucault riprende il confronto tra *exomologesis* e *exaugoreusis*. In tale occasione, egli esplicitamente istituisce una

¹⁴⁰ Nella lezione del 12 marzo 1980 Foucault afferma: “Ce qui est importante et, je crois, décisif (...) c'est ce couplage d'un «dire-vrai sur soi-même» qui a pour fonction d'effacer le mal et d'un « se faire passer soi-même » de l'inconnu au connu, se donner à soi-même et à ses propres yeux un statut d'objet à connaître en même temps que l'on verbalise les fautes pour les effacer, se faire exister soi-même comme objet de connaissance au moment où on se donne par la verbalisation les moyens de faire que le péché n'existe plus ou qu'en tout cas il soit effacé, qu'il soit pardonnable. Ce jeu entre l'inexistence du péché, ou l'effacement du péché, et l'émergence de soi dans un processus de connaissance de soi par soi, c'est cela, me semble-t-il, qui est un phénomène important, et un phénomène qui apparaît dans le christianisme (...) d'une façon relativement tardive (...)”. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, cit., p. 221; trad. it. cit., p. 228.

importante distinzione, affermando che il cristianesimo dei primi secoli sembra muoversi tra due poli:

(...) si può notare, nel cristianesimo, una [perpetua] oscillazione tra la tecnologia della verità del sé orientata verso la manifestazione del peccatore, verso la manifestazione dell'essere (l'*exomologesis*) – quella che potremmo definire la “tentazione ontologica” del cristianesimo – e un'altra tecnologia della verità, orientata invece verso l'analisi discorsiva e permanente del pensiero (l'*exagoreusis*) – la “tentazione epistemologica” del cristianesimo¹⁴¹.

Secondo Foucault tra “tentazione ontologica” e “tentazione epistemologica” a risultare vincitrice e ad essere oggi dominante sarebbe la seconda, la tecnologia epistemologica orientata verso la scoperta e la verbalizzazione permanente dei movimenti più impercettibili del proprio sé. Nelle nostre società occidentali è ormai generalmente accettato il postulato «secondo cui per la propria salvezza ciascuno ha bisogno di conoscere il più esattamente possibile chi è, e, inoltre (...) deve dirlo il più esplicitamente possibile ad altre persone»¹⁴². Già nel primo volume dell'*Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, Foucault aveva messo in luce che intorno al XVIII-XIX secolo si sarebbe prodotta «un'interferenza tra due modelli di produzione della verità: le procedure della confessione e la discorsività scientifica». Interferenza che si sarebbe verificata inizialmente nel campo della sessualità, avente origine proprio da questo processo. Dire la verità sul proprio sesso, confessare i propri desideri individuali è in tale epoca diventata una ingiunzione diffusa, che rende manifesto come i rituali della confessione-*exagoreusis*, dopo essersi costituiti all'interno del monachesimo, siano fuoriusciti dal campo strettamente religioso per andare a pervadere la costituzione delle cosiddette “scienze-confessione”: discipline quali, ad esempio, la pedagogia, la psichiatria, la psicanalisi, la criminologia si basano proprio sui rituali della confessione e presuppongono l'estorsione multiforme ed insistente di un dire vero su di sé ai fini, questa volta, non della salvezza, ma della guarigione, della salute, della normalità. La confessione ha insomma preso a funzionare negli schemi della regolarità scientifica ed ha assunto un ruolo egemonico in quanto le scienze-confessione costituiscono forse il principale tassello del regime di verità scientifico dominante in Occidente¹⁴³.

¹⁴¹ M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., p. 90; trad. fr. cit., p. 89.

¹⁴² Ivi, pp. 32-33; trad. fr. cit., pp. 32-33.

¹⁴³ Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere. Histoire de la sexualité I*, cit., pp. 86-87; trad. it. cit., pp. 59-60.

La nascita della pratica della confessione scientifica sorta sulla base della “tentazione epistemologica” del cristianesimo ha tuttavia comportato, per certi versi, una netta discontinuità rispetto alla pratica cristiana dell’*exaugoreusis* come unione di tecnologia sacrificale del sé e tecnologia dell’identità del sé:

(...) credo che uno dei maggiori problemi della cultura occidentale sia stato di trovare un modo per fondare l’ermeneutica del sé non sul sacrificio di sé, come nel caso del cristianesimo dei primi secoli, bensì – al contrario – su un’emergenza positiva, teorica e pratica, del sé¹⁴⁴.

La tendenza di fondo della cultura occidentale sarebbe stata quella di mantenere l’ermeneutica del sé, sbarazzandosi però del necessario sacrificio di sé che ad essa era associato a partire dalle origini del cristianesimo. Come fondamento dell’ermeneutica del sé avrebbe, cioè, prevalso una tecnologia dell’identità del sé piuttosto che una tecnologia sacrificale del sé. Sostituire una figura positiva dell’uomo a quel sacrificio che, per il cristianesimo, rappresentava la condizione dell’apertura del sé ad una indefinita interpretazione sembra essere stato lo scopo delle istituzioni giudiziarie a partire dalla seconda metà del Medioevo, così come lo scopo delle pratiche mediche, psichiatriche e psicologiche a partire dalla fine del XVIII e delle teorie politiche, filosofiche ed epistemologiche dal XVII in poi. Costruire il fondamento della soggettività come la radice di un sé positivo costituisce secondo Foucault l’“antropologismo” del pensiero occidentale: la tendenza permanente verso una tecnologia dell’identità e verso una teoria dell’uomo come radice dell’ermeneutica del sé.

Anche nell’ultima parte di *Technologies of the self*, il seminario tenuto nel 1982 presso l’Università del Vermont, Foucault afferma che l’*exaugoreusis* è diventata sempre più importante rispetto all’*exomologesis* ed aggiunge che a partire dal XVIII secolo le scienze umane hanno inserito le tecniche di verbalizzazione in un differente contesto, trasformandole profondamente: tali tecniche non costituiscono più lo strumento della rinuncia del soggetto a se stesso, ma lo strumento positivo per la costruzione di un nuovo soggetto. Che l’utilizzazione delle tecniche di verbalizzazione abbia cessato di implicare la rinuncia del soggetto a se stesso costituisce secondo Foucault una “rottura decisiva”¹⁴⁵.

Alla base della nostra attuale ermeneutica del sé vi è dunque la fissazione

¹⁴⁴ M. Foucault, *Sull’origine dell’ermeneutica del sé*, cit., pp. 90-91; trad. fr. cit. pp. 90.

¹⁴⁵ Cfr. M. Foucault, *Les techniques de soi*, p. 1632; trad. it. cit., p. 47.

di un sé positivo, di una teoria dell'uomo: nel regime di verità nel quale ci troviamo, il governo delle condotte passa proprio attraverso la naturalizzazione di un "vero sé", a livello individuale, e di categorie quali quella di "uomo", "specie umana" al livello della totalità degli esseri umani – processo che ci riconduce alla biopolitica e alle analisi foucaultiane del Corso al Collège de France del 1977-1978 che abbiamo già illustrato. Questa operazione di naturalizzazione – tanto più potente quanto sostenuta dalla nascita di un regime di verità, quello scientifico, in grado di pervadere ogni aspetto della nostra vita - sta a fondamento della politica della verità dominante nelle nostre società occidentali: definire ciò che siamo veramente, fissare la nostra vera natura ha l'effetto di spingerci ad orientare tutte le nostre condotte verso la realizzazione di questo nostro vero sé. Ha scritto A. I. Davidson:

(...) ciò che vogliamo fare, la nostra condotta, è subordinato a quello che siamo, alla verità della nostra natura. Se ogni nostra condotta, immaginata o deliberata, dovrà accogliere e seguire il fondamento positivo del sé, la scoperta e la formulazione della verità su di sé, saremo sempre assoggettati a una perpetua ermeneutica del sé. E, in effetti, siamo eccessivamente governati da questa politica della verità¹⁴⁶.

L'ermeneutica cristiana del sé e l'ermeneutica scientifica dell'«uomo» sembrano aver attualmente assunto la forma dell'ingiunzione a scoprire la nostra autenticità, la nostra verità individuale, la forma dell'ingiunzione a seguire la nostra vera natura: solo aderendo ad essa completamente potremo giungere alla realizzazione di noi stessi. L'idea dell'autenticità è senz'altro alla base di molti modelli di costruzione del soggetto: quello classico della psicologia, ad esempio, secondo il quale il soggetto si costituirebbe attraverso la conoscenza di se stesso, l'introspezione, l'interpretazione del proprio desiderio; e, non ultimo, quello contemporaneo della gestione di sé, secondo il quale il soggetto deve apprendere a gestire le proprie capacità e attitudini, ad ottimizzare le proprie risorse. Il modello dell'autenticità sembra insomma costituire il nucleo del regime di verità che oggi, in varie forme, assoggetta e conduce le nostre condotte; modello che non è altro che una versione dell'ermeneutica del sé cristiana, da cui si differenzia soprattutto per il fatto di essere ormai privo dell'istanza del sacrificio di sé.

¹⁴⁶ A. I. Davidson, *Sulla fine dell'ermeneutica del sé*, in M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., p. 108. Cfr. anche I. Hacking, *Auto-miglioramento*, in I. Hacking, *Ontologia storica*, Edizioni Ets, Pisa 2010, pp. 155- 161.

Un'ultimo intervento di Foucault utile a mettere in luce gli effetti di conduzione della confessione come atto verbale (*speech act*), come veridizione che lega ciascuno alla sua propria verità, è costituito dalle sei già citate conferenze tenute nel mese di maggio del 1981 presso l'Università cattolica di Lovanio, dal titolo *Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu en justice*. Si tratta di interventi assai utili per chiarire in che modo il discorso di confessione, che possiede ancora oggi un ruolo centrale nell'esame giudiziario, medico, psichiatrico, psicoanalitico, abbia effetti specifici di identificazione e di potere. In tale occasione Foucault descrive la tecnica della confessione e i suoi effetti di individualizzazione definendola nel modo seguente:

(...) l'aveu est un acte verbal par lequel le sujet, dans une affirmation sur ce qu'il est, se lie à cette vérité, se place dans un rapport de dépendance à l'égard d'autrui et modifie en même temps le rapport qu'il a à lui-même¹⁴⁷.

Il filosofo francese afferma innanzitutto che generalmente con il termine “confessione” si intende una dichiarazione attraverso cui colui che parla afferma qualcosa a proposito di se stesso. Si tratterebbe cioè di un discorso nel quale il soggetto dice qualcosa su se stesso, riconosce ad esempio di aver fatto o detto qualcosa. Secondo Foucault, tuttavia, la confessione non è una semplice affermazione vera su se stessi che apporta soltanto delle conoscenze che non si avevano prima – delle “conoscenze utili”, per usare l'espressione che egli utilizza, come si è osservato, nel Corso del 1979-1980. Non si tratta di una semplice dichiarazione. Perché vi sia confessione è necessario che essa comporti un certo costo per colui che la effettua, che tale discorso sia difficile da fare. Foucault afferma:

L'aveu consiste à passer du non-dire au dire, étant entendu que le non-dire avait un sens précis, un motif particulier, une valeur importante¹⁴⁸.

Inoltre, la confessione per avere degli effetti salvifici deve implicare una certa libertà da parte di colui che confessa, o, più precisamente, una sorta di impegno:

¹⁴⁷ M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, cit., p. 7; trad. it. cit., p. 9.

¹⁴⁸ Ivi, p. 5; trad. it. cit., p.7.

(...) l'aveu n'est pas simplement une constatation à propos de soi-même, c'est une sorte d'engagement. Mais un engagement bien particulier: il n'oblige pas à faire telle ou telle chose; il implique que celui qui parle s'engage à être ce qu'il affirme qu'il est, et précisément parce qu'il est cela. Il y a une redondance propre à l'aveu qui apparaît très bien lorsqu'on avoue à quelqu'un qu'on l'aime. S'il s'agissait simplement de constater un état de fait, le "je t'aime" serait une pure et simple affirmation. S'il s'agissait de s'engager à aimer, ce serait une promesse ou un serment, qui pourrait être sincère ou non, mais ni vrai ni faux. Mais lorsque la phrase "je t'aime" fonctionne comme aveu, c'est qu'on passe du régime du non-dire à celui du dire en se constituant volontairement comme amoureux par l'affirmation qu'on aime.

Celui qui avoue un crime s'engage en quelque sorte à être l'auteur du crime; je veux dire non seulement il en accepte la responsabilité mais il fonde cette acceptation sur le fait qu'il l'a bien commis. Dans l'aveu, celui qui parle s'oblige à être ce qu'il dit être; il s'oblige à être même celui qui a fait telle chose, qui éprouve tel sentiment; et il s'y oblige parce que c'est vrai¹⁴⁹.

Colui che confessa si impegna ad essere ciò che ha confessato di essere; si impegna, cioè, a costituirsi come tale, e si lega così alla verità di se stesso che ha confessato. Si potrebbe dire che colui che confessa non si limita a riconoscere di essere il soggetto di un'azione compiuta, ma costruisce una sorta di continuità tra il soggetto dell'azione passata e il soggetto dell'enunciazione presente, impegnandosi a mantenere questa continuità nel futuro.

La confessione suscita o rafforza una relazione di potere che si esercita su colui che confessa e fa sì che egli si sottometta, ceda, dica ciò che non avrebbe voluto dire, presti il fianco al potere:

Il n'y a pas d'aveu au sens strict qu'à l'intérieur d'une relation de pouvoir à laquelle l'aveu donne l'occasion de s'exercer sur celui qui avoue¹⁵⁰.

Infine, il carattere più singolare della confessione è quello per cui, in parte, essa modifica anche colui che confessa in rapporto alla verità confessata. Per spiegare tale trasformazione Foucault prende come esempio la confessione in ambito psichiatrico, riferendosi alla più volte citata pratica terapeutica del dottor Leuret e del suo paziente costretto a confessare di essere pazzo:

Lorsque Leuret fait avouer à son malade "Je suis fou", bien sûr, il ne suppose pas qu'il cessera d'être fou du fait même : au contraire, il veut le contraindre à accepter le statut de fou. Et

¹⁴⁹ Ivi, pp. 5-6 ; trad. it. cit., p. 8.

¹⁵⁰ Ivi, p. 6 ; trad. it. cit., p. 8.

pourtant, il considère que le seul fait de dire cela modifiera le rapport du malade à la folie, sa manière d'être fou, donc sa maladie. (...) L'aveu, tout en liant le sujet à ce qu'il affirme, le qualifie autrement par rapport à ce qu'il dit: criminel, mais peut-être susceptible de repentir; amoureux mais déclaré; malade mais déjà suffisamment conscient et détaché de la maladie, pour qu'il puisse travailler lui-même à sa propre guérison¹⁵¹.

Legando il soggetto a ciò che afferma, la confessione lo qualifica altrimenti in rapporto a ciò che dice. Ad esempio, colui che confessa si lega all'identità di peccatore, ma allo stesso tempo, grazie alla stessa confessione, inizia ad essere sulla via della redenzione e della salvezza. Il potere di conduzione della confessione risiede dunque nel fatto che essa estrae una verità da colui che confessa facendo sì che egli si leghi a questa verità e costruisca la propria identità trasformandola secondo questa verità. La verità prodotta dalla confessione governa il nostro essere-altro.

Il nostro lungo percorso tra le lezioni e le conferenze di Foucault dei primi anni ottanta sulla confessione, giunto ora al suo termine, ha permesso di mettere in luce quella che appare come la sua diagnosi del presente. Lo studio del cristianesimo riveste un'importanza cruciale per comprendere in che modo siamo governati nelle nostre società occidentali: la storia dell'*exaugoreusis* e della sua variante, la scienza-confessione, è finalizzata a mettere in luce la politica della verità che attualmente ci assoggetta. Nel ripercorrere le trasformazioni della confessione - così come, in seguito, nell'affrontare lo studio dell'Antichità greca, ellenistica e romana - Foucault non è mosso da un interesse erudito, ma dal proposito di partire dal problema attuale del nostro assoggettamento identitario e dal conseguente tentativo di tracciarne la genealogia. La nostra è una cultura della confessione scientifica resa storicamente possibile dalla costituzione del pensiero in un campo di dati da interpretare e dall'emergenza della dimensione dell'interiorità sorti in ambito cristiano. Che si tratti delle *cogitationes* di Cassiano, del *cogito* cartesiano o dell'*ego* freudiano, per il filosofo francese siamo sempre in presenza di un'interiorità da interpretare, di un'ermeneutica del soggetto, della fissazione di un vero sé - elementi, questi, attraverso cui la governamentalità non cessa di far presa su di noi.

Come Gros ha notato, Foucault non percorrerà la strada della critica frontale dell'idealismo soggettivo e del soggetto essenziale, a priori, trascendentale che esso presuppone, in tutte le sue varianti (*cogito* cartesiano,

¹⁵¹ Ivi, pp. 6-7; trad. it. cit., p. 9.

soggetto trascendentale kantiano, coscienza husserliana). Egli si preoccuperà, invece, di mettere in pratica un differente approccio allo studio della soggettività, aggirando i termini classici del problema del soggetto, di cui ha mostrato la storicità e la contingenza. Tale approccio non ruota intorno all'interrogativo "chi sono?" o "cosa posso conoscere?" ma convoca l'immagine di un diverso soggetto; un soggetto interrogato, ora, non come essenza, struttura a priori o istanza cognitiva ma come una dimensione immanente che si costruisce e si trasforma, e che possiede uno spessore etico¹⁵². E' proprio su questo terreno che è possibile cogliere l'interesse foucaultiano per la nozione di *bios*, che sarà introdotta nel 1981.

Lo spostamento dell'immagine del soggetto inizia ad essere operato innanzitutto attraverso la messa a punto, intorno al 1980, della nozione di "tecniche del sé". Nelle conferenze tenute a Berkeley e successivamente a Dartmouth nell'autunno del 1980, così come in *Sexualité et solitude*, dopo aver preso le distanze da una filosofia del soggetto fondatore, astorico, incapace di essere il supporto del sapere e dei sistemi significanti, Foucault rilegge il proprio lavoro passato come un tentativo di costruire una genealogia di questo soggetto moderno e occidentale: uno studio della costituzione del soggetto attraverso la storia che ci ha condotti fino al concetto moderno del sé¹⁵³. Proprio per compiere questa impresa genealogica Foucault mette in rilievo l'importanza delle "tecniche del sé". Accanto alle tecniche di produzione, alle tecniche di significazione e alle tecniche di dominio in ogni società vi sono anche le "tecniche del sé" o "tecnologie del sé":

Ce dont je me suis rendu compte peu à peu, c'est qu'il existe dans toutes les sociétés un autre type de techniques : celles qui permettent à des individus d'effectuer, par eux-mêmes, un certain nombre d'opérations sur leur corps, leur âme, leurs pensées, leurs conduites, et ce de manière à produire en eux une transformation, une modification, et à atteindre un certain état de perfection, de bonheur, de pureté, de pouvoir surnaturel¹⁵⁴.

¹⁵² Cfr. F. Gros, *Verità, soggettività, filosofia nell'ultimo Foucault*, in *Foucault oggi*, cit., pp. 293-301.

¹⁵³ Cfr. M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., p. 35; trad. fr. cit., p. 39.

¹⁵⁴ M. Foucault, *Sexualité et solitude*, cit., p. 990; trad. it. cit., p. 147. Com'è noto, questo testo è la sintesi (pubblicata nel mese di giugno del 1981) di un seminario tenuto da Foucault presso l'Institute for the Humanities della New York University nell'intervallo di tempo intercorso tra le conferenze pronunciate presso l'Università di California a Berkeley su *Truth and Subjectivity* nel mese di ottobre 1980 e quelle ripetute, con poche variazioni, circa un mese dopo al Dartmouth College, nel New Hampshire. Sulle tecniche di sé si trovano pertanto affermazioni simili anche in M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., p. 39 (trad. fr. cit., p. 38) ; M. Foucault, *Les techniques de soi*, cit., p. 1604 (trad. it. cit., p. 13) ; M. Foucault, *Dits et écrits II*, cit., p. 1032.

Foucault riconosce di aver troppo insistito, negli anni precedenti, nei propri studi concernenti il manicomio, la prigione e la biopolitica, sulle tecniche di dominio. Egli prende atto che queste non costituiscono, in realtà, che un aspetto dell'arte di governare gli esseri umani. Per costruire la genealogia del soggetto occidentale occorre prendere in considerazione l'interazione tra tecniche di dominio e tecniche di sé. E' proprio nell'articolazione dei due tipi di tecniche che consiste il governo, definito come il punto di incontro tra il modo in cui gli individui sono guidati dagli altri e il modo in cui essi conducono se stessi:

Il punto di contatto tra [il modo in cui] gli individui sono [conosciuti e] guidati dagli altri e il modo in cui [essi conoscono e] conducono se stessi, è ciò che possiamo definire « governo »¹⁵⁵.

Quelle di dominio non sono, dunque, le uniche tecniche che presiedono alla costituzione del soggetto. Bisogna prendere in considerazione sia “i punti in cui le tecnologie di dominio degli individui gli uni sugli altri fanno ricorso a processi attraverso cui l'individuo agisce su di sé”, sia, specularmente, “i punti in cui le tecniche di sé sono integrate in strutture di dominio e di coercizione”¹⁵⁶. Lo studio della governamentalità sembra quindi non interrompersi ma continuare come studio dell'interazione tra tecniche di dominio e tecniche del sé, tra governo degli altri e governo di sé. Piuttosto, è il fuoco dell'analisi che pare subire uno spostamento:

Ayant étudié le champ du pouvoir en prenant comme point de départ les techniques de domination, j'aimerais, au cours des prochaines années, étudier les rapports de pouvoir en partant des techniques de soi¹⁵⁷.

Già nel Corso del 1979-1980 Foucault ha descritto quelle tecniche di conoscenza di sé che presiedono alla costituzione del soggetto cristiano, operando un primo rilevante spostamento rispetto alla riflessione foucaultiana degli anni settanta. In tale Corso egli non ha più focalizzato la propria attenzione

¹⁵⁵ M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., p. 41 (trad. fr. cit., p. 39) Cfr. anche M. Foucault, *Les techniques de soi*, cit., p. 1604 (trad. it. cit., p. 14).

¹⁵⁶ Cfr. M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., p.40 (trad. fr. cit., p. 38).

¹⁵⁷ M. Foucault, *Sexualité et solitude*, cit., p. 990; trad. it. cit., p. 147. Lo stesso proposito compare anche in M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., p. 41 (trad. fr. cit., p. 39).

esclusivamente sull'analisi di quelle veridizioni che impongono dall'esterno un'identità al soggetto. Il soggetto, anziché essere pensato come qualcosa di costruito a partire da un discorso di verità a lui esterno, come semplice prodotto della verità, è invece chiamato, al fine di raggiungere la salvezza, ad assolvere attivamente certi obblighi di verità, vale a dire a compiere determinati atti di verità. Il soggetto cristiano, come abbiamo osservato, deve infatti enunciare una verità su se stesso, pronunciare un discorso su di sé in prima persona; nella prospettiva degli atti di verità, egli è in un certo senso l'agente del proprio assoggettamento, della propria trasformazione, come del resto Foucault aveva affermato sin dall'inizio del Corso del 1979-1980: il governo degli uomini si realizza attraverso una manifestazione della verità nella forma della soggettività. Se in tale Corso, tuttavia, le tecniche cristiane della confessione sono agite in un quadro di obbedienza e sacrificio di sé, nelle lezioni del Corso del 1980-1981, come vedremo, verrà operato un ulteriore spostamento: lo studio delle tecniche antiche metterà in luce in modo più chiaro l'esistenza di un piano irriducibile al governo degli uomini¹⁵⁸.

Occorre notare, inoltre, che sin dal suo inizio, lo studio, negli anni ottanta, delle tecniche del sé e delle loro differenziazioni nelle diverse epoche storiche non esclude affatto – ma anzi, implica - il carattere politico della riflessione foucaultiana. E' indubbio che il progetto di una genealogia del soggetto condotta attraverso lo studio della tecnologia del sé consente di costruire una diagnosi di ciò che siamo dotata di una dimensione politica, come Foucault stesso dichiara:

Con questa espressione, “dimensione politica”, intendo un'analisi che si riferisce a ciò che siamo disposti ad accettare nel nostro mondo; ad accettare, rifiutare e cambiare sia in noi stessi, sia nella nostra situazione. In sintesi, si tratta di cercare un altro tipo di filosofia critica: non una filosofia critica che cerchi di determinare le condizioni e i limiti della nostra possibile conoscenza dell'oggetto, ma una filosofia critica che ricerchi le condizioni e le indefinite possibilità per trasformare il soggetto, per trasformare noi stessi¹⁵⁹.

Una tale filosofia critica non può che porre la questione dell'opportunità di

¹⁵⁸ Si veda il Capitolo III di questa Parte. Secondo Gros, Foucault introdurrà la nozione di “pratiche di sé” proprio per sottolineare che, costruendosi attraverso le tecniche di sé, il soggetto non è prodotto da tali tecniche come un oggetto, non è interamente determinato dalla storia e dai condizionamenti sociali, ma si costruisce e si trasforma attraverso “programmi di stilizzazione dell'esistenza che hanno senso solo entro l'orizzonte della libertà: una libertà, tuttavia, non compresa come natura fondamentale, ma come gioco di pratiche differenziate”. F. Gros, *Verità, soggettività, filosofia nell'ultimo Foucault*, cit., p. 294.

¹⁵⁹ M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, p. 38 (trad. fr. cit., p. 37).

accantonare il problema della scoperta e dell'interpretazione di sé, mettendo da parte tutto quell'armamentario pratico e concettuale che fa riferimento a una interiorità, a un vero sé¹⁶⁰. Nella conclusione delle due conferenze di Dartmouth e Berkeley, Foucault dichiara:

[...] Possiamo dire che uno dei problemi principali della cultura occidentale è stato: come possiamo salvare l'ermeneutica del sé, sbarazzandoci però del necessario sacrificio di sé che a essa era associato sin dalle origini del cristianesimo? Negli ultimi duecento anni, il problema è stato: quale può essere il fondamento positivo delle tecnologie del sé che abbiamo sviluppato nel corso dei secoli? Tuttavia, è forse giunto il momento per noi di porre un'altra domanda: [questa ermeneutica del sé merita davvero di essere salvata?] 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 nel corso della 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 stessi¹⁶¹.

Per liberarci dall'attuale politica della verità che ci soggioga – una politica che quasi non percepiamo, tanto ci sembra evidente, familiare, e tanto ci appare l'unica possibile – il primo passo è, certo, quello di renderci conto che il sé gnoseologico non è che l'esito di una tecnologia che si è costruita nel corso dei secoli a partire dal cristianesimo e che tuttavia non è sempre stata presente. Quelle cristiane e occidentali non sono le sole possibili tecniche tramite le quali si costituisce la soggettività; in altre epoche sono state operanti tutt'altre pratiche, pratiche non orientate verso la scoperta e la formulazione della verità di sé e non implicanti alcuna interiorità psicologica. Come abbiamo osservato, nel Corso *Du gouvernement des vivants* Foucault ha puntualmente contrapposto alle tecniche cristiane della direzione di coscienza, dell'esame e della confessione le rispettive modalità antiche. Il rapporto a sé antico che da esse è plasmato non sembra affatto essere caratterizzato da un'interiorità psichica né è teso ad interpretarne e verbalizzarne i contenuti. Non si costituisce come soggetto obbediente, ma pare anzi essere teso verso l'autonomia e la liberazione. Nell'Antichità il rapporto della

¹⁶⁰ La nozione di desiderio, ad esempio, secondo Foucault porta inevitabilmente con sé una profondità psicologica che la rende difficilmente utilizzabile in una prospettiva critica.

¹⁶¹ Ivi, pp. 91-92 (trad. fr. cit., pp. 90-91).

soggettività con la verità non si declina in procedure nelle quali la soggettività viene costituita, oltre che come soggetto di conoscenza, anche come oggetto di conoscenza. Attraverso tali procedure non viene effettuata alcuna operazione di isolamento del pensiero rispetto alla dimensione della volontà. In altre parole quello antico non sembra essere un sé gnoseologico, ma un “sé gnomico”.

Foucault elabora la nozione di “sé gnomico” nelle conferenze di Berkeley e Dartmouth dell’autunno del 1980, attraverso l’analisi dell’esame di se stesso che Sereno indirizza a Seneca nel dialogo *De tranquillitate animi*¹⁶². Ancora una volta il commento foucaultiano è finalizzato a mettere in rilievo che nella confessione di Sereno a Seneca non si tratta di rivelare i pensieri nascosti in una supposta interiorità da interpretare; emergono però anche alcune novità. Foucault mostra che Sereno tenta di fare un bilancio delle dipendenze che ancora lo incatenano alle cose esterne, enumerando, tra i fini che si possono perseguire e le attività che si possono esercitare, quelli da cui è distaccato e quelli da cui è invece ancora dipendente. Da parte sua, Seneca non aiuta Sereno a scoprire chi è e quali sono i mali di cui soffre, né gli fornisce precetti morali o una teoria filosofica; Sereno ha già dimostrato di conoscere molto bene i principi necessari per condurre una vita filosofica. Quello che manca a Sereno non è una teoria ma “una forza: la forza capace di trasformare la pura conoscenza e la semplice coscienza in un modo di vita effettivo”. E’ per far posto a questa “verità come forza” che Seneca utilizza i propri argomenti persuasivi. Foucault insiste sul fatto che l’obiettivo delle scuole filosofiche antiche consiste nella trasformazione dell’individuo attraverso l’attivazione di precetti capaci di orientare la sua condotta in tutte le circostanze della vita e di permettergli di raggiungere determinati fini (padronanza di sé, tranquillità dell’anima). Lo stesso esame di sé è rivolto a “fare dell’individuo un luogo in cui la verità possa apparire e agire come una forza reale”: il richiamare alla mente i propri errori è utile a memorizzare i precetti morali di condotta, e la memoria non è altro che la forza della verità presente e attiva nell’anima. Attraverso la qualità retorica del discorso del maestro e la capacità mnemonica dell’individuo il sé non deve essere oggetto di conoscenza, non deve essere scoperto o decifrato ma piuttosto costituito come soggetto di conoscenza e al contempo soggetto di volontà. In questa importante conferenza, dunque, l’Antichità appare di nuovo caratterizzata da un rapporto tra verità e soggettività molto diverso da quello cristiano. Da un lato sembra emergere che nel mondo

¹⁶² Cfr. Seneca, *De tranquillitate animi* (I, 1-17); trad. it. cit.

antico il discorso non è qualcosa che inchioda il soggetto alla sua verità, al suo vero sé, ma sembra costituire una forza da attivare nella vita, una forza positiva, capace di dare forma alla propria esistenza. Da questo punto di vista Foucault, facendo riferimento ad una “verità come forza”, anticipa temi che riprenderà nel Corso *L’herméneutique du sujet* e in quello dell’anno successivo. Dall’altro lato, egli contrappone ad un “sé gnoseologico” privato della volontà e della dimensione etica un “sé gnomico” strutturato in modo tale che la forza della verità fa tutt’uno con la forma della volontà¹⁶³. Il sé antico sembra configurarsi non come interiorità, non come pensiero disincarnato, ma al contrario come un’esteriorità, come modo di vita, come un luogo nel quale la verità può forse manifestarsi in modo creativo e meno pericoloso. Nell’antichità non sembra ancora essersi operata quella rinuncia a costituirsi come soggetto etico dell’azione retta che invece caratterizza la costituzione del soggetto cristiano come oggetto di conoscenza vera.

Foucault sposterà, così, indietro nel tempo le proprie ricerche al fine di approfondire lo studio dei rapporti tra soggettività e verità nell’Antichità greca, ellenistica e romana. Il suo intento sarà non tanto quello di illustrare come il potere produca il soggetto, ma di mettere a fuoco le differenti modalità di costruire il rapporto con sé, le diverse forme di esperienza di sé che sono legate a tecniche del sé storicamente molto difformi tra loro. La profonda frattura che sembra sussistere tra le tecniche del sé cristiane e le tecniche del sé antiche – tra un sé, quello cristiano, considerato come un campo di dati soggettivi che devono essere interpretati e messi alla prova della verbalizzazione, e un sé, quello antico, che si sottopone alla prova di azioni possibili o reali¹⁶⁴ - è forse in grado di farci percepire come non necessarie le attuali forme di governo degli uomini e di creare lo spazio per una politica di noi stessi che tenga insieme la dimensione etica del nostro rapporto con noi stessi e la dimensione politica della trasformazione di sé.

¹⁶³ Cfr. M. Foucault, *Sull’origine dell’ermeneutica del sé*, cit., pp. 49-55 (trad. fr. cit., pp. 46-51).

¹⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 48; trad. it. cit., p. 45.

CAPITOLO III

IL *BIOS* ANTICO

§1 Il *bios* come l'altro del soggetto cristiano

E' in opposizione al soggetto cristiano che la nozione di *bios* fa la sua prima apparizione nel Corso al Collège de France del 1980-1981, *Subjectivité et vérité*¹⁶⁵. Questo Corso ha uno statuto particolare rispetto agli altri. Non solo è interamente dedicato alla filosofia antica, che Foucault torna a collocare al centro delle proprie ricerche a dieci anni di distanza dal primo Corso al Collège de France¹⁶⁶. Quello del 1980-1981 è anche il solo Corso, dei tredici tenuti presso il Collège de France, ad occuparsi del problema della sessualità. Esso propone tesi inedite e per certi versi sorprendenti, tesi che non saranno mai esplicitamente riprese da Foucault; una delle principali difficoltà che l'ascolto delle lezioni del 1981 presenta è dovuta proprio al fatto che non disponiamo di altre conferenze o scritti degli anni ottanta in cui esse siano approfondite. L'impressione è che *Subjectivité et vérité* costituisca una sorta di grande cantiere, un laboratorio all'interno del quale egli sembra talvolta trovare in itinere le risposte ai propri interrogativi e definire nuove direzioni di ricerca.

In che modo Foucault giunge ad introdurre la nozione di *bios*? Egli inizia il Corso del 1980-1981 affrontando il tema generale del matrimonio e della sua problematizzazione quale emerge in epoca ellenistica e in epoca romana imperiale all'interno di testi filosofici principalmente stoici. E' in queste opere che appare per la prima volta un modello di comportamento sessuale organizzato intorno al matrimonio monogamico e caratterizzato dalla fedeltà coniugale, dalla preminenza assunta dalla procreazione e da rapporti affettivi e di reciprocità tra i coniugi. L'austero modello del matrimonio monogamico non è, dunque, un'invenzione cristiana; sono piuttosto gli stoici ad esserne i precursori. Esso è dotato di una notevole stabilità e avrà in seguito una lunga storia, giungendo pressoché immutato almeno fino al XVII-XVIII secolo: come Foucault mostra all'inizio del Corso del 1980-1981, la favola dell'elefante è transitata lungo i secoli veicolando più o meno le stesse modalità di comportamento

¹⁶⁵ Cfr. M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, cit. Tutte le citazioni del Corso *Subjectivité et vérité* sono tratte dalle registrazioni consultate presso l'IMEC (Fonds Michel Foucault, C63); per ognuna di esse sarà di seguito indicato solo il riferimento al testo successivamente pubblicato.

¹⁶⁶ Cfr. M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971), suivis de Le savoir d'Œdipe*, cit.; trad. it. cit.

matrimoniale¹⁶⁷. L'attenzione di Foucault non si focalizza sulla codificazione matrimoniale, che nel corso dei secoli sembra essere rimasta la stessa; ciò che a suo avviso riveste maggiore interesse si colloca piuttosto al livello di quei discorsi "di accompagnamento" a tale codificazione che al contrario hanno subito molte trasformazioni da un'epoca all'altra. Tra questi spiccano proprio i testi stoici presi in esame da Foucault, che presentano la particolarità di non costituire semplicemente dei codici di comportamento, dei testi prescrittivi o teorici aventi il fine di determinare l'essenza storica del matrimonio; si tratta piuttosto di consigli di esistenza il cui grande interesse risiede, agli occhi di Foucault, nel fatto che essi fanno parte di tutta una letteratura concernente il modo di condursi, le arti di vivere.

Nella lezione del 14 gennaio 1981, Foucault afferma che nell'Antichità, e in modo particolare nel I e II secolo dopo Cristo, le arti di vivere costituiscono un campo vastissimo. Esse possono riguardare momenti dell'esistenza particolarmente importanti – è questo il caso, ad esempio, dell'arte di morire, concernente la preparazione alla morte (come pensarvi in anticipo, come non temerla, ecc.). Oppure possono riferirsi a determinate attività, come ad esempio le arti della memoria. Le arti di vivere possono anche riguardare, anziché un momento o un'attività particolari, il regime generale di esistenza, il regime del corpo (arti di vivere legate alla medicina) e il regime dell'anima (arti riguardanti, ad esempio, come padroneggiare le passioni). In un senso ancora più largo, i regimi di vita definiscono i diversi modi di vita ai quali gli uomini possono avere accesso (vita attiva o vita contemplativa, vita pubblica o vita privata, ecc.)¹⁶⁸.

Foucault istituisce una netta distinzione tra le arti di vivere antiche e quelle che hanno iniziato a prendere forma nel Medioevo e che si sono poi protratte fino al XVII-XVIII secolo – arti di vivere che potremmo chiamare "moderne". Nell'Antichità le arti di vivere sono finalizzate non tanto ad insegnare come fare certe cose, quanto ad insegnare come essere, come pervenire ad essere. Soltanto più tardi l'accento, in queste arti di vivere, è iniziato a cadere, invece, unicamente sull'aspetto dell'apprendimento di certe attività: come acquisire certi

¹⁶⁷ Il Corso del 1980-1981 inizia proprio mostrando il transito della favola dell'elefante come blasone della buona condotta coniugale dall'Antichità fino all'epoca moderna attraverso le opere di autori molto diversi tra loro: dai moralisti antichi agli autori cristiani emerge un modello molto simile di temperanza, castità, pudore. Cfr. M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, cit., pp. 4-30. Si veda anche M. Foucault, *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, cit., pp. 25-27; trad. it. cit., pp. 22-23.

¹⁶⁸ Cfr. M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, cit., pp. 30 ss.

atteggiamenti, come comportarsi in certi momenti, come allargare le proprie competenze. Così, dalla fine del Medioevo fino al XVII-XVIII secolo esse tendono a gravitare intorno al mero apprendimento professionale. L'evoluzione delle arti di morire, ad esempio, è secondo Foucault assai significativa:

Les arts de mourir qui ont été si importants depuis l'Antiquité jusqu'au XVIII^e siècle, vous les voyez, avec le christianisme, à la Renaissance, au XVII^e siècle, être de plus en plus des recueils de conseils, des manuels, de petits livres pratiques concernant les gestes, les attitudes, les tenues, les vêtements que l'on doit porter, les paroles que l'on doit dire. Il ne s'agit pas tellement de savoir comment être par rapport à la mort, comment ne pas la craindre, comment ne pas regretter ceux qui sont morts. Il s'agit surtout dans ces arts de vivre, et d'une façon de plus en plus nette, de définir quel est le bon comportement à l'égard de la mort, ou plutôt quel est le bon comportement à l'égard des autres à partir du moment où la mort devient pour soi ou pour les autres le problème essentiel. Ce sont des arts par conséquent du faire, des arts du comportement¹⁶⁹.

Le arti di vivere antiche non concernono tanto l'apprendimento di comportamenti e di attività, quanto la questione dell'essere, della maniera di essere. Hanno cioè a che fare con l'ontologia, con l'estensione dell'essere. Attraverso di esse si apprende a modificare il proprio essere, a qualificarlo e a modellarlo, nel senso che si giunge a dare a se stessi un tipo specifico di esperienza. Per quanto riguarda l'arte della retorica, ad esempio, si tratta di apprendere non solo la tecnica professionale del parlare, ma anche lo stile di vita del retore, che comporta una morale e un rapporto agli altri specifici, ossia un preciso modo di essere. Così, secondo Foucault, nell'Antichità greca e romana e all'inizio del cristianesimo le arti di vivere concernono ciò che si può fare nella misura in cui, imparando a fare qualcosa, si può trasformare ciò che si è. Il fine delle arti di vivere antiche è insomma quello di permettere di acquisire delle qualità d'essere: non tanto delle virtù o dei comportamenti in senso morale, ma delle qualità di esistenza intese come modalità di esperienza nuove:

Bref, à travers ces arts de vivre il s'agit de permettre à l'individu d'acquérir un certain statut ontologique qui lui ouvre une modalité d'expérience qualifiable en termes de tranquillité, de bonheur, de béatitude, etc. Modification de l'être, passage d'un statut ontologique à l'autre, ouverture de modalités d'expérience : c'est de cela qu'il s'agit dans les arts de vivre. Vous voyez que nous sommes très loins de l'apprentissage d'une aptitude, d'un savoir-faire, comme on pourra

¹⁶⁹ Ivi, p. 32.

le trouver par la suite¹⁷⁰.

Le arti dell'esistenza definiscono i termini di un complesso lavoro di trasformazione che implica un determinato rapporto agli altri, alla verità e a sé. Esse si apprendono infatti attraverso un rapporto di insegnamento nel quale la presenza dell'altro è indispensabile. Altrettanto necessario è il rapporto alla verità: in ogni arte di vivere interviene un sapere, una verità che occorre apprendere, interiorizzare, meditare, e che in tal modo diventerà un riferimento permanente nell'esistenza. Infine, le arti di vivere comportano anche un determinato rapporto a sé implicante tutta una serie di esercizi e di prove al fine di raggiungere progressivamente le qualità di esperienza che si ricercano (*askesis*):

(...) en étudiant d'un peu près ces arts de vivre, on pourra sans doute réperer de quelle manière, à l'époque hellénistique et romaine, était proposé aux individus un certain mode de liaison entre leur rapport de soi à soi et à la vérité. Comment la vérité, le discours vrai, l'obligation à reconnaître une vérité, la nécessité de rechercher une vérité pouvaient-ils modifier l'expérience que [les individus] avaient d'eux-mêmes ? Le lien subjectivité-vérité est particulièrement lisible dans ces arts de vivre. Les arts de vivre, ce sont essentiellement des méthodes et des procédures [destinées à ce] que les individus, par leur propre action sur eux-mêmes, modifient et transforment l'expérience qu'ils ont d'eux-mêmes en [se référant] à un enseignement vrai, à une parole vraie, à la découverte et à la recherche d'une certaine vérité¹⁷¹.

Le arti di vivere costituiscono delle tecniche di vita, *technai peri ton bios*¹⁷². Nella sua prima apparizione, il *bios* emerge come correlato di tali tecniche. La presenza, nel I-II secolo, di tutta una letteratura filosofica stoica concernente le arti di vivere spinge Foucault ad interrogarsi innanzitutto sul concetto di tecnica. Nella lezione del 25 marzo 1981, egli definisce la tecnica come una procedura regolata che è destinata a trasformare un oggetto determinato con l'obiettivo di raggiungere un determinato fine:

Opérer donc sur un objet déterminé des transformations en vue de certains fins, c'est ça la définition grecque, disons la définition en générale de la *tekhnê*, de la technique. La *tekhnê*, ce n'est pas un code du permis et du défendu, c'est un certain ensemble systématique d'actions et un certain mode d'action¹⁷³.

¹⁷⁰ Ivi, p. 34.

¹⁷¹ Ivi, pp. 37-38.

¹⁷² Cfr. ivi, pp. 36-37 e pp. 256 ss.

¹⁷³ Ivi, p. 253.

Il concetto di tecnica è dunque comprensibile sulla base della serie procedura – oggetto – finalità. La particolarità delle tecniche che costituiscono le arti di vivere antiche è quella di darsi per oggetto il *bios*. Il *bios* è la vita come oggetto di tecniche. Nella lezione del 14 gennaio 1981 Foucault distingue il concetto di *bios* dalla nozione di *zoe*¹⁷⁴. Mentre il termine greco *zoe* indica la vita intesa come proprietà degli organismi di essere viventi, come semplice fatto biologico, il *bios* è la maniera di vivere, la vita che può essere condotta e plasmata attraverso tecniche. La vita che si vive in quanto esseri viventi è qualcosa di dato; il *bios* è il modo di vita eticamente qualificabile - come buono o cattivo, felice o infelice - e soprattutto trasformabile:

Le *bios* c'est la vie qualifiable, la vie avec ses accidents et ses nécessités, mais c'est aussi la vie telle qu'on peut la faire soi-même, la décider soi-même. Le *bios* c'est ce qui nous arrive, bien sûr, mais du point de vue de ce qu'on fait avec ce qui nous arrive. C'est le cours de l'existence, mais compte tenu du fait que ce cours est indissociablement lié à la possibilité de le mener, de le transformer, de le diriger dans tel ou tel sens ecc. Le *bios* au fond c'est le corrélatif de la possibilité de modifier sa vie, de la modifier d'une façon raisonnable et en fonction des principes de l'art de vivre. L'art de vivre, enfin tous ces arts, toutes ces *technai* que le Grecs et les Latins ont tellement développés, tous ces arts de vivre au fond portent sur le *bios*, sur cette partie de la vie qui est celle qui relève d'une technique possible, d'une transformation réfléchie et rationnelle¹⁷⁵.

Sin dalla sua prima apparizione il *bios* è dunque qualcosa di completamente etico che si distingue dalla vita intesa in senso biologico. Il *bios* è quella vita che può essere condotta e modellata attraverso “tecniche di sé” o “tecnologie di sé”: procedure elaborate e riflesse che vengono insegnate agli individui al fine di far loro raggiungere un certo modo d'essere attraverso il controllo e la trasformazione di sé da parte di sé¹⁷⁶.

¹⁷⁴ La nozione foucaultiana di “vita” ha creato non pochi malintesi nel dibattito contemporaneo sull'opera di Foucault. Soprattutto in ambito italiano, non sempre si è riusciti ad evitare una più o meno mascherata biologizzazione di tale termine. Per una critica del paradigma dell'immunità nelle analisi di Roberto Esposito e di quello della “nuda vita” negli studi di Giorgio Agamben si veda J. Revel, *Identità, natura, vita: tre decostruzioni biopolitiche*, in *Foucault oggi*, cit., pp. 134-149. Tra le numerose opere di Esposito e di Agamben si vedano almeno R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004 e G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995. Sulla ricezione di Foucault in Italia cfr. S. Chignola, *Une rencontre manquée ou seulement différée: l'Italie*, in *Michel Foucault*, cit., pp. 244-250, in particolare pp.244-245.

¹⁷⁵ M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, cit., p. 36.

¹⁷⁶ Foucault chiama tali procedure “tecniche” o “tecnologie del sé” scartando il termine “biotecnologie”, che evidentemente possiede un significato molto lontano da ciò che Foucault intende con l'espressione *technai peri ton bion*.

Nella lezione del 25 marzo 1981 Foucault riprende la questione del *bios*. Egli afferma che, se è abbastanza facile definire la *techne* e se è d'altronde chiaro che quando i Greci parlano di *bios* non si riferiscono alla vita intesa in senso biologico, molto più difficile è per noi, oggi, cogliere il senso che la nozione di *bios* ha per gli antichi. La nostra difficoltà a comprendere il *bios* antico è legata al fatto che, nel pensare la vita, è impossibile per noi prescindere da un presupposto che immediatamente e in modo del tutto spontaneo si presenta alla nostra mente: la separazione tra vita terrena e vita nell'al di là, dicotomia che permea il nostro modo di pensare e che invece per i Greci non esisteva affatto poiché il *bios* era qualcosa di completamente immanente. Se da un lato ci sfugge l'unità e il senso immanente del *bios* greco, dall'altro lato un secondo ostacolo alla comprensione del *bios* antico consiste nel fatto che per noi la vita dipende da una suddivisione sociale tra professioni, per cui è definita da un mestiere, da una professione:

Le *bios* grec n'est ni profession ni métier, et n'est pas non plus quelque chose qui se scanderait autour du salut, autour du rapport et de l'opposition entre ce monde-ci et ce monde-là¹⁷⁷.

Per comprendere cos'è il *bios* per i Greci, Foucault si serve di un *topos* del pensiero greco, ossia di un aneddoto attribuito a Eraclide Pontico¹⁷⁸. Eraclide paragona l'esistenza intera a una festa alla quale accorrono sia coloro che vogliono rivaleggiare e battersi, sia quelli che cercano di fare affari, sia chi desidera godersi lo spettacolo. Egli descrive così tre forme di vita: quella dei politici, che sono schiavi della gloria; quella degli uomini dediti agli affari, che sono avidi di ricchezza; e quella dei filosofi, che perseguono la verità. Questa molto importante tripartizione tra vita politica, vita economica e vita filosofica permette, secondo Foucault, di mettere in luce quello che il *bios* era per i Greci: a caratterizzarlo non è tanto la natura dell'occupazione, ciò che si fa, quanto quello che si ricerca, che si desidera, che si vuole fare. Così, quello che definisce la vita politica non è il fatto di essere uno stratega o un avvocato, né la vita economica consiste nell'essere ricchi o la vita filosofica nel possedere la verità:

¹⁷⁷ Ivi, p. 253.

¹⁷⁸ Le tre ritrascrizioni del testo di Eraclide Pontico sono quelle di Cicerone (*Tusculanae disputationes*, a cura di E. Narducci e L. Zuoccoli Clerici, Rizzoli, Milano 1996), Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Laterza, Roma-Bari 1983); Giamblico (*La vita pitagorica*, a cura di M. Giangiulio, Rizzoli, Milano 1991).

(...) ce qui définit le *bios* dans les trois formes que l'on connaît ou ce qui définit le *bios* en général et indépendamment des formes dans lesquelles il peut se définir, ce qui caractérise le *bios*, ce qui permet de le définir, n'est donc pas le statut, n'est pas l'activité, n'est pas ce qu'on fait, ce ne sont pas les choses qu'on manipule, mais c'est la forme de rapport qu'on décide d'avoir soi-mêmes avec les choses, c'est la manière dans laquelle on se place par rapport aux choses, la manière dont on finalise les choses par rapport à soi, c'est la manière dont on insère sa propre liberté, ses propres fins, son propre projet dans ces choses elles-mêmes, c'est la manière dont on les met en perspective et on les utilise¹⁷⁹.

Ciò che definisce il *bios* è il fine che ci si propone, come ad esempio la vittoria, il guadagno o il piacere della teoria: è tale fine che fa la differenza e che attiva una diversa percezione ed esperienza degli elementi della festa. Da questo punto di vista il *bios* è una modalità di esperienza, è - come Foucault dirà nel 1982 - il modo in cui il mondo si presenta immediatamente a noi nel corso della nostra esistenza¹⁸⁰.

Così, se è vero, secondo Foucault, che i Greci non possiedono alcuna nozione di soggetto, nel senso che la nozione di soggetto che noi abbiamo non ha alcun corrispondente in Grecia, quello che, tuttavia, più si avvicina alla nostra idea di soggetto è il *bios*:

Le *bios*, c'est la subjectivité grecque¹⁸¹.

Il *bios* greco è però molto diverso dal nostro modello di soggettività. Nel corso del 1980-1981 Foucault caratterizza il *bios* antico differenziandolo dalla strutturazione del soggetto cristiano e occidentale. Quest'ultimo ha, secondo Foucault, tre caratteri. Innanzitutto, esso è sempre in rapporto con un al di là, con una trascendenza, con l'esistenza in un altro mondo. In secondo luogo, la conversione gioca un ruolo molto importante: la soggettività di matrice cristiana e occidentale si converte. Infine, vi è la supposizione di una verità del soggetto da scoprire, di una natura autentica e vera del soggetto. Come è emerso nel precedente capitolo, il soggetto cristiano e occidentale moderno è un soggetto diviso, caratterizzato da una struttura duale. Si tratta non solo di una divisione tra questo mondo e l'altro mondo, ma anche di una divisione interna tra la coscienza

¹⁷⁹ M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, cit., p. 255 (trascrizione lievemente modificata).

¹⁸⁰ Cfr. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, cit., p. 466 ; trad. it. cit., p. 435.

¹⁸¹ M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, cit., p. 255.

immediata che il soggetto ha di sé e ciò che è veramente. E' proprio al fine di superare questa scissione del soggetto che si rende necessaria una conversione:

C'est cela que le christianisme a sans doute bâti au cours des siècles. C'est cela sans doute que nous retrouvons encore maintenant dans la conception que nous nous faisons de la subjectivité. Disons, en gros, que les formes les plus religieuses insistent davantage sur le pôle de l'au de là, au lieu que nous, dans les liens épistémologiques que nous avons avec nous-mêmes, c'est du côté de la découverte d'une authenticité que nous plaçons plutôt le rapport que nous avons à notre propre subjectivité. Il ne reste pas moins que ce triple caractère : l'existence d'un au de là, d'une sorte de fin absolue valable pour tout le monde et qui est au de là de chacun de nous, au de là de notre histoire, et qui doit cependant polariser notre existence ; la nécessité de nous arracher à ce que nous sommes pour nous retourner vers cet essentiel ; et la possibilité enfin, par ce mouvement qui nous polarise vers l'au de là et qui nous fait nous convertir par rapport à ce qu'immédiatement nous sommes, de nous découvrir, de découvrir en nous-mêmes ce qu'authentiquement nous sommes. On a là, si vous voulez, la matrice générale de la subjectivité occidentale et chrétienne¹⁸².

Come abbiamo già messo in rilievo, è su questo soggetto separato da se stesso, dalla verità, dalla vera vita che insistono non solo il cristianesimo ma anche, molto più tardi, le contemporanee scienze-confessione, come ad esempio le varie forme di psicologia introspettiva¹⁸³.

Il *bios* antico, al contrario, non è caratterizzato da alcuna divisione. Innanzitutto, non vi è un al di là, un termine assoluto e comune, ma il *bios* è pensato sulla base di finalità che ciascuno pone a se stesso. Non vi è, inoltre, alcuna conversione, ma un lavoro indefinito e paziente su di sé per raggiungere tali fini situati in un'orizzonte di immanenza. Infine, non esiste una natura autentica che occorrerebbe scoprire e raggiungere attraverso il movimento della conversione, ma il *bios* greco si definisce come ricerca di fini nella forma stessa dell'esistenza. A differenza del soggetto cristiano, il *bios* è marcato da una sorta di polarizzazione, di tensione verso un certo numero di fini verso cui si dirige attraverso esercizi, attraverso un lavoro di sé su sé. Non è affatto diviso da sé, da

¹⁸² Ivi, pp. 255-256.

¹⁸³ Cfr. F. Gros, *À propos de L'herméneutique d sujet*, in *Foucault au Collège de France: un itinéraire*, a cura di G. Le Blanc e J. Terrel, Presses Universitaires de Bordeaux, 2003, pp. 149-163, in particolare p. 155. Cfr. anche, dello stesso autore, *'Subjectivité et vérité'. Quelques thèses préparatoires au cours de 1982*, cit. Sulla complessità del rapporto foucaultiano con la psicoanalisi, cfr. almeno A. Davidson, *Foucault, la psicanalisi e il piacere*, in *L'emergenza della sessualità. Epistemologia storica e formazione dei concetti*, Quodlibet, 2010, pp. pp. 267-275. Cfr. inoltre M. Foucault, *Lacan, le "libérateur" de la psychanalyse*, in M. Foucault, *Dits et écrits II*, cit., pp. 1023-1024.

una trascendenza; semmai, la distanza da colmare è rispetto a un fine immanente che può essere raggiunto attraverso un lavoro su di sé.

Foucault costruisce così una netta dicotomia tra *bios* antico e soggetto cristiano. Da un lato, l'idea di *bios* è pensata come radicalmente alternativa al vero sé, alla nozione cristiana e occidentale di soggetto. Il *bios* è qualcosa di profondamente diverso da un sé autentico che occorrerebbe scoprire e fissare in una veridizione, da un soggetto diviso anche intimamente da una trascendenza; esso è un nucleo di immanenza rivolto verso obiettivi pratici che può assumere una forma determinata attraverso un lavoro di costruzione di un determinato modo di essere. Il *bios* si distingue del resto anche da quella vita già costituita che è la *zoe*.

Dall'altro lato, nel 1981 l'accento sembra cadere soprattutto sulle tecniche come procedure che, pur in un quadro di immanenza dei fini, plasmano un *bios* pensato semplicemente come loro correlato. Il *bios* è modellabile, è l'oggetto di tecniche determinate, e pare in un certo senso restare anche qualcosa di passivo, qualcosa che di volta in volta le procedure regolate traducono in una determinata ontologia, in un certo modo di essere. Foucault non parla, ancora, di "autocostituzione di sé"; egli sembra per ora puntare l'attenzione più sulle tecniche e sul loro risultato che sul lavoro di sé su sé, sulla trasformazione. La rigida opposizione tra soggetto cristiano e *bios* rende forse difficile poter pensare a un soggetto dell'attività, come invece avverrà in seguito, a partire dal 1982, nel quadro della cura di sé. Nel 1981 il filosofo francese sembra possedere solo l'idea di soggetto; non ha ancora del tutto messo a punto quella nozione di soggettivazione che, intesa in senso positivo, ossia pensata come qualcosa di distinto dal semplice disassoggettamento, possiede un carattere produttivo e creativo. Si potrebbe forse affermare che, in ultima analisi, il *bios* rappresenta una sorta di concettualizzazione intermedia tra un sé autentico, già dato – il soggetto cristiano, la *zoe* - e quello che potremmo chiamare un sé da curare nel senso forte della nozione di cura – come attività che non presuppone ciò a cui si applica.

In ogni caso, *Subjectivité et vérité* trae gran parte del suo interesse proprio dal fatto che in tale Corso, nonostante la costruzione di questa rigida opposizione tra soggetto e *bios*, Foucault sembra continuare ad interrogarsi sul significato delle nozioni di soggettività e di soggettivazione; nozioni intorno alle quali gravitano le altre lezioni presso il Collège de France del 1981.

E' nel quadro di questa indagine che è forse possibile comprendere la

ripresa foucaultiana della storia della sessualità. A differenza delle ricerche del 1976, non si tratta più, ora, di mettere in luce come l'emergere della sessualità sia legato alla vasta operazione di normalizzazione che ha avuto luogo in Occidente nel XVII-XVIII secolo, né di sottolineare come il potere sia la matrice delle nostre identità sessuali. In *Subjectivité et vérité* la storia della sessualità viene piuttosto riordinata al problema delle tecniche di sé, al fine di mettere in luce il differente rapporto con sé che esperienze del sesso storicamente diverse implicano. L'asse di ricerca ha ormai subito un deciso spostamento nella direzione dello studio dei rapporti tra soggettività e verità, di cui la sessualità costituirà solo uno dei possibili campi di indagine:

Quelle expérience pouvons-nous faire de nous-mêmes, et comment pouvons-nous faire l'expérience de notre propre sexualité ou comment notre sexualité peut-elle apparaître comme le champ d'une expérience subjective, dès lors qu'il existe, à propos de la pratique sexuelle, de l'activité sexuelle, un certain savoir qui se prétend vrai ?¹⁸⁴

Modificando notevolmente il suo progetto iniziale, Foucault intende mostrare il passaggio da una tecnologia del sé antica classica, nella quale l'obbligo di verità si manifesta solo come dovere pedagogico verso l'altro, ad una tecnologia del sé, quella cristiana, nella quale l'obbligo di verità prende la forma della scoperta della verità in sé, del proprio vero desiderio. Egli dà avvio a una genealogia del soggetto desiderante attraverso un'indagine che a partire dall'esperienza degli *aphrodisia* nella Grecia classica, ossia da un soggetto padrone di sé e dei propri piaceri, giunga fino al dispositivo della carne – al soggetto cristiano – e a quello della sessualità, al soggetto sessuale moderno.

Non stupisce che il filosofo francese, dopo aver opposto il *bios* antico al soggetto cristiano, percepisca come naturale terreno di indagine la storia della sessualità. Non solo perché, come Foucault afferma nelle conferenze di Berkeley e Dartmouth, è proprio analizzando l'esperienza moderna della sessualità e le forme di conoscenza che il soggetto ha elaborato su se stesso nel corso della storia che egli ha potuto percepire il campo relativamente autonomo delle tecniche di sé¹⁸⁵. Soprattutto, nel 1976, nel primo tomo della *Histoire de la sexualité*, Foucault aveva operato una distinzione – quella tra piacere (*hedone*) e desiderio

¹⁸⁴ M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, cit., p. 28.

¹⁸⁵ Cfr. M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., p. 39; trad. fr. cit., p. 38.

(*epithumia*) - che nel 1981 gli pare possa rivelarsi feconda in relazione all'opposizione tra *bios* antico e soggetto cristiano appena istituita. Ne *La Volonté de savoir*, infatti, Foucault aveva distinto la *scientia sexualis*, caratteristica delle società occidentali, dall'*ars erotica*, propria di società quali quelle arabo-musulmane, della Cina, dell'India, dell'antica Roma. Egli aveva legato la *scientia sexualis* alla nozione di desiderio, illustrando come essa sia organizzata intorno al rituale discorsivo della confessione, la principale procedura attraverso cui il potere ci assoggetta; mentre aveva connesso l'*ars erotica* alla nozione di piacere¹⁸⁶. Come Foucault aveva precisato due anni più tardi a Tokio, a differenza della *scientia sexualis* l'*ars erotica* non costituisce un discorso scientifico sulla sessualità, non è legata ad un'idea di verità, ma è un'altro tipo di ricerca, è un'arte, una tecnica finalizzata a rendere più intenso il piacere attraverso certi atti. Così, mentre un piacere è un evento del corpo che può essere più o meno intenso, ma non più o meno vero, al contrario il desiderio è vero o falso ossia appare necessariamente legato alla verità della sessualità, ad una *scientia sexualis*. Uno degli obiettivi della psicoanalisi, ad esempio, è quello di scoprire il vero desiderio di ciascuno, il suo desiderio latente; essa ci spinge a scoprire la verità di noi stessi, il nostro desiderio nascosto¹⁸⁷. La distinzione tra *scientia sexualis* e *ars erotica* sembrava dunque portare con sé la fondamentale opposizione tra il desiderio come verità da scoprire e il piacere come evento da creare, tra il desiderio come natura autentica e il piacere come atto, come fine immanente da perseguire, tra interiorità ed exteriorità. Di contro al desiderio, che possiede una profondità psicologica che richiede un lavoro di decifrazione, il piacere sembra sfuggire alla politica della verità che attualmente ci assoggetta; esso si esaurisce nell'atto, nell'evento, è qualcosa che ha a che fare con il corpo, che non implica la formulazione di una teoria del soggetto e permette di sfuggire a qualsiasi fissazione di un'identità di cui si possa predicare l'anormalità o la patologia¹⁸⁸.

Negli anni ottanta Foucault sembra così riprendere la storia della sessualità con l'idea di mettere in campo una opposizione tra un soggetto cristiano orientato dalla nozione di desiderio e un *bios* orientato invece dall'idea di piacere. Senza seguire nei dettagli il tortuoso percorso che Foucault traccia nel Corso *Subjectivité et vérité* in relazione alla genealogia della nostra morale sessuale, nel prossimo

¹⁸⁶ Cfr. M. Foucault, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, cit., pp. 76ss.; trad. it. cit., pp. 53ss.

¹⁸⁷ Cfr. M. Foucault, *Sexualité et pouvoir*, cit., pp. 556-557; trad. it. cit., p. 118-119.

¹⁸⁸ Cfr. A. Davidson, *Foucault, la psicoanalisi e il piacere*, cit.

capitolo ci limiteremo a mettere in rilievo soltanto alcuni elementi e qualche linea di tendenza, focalizzando l'attenzione soprattutto sul problema della soggettivazione.

§2 L'emergere del sé etico

Contrariamente a quanto potremmo attenderci, il Corso al Collège de France del 1980-1981, *Subjectivité et vérité*, inizia ben presto a ruotare intorno all'analisi di una cesura che non è quella tra soggettività antica e soggetto cristiano o moderno, tra *aphrodisia* e esperienza della carne o della sessualità. Si tratta piuttosto di una discontinuità situata all'interno della stessa Antichità: quella tra un dispositivo classico, costruito principalmente attraverso l'*Onirocriticon* di Artemidoro¹⁸⁹, e un dispositivo romano imperiale, che Foucault rintraccia a partire dai testi stoici già citati (come ad esempio le opere di Musonio Rufo, Epitteto, Ierocle), ma anche attraverso autori come ad esempio Plutarco. Dopo aver descritto, in *Du gouvernement des vivants*, il soggetto cristiano, l'anno successivo Foucault sembra dedicare il proprio Corso all'approfondimento del problema del *bios* e allo studio del mondo antico.

L'analisi di Foucault si concentra sul I-II secolo dopo Cristo, epoca che sembra rappresentare un momento fondamentale dal punto di vista della storia della soggettività: nei primi due secoli dopo Cristo si trovano infatti compresenti i due dispositivi appena citati, quello classico e quello stoico. Accanto alla permanenza di principi classici tradizionali di valorizzazione del rapporto al sesso (il principio di isomorfismo socio-sessuale e il principio di attività), in tale epoca appare infatti anche un nuovo modello di comportamento centrato sul matrimonio: molti testi stoici dei primi secoli insistono sul matrimonio come relazione assolutamente specifica e singolare, duale, affettiva, nella quale vengono ad essere localizzati in modo sempre più esclusivo i rapporti sessuali legittimi. Si tratta di un'idea completamente nuova rispetto all'epoca classica e del tutto in contrasto con i due principi tradizionali di valorizzazione. In questo paragrafo ci volgeremo innanzitutto a considerare il dispositivo classico, per poi tentare, nel prossimo paragrafo, di comprendere la novità introdotta dagli stoici.

Secondo il principio classico di isomorfismo socio-sessuale, il valore di un rapporto sessuale tra due persone dipende dalla relazione sociale esistente tra loro; un determinato rapporto sessuale sarà tanto più valorizzato quanto più possederà

¹⁸⁹ Cfr. Artemidoro, *Onirocriticon*, trad. it. *Il libro dei sogni*, a cura di D. Del Corno, Adelphi, Milano 1975. Per l'analisi foucaultiana di tale testo cfr. M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, cit., pp. 51 ss. e M. Foucault, *Le souci de soi. Histoire de la sexualité III*, cit., pp. 7-51 ; trad. it. cit. pp. 7-40.

la stessa struttura della relazione sociale tra le persone coinvolte, altrimenti rischierà di essere malgiudicato, sarà cioè negativo¹⁹⁰. La percezione etica classica è legata all'idea di una sorta di continuum tra il sociale e il sessuale. Essa giunge a far dipendere il valore morale di un atto sessuale non dall'atto in sé, ma dalla condizione socio-economica della persona con la quale questo atto viene compiuto:

(...) on va pouvoir définir la valeur morale d'un acte sexuel non pas tellement par la forme de cet acte sexuel, ce en quoi il consiste, mais par la condition de la personne avec laquelle on va commettre cet acte sexuel¹⁹¹.

Così, ad esempio, i rapporti sessuali del marito con la moglie costituiscono la perfetta relazione isomorfa, in quanto nella relazione coniugale il marito fa valere i suoi diritti, la sua superiorità, prende possesso di ciò che possiede. Questa forte valorizzazione del matrimonio non lo rende tuttavia il luogo esclusivo dei rapporti sessuali. Se l'uomo proprietario sposato ha rapporti con la propria schiava, ad esempio, si avrà anche in questo caso un rapporto isomorfo, e lo stesso varrà per i rapporti con il proprio schiavo, purchè quest'ultimo non giochi il ruolo attivo: il rispetto del principio di isomorfismo implica che l'uomo proprietario mantenga sempre nell'atto sessuale la posizione di superiorità che possiede nella società. Ciò vale anche per tutti gli altri tipi di rapporti sessuali, che saranno più o meno valorizzati in base al permanere o meno del continuum socio-sessuale.

Il secondo principio di valorizzazione, quello di attività, afferma invece che il valore di un atto sessuale dipende dall'attività del soggetto: è accettabile e suscettibile di ricevere un valore positivo solo il piacere del soggetto attivo, ossia il piacere incluso all'interno di un'attività di cui esso costituisce la ricompensa. Ogni atto sessuale infatti non è rapportato solo al campo sociale, ma anche ad un dominio di naturalità che assume l'attività del maschio come regola interna e la penetrazione maschile come nucleo centrale di tutti gli atti sessuali. La percezione etica antica ruota dunque intorno al privilegiamento dell'atto sessuale maschile adulto¹⁹². Foucault osserva che tutti i testi antichi che egli esamina adottano una

¹⁹⁰ Cfr. M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, cit., p. 79 ss.

¹⁹¹ Ivi, p. 62.

¹⁹² Cfr. ivi, pp. 86-88. Sullo statuto maschile e femminile nella Grecia antica si veda J.-P. Vernant, *Hestia-Hermes. Sull'espressione religiosa dello spazio e del movimento presso i Greci*, in *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, cit., pp. 147-200.

prospettiva unica: quella dell'uomo adulto, del cittadino, del marito. In essi viene considerata la sola attività maschile, il solo piacere maschile. Si tratta dunque del punto di vista di un soggetto sessuale particolare, che esclude ogni considerazione della componente di relazionalità degli atti sessuali:

Activité non relationnelle isomorphe à des relations sociales : c'est là le coeur et le paradoxe de cette conception, de cette perception éthique (...) ¹⁹³.

L'attività isomorfa e non relazionale del maschio adulto trova come proprio principio di limitazione la sovranità che egli deve esercitare su se stesso. Come per ogni altra attività, vale la regola etica che l'uomo nella sua attività sessuale deve essere misurato. Il dominio sugli altri, che potrebbe configurarsi come assoluto, deve essere invece un'attività limitata dall'interno, dalla *maîtrise* che il soggetto attivo deve esercitare su di sé. Solo il piacere come effetto di un'attività misurata non trascina il soggetto verso la passività. Nel dispositivo greco classico si ha dunque un rapporto a sé di *maîtrise* e un rapporto agli altri di dominio.

Ora, sulla base dei due principi di valorizzazione (isomorfismo e attività) non possono che sorgere problemi quando l'oggetto del piacere dell'uomo adulto è il ragazzo di buona famiglia. Quest'ultimo infatti diventerà a sua volta un uomo attivo, diventerà soggetto: la relazione pedagogica finalizzata a rendere soggetto il ragazzo entra necessariamente in tensione con un'attività sessuale in cui il ragazzo non è soggetto, non è attivo. Da qui la desessualizzazione dell'amore per il ragazzo e l'apparizione del principio dell'erotica. L'*eros*, inteso come attenzione all'altro, devozione, sacrificio, come insieme di obblighi che implicano un'arte di condursi – “un'arte di condursi conducendo l'altro” – ha un obiettivo molto difficile:

(...) rendre ce que j'appellerai la « dissymétrie aphrodisiaque », par nature indifférente à l'autre, isomorphe à une relation pédagogique qui doit précisément faire surgir l'autre comme sujet dans le champ social ¹⁹⁴.

In altre parole, per essere valorizzato, il rapporto con il ragazzo deve

¹⁹³ M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, cit., p. 93.

¹⁹⁴ Ivi, p. 96.

essere caratterizzato dalla rinuncia all'attività sessuale e dalla preminenza della relazione pedagogica, ossia da una comune ricerca della verità¹⁹⁵.

Nel dispositivo greco classico, dunque, sono contemplate due possibilità: da un lato, vi sono gli *aphrodisia* come piacere sessuale all'interno di una relazione di dominio nella quale non si pone il problema della verità; dall'altro, l'*eros* nell'ambito della relazione pedagogica, ossia una relazione erotica in cui il piacere sarebbe desessualizzato.

Prima di passare a considerare il dispositivo stoico è importante osservare che, a differenza di ciò che accade nell'esperienza moderna della sessualità, la percezione etica appena descritta non è legata alla fissazione di un rigido *partage* tra rapporti sessuali legittimi o illegittimi né alla distinzione biologica tra i sessi, alla distinzione tra omosessualità e eterosessualità. Essa non assume mai la forma giuridica della legge. Vi sono, semmai, due estremi: da un lato la forma privilegiata del rapporto sessuale con la moglie consenziente e, dall'altro lato, la modalità altamente negativa del rapporto incestuoso. Tra questi due poli si trova tutta una serie di relazioni più o meno accettabili sulla base dei due già descritti principi di valorizzazione – vale a dire in base a un gioco di combinazioni sociali che si interseca col privilegiamento dell'attività, la cui forma più alta è la penetrazione. Un certo atto sessuale è più o meno valido, più o meno degno di stima a seconda del modo in cui si combinano in esso le opposizioni vecchio-giovane, attivo-passivo, ricco-povero, e così via. Si tratta, in altre parole, di una valorizzazione degli atti sessuali che sembra obbedire a un principio di gerarchizzazione intorno ad una forma considerata come perfetta - il matrimonio – e che contempla una gradazione, una ripartizione di atti possibili ciascuno dei quali possiede un proprio valore. Nell'Antichità non si trova dunque alcun vero e proprio codice morale o legale riguardante l'attività sessuale; come abbiamo osservato la percezione etica è invece organizzata in base ad alcuni grandi principi che orientano la formazione di giudizi positivi o negativi su questo o quell'atto sessuale¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Foucault afferma nella lezione del 28 gennaio 1981: «(...) ce fameux amour homosexuel comme on dit à propos des Grecs, loin d'être le lieu de la tolérance, a été le lieu où s'est élaboré de la façon la plus visible, à l'intérieur de la culture grecque, le principe du renoncement à l'activité sexuelle » *Ibidem*.

¹⁹⁶ Nella lezione del 28 gennaio 1981 Foucault afferma che nell'esperienza che ci è attualmente più familiare, quella della sessualità, l'accento cade sulla questione della localizzazione degli atti sessuali legittimi – che già a partire dai primi secoli sono confinati nel matrimonio – e sulla questione della suddivisione biologica tra i sessi – ossia sulla distinzione tra omosessualità ed eterosessualità. Ed aggiunge: « Dans ce schéma qu'on peut dire moderne (localisation de la

Da un punto di vista metodologico questa peculiarità del mondo antico è in grado di rendere evidente quella che Foucault chiama l'“illusione del codice”. L'analisi storico-filosofica tradizionale suppone infatti che la sessualità sia qualcosa di universale e che essa venga repressa da determinati codici, ossia da un certo insieme di permessi e di divieti cangianti secondo le differenti società e i vari momenti storici. Conseguentemente occorrerebbe prendere le mosse dallo studio di tali codici sessuali per comprendere le differenze tra un'epoca e l'altra:

En général on suppose un code fondamental, et puis on [tente] d'expliquer ensuite tout le reste, c'est-à-dire les graduations, les demi-tolérances, les évaluations plus ou moins continues, les choses un peu acceptées, un peu refusées. On essaie de [les] expliquer par rapport à ce code supposé fondamental, et on les analyse comme des sortes d'accommodements, d'ajustements, d'adaptations, d'atténuations qui rendent le système plus ou moins viable, plus ou moins acceptable, etc. Je voudrais faire l'inverse, et faire passer la nuance avant l'interdit, la graduation avant la limite, le continuum avant la transgression. Je voudrais montrer quels sont les processus actifs, permanents, continus de valorisation qui organisent une perception graduée des choses, lesquels processus actifs, continus et permanents de valorisation servent de support en certains points de leur organisation à quelques grandes prohibitions qui, elles, sont claires, nettes et tranchées. Mais il me semble que les grandes formes d'interdiction nettes, claires et tranchées, ne sont au fond que le cas limite, les points extrêmes de quelque chose qui est un véritable principe d'organisation de la perception et de la valorisation¹⁹⁷.

Il « miraggio giuridico » da cui Foucault prende le distanze trova la propria ragione storica nel fatto che, nella nostra società, tra l'VIII e il XII secolo si è sviluppata un'intensa attività codificatrice intorno alla sessualità¹⁹⁸, codificazione che ha in seguito assunto la forma del comandamento religioso, della legislazione civile, della normatività medica. Tuttavia essa non è che un

sexualité et partage des sexes), la présence, le mécanisme, la forme, l'effet même de ces principes de localisation de l'acte sexuel et de partage de sexes prennent tout naturellement la forme juridique, ou quasi juridique, de la loi, une loi que d'une part sépare le sexe permis (l'autre) et le sexe défendu (le sien), et [d'autre part] sépare le partenaire permis (à savoir le conjoint) et défend tous les autres ». Si tratta di qualcosa di completamente diverso rispetto alla percezione etica classica: « Dans la perception éthique dont témoigne Artémidore, vous voyez bien que les questions sont entièrement différentes: pas de localisation, mais une hiérarchie des isomorphismes. Il ne s'agit pas d'un partage entre l'homo- et l'hétérosexualité, [mais] de tout un dégradé d'isomorphismes et de seuils d'hétéromorphismes qui vont rendre certains actes absolument condamnables. C'est donc une organisation tout à fait différente. (...)La valorisation des actes sexuels n'obéit aucunement, dans ses principes, à la forme de la loi. C'est un principe de perfection, d'adéquation, un principe de hiérarchisation autour d'une forme considérée comme la plus parfaite. C'est tout un dégradé, toute une répartition d'actes possibles dont chacun a effectivement sa valeur, ou auxquels on peut attribuer une valeur à partir de ces principes, mais sans qu'il y ait cette forme juridique de la loi ». Ivi, pp. 84-85.

¹⁹⁷ Ivi, pp.100-101.

¹⁹⁸ La possibilità stessa, secondo Foucault, di un codice non è apparsa che dopo l'affermazione del cristianesimo, con i trattati sulla confessione.

fenomeno proprio di una certa fase della nostra storia. Inoltre, come si è accennato, all'inizio al Corso del 1980-1981 Foucault mostra che dai primi secoli fino al XVII-XVIII l'austero modello matrimoniale è rimasto lo stesso. Difficile, dunque, pensare al passaggio dal mondo antico al cristianesimo nei termini di una semplice trasformazione o sostituzione di codici. Se l'etica sessuale si riducesse ad essere soltanto un sistema di permessi e di divieti, si dovrebbe concludere che essa non ha subito alcuna variazione nel passare dal "paganesimo" al cristianesimo. Infine, anche l'eventuale tentativo di portare alla luce quali siano state nell'Antichità le pratiche e le condotte sessuali effettive o la qualità dei piaceri provati incorrerebbe nelle stesse difficoltà. Occuparsi dei comportamenti effettivi che osservano o trasgrediscono i divieti e le interdizioni significherebbe confermare la centralità del codice. Occorre, allora, un altro tipo di analisi:

Ne faut-il pas au contraire se poser la question à l'envers? Et plutôt que de se demander comment la psychè individuelle a pu intérioriser des codes préalables qu'on lui a imposés d'en haut, ne faudrait-il pas mieux se demander quelle expérience a été définie, proposée, prescrite aux sujets, qui les a amenés à faire une certaine expérience d'eux-mêmes à partir de laquelle précisément la codification de leur conduite, de leurs actes, de leurs pensées est devenue possible, légitime, et à leurs yeux presque évidente? Autrement dit, ce serait peut-être à partir de l'expérience chrétienne de la chair – de sa forme même, de la manière dont le sujet a eu rapport à lui-même à travers cette expérience – que l'on peut sans doute comprendre la logique de la codification que le christianisme a présentée et la manière dont cette codification a été effectivement acceptée. Ce serait peut-être à partir de la définition de la sexualité, non pas encore comme domaine transhistorique mais comme forme d'expérience particulière à une société comme la nôtre, que l'on pourrait comprendre la codification moderne, médico-juridique, à l'intérieur de laquelle effectivement nous sommes pris¹⁹⁹.

Lo studio dei rapporti tra soggettività e verità non può affatto essere ridotto all'analisi del rapporto tra soggetto e codice, che anzi costituisce il principale bersaglio polemico di Foucault. L'Antichità mostra con chiarezza che, per cogliere come l'essere umano si costituisce come soggetto dell'esperienza sessuale, non si debba prendere le mosse da ciò che è permesso o vietato – che semmai è ciò che occorre spiegare - ma da ciò che è ricercato o rifiutato. Il soggetto infatti non si struttura attraverso un sistema di divieti; non si costruisce attraverso un codice ma attraverso quei "processi attivi, permanenti, continui di valorizzazione" che

¹⁹⁹ Ivi, p.102.

organizzano la percezione etica. Più che l'interiorizzazione di una legge già data si ha una polarizzazione della condotta secondo le linee direttrici di un determinato sistema di valorizzazione. Da un punto di vista metodologico occorre pertanto chiedersi innanzitutto quali siano le gerarchie di valorizzazione dei comportamenti operanti in una data società e in un certo momento storico, quale sia il sistema di valutazione ("système appréciatif"²⁰⁰) che fa sì che una determinata condotta sessuale venga valorizzata e perseguita mentre un'altra venga svalutata. Come abbiamo osservato, testi come ad esempio l'*Onirocriticon* di Artemidoro rendono possibile rintracciare una distribuzione degli atti sessuali secondo determinate direttrici di valorizzazione per quanto riguarda l'età classica. E, come vedremo tra breve, nei primi secoli dopo Cristo saranno i filosofi e i moralisti stoici a proporre agli esseri umani un'altra percezione etica, un'altra modalità di esperienza di se stessi: attraverso le arti di vivere essi non hanno cercato di edificare un codice, ma di modificare la percezione etica degli uomini. Proprio per questa ragione nel Corso *Subjectivité et vérité* il taglio proposto è quello di un'analisi che ruota intorno alle tecniche del sé operanti nei secoli immediatamente precedenti all'affermazione del cristianesimo: per affrontare il problema della costituzione del soggetto dell'esperienza degli *aphrodisia* Foucault si riferisce a quell'insieme di riflessioni sui modi di vita, sulle scelte d'esistenza, sul modo di regolare la propria condotta, di fissare a se stessi dei fini e dei mezzi che costituiscono la tecnologia del sé antica.

La ripresa foucaultiana della storia della sessualità si rivela così assai interessante dal punto di vista della concettualizzazione della soggettività. Attraverso lo studio del mondo antico emerge non tanto un soggetto che interiorizza la legge quanto un *bios* polarizzato verso certe finalità, una stilizzazione dell'esistenza. La storia della sessualità sembra chiamare in causa non un soggetto di matrice kantiana, che si definisce in rapporto alla legge, ma una soggettività che si definisce in base a scelte differenziate e che, sulla base di una certa organizzazione della percezione etica, sembra essere di volta in volta la sorgente della valorizzazione o della svalutazione di determinate condotte. Foucault inizia così ad operare una distinzione capitale tra soggetto morale e sé etico. Se si considera solo la morale come legge e il rapporto del soggetto alla legge si finisce per non poter cogliere la soggettività in quanto istanza di valorizzazione o di svalutazione, come qualcosa che possiede una propria

²⁰⁰ Cfr. *ivi*, p. 54.

consistenza etica. La legge, la codificazione morale ha in questo caso un valore occultante in quanto rende invisibile un'altra dimensione: quella del sé etico, della soggettività che, a partire da se stessa, fa l'esperienza della propria trasformazione costruendo un rapporto con sé e con gli altri definito attraverso procedure storicamente determinate (la decifrazione di sé, l'*askesis* ecc.).

Attraverso lo studio degli *aphrodisia* e la nozione di *bios* – dimensione immanente che, tesa verso finalità pratiche, è capace di assumere una forma determinata e, come vedremo, di acquisire spessore etico tramite un lavoro su di sé –, nel Corso del 1980-1981 Foucault sembra così pervenire ad intravedere la celebre distinzione che sarà in seguito esplicitata nella già ricordata *Introduzione* al secondo volume dell'*Histoire de la sexualité, L'usage des plaisirs*. La distinzione, cioè, tra tre componenti di quella che comunemente chiamiamo “morale”: il codice morale, ossia l'insieme prescrittivo di valori e di regole d'azione “proposte agli individui e ai gruppi tramite apparati impositivi diversi quali la famiglia, le istituzioni educative, la Chiesa ecc.”; il comportamento reale degli individui in rapporto a tali codici; e, infine, l'etica propriamente detta, che consiste in un rapporto con se stessi, nel modo in cui l'individuo deve costituirsi come soggetto morale in relazione agli elementi prescrittivi del codice. L'etica concernerà il campo delle tecniche di sé, delle forme della soggettivazione morale, delle differenti maniere di comportarsi moralmente²⁰¹. Per Foucault l'azione morale sarà indissociabile da queste forme di attività su di sé che da una morale all'altra sono tanto differenti almeno quanto lo sono i codici. Lo studio dell'esperienza antica degli *aphrodisia*, come emergerà in modo ancora più chiaro nel prossimo paragrafo, sembra permettere a Foucault di mettere a fuoco proprio la dimensione dell'etica: se, infatti, ogni morale presenta una componente di codice e una componente etica, la particolarità della morale antica è a suo avviso proprio quella di essere una morale nella quale l'elemento forte e dinamico è costituito dalle tecniche o pratiche di sé²⁰².

²⁰¹ Cfr. M. Foucault, *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, cit., pp. 30-31 ; trad. it. cit., pp. 36-37.

²⁰² Lo studio concernente l'esperienza degli *aphrodisia* nella cultura greca classica si rivela di fondamentale importanza per la distinzione, che Foucault tratterà all'interno dell'etica (costituente, come si è detto, una delle tre componenti della morale), dei quattro aspetti della soggettivazione morale che abbiamo già citato: la determinazione della sostanza etica, il modo di assoggettamento, il lavoro etico, la teleologia del soggetto morale. E' in base a questi – alla soggettivazione morale, e non al codice – che è possibile cogliere la differenza tra l'Antichità e la morale cristiana. Nell'Antichità classica la sostanza etica è costituita dagli *aphrodisia*, ossia dall'insieme costituito dall'atto, dal piacere e dal desiderio; il modo di assoggettamento assume la forma della *chrēsis*, l'uso; il lavoro etico è l'*enkrateia*, una forma attiva di padronanza di sé; e la teleologia del soggetto

Sembra in tal modo delinearci per l'etica lo stesso rovesciamento che Foucault aveva operato in relazione alla politica. Nella *Volontà di sapere* egli aveva messo messo in rilievo come fosse necessario prendere le distanze da una rappresentazione giuridica del potere, proponendo una nuova analitica del potere in termini di strategia e rapporti di forza. Pensare il potere come legge, divieto, repressione – che costituiscono semmai solo una delle strategie di potere - finisce con l'occultare la multiformità dei rapporti di potere e le continue trasformazioni dei rapporti di forza in campo. Questo stesso ribaltamento sembra essere operato da Foucault anche nei confronti della morale come legge e del soggetto giuridico-morale che si struttura tramite l'obbedienza alla legge. Il paradigma giuridico-morale di ascendenza kantiana costituisce solo una possibilità etica, e allo stesso modo il soggetto morale è solo una delle forme storiche del sé etico.

morale è la *sōphrosunē*, lo stato di libertà attiva indissociabile da un rapporto alla verità. Nella morale cristiana, invece, la sostanza etica è la carne, definita a partire dalla finitezza, dalla caduta e dal male; il modo di assoggettamento è la legge-obbedienza, il lavoro etico prende la foma della decifrazione di sé e dei propri desideri; la teleologia del soggetto morale è la rinuncia a sé. La creazione dello spazio dell'etica, delle tecniche di sé costituisce una profonda innovazione storica e filosofica di Foucault, le cui ricerche si dirigeranno verso un'analisi storica del modo in cui gli individui sono chiamati a costituirsi come soggetti di condotta morale: "(...) cette histoire sera celle des modèles proposés pour l'instauration et le développement des rapports à soi, pour la réflexion sur soi, la connaissance, l'examen, le déchiffrement de soi par soi, les transformations qu'on cherche à opérer sur soi-même ». Ivi, p. 41; trad. it. cit., pp. 33-34.

§ 3. Il dispositivo stoico

Torniamo ora al sistema di valorizzazione greco classico dei piaceri. Si è detto che esso sembra offrire due sole opzioni: o il piacere proprietario che l'uomo adulto si prende con la propria moglie, con gli schiavi o con chiunque si trovi in una condizione sociale di inferiorità rispetto a lui; o il piacere desessualizzato del pedagogo, l'*eros* del soggetto amoroso desessualizzato che ricerca la verità. In termini generali, la grande tesi foucaultiana, sulla quale ci soffermeremo qui solo brevemente, è che il sorgere, nel I-II secolo d. C., del dispositivo stoico della coppia sposata ha l'effetto di rendere possibile la sintesi tra *aphrodisia* e *eros*, di contro al dispositivo greco classico che li separava. Con il processo di insularizzazione del matrimonio – per cui esso diventa una relazione diversa, irriducibile, eteromorfa rispetto alle altre relazioni sociali – e la localizzazione esclusiva dei rapporti sessuali all'interno del matrimonio – che rende il piacere legittimo soltanto quando si dà all'interno della relazione coniugale –, la coppia permette al maschio adulto di costruire una relazione di uguaglianza, devozione, reciprocità e allo stesso tempo di avere rapporti sessuali con la propria moglie. L'amore per la donna si trova caricato di piacere, amicizia, virtù, vale a dire di tutti gli elementi che caratterizzavano l'amore dei ragazzi, e soprattutto eredita attraverso l'*eros* il problema della verità²⁰³. Foucault descrive il processo attraverso cui l'atto sessuale coniugalizzato diventa oggetto di analisi per la filosofia, per un discorso di verità. Anziché il rapporto dell'uomo con il ragazzo, la problematizzazione filosofica assume ora come oggetto privilegiato il rapporto tra marito e moglie come rapporto di *eros*. L'*eros* entra nel matrimonio - Foucault parla a questo proposito di "erotizzazione dei rapporti" nel matrimonio – e i rapporti sessuali tra uomo e donna diventano l'oggetto di un'analisi in termini morali e di verità²⁰⁴.

Se nell'esperienza greca classica degli *aphrodisia* vi era una relazione di incompatibilità tra rapporti sessuali e verità, Foucault mostra come a partire da questa sintesi stoica tra *eros* e *aphrodisia* prenderà avvio l'ermeneutica del desiderio:

²⁰³ Cfr. M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, pp. 199-200.

²⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 169 ss.

(...) l'acte sexuel commence à devenir, dans sa nature même et dans ce qu'il doit être pour être légitimé, objet de connaissance, objet de vérité. Et c'est ainsi qu'on trouve là, dans cette conjugalisation du mariage, le germe ou l'élément premier de ce qui va devenir dans la pensée chrétienne la grande question, la question de saint Augustin mais qui est encore notre question : qu'en est-il en vérité de notre désir ?²⁰⁵

In sintesi, nel Corso del 1980-1981 Foucault mostra che la questione della verità del desiderio si produrrà per la prima volta all'interno della coppia sposata quale è descritta dai testi stoici. E' infatti attraverso le arti di vivere del I-II secolo che, secondo Foucault, prende forma l'invenzione rivoluzionaria del desiderio, che, come vedremo, viene scorporato dal blocco unitario degli *aphrodisia*, insieme di atto, piacere e desiderio. Quella del desiderio, dunque, non è una problematica propriamente cristiana²⁰⁶. Anzi, il passaggio dallo schema classico della divaricazione tra rapporti sessuali ed esperienza della verità – tra *aphrodisia* ed *eros* – all'esperienza cristiana della carne a partire dal IV-V secolo si produrrà attraverso l'intermediazione dello stoicismo dell'epoca ellenistica e dell'epoca romana imperiale. Nel corso del 1980-1981 lo stoicismo è conseguentemente interpretato da Foucault come un movimento filosofico che si trova in posizione di rottura rispetto alla Grecia classica e che apre la strada al cristianesimo. Questa posizione foucaultiana è tuttavia destinata a mutare. Come vedremo, già l'anno successivo, nell' *Hermeneutique du sujet* Foucault ristabilirà una maggiore distanza tra il modello cristiano e il modello ellenistico-romano. Per tutti gli anni ottanta permarrà in ogni caso una sorta di difficoltà a definire stabilmente il rapporto tra lo stoicismo e il cristianesimo, così come d'altronde avverrà per il rapporto tra lo stoicismo e la Grecia antica.

Al di là di queste oscillazioni, è forse opportuno focalizzare qui l'attenzione sulle ultime lezioni del Corso del 1980-1981, nelle quali Foucault espone le trasformazioni soggettive intervenute con il passaggio dal dispositivo classico a quello dei primi secoli dopo Cristo, interrogandosi sul ruolo della letteratura stoica. Attraverso tali lezioni risulterà forse un po' più chiaro anche quanto detto finora in modo schematico intorno all'invenzione del desiderio operata dagli stoici.

Occorre tornare alla coesistenza, nei primi secoli, dei due vecchi

²⁰⁵ Ivi, p. 170.

²⁰⁶ Il cristianesimo integrerà la nuova morale coniugale sorta con lo stoicismo e solo nel IV-V secolo emergerà l'esperienza della carne.

principi di valorizzazione (principio di isomorfismo socio-sessuale e principio di attività) e del nuovo modello del matrimonio monogamico, coesistenza che è evidentemente problematica. Come si è accennato, infatti, il nuovo modello di comportamento stoico “naturalizza” il matrimonio, rendendolo una relazione singolare e specifica e insistendo sulla necessità che l’attività sessuale avvenga soltanto all’interno della relazione tra i coniugi. Da un lato, l’idea che il matrimonio è una relazione unica e singolare rende molto meno scontato il principio di isomorfismo socio-sessuale. Il matrimonio diventa una relazione privilegiata che ha poco a che vedere con le altre relazioni sociali. Il nuovo modello matrimoniale stoico appare dunque in contrasto con il principio di isomorfismo socio-sessuale, poiché mette in discussione l’antica continuità tra attività sessuale e attività sociale, che erano impiegate sull’attività del maschio adulto: non sono più valorizzate le relazioni sessuali dell’uomo maschio attivo con partners di condizione inferiore, ma queste appaiono confiscate dal matrimonio, pensato adesso come *kràsis*, unità sostanziale e indissolubile dei coniugi irriducibile ad ogni altra relazione. Anziché un isomorfismo tra relazioni sessuali e relazioni sociali, si ha un dimorfismo socio-sessuale: una disarticolazione tra il matrimonio e le altre relazioni sociali (economiche, lavorative, ecc.) che comporta una “*désaphrodisation du champ social*” a vantaggio della sola relazione matrimoniale²⁰⁷. Dall’altro lato, anche il principio di attività sembra essere messo in discussione dal nuovo modello matrimoniale stoico. Nasce infatti l’idea che all’interno del matrimonio marito e moglie hanno obblighi reciproci e simili diritti e doveri; si giunge a una maggiore uguaglianza tra i coniugi, e vengono evocati i piaceri del matrimonio, che ora, lungi dal ridursi al solo piacere dell’attività che si esercita sull’altro, derivano piuttosto dai vantaggi della vita a due, dalla reciprocità, dall’affetto, dalla vita in simbiosi.

Una volta messa in luce, attraverso i testi stoici del I-II secolo, la coesistenza, in tale epoca, di un modello di comportamento, il matrimonio, e dei vecchi principi di valorizzazione, Foucault si interroga sul ruolo che tutti questi testi stoici di tecniche di vita, precetti, consigli di esistenza svolgono. La sua originale tesi – che non sarà più riproposta in seguito – è che il ruolo delle tecniche di vita dei testi stoici, il ruolo del discorso filosofico è quello di trasformare il soggetto affinché possa accettare il nuovo modello di comportamento del matrimonio e, allo stesso tempo, conservare gli antichi principi di valorizzazione

²⁰⁷ Cfr. *ivi*, p. 260.

(isomorfismo e attività). Si tratta, cioè, di “tecniche di soggettivazione”: discorsi che operano una trasformazione del soggetto tale da rendere compatibili, per lui, il nuovo modello di comportamento matrimoniale e i principi di isomorfismo e attività. Nella lezione del 25 marzo 1981, Foucault afferma:

En fait, il me semble que le rôle de ces arts de conduire est de prescrire les procédures de transformation du sujet lui-même, procédures de transformation qui doivent lui permettre d’habiter le code, de le pratiquer, de l’accepter, et en même temps de garder les deux grands axes de valorisation (isomorphisme et activité) dont je vous ai parlé. C’est la modification du rapport de soi à soi, c’est la modification de la manière dont on se constitue comme sujet, c’est cela qui va permettre de se conduire selon un code et d’après des valeurs qui, en fait, ne sont pas compatibles entre eux²⁰⁸.

Foucault esamina più da vicino queste trasformazioni del soggetto che gli consentono di mantenere un vecchio sistema di valorizzazione e di diventare un uomo sposato. Per poter mantenere i vecchi principi di valorizzazione e adottare allo stesso tempo il nuovo modello di comportamento matrimoniale il soggetto è chiamato ad operare due mutamenti fondamentali che permettono di salvaguardare l’uno il principio di isomorfismo e l’altro il principio di attività all’interno del matrimonio.

In primo luogo, Foucault mostra che il soggetto – il maschio adulto sposato - sdoppia il rapporto al proprio sesso e inizia in qualche modo ad avere due sessi. Le tecniche di sé stoiche impongono un rapporto doppio al proprio sesso nel senso che il soggetto dovrà fare attenzione a due registri distinti, a due regimi differenti. Da un lato, il registro della vita privata, matrimoniale, dimensione nella quale egli sarà un buon marito, e si troverà in un rapporto di reciprocità e fedeltà alla moglie. Dall’altro, il registro pubblico, nel quale egli imporrà il suo punto di vista, le sue decisioni nell’assemblea, nella città e nella lotta politica. Nascono, insomma, due virilità differenti che non devono mai confondersi tra loro: una virilità che si esplica all’interno del matrimonio (sesso-attività), e un’altra che si esercita invece nella sfera pubblica (sesso-statuto). La distinzione tra i due sessi ha la funzione di permettere al soggetto di stare nel modello del matrimonio salvaguardando al contempo il principio di isomorfismo socio-sessuale. Il continuum relazionale è infatti mantenuto attraverso questo

²⁰⁸ Ivi, p. 262.

nuovo dispositivo che fa perno sul soggetto, su un soggetto-cerniera che deve ora essere un buon marito e contemporaneamente un buon cittadino²⁰⁹. Il soggetto deve cioè definire un rapporto doppio con il proprio sesso al fine di diventare lui stesso il punto di articolazione tra sesso-statuto e sesso-attività. Si instaura, così, una sfaldatura, una scissione all'interno del soggetto: il soggetto è scisso al fine di rendere compatibile il matrimonio e il principio di isomorfismo relazionale. Si tratta di un forte cambiamento rispetto al dispositivo classico, nel quale il fatto di possedere lo status di uomo nella società comportava automaticamente il diritto di esercitare tale status nella forma di un'attività sessuale:

Ce que les arts de vivre au cours de cette période dont je vous parle (I^{er}-II^e siècles) ont essayé d'établir, c'est, à l'intérieur même du sujet, la reconnaissance de la double signification de l'identité sexuelle. Être un homme, c'est avoir le statut d'homme dans le champ social, mais ça n'implique pas l'existence d'une activité et le droit à une activité sexuelle. C'est simplement à l'intérieur du mariage que le statut d'homme prendra, premièrement et primitivement, le sens de l'activité sexuelle dont découlera, à l'intérieur de ce même mariage, le statut d'homme. Ce clivage, et le renversement des rapports entre statut d'homme et activité virile, sexuelle, c'est cela qui est un des objectifs principaux des arts de vivre²¹⁰.

In secondo luogo, si ha una trasformazione che permette di salvaguardare il principio di attività all'interno del matrimonio: l'apparizione di un nuovo concetto, quello di desiderio, e di un'esperienza di sé caratterizzata dal controllo del desiderio. Al fine di spiegare tale esperienza di controllo del desiderio, Foucault cita un testo di Musonio Rufo nel quale viene esposto l'obbligo del marito di essere assolutamente fedele alla moglie. La ragione di tale necessità è posta da Musonio nel fatto che il marito deve guidare e condurre la moglie, e al fine di poter esercitare tale compito egli deve necessariamente essere padrone di se stesso²¹¹. Ciò che per Foucault riveste un particolare interesse è che il rapporto di padronanza di sé diventa qualcosa di nuovo e di fondamentale in quanto esso

²⁰⁹ « Si l'homme va pouvoir en effet assurer la continuité entre le social et le familial, si entre ces deux types de relation (la relation duelle et la relation plurielle) il y a ce continuum dont je vous parlais, c'est parce qu'il existe un individu qui fait la charnière ». Ivi, p. 265.

²¹⁰ Ivi, p. 266. Significativamente Foucault utilizza il termine psicologico "clivage" per designare la separazione che si attua all'interno del soggetto, ossia la coesistenza, nell'io, di due atteggiamenti psichici contraddittori di fronte alla realtà esterna. Cfr. J. Laplanche, J.B. Pontalis, *Enciclopedia della psicanalisi*, Laterza, Roma-Bari 1987.

²¹¹ Cfr. Musonio Rufo, *Reliquiae*, XII (a cura di O. Hense, B.G. Teubne, Lipsia 1905). Cfr. anche M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, cit., pp. 164-166 e M. Foucault, *Le souci de soi. Histoire de la sexualité III*, cit., pp. 229ss. (trad. it. cit., pp. 173ss.).

fonda ora i rapporti di padronanza che un individuo deve esercitare su un altro: è a condizione di essere padrone di sé che egli potrà essere padrone degli altri.

Foucault distingue dunque due grandi modelli della *maîtrise de soi*, che costituiscono forme molto diverse: il modello classico del dominio su se stessi (che trova in Platone, Senofonte, e che è anche quello di Socrate) e il modello stoico del controllo di sé. Si tratta di modelli che pongono in essere matrici di soggettività molto diverse tra loro. Secondo il modello classico, essere padroni di sé equivale a dominarsi. Nell'Antichità classica la *maîtrise de soi* è una sorta di limite, di misura che limita il dominio sugli altri:

Dans l'ancien système de la maîtrise (...), le problème n'était pas tellement de maîtriser son désir. Ou plutôt, ce qui était exigé, c'était d'exercer une maîtrise telle que le désir qu'on avait ne nous entraîne pas à des choses qui n'étaient pas acceptables. L'exemple même (...), c'est le fameux exemple de Socrate avec Alcibiade. Socrate ne consomme pas des rapport sexuel avec Alcibiade, il s'abstient de rapport physique avec Alcibiade, non pas parce qu'il ne le désire pas, mais parce que, désirant Alcibiade, il considère qu'il lui faut, s'il veut avoir avec lui les rapports pédagogiques qu'il souhaite, renoncer à ce plaisir sexuel. Mas le désir reste là. Il ne s'agit donc pas pour Socrate d'arracher au fond de lui-même son propre désir. Il faut qu'il montre à lui même et aux autres comment, ce désir étant ce qu'il est, il peut exercer sa maîtrise de soi par rapport aux actes auxquels le conduirait ce désir, cette *epithumia*. Le mot qu'emploie Xénophon précisément à propos de Socrate, c'est *egkrateia*, c'est-à-dire ce courage qui fait que, quand on est en face de l'ennemi, on tient bon. L' *egkrateia* au sens platonicien du terme, c'est précisément, le désir étant ce qu'il est, de pouvoir y résister²¹².

Di fronte al proprio desiderio, Socrate si chiede se seguire la propria momentanea inclinazione è utile e quali sono le sue conseguenze, ponendo così un limite all'azione. Dominarsi è in questo caso chiedersi se si fa buon uso (*chrēsis*) della propria attività sessuale, delle proprie energie, se è il momento giusto (*kairos*) per cedere al proprio desiderio, al fine di prendere la giusta decisione. Il dominio su di sé è la ricerca del buon uso, ed è il principio di limitazione del dominio sugli altri nel senso che permette di porre un limite ad esso.

Nel modello stoico invece non si deve limitare il dominio sugli altri attraverso il dominio di sé, ma il rapporto a sé di *maîtrise* diventa la condizione preliminare del dominio sugli altri. Questo rapporto a sé, questa *maîtrise de soi* deve ora configurarsi nei termini del controllo del proprio desiderio. Nella nuova tecnologia di sé stoica, essere *maître de soi* non significa limitare il proprio

²¹² M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, cit., p. 268.

desiderio, ma sradicarlo completamente, come appare nelle *Diatribes* di Epitteto:

(...) le sage qui présente Epictète n'est pas, comme Socrate, celui qui, désirant, résiste à son désir. C'est Epictète qui, voyant une belle femme ou un joli garçon, n'éprouve même aucun désir. Et c'est là, dans cette maîtrise de soi exercée à la racine même des *aphrodisia*, c'est-à-dire au niveau de l'*epithumia* même, c'est dans l'éradication de l'*epithumia* que se manifeste la maîtrise de soi²¹³.

In tal modo, gli stoici possono mantenere il principio di attività nel nuovo codice. Il principio di attività è infatti mantenuto all'interno del matrimonio nel senso che il marito deve esercitare un controllo permanente, regolare e assoluto su se stesso come condizione prima, come la più importante delle attività:

Il va être exactement maintenu en ce sens que l'activité va toujours être le principal critère permettant de définir la valeur positive de quelque chose ou d'un acte, mais cette activité ne se définit plus d'une façon relationnelle comme activité de l'un sur l'autre (...); ce sera : exercer sa domination, son activité sur soi-même, sur cette part de soi-même qu'est le désir²¹⁴.

Riassumendo, le trasformazioni del soggetto che le tecniche di vita presenti nei testi stoici si propongono di operare al fine di rendere compatibili modello matrimoniale e principi di valorizzazione sono, in primo luogo, lo sdoppiamento del rapporto al proprio sesso, che consente di conservare all'interno del matrimonio il principio di isomorfismo socio-sessuale; in secondo luogo, il controllo permanente e continuo di sé come attività su di sé e condizione prima dell'attività sugli altri, che permette invece di conservare il principio di attività all'interno del modello matrimoniale.

Nell'ultima lezione del corso Foucault sottolinea l'importanza del I-II secolo dopo Cristo come passaggio chiave della storia della soggettività. Tutta la letteratura stoica sul matrimonio rappresenta un momento decisivo in quanto il processo che egli chiama la "soggettivazione del rapporto al sesso" coincide con il movimento di "oggettivazione del rapporto al sesso".

Per quanto riguarda la soggettivazione del rapporto al sesso, essa consiste nel fatto che nei primi secoli la sessualità diventa una dimensione essenziale del soggetto. Nella Grecia classica, infatti, la nozione di *aphrodisia* si riferisce a degli atti. L'atto sessuale è cioè pensato come uno tra i vari atti possibili (come ad

²¹³ Ivi, p. 269.

²¹⁴ *Ibidem*.

esempio mangiare, lavorare ecc.); non costituisce una proprietà del soggetto, un tratto di natura. Gli atti sessuali non sono ancora parte della definizione di uomo, non sono una costante decisiva della soggettività. Piuttosto, essi sono atti insieme naturali ed eccessivi. Sono atti completamente naturali ai quali è associato un piacere intenso; ciò li rende desiderabili, ossia ciò fa sì che un desiderio conduca a compiere questi atti. Sono inoltre atti eccessivi in quanto è loro associata una certa violenza che può renderli pericolosi, ed occorre perciò adoperare una certa cautela. L'atto di fare l'amore sembra dunque essere simile ad altri, sembra cioè essere dello stesso tipo, ad esempio, dell'atto di bere o dell'atto di mangiare, atti che sono ugualmente piacevoli ed associati ad un desiderio. Con la necessità, nel I-II secolo, di tenere insieme il modello matrimoniale e i principi di valorizzazione, le cose cambiano in modo radicale. La necessità, per il soggetto, di costituire il punto di cerniera tra il buon marito e il buon cittadino ha la conseguenza di far diventare la sessualità parte essenziale del soggetto. La ragione di questa trasformazione profonda è che, associata all'accettazione del modello matrimoniale, la valorizzazione dell'attività obbliga il soggetto ad avere un rapporto permanente a sé caratterizzato dal controllo: il soggetto deve continuamente chiedersi se si trova nell'ambito del sesso-statuto o del sesso relazionale. Si ha, così, una costruzione del soggetto che ruota intorno alla sessualità, che diventa la forma permanente del rapporto a sé:

(...) à partir du moment où on [détermine] une technologie de soi dans laquelle le sujet doit définir deux modalités de rapport à son sexe – une modalité statutaire coextensive au champ des relations sociales et une modalité relationnelle, coextensive seulement à la conjugalité -, à partir du moment par conséquent où cette césure doit être opérée, maintenue, toujours reconduite (...) s'établit une relation permanente entre l'individu et cette césure, cette scission qui sépare en lui les deux aspects de son sexe. Il y a désormais un rapport perpétuellement réactivé entre l'individu et son propre sexe²¹⁵.

La sessualità acquisisce, così, un nuovo senso e diventa una dimensione costitutiva del soggetto.

Se, con la soggettivazione del rapporto al sesso, per gli stoici il sesso diventa una dimensione essenziale della soggettività, con l'oggettivazione del rapporto al sesso il controllo di sé da parte di sé diventa la più alta forma di attività. Si è detto che nel regime classico degli *aphrodisia* vi sono semplicemente

²¹⁵ Ivi, pp. 287-288.

atti legati a un piacere e a un desiderio; il problema che esso pone è quello della *chrēsis*, del loro buon uso. Così come avviene per altri tipi di atti, come ad esempio quello di mangiare, anche in questo caso il problema che si pone è sempre quello di mantenere la buona misura, il buon uso di tali atti. Non vi è alcun tipo di oggettivazione del rapporto al sesso. Nel I-II secolo, con gli stoici, invece, la più alta forma di attività, come si è già osservato, diventa il controllo del proprio desiderio. Si ha allora una oggettivazione del rapporto al proprio sesso nel senso che occorre essere permanentemente sotto il controllo di se stessi. Quel che occorre controllare, come appare chiaramente dai testi stoici, è il desiderio. Il desiderio cessa di costituire semplicemente un'istanza dell'anima in relazione alla quale siamo passivi, come per Platone²¹⁶. Gli stoici rendono il desiderio la forma per eccellenza della manifestazione, in se stessi, dell'attività sessuale; e, a partire dal blocco degli *aphrodisia*, in cui si trovavano congiunti il piacere, il desiderio, l'atto, compiono l'operazione di isolare il desiderio. Il desiderio, cioè, viene dissociato dalla serie atto-piacere-desiderio e diviene oggetto quasi esclusivo di attenzione: esso diventa la forma esclusiva nella quale l'essere umano ha un rapporto permanente con la propria attività sessuale²¹⁷. In tal modo, l'atto perde la sua importanza e cessa di costituire l'elemento centrale degli *aphrodisia*; la questione che lo stoico si pone non è più, come avveniva nell'età classica, come fare buon uso del proprio piacere, in quale momento, ecc. La domanda è, ora: qual è la forma, qual è l'oggetto del mio desiderio? L'oggettivazione del rapporto al sesso implica dunque il fatto che occorre essere permanentemente sotto il controllo di se stessi. Il prezzo da pagare per questa emergenza del desiderio sarà la relativa neutralizzazione del piacere, del corpo, dell'atto²¹⁸.

Focalizzando l'attenzione sul desiderio, lo stoicismo sembra così aprire la via al cristianesimo²¹⁹. Si tratta, in germe, di un processo simile a quello descritto

²¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 291.

²¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 291-292.

²¹⁸ Lentamente il piacere, che prima era incluso nell'attività del maschio e ne costituiva la contropartita, viene rimesso in questione: se prima esso era legittimato da un'attività, ora sarà considerato il segno di una passività pericolosa. Non solo non possono esservi rapporti sessuali che all'interno del matrimonio, ma la trasformazione del principio di attività in critica del piacere come passività conduce all'idea di un atto sessuale edonicamente neutralizzato: "(...) à travers cette conjugalisation, cette localisation de l'acte sexuel dans le mariage, va être développée une codification. Tout un ensemble de prescriptions apparaîtra concernant le comportement sexuel dans le mariage (...). La première, c'est que l'acte sexuel, dans le mariage, ne doit pas être indexé au plaisir". *Ivi*, p. 166. L'atto sessuale matrimoniale diviene qualcosa che non deve essere indirizzato al piacere – si verifica, cioè, un processo di esclusione del piacere dagli atti sessuali legittimi.

²¹⁹ Nel 1981 Foucault riafferma la tesi già espressa nella *Volontà di sapere*: la storia della sessualità non è la storia della repressione del desiderio, ma quella dell'invenzione del desiderio. Non si tratta di rintracciare il modo in cui il desiderio è stato, nel corso dei secoli, represso, cacciato,

da Foucault nel Corso del 1979-1980 e che ha condotto dall'*exomologesis* all'*exaugoreusis*: il passaggio dall'esteriorità dell'atto ad un rapporto di sé con sé caratterizzato dall'oggettivazione della propria interiorità. Foucault precisa tuttavia che quella che si costituisce nel I-II secolo non è né l'esperienza della carne cristiana, né l'esperienza della sessualità moderna che più tardi sarà rappresentata dalla psicoanalisi. Lo stoicismo fa diventare la sessualità una forma permanente del rapporto di sé con sé, ma l'oggettivazione del rapporto al proprio sesso non assume ancora la forma della conoscenza e della decifrazione di sé; non si tratta di un'ermeneutica del desiderio nella quale il desiderio è legato alla verità del soggetto. Con gli stoici appare l'idea che c'è un desiderio che bisogna controllare, ma non perché nel desiderio vi sia la verità del soggetto; per gli stoici occorre controllare il proprio desiderio perché il controllo del desiderio è la più alta forma di manifestazione di questa nuova virilità che tiene insieme il matrimonio e i principi di valorizzazione tradizionali. Nello stoicismo, a differenza del cristianesimo, sembrano restare l'insistenza sulla valorizzazione dell'attività e l'idea che l'atto sessuale manifesti questa attività²²⁰. Nell'elaborazione cristiana, invece, la sessualità sarà pensata come derivante da una passività. Secondo Foucault nell'esperienza cristiana della carne la vera attività si manifesterà non come controllo del desiderio, ma come sradicamento totale del desiderio. Vi sarà l'idea che abbandonarsi al piacere sessuale sia ricadere in una passività originaria che ha provocato il peccato originale; resta attivo fino in fondo soltanto colui che rinuncia ad ogni attività.

Infine, rimane da comprendere perché i filosofi stoici cercherebbero di mostrare quali sono le trasformazioni soggettive che permettono di rendere compatibili i vecchi principi di valorizzazione e il nuovo modello matrimoniale. Perché è necessario che i principi di valorizzazione restino, anziché scomparire con la diffusione del matrimonio?

La spiegazione di Foucault è di tipo completamente storico e sociologico. Riferendosi agli studi di Paul Veyne²²¹, Foucault afferma che nel gioco politico antico, l'aristocrazia di concorrenza tentava di mantenere il proprio statuto e i

neutralizzato; esso è stato esaltato e intensificato, non represso. Foucault afferma: « le désir est le transcendantal historique à partir duquel il faut penser l'histoire de la sexualité ». Sarebbe dunque inadeguato e insufficiente fare una storia della sessualità in termini di repressione del desiderio. Occorre invece, a partire da una storia delle tecnologie di sé, a partire da una storia della governamentalità, mostrare come il momento del desiderio è stato creato e amplificato.

²²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 286ss.

²²¹ Cfr. in particolare P. Veyne, *La famiglia e l'amore nell'alto Impero romano*, in *La società romana*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 157-199.

propri privilegi attraverso un gioco di rivalità tra famiglie funzionale a far ottenere ai propri membri vantaggi e favori. Il matrimonio è restato a lungo, per l'aristocrazia tradizionale, uno degli elementi decisivi della propria strategia politica: attraverso di esso, le famiglie aristocratiche stringevano tra di loro alleanze in funzione dei loro calcoli politici ("matrimonio-alleanza"). A partire dalla nascita delle monarchie ellenistiche e soprattutto con l'impero romano, tuttavia, il posizionamento politico degli individui inizia a dipendere da un gioco politico molto più ampio e complesso, assai differente dalle epoche precedenti. Appaiono fenomeni di tipo nuovo; in particolare, sorgono la corte e la burocrazia, che rendono assai meno importanti gli antichi rapporti tra famiglie e fanno sì che il matrimonio-alleanza tenda lentamente a scomparire. Si tratta, ora, per gli aristocratici, di muoversi all'interno di queste due nuove realtà, la corte e la burocrazia, nelle quali avvengono in modo privilegiato i giochi di potere. Corte e burocrazia sono sempre più composte da giovani provenienti dalla provincia e appartenenti agli strati sociali più bassi, tra i quali vige un codice matrimoniale di forma "moderna" (caratterizzato da monogamia, fedeltà coniugale ecc.). I testi stoici del I-II secolo si indirizzerebbero quindi, secondo Foucault, all'aristocrazia, ad un'élite greca o romana che, se da un lato intendeva mantenere i propri vecchi principi di valorizzazione (isomorfismo e attività), nello stesso tempo si vedeva costretta, per guadagnarsi una collocazione nella società, a piegarsi al nuovo modello matrimoniale. Si tratta, per l'aristocrazia, di riorganizzare il rapporto di sé con sé al fine di poter mantenere i principi di valorizzazione e di poter adottare il matrimonio: occorre, cioè, che essa duplichi il rapporto al proprio sesso, scindendo sesso-statuto e sesso-attività; e che, inoltre, l'attività del soggetto si manifesti nella forma del controllo di sé²²². Secondo Foucault, dunque, ciò che giustifica la letteratura filosofica stoica è una situazione sociologica piuttosto particolare e limitata, il problema specifico di un'aristocrazia. Pare sussistere una sproporzione tra quello che sembra essere il problema delimitato e ristretto di una classe e l'importanza decisiva che ad esso è attribuita per la storia della soggettività. Foucault sembra pensare che esistono determinati modelli di soggettività che sono inizialmente messi in opera in fenomeni circoscritti la cui genealogia storica è senza importanza, ma i cui effetti sono assai rilevanti dal punto di vista della storia della soggettività²²³.

²²² Cfr. M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, cit., pp. 274 ss.

²²³ A partire da questa analisi, Foucault tira una conseguenza aneddotica interessante. Egli nota che

§ 4. Verso l'autosoggettivazione

Il Corso del 1980-1981 si rivela ben più complesso di quanto appaia a prima vista, forse a causa del fatto che sembra situarsi in un punto cruciale all'interno del percorso foucaultiano degli anni ottanta. Quello che immediatamente colpisce è che, nell'accingersi a tracciare la genealogia della nostra morale sessuale, Foucault non intende affatto proporre un ritorno ai Greci. Non vi è alcuna ammirazione per quella che tradizionalmente è stata spesso presentata come la tolleranza degli antichi nei confronti dell'omosessualità; alcun elogio del paganesimo o della trasgressione in rapporto al cristianesimo. Foucault mostra, anzi, che già all'interno del dispositivo classico l'omosessualità occupa una posizione assai problematica e pone più di un interrogativo. E' inoltre emerso come sin dalla prima lezione del Corso Foucault metta in luce che dall'Antichità fino al XVIII secolo si ritrovano in fondo gli stessi austeri modelli, le stesse interdizioni o più precisamente gli stessi *foyers* d'inquietudine – come ad esempio: è pericoloso fare troppo l'amore? È bene avere relazioni extraconiugali? Si possono avere relazioni omosessuali? Interrogativi le cui risposte sono state poi tradotte, nelle differenti epoche, in divieti, codici, forme di svalutazione. Quella degli Antichi, dunque, non è affatto una lezione di tolleranza o di libertà sessuale. I principi di isomorfismo socio-sessuale e di attività rendono, inoltre, probabilmente poco interessante la dottrina sessuale antica agli occhi di Foucault. Difficile utilizzare in funzione critico-politica il fatto che nel dispositivo classico le relazioni economiche e sociali vigenti permeano anche le relazioni sessuali - al

nei primi secoli dopo Cristo si trova piuttosto frequentemente il tema della dissolutezza del principe. In molti testi (come ad esempio quelli di Svetonio), attraverso la figura dell'imperatore vizioso e dissoluto, sessualmente incontrollabile (come ad esempio Nerone), appare una sorta di proiezione fantasmatica del soggetto politico che non arriva né a controllare se stesso né a fare la differenza tra sesso-statuto e sesso-attività. In altre parole, secondo Foucault proprio quell'aristocrazia che si sforzava di tenere insieme i principi di valorizzazione e il modello matrimoniale proietta l'orrore della perdita del controllo di sé su colui che non distingue sesso-statuto e sesso-attività. La figura dell'imperatore dissoluto rappresenta infatti colui che non controlla il proprio desiderio, che non arriva a distinguere le due forme di virilità (sesso-statuto e sesso-attività), che rende ministri i suoi favoriti, che non ha relazioni armoniose con la propria moglie ma anzi giunge ad ucciderla. Non è un caso che in altri scritti della stessa epoca si trovi, all'opposto, la figura del buon imperatore (come ad esempio Marco Aurelio), che rappresenta colui che attraverso il controllo di sé riesce a distinguere tra virilità statutaria e virilità relazionale all'interno del matrimonio. Foucault insiste su questo tema perché esso gli permette di far emergere qualcosa di dimenticato e trascurato dal pensiero politico: la strutturazione di sé del sovrano. A partire dal XVI-XVII secolo, infatti, il pensiero politico si è posto con insistenza soltanto il problema del rapporto tra sovrano e suddito; è stata, invece, completamente trascurata la questione del sovrano considerato come soggetto, ossia il problema dell'autocostituzione di sé del principe. Cfr. *ivi*, pp. 280-286.

punto che l'individuo maschio proprietario, come abbiamo visto, può approfittare a suo piacimento di tutti coloro che sono considerati di condizione inferiore, e quindi alla stregua di oggetti, di beni propri. Lo stesso vale per l'esclusiva valorizzazione dell'attività del maschio adulto: la prospettiva unica del soggetto maschile, del marito, del cittadino non è qualcosa di nuovo e tantomeno di rivoluzionario. Anzi, durante le lezioni del 1981 Foucault si sofferma più volte sull'impossibilità strutturale della dottrina sessuale greca di pensare il piacere come qualcosa di differente dall'attività – a pensarlo, per esempio, come abbandono -; e sulla conseguente incapacità di riflettere sul piacere femminile, sempre escluso e considerato come una disturbante, pericolosa passività. Infine, la dicotomia classica tra *aphrodisia* e *eros* (tra sessualità del dominio in cui si prova piacere come soggetto attivo e ricerca della verità come soggetto amoroso desessualizzato) chiude la problematizzazione dei piaceri in un'alternativa un po' opprimente. Essa non sembra aprire alcuno spazio di creatività e di libertà in rapporto al sesso. Foucault, del resto, continuerà a studiare il mondo antico senza mai renderlo un modello da seguire: se nel 1981 egli constata che l'insegnamento degli antichi non è affatto una lezione di tolleranza sessuale, nel Corso al Collège de France del 1982-1983, *Du gouvernement de soi et des autres*, egli mostrerà che esso non offre nemmeno un modello di democrazia²²⁴.

All'inizio del suo studio del mondo antico Foucault non sembra, dunque, trovare una lezione politica molto interessante presso i Greci. Ciò può forse spiegare certe affermazioni rilasciate dal filosofo francese in alcune interviste nelle quali egli si mostra deluso della problematizzazione e della dottrina sessuale greca²²⁵.

²²⁴ Cfr. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, cit.; trad. it. cit.

²²⁵ Ci riferiamo in particolare all'intervista *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, nella quale Foucault afferma: "La morale des Grecs était celle d'une société essentiellement virile dans laquelle les femmes étaient «opprimées», dans laquelle le plaisir des femmes n'avait pas d'importance, leur vie sexuelle n'étant déterminée que par leur statut de dépendance à l'égard du père, du tuteur, de l'époux". E più oltre: "La morale grecque du plaisir est liée à l'existence d'une société virile, à l'exclusion de l'autre, à l'obsession de la pénétration, à cette menace d'être privé de son énergie... Tout cela n'est pas très attrayant!" (M. Foucault, *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, in *Dits et écrits II*, cit., p. 1431 e p. 1433; trad. it. *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress*, in H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, cit., p. 260 e p. 261-262). Anche nell'ultima, celebre intervista *Le retour de la morale* Foucault affermerà di non aver trovato i Greci né esemplari né degni di ammirazione, "non un granché", per aver teso all'universalizzazione della cura di sé, che a poco a poco sarebbe divenuta un'etica normativa anticipando la morale cristiana: "Toute l'Antiquité me paraît avoir été une 'profonde erreur'". M. Foucault, *Le retour de la morale*, in *Dits et écrits II*, cit., p. 1517; trad. it. *Il ritorno della morale*, in *Archivio III*, cit., p. 264.

Sorge allora più di un interrogativo sulle ragioni profonde dell'interesse foucaultiano per l'Antichità; interesse che, lungi dall'essere abbandonato, sarà invece approfondito dal filosofo francese fino alla fine del suo percorso filosofico. Quale lezione, quale punto di accesso alla politica Foucault sembra trovare negli antichi? Per rispondere, almeno provvisoriamente, a questi interrogativi, il Corso del 1980-1981 si rivela un laboratorio importante. Come abbiamo osservato, nell'intraprendere il suo progetto di una storia della sessualità Foucault si accorge infatti di non poter fare semplicemente una storia dei divieti, poiché già nella Grecia antica vi erano temi di austerità che non lasciavano molto spazio alla tolleranza e alla libertà. A differenziare il cosiddetto paganesimo dal cristianesimo non sono i codici ma le forme del rapporto con sé che rendono differenti i due tipi di esperienza sessuale. Egli sembra giungere, così, alla conclusione che la storicità non risiede nel fatto che, mentre nel cristianesimo si hanno divieti, nel mondo pagano, invece, non ce n'erano; e nemmeno nel fatto di ammettere o non ammettere l'omosessualità. La storicità si situa invece nel modo in cui gli esseri umani vanno ad abitare questi divieti, nel modo in cui un soggetto si costruisce in rapporto a certi *foyers* d'inquietudine; è insomma al livello delle forme di soggettivazione.

Si può allora forse concludere che la ripresa della storia della sessualità cui Foucault dedica il Corso del 1980-1981 finisce con il costituire un importante tassello del processo di elaborazione dell'idea di soggettivazione. Essa si configura come un punto di partenza che gli permette di pensare alla soggettività non come punto di applicazione di divieti, ma come strutturazione di sé in rapporto a determinati *foyers* che pongono problema, come "l'insieme dei processi di soggettivazione ai quali gli individui sono stati sottomessi o che hanno messo in opera su se stessi"²²⁶. Non è, dunque, nella dottrina sessuale antica che Foucault trova qualcosa di politicamente interessante; sarà, invece, nell'idea delle forme di soggettivazione.

E' proprio seguendo questa direzione di ricerca, è insistendo sul livello delle forme di soggettivazione che nel 1982, approfondendo lo studio dei primi secoli dopo Cristo, Foucault lavorerà sulla cura di sé e, in seguito, sulla *parrhesia*, dimensioni la cui lezione politica gli sembrerà molto più interessante. L'idea di un'etica che si costruisce come un'estetica dell'esistenza, attraverso cui la soggettività si plasma e si disegna nella forma di un lavoro su di sé anziché nella

²²⁶ Cfr. M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, cit., p. 287.

forma di una lettura di sé, lo condurrà ad occuparsi della *parrhesia*, di un coraggio della verità che costituirà senza dubbio un punto di entrata alla politica assai più fecondo rispetto alla storia della sessualità – tema, questo, che sarà inevitabilmente marginalizzato. Lo stravolgimento del progetto iniziale della storia della sessualità e il ritardo con cui Foucault pubblicherà, nel 1984, dopo ben otto anni e vari cambiamenti di programma, i volumi *L'usage des plaisirs* e *Le souci de soi* sembrano riflettere proprio la sua delusione nei confronti della problematizzazione antica dell'esperienza sessuale e la necessità di ricentrare i propri interessi di ricerca intorno ad un nuovo polo, uno studio degli esercizi ascetici antichi non più limitato al ristretto campo della sessualità. Sarà questa la direzione che Foucault seguirà nel 1982, quando terrà al Collège de France le lezioni del Corso *L'herméneutique du sujet*; mentre i due ultimi volumi della storia della sessualità pubblicati nel 1984 finiranno per costituire soltanto dei commenti puntuali e dettagliati dei testi antichi e, in ultima analisi, sembrano configurarsi quasi come un'eccezione, come un percorso secondario rispetto all'insieme delle ricerche foucaultiane degli anni ottanta²²⁷.

In ogni caso, le ricerche foucaultiane sui modi di costituzione della soggettività del 1981 sembrano mettere in luce la funzione di decentramento e di storicizzazione che la nozione di *bios* antico possiede rispetto al soggetto cristiano moderno. Foucault ha infatti situato la propria indagine nel preciso momento in cui avviene il passaggio da una costituzione della soggettività che assume la forma di semplici atti (costituenti, come si è detto, un blocco unico con il piacere e il desiderio) a una costruzione della soggettività che stabilisce un rapporto permanente da sé a sé. Nonostante il ruolo ambiguo giocato dallo stoicismo, mostrando la lenta costituzione del soggetto cristiano Foucault stabilisce una netta differenza tra, da un lato, l'emergere di un soggetto di cui la sessualità diventa una componente costitutiva, un tratto di natura; e, dall'altro, un *bios* che sembra esaurirsi sul piano degli atti, atti che non costituiscono una costante decisiva della soggettività o una natura. La nozione di *bios* è dunque convocata da Foucault al fine di rendere evidente il carattere storico - e dunque fragile, precario - del modo di costituzione del soggetto moderno e del nostro regime di verità attuale. Essa possiede una funzione di straniamento rispetto alla nostra identità di soggetti moderni, rendendola non necessaria e, dunque, potenzialmente trasformabile. E'

²²⁷ Sulle complesse vicende legate alla pubblicazione degli ultimi volumi *dell'Histoire de la sexualité* si veda soprattutto F. Gros, *Situation du cours*, in M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, cit., pp. 487-497 ; trad. it. cit., pp. 453-492.

proprio ponendoci a una certa distanza da noi stessi che la frattura tra *bios* antico e soggetto cristiano moderno sembra creare lo spazio per quella “politica di noi stessi” di cui Foucault ha parlato nelle conferenze di Dartmouth e Berkeley.

PARTE SECONDA

BIOS PHILOSOPHIKOS

CAPITOLO I

ESERCIZI SPIRITUALI E CURA DI SE'

§1 Lo studio delle tecniche di sé antiche: esercizi spirituali e vita filosofica

Dopo aver preso le distanze da una rappresentazione giuridica non solo della politica²²⁸ ma anche dell'etica e dopo aver compiuto, in *Subjectivité et vérité*, una prima analisi della tecnologia di sé operante nell'antichità, nel Corso al Collège de France del 1981-1982, *L'herméneutique du sujet*, Foucault approfondisce lo studio delle tecniche di sé antiche. Queste sono intese come procedure regolate finalizzate a trasformare il modo di essere del soggetto e a permettergli l'accesso ad un determinato rapporto con se stesso, con gli altri, con la verità. Nella prima lezione, il filosofo francese esordisce affermando di voler dedicare il Corso allo studio delle forme storiche nelle quali si sono legati, in Occidente, i rapporti tra soggettività e verità. E, a differenza dell'anno precedente, manifesta l'intenzione di intraprendere tale studio in modo più generale: anziché limitarsi a prendere in considerazione esclusivamente l'esperienza greca degli *aphrodisia*, la sua attenzione si focalizza sulle tecniche di sé antiche esaminate nella loro indipendenza e autonomia rispetto al ristretto campo sessuale.

Come egli stesso dichiara nella già citata conferenza del 1981 *Sexualité et solitude*, l'obiettivo di Foucault è quello di analizzare la storia effettiva della costituzione della soggettività, intesa come modo di rapporto di sé con sé. In tale occasione, dopo aver preso le distanze dalla filosofia del soggetto dominante nel dopoguerra così come dalla filosofia analitica e dallo strutturalismo, il filosofo francese afferma di voler analizzare il soggetto come una realtà storica e culturale, come qualcosa di indissociabile dalle pratiche storiche mediante le quali esso si trasforma²²⁹.

Nel 1982 il progetto foucaultiano di intraprendere una genealogia del soggetto moderno fa sì che il filosofo francese continui ad interrogarsi incessantemente sul problema del rapporto tra stoicismo e cristianesimo. Nel 1980, come abbiamo osservato, questi appaiono a Foucault come due poli opposti; tuttavia in seguito, a partire dalla ripresa della storia della sessualità, egli sembra oscillare tra, da un lato, l'insistenza sulla frattura e, dall'altro, l'individuazione di importanti elementi di continuità rilevabili tra di essi. Questa oscillazione

²²⁸ Cfr. M. Foucault, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, cit. ; trad. it. cit.

²²⁹ M. Foucault, *Sexualité et solitude*, cit., p. 989 ; trad. it. cit., pp. 146-147.

permane anche nel Corso del 1981-1982 e caratterizzerà in seguito non solo l'interpretazione dello stoicismo ma anche del platonismo. Sarà, comunque, attraverso la riproposizione costante del problema della relazione tra stoicismo e cristianesimo che Foucault sembra iniziare, per così dire, a “vedere” quel processo che chiama “autosoggettivazione”. Se fino al 1981 egli possiede la sola nozione di soggetto - nozione cui ha contrapposto quella di *bios* -, il filosofo francese sembra ora mettere a punto un nuovo strumento di analisi: il modo di soggettivazione. Questo appare legato ad un'attività di autocostituzione di sé – più precisamente di uno specifico rapporto di sé con sé - attraverso pratiche regolate, tecniche che definiscono il campo dell'etica. Nel Corso del 1981-1982 l'opposizione binaria tra soggetto e *bios* lascerà il posto all'individuazione di tre strutture storiche di riflessività, ossia tre modalità storicamente rintracciabili di costruire un rapporto con se stessi, una soggettività: la “memoria” platonica, la “meditazione” stoica e il “metodo”²³⁰. Foucault concentrerà la propria analisi sulle prime due, il modello platonico e il modello ellenistico-romano, costituenti, insieme all'ascesi cristiana, forme di “spiritualità” aventi caratteri fortemente distanti rispetto alla modernità filosofica.

Una delle maggiori difficoltà che si incontrano affrontando il tema della soggettività, della soggettivazione nell'opera dell'ultimo Foucault è di ordine terminologico. Egli infatti non definisce né utilizza in modo univoco i termini “soggetto” (*sujet*), “soggettività” (*subjectivité*), “soggettivazione” (*subjectivation*), dando adito a molti malintesi e fraintendimenti e finendo perfino per essere ingiustamente accusato di anacronismo a causa del suo impiego dei termini “soggetto” e “sé” (*soi*) in relazione all'esperienza antica²³¹.

Il filosofo francese sembra usare, ad esempio, in modo intercambiabile “soggetto” e “soggettività”, e talvolta persino “soggettivazione”. Se egli, da un lato, quando utilizza la parola “soggetto” intende solitamente indicare il presunto Soggetto universale, sovrano, fondatore che non cesserà di criticare in quanto

²³⁰ Su questi temi cfr. D. Lorenzini, *Il bios come aleturgia. Verità e vita nell'ultimo Michel Foucault*, cit.

²³¹ Secondo alcuni critici, l'uso di questi termini da parte di Foucault in relazione all'esperienza antica della cura di sé indicherebbe il disconoscimento, da parte del filosofo francese, della radicale rottura che il cristianesimo e la modernità hanno introdotto rispetto all'esperienza di sé degli Antichi. Foucault postulerebbe cioè che la percezione di sé degli Antichi sia organizzata intorno ad esperienze che invece sono tipicamente moderne, come l'esperienza dell'“io”, inteso come realtà psichica individuale, come insieme di atteggiamenti psicologici che conferiscono all'individuo una dimensione di interiorità e unicità, costituendolo come individuo singolare. Cfr. ad esempio P. Hadot, *Riflessioni sulla nozione di cultura di sé*, cit., pp. 170- 176; B. Inwood, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford 2005.

derivante da una concezione moderna e storica di soggetto, dall'altro lato in molte occasioni usa tale termine per indicare la "soggettività", intesa come modo di rapportarsi a sé stessi, modo di rapporto di sé con sé storicamente determinato. La ragione di tale intercambiabilità è forse da rintracciare nel fatto che per Foucault sia il "soggetto" che la "soggettività" – oltre che il "sé" – sono sempre il risultato di una costruzione storica: il soggetto universale della modernità non è altro che una delle molteplici forme di soggettività storicamente determinate che sono il risultato dei dispositivi di potere-sapere.

Le ambiguità riguardano anche la nozione di "soggettivazione", che Foucault generalmente, almeno a partire dal 1982, utilizza per indicare, in senso positivo, il processo attraverso cui si ottiene la costituzione di una soggettività²³², processo che avviene tramite un attivo lavoro di sé su se stessi da compiersi in modo relativamente autonomo tramite le pratiche di sé. Tuttavia, Foucault continua talvolta ad utilizzare tale termine anche in senso negativo, per indicare l'assoggettamento, ossia la costituzione di una soggettività da parte dei dispositivi di potere-sapere. Anche in questo caso, l'uso ambiguo dei due termini da parte di Foucault può essere spiegato dal fatto che soggettivazione e assoggettamento non costituiscono per il filosofo francese due poli che si escludono l'un l'altro, dal momento che essi sono ambedue presenti in misura variabile nel processo di costituzione di una soggettività - non si trovano mai, per così dire, in forma pura.

Infine, è opportuno precisare che, com'è emerso nel Corso del 1979-1980, il processo di costituzione della soggettività avviene attraverso un rapporto riflessivo, una relazione della soggettività con se stessa mediata dalla verità. La soggettivazione implica dunque una relazione di sé con se stessi e una relazione con la verità, relazioni che possono assumere forme molto differenti tra loro²³³. Quando Foucault parla di "sé" intende precisamente questa relazione riflessiva di sé su se stessi: l'operare su se stessi certe azioni secondo certe procedure, il rapportarsi a sé strutturato da un certo rapporto con una verità (tecniche di potere, tecniche di sapere, tecniche di sé ecc.). Utilizzando tale termine in relazione all'antichità Foucault non denota, dunque, in modo del tutto anacronistico, l'io interiore moderno ma si riferisce piuttosto alla relazione riflessiva necessaria

²³² « J'appellerai subjectivation le processus par lequel on obtient la constitution d'un sujet, plus exactement d'une subjectivité ». M. Foucault, *Il ritorno della morale*, cit., p. 1525; trad. it. cit., p. 271.

²³³ Foucault definisce il termine « subjectivité » anche come « manière dont le sujet fait l'expérience de lui-même dans un jeu de vérité où il a rapport à soi ». Cfr. *Dits et écrits II*, cit., p. 1452, trad. it. *Archivio III*, cit., p. 250.

perché si dia soggettivazione; si riferisce cioè all'azione di flettersi su se stessi per instaurare un certo rapporto con sé tramite certe procedure (che possono essere sia assoggettanti che soggettivanti)²³⁴.

Presupposto della soggettivazione è che il “sé” non è pensato come sostanza, come qualcosa di immutabile o di preliminarmente dato, ma come una forma storica che si situa all'incrocio tra tecniche di potere e tecniche di sé, tra assoggettamento e soggettivazione²³⁵. Per questo Foucault, come dicevamo in apertura, ritiene necessario affrontare in modo puntuale e dettagliato lo studio della formazione storica del “sé”, prendendo in esame le pratiche politiche ed etiche mediante cui esso è formato e trasformato. Uno dei più rilevanti nodi problematici dell'ultimo Foucault sarà costituito dalla questione della relazione intercorrente tra essere assoggettati a certe forme di potere e soggettivarsi attraverso le pratiche di sé. Come vedremo, il fatto che la soggettività, attraverso il suo rapporto con la verità, sia suscettibile di trasformazioni non riconducibili all'assoggettamento sarà percepito da Foucault come un elemento di rilevanza capitale dal punto di vista politico.

Al fine di studiare, in una prospettiva storico-etica, le tecniche di sé antiche, nel Corso del 1981-1982 l'interesse di Foucault si concentra non tanto sull'età classica quanto sul periodo ellenistico e romano imperiale, in particolare sui due primi secoli dopo Cristo, l'epoca dello stoicismo romano e della rinascita della cultura classica dell'ellenismo che precede la diffusione del cristianesimo e l'apparizione dei primi grandi pensatori cristiani. E' nelle scuole filosofiche di tale epoca che tali tecniche si presentano, per così dire, isolate e sono pertanto maggiormente visibili, come messo in rilievo da Pierre Hadot, uno dei massimi filologi e storici del pensiero antico contemporanei che, secondo la testimonianza di Davidson, Foucault considera negli anni ottanta un vero filosofo. Nel 1982 la sua opera costituisce uno dei principali riferimenti critici dello studio foucaultiano delle tecniche di sé antiche ed essa eserciterà, del resto, la sua influenza fino alla fine della vita del filosofo francese.

Una delle nozioni centrali per tentare di comprendere la riflessione foucaultiana sul problema della soggettività, della soggettivazione è proprio una nozione di derivazione hadotiana: quella di spiritualità, che si rivela fondamentale

²³⁴ Con “sé” Foucault non intende affatto l'io interiore moderno. Cfr. D. Lorenzini, *Il bios come aleturgia. Verità e vita nell'ultimo Michel Foucault*, cit.

²³⁵ Cfr. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in *Dits et écrits II*, cit., p. 1537 ; trad. it. *Archivio III*, cit., pp. 282-283.

per pensare ad un rapporto con sé completamente distinto da quello che caratterizza il sé gnoseologico. Non è questa la sede per descrivere in modo esauriente il percorso hadotiano, né per operare un confronto tra i due intellettuali francesi soppesando uguaglianze e differenze. Ci limiteremo ad osservare che la lettura di Hadot sembra avere l'effetto di orientare lo sguardo di Foucault verso una dimensione dell'antichità solitamente non percepita dalla tradizionale storia della filosofia: quella degli esercizi spirituali, che nella loro varietà sono presenti in tutte le scuole filosofiche antiche. Gli esercizi spirituali costituiscono un fenomeno centrale nell'antichità greco-latina e, secondo Hadot, essi comportano conseguenze di enorme portata per la comprensione del pensiero antico e della filosofia stessa. Conviene dunque soffermarsi brevemente a considerare l'idea hadotiana di esercizio spirituale, nozione assai vicina a quella foucaultiana di "tecniche di sé". Questa digressione ci permetterà di comprendere più a fondo le prime lezioni de *L'herméneutique du sujet*, nelle quali Foucault contrapporrà la spiritualità alla conoscenza teorica e la cura di sé alla conoscenza di sé.

L'opera di Hadot ha preso le mosse da un problema concreto, quello della supposta incoerenza delle opere antiche. Anziché considerare le contraddizioni emergenti in tali opere come loro caratteristiche intrinseche, egli ha messo in discussione la tendenza ad interpretarle come se fossero testi moderni; a considerarle, cioè, come teorie sistematiche del mondo, dell'uomo, della natura, come un insieme di proposizioni astratte che è possibile dimostrare o confutare. A suo avviso i testi filosofici antichi emergono, solitamente, nell'ambito di una scuola filosofica e sono sempre strettamente legati all'insegnamento, al rapporto personale tra maestro e discepolo, oltre che all'oralità, in quanto sono destinati ad essere presentati o letti in pubblico, solitamente a degli allievi. La loro finalità principale è dunque quella di trasformare l'ascoltatore. A differenza delle opere moderne, disponibili per tutti e in qualsiasi momento, essi sono in genere rivolti a dei destinatari ben precisi e a un pubblico ristretto²³⁶. Essendo legati ad esigenze didattiche e a circostanze particolari, essi si presentano spesso come un gioco di domande e risposte, poiché l'insegnamento della filosofia, almeno fino al I sec.

²³⁶ Il tentativo di comprendere le opere filosofiche degli antichi sulla base del presupposto che esse, come i testi moderni, intendano comunicare informazioni su un contenuto concettuale dato costituisce pertanto, secondo Hadot, un anacronismo, così come la pretesa di poter trarre da tali opere informazioni sul pensiero e sulla psicologia del loro autore. Hadot afferma: "In fondo, sebbene ogni scritto sia un monologo, l'opera filosofica è sempre implicitamente un dialogo; vi è sempre presente la dimensione dell'interlocutore eventuale". P. Hadot, *Esercizi spirituali*, in *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p.63.

a.C., si svolgeva attraverso il dialogo ed era rivolto a formare, piuttosto che a informare.

Così, per Hadot i testi antichi non hanno il fine di esporre un sistema, di dare una spiegazione esaustiva del mondo e dell'uomo, ma hanno la forma del dialogo. Se è vero che attraverso di essi è esposta una dottrina, questa è comunque sempre rivolta a produrre un effetto formativo ed è per questo che, lontano dal costituire la secca risposta a una domanda, essa emerge sempre attraverso un lungo e tortuoso percorso di indagine dialogica. Il pensiero non può, infatti, manifestarsi seguendo un ordine sistematico, poiché deve tener conto delle capacità e dei bisogni dell'ascoltatore, del suo livello, delle sue esigenze particolari. Il fine perseguito dai filosofi antichi e dalle loro opere è quello di insegnare a ragionare, di far diventare familiare l'oggetto dell'indagine, di far interiorizzare il sapere; di insegnare ai discepoli un metodo per orientarsi sia nel pensiero che nella vita:

La filosofia appare allora - nel suo aspetto originario - non più come una costruzione teorica, ma come un metodo inteso a formare una nuova maniera di vivere e di vedere il mondo, come uno sforzo di trasformare l'uomo²³⁷.

La filosofia non si configura, nell'antichità, come pura teoria, come astrazione, ma come qualcosa di pratico sia nel suo modo di esposizione che nella sua finalità. Soprattutto, la filosofia comporta una metamorfosi totale della maniera di vedere il mondo e di vivere in esso.

Si spiega così l'impressione di incoerenza che il lettore moderno sperimenta di fronte ai testi antichi. Essi sono scritti allo scopo di tenere delle lezioni legate a situazioni concrete e a problematiche determinate, a un metodo di ricerca che consiste nell'avvicinarsi a un problema a partire da angolazioni e procedimenti di pensiero diversi e che può pervenire a risposte che talvolta sono tra loro persino incompatibili. Secondo Hadot, a ben guardare le opere filosofiche antiche costituiscono esercizi spirituali che l'autore pratica e fa praticare al suo ascoltatore e lettore al fine di formare gli animi, di produrre un effetto di trasformazione profonda del sé. Così, ad esempio, i dialoghi platonici, se da un lato sono composizioni letterarie che immaginano un dialogo ideale, dall'altro

²³⁷ Ivi, p.66.

sono esercizi spirituali, itinerari del pensiero nei quali non si ha mai la mera esposizione dogmatica di una dottrina, ma un esercizio concreto e pratico in cui si tratta di condurre un interlocutore ad un determinato atteggiamento mentale. In ogni esercizio spirituale occorre dialogare con se stessi, lottare con se stessi, cambiare il proprio punto di vista, i propri atteggiamenti e convinzioni. Così, non si tratta di esporre la verità, né dimostrarla, ma occorre utilizzare la psicagogia, l'arte di formare le anime attraverso la dialettica:

Ciò che conta non è la soluzione di un problema particolare, è il cammino percorso per raggiungerla, cammino dove l'interlocutore, il discepolo, il lettore, formano il loro pensiero, lo rendono più atto a scoprire da solo la verità (...)²³⁸.

Hadot definisce gli esercizi spirituali innanzitutto come un'insieme di pratiche volontarie, personali, destinate ad operare una trasformazione dell'individuo, una trasformazione di sé. Attività da compiere e da sperimentare nella propria esistenza, effettuando un lavoro su se stessi attraverso l'esecuzione pratica di veri e propri programmi di esercizi. Hadot giunge a chiamare "spirituali" tali esercizi dopo avere scartato la possibilità di definirli come esercizi "di pensiero", "intellettuali", "etici". Essi non sono, infatti, solo opera del pensiero, poiché intervengono anche l'immaginazione, la volontà e la sensibilità, né sono semplicemente riducibili ad altri aspetti parziali, come ad esempio gli aspetti intellettuali, etici, estetici, che tuttavia rivestono una funzione importante. Gli esercizi spirituali coinvolgono, invece, tutto lo psichismo dell'individuo, e la loro pratica opera una trasformazione globale della visione del mondo e una metamorfosi della personalità²³⁹.

Come si è detto, secondo Hadot il fenomeno degli esercizi spirituali è osservabile più facilmente all'interno delle scuole filosofiche ellenistiche e romane. Com'è noto, in tale epoca tutte le scuole filosofiche individuano la causa principale della sofferenza nelle passioni, ossia nelle preoccupazioni, nei desideri disordinati, nei timori eccessivi che impediscono agli uomini di vivere veramente. La filosofia ha quindi innanzitutto un valore terapeutico, è una terapia delle passioni che consiste in una trasformazione profonda della maniera di essere e di vedere dell'individuo. Hadot mostra che gli esercizi spirituali hanno la funzione di operare questa trasformazione²⁴⁰. Ad esempio, per gli stoici – sui quali nel 1982

²³⁸ Ivi, p. 48.

²³⁹ Cfr. ivi, p. 30.

²⁴⁰ Nell'articolo *Esercizi spirituali*, Hadot espone gli esercizi spirituali della terapia filosofica di

Foucault concentrerà in modo particolare la sua attenzione - l'infelicità dell'uomo deriva dal tentativo di ottenere o di conservare beni che rischiano di non riuscire a conseguire o di perdere; e dal tentativo di evitare mali inevitabili. La filosofia educa pertanto gli uomini, da un lato, a cercare di ottenere solo i beni che possono ottenere e ad evitare solo i mali che si possono evitare, ossia a volgersi verso ciò che dipende dalla libertà dell'uomo (bene morale e male morale); dall'altro lato, ad essere indifferenti nei confronti dei beni non ottenibili e dei mali inevitabili, che non dipendono da noi ma dalla concatenazione necessaria e naturale delle cause e degli effetti. Secondo Hadot, è attraverso gli esercizi spirituali che per gli stoici è possibile operare questo cambiamento interiore, questo rovesciamento totale della maniera abituale di vedere le cose, passando da una visione per cui i valori dipendono dalle passioni, a una visione che colloca ogni evento nella prospettiva della natura universale e che permette di accettare quanto è voluto dal destino:

ispirazione platonica e stoica che sono descritti da Filone d'Alessandria: l'attenzione, le meditazioni e i "ricordi di ciò che è bene", gli esercizi intellettuali (la lettura, l'ascolto, la ricerca, l'esame approfondito), gli esercizi pratici e attivi (il dominio di sé, il compimento dei doveri, l'indifferenza alle cose indifferenti). La loro descrizione è in larga parte ripresa, come vedremo, da Foucault ne *L'ermeneutica del soggetto*. Secondo Hadot, l'attenzione è l'atteggiamento fondamentale dello stoico e consiste in una vigilanza e in una presenza di spirito continue, in una costante tensione dello spirito. Grazie a questa coscienza di sé sempre desta, egli giunge a tenere sempre presente la regola di vita fondamentale, cioè la distinzione tra ciò che dipende da noi e ciò che non dipende da noi. Attraverso la vigilanza lo stoico riesce ad applicare tale regola alle situazioni particolari che gli si presentano nella vita e a reagire immediatamente agli eventi. Secondo Hadot, la vigilanza dello stoico consiste nella concentrazione sul momento presente, che a differenza del passato e del futuro è sempre padroneggiabile o sopportabile. La vigilanza infatti libera dalle passioni provocate dal passato e dal futuro, che non dipendono da noi, e apre la coscienza individuale alla coscienza cosmica e alla prospettiva della legge universale, rendendoci consapevoli del valore di ogni istante e facendoci accettare ogni momento dell'esistenza.

Hadot descrive anche l'esercizio di memorizzazione e di meditazione della regola di vita, che è strettamente legato all'attenzione. Occorre infatti interiorizzare la regola di vita esercitandosi ad applicarla, nel pensiero, alle differenti circostanze della vita; esercizio, questo, che consiste in una trasformazione della personalità e non in un semplice accrescimento del proprio sapere, in quanto l'esercizio del pensiero mobilita anche l'immaginazione e l'affettività. Si tratta ad esempio di prefigurarsi alcuni eventi e situazioni concrete della vita rappresentandosi, ad esempio, in anticipo le difficoltà negative (*premeditatio malorum*) e di vederli alla luce della regola fondamentale, che viene fissata nella propria memoria in modo da averla sempre "sottomano". L'esercizio della meditazione può essere realizzato attraverso il dialogo con se stessi o con altri, la scrittura, l'esame di coscienza mattutino e serale, e permette di giungere, tramite un sapiente utilizzo terapeutico della parola, ad ordinare i propri pensieri, a trasformare la propria interiore rappresentazione del mondo e anche il proprio comportamento esteriore. Secondo Hadot, inoltre, questo esercizio di meditazione deve essere alimentato attraverso esercizi di natura più propriamente intellettuale quali la lettura, l'ascolto, la ricerca e l'esame approfondito.

Infine, vi sono gli esercizi pratici, che sono destinati a creare abitudini. Alcuni di essi sono molto vicini agli esercizi di pensiero, sono cioè qualcosa di interiore e di mentale (come ad esempio l'esercizio dell'indifferenza alle cose indifferenti, applicazione pratica della regola fondamentale); altri invece implicano comportamenti pratici, come ad esempio il dominio di sé, il compimento dei doveri sociali. Cfr. P. Hadot, *ivi*, pp. 33-38.

Ai loro occhi la filosofia non consiste in una filosofia astratta, e meno ancora in un'esegesi di testi, ma in un'arte di vivere, in un atteggiamento concreto, in uno stile di vita determinato, che impegna tutta l'esistenza. L'atto filosofico non si situa solo nell'ordine della conoscenza, ma nell'ordine del "Sé" e dell'essere: è un progresso che ci fa essere più pienamente, che ci rende migliori. E' una conversione che sconvolge la vita intera, che cambia l'essere di colui che la compie. Lo fa passare dallo stato di una vita inautentica, oscurata dall'incoscienza, rosa dalla cura, dalle preoccupazioni, allo stato di una vita autentica, dove l'uomo raggiunge la coscienza di sé, la visione esatta del mondo, la pace e la libertà interiori²⁴¹.

Per gli stoici, secondo Hadot, filosofare è esercitarsi a vivere coscientemente, ossia superando i limiti dell'individualità e riconoscendosi parte di un cosmo animato dalla ragione, e liberamente, occupandosi solo di ciò che da noi dipende, ossia dell'azione retta conforme alla ragione²⁴².

La lettura hadotiana ci restituisce un'immagine della filosofia antica non come semplice sapere, ma come esercizio che impegna tutto lo spirito, come modo di vivere, scelta di vita che implica una trasformazione di se stessi. Soprattutto in epoca ellenistica e romana, secondo Hadot, la filosofia appare come una maniera di vivere, come *bios philosophikos* in contrasto con i costumi e le abitudini della vita quotidiana; essa non è solo una condotta morale ma un modo di esistere che deve essere in ogni momento praticato e trasformare tutta la vita. La filosofia è infatti un esercizio del pensiero, della volontà, di tutto l'essere e mira a giungere a quello stato di perfezione che dovrebbe essere quello del saggio,

²⁴¹ Ivi, pp. 31-32.

²⁴² Anche l'epicureismo è legato, secondo Hadot, a pratiche che sono essenzialmente esercizi spirituali. In quanto terapia, la filosofia secondo Epicuro ha il ruolo di liberare l'anima dalle preoccupazioni della vita e di condurla alla semplice gioia di esistere, al piacere di essere, che è l'unico autentico piacere. A questo fine, la fisica epicurea ha il compito di liberare dalla paura, mostrando, ad esempio, che gli dei non hanno alcuna influenza sugli eventi del mondo, e che la morte, in quanto disgregazione totale, non fa parte della vita e non è dunque da temere. Allo stesso modo, l'etica epicurea permette di giungere all'assenza di turbamento distinguendo tra desideri naturali e necessari, desideri naturali e non necessari e desideri non naturali e non necessari. Solo i primi devono essere soddisfatti per giungere al benessere e alla soddisfazione di esistere, mentre occorre rinunciare agli altri. Ciò è possibile grazie agli esercizi spirituali, come ad esempio la meditazione, l'assimilazione delle numerose sentenze epicuree e di quei principi che è utile sempre tenere sottomano. In particolare, lo studio della fisica e la contemplazione del mondo fisico svolgono un ruolo essenziale, in quanto provocano una metamorfosi totale del modo di vedere le cose e un piacere spirituale intenso ed unico. Se la meditazione avvicina l'epicureismo allo stoicismo, altri esercizi spirituali invece lo distinguono da esso. Secondo gli epicurei, infatti, è possibile raggiungere il benessere non attraverso la vigilanza e la tensione dell'anima, ma tramite esercizi di distensione dell'anima: occorre ad esempio fissare il proprio sguardo sui piaceri presenti e passati, disponendosi verso la serenità e la gratitudine profonda verso la vita e la natura. Così, lo sforzo di vivere il momento presente non consiste nel tenere la coscienza morale ben desta e vigile, ma nell'apprezzare il valore del puro fatto di esistere. Lo stesso piacere (piacere derivante dalla contemplazione della natura, piacere presente e passato, piacere dell'amicizia) costituisce per gli epicurei un esercizio spirituale. Cfr. ivi, p.39-42.

di cui ogni scuola elaborerà la sua rappresentazione razionale. La filosofia costituisce insomma un metodo per progredire spiritualmente attraverso una conversione radicale, una trasformazione profonda della maniera di essere; è una maniera di vivere nel senso che costituisce uno sforzo, un esercizio, una tensione verso la sapienza, che resta tuttavia sempre inaccessibile²⁴³.

L'idea di esercizi spirituali e la distinzione tra discorso filosofico e filosofia come maniera di vivere esercitano una profonda influenza sul pensiero foucaultiano degli ultimi anni. In particolare, nel Corso del 1981-1982 la spiritualità costituirà, come vedremo, una nozione fondamentale per la concettualizzazione di un rapporto tra soggettività e verità in larga misura differente rispetto a quello moderno. Rapporto che sarà indagato e costruito attraverso la lente costituita da una particolare strutturazione storico-etica, quella della cura di sé.

²⁴³ Cfr. P. Hadot, *La filosofia come maniera di vivere*, in *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p.156.

§ 2. Spiritualità e filosofia, *epimeleia heautou* e *gnothi seauton*

Le lezioni al Collège de France del 1981-1982 sono attraversate dalla contrapposizione istituita da Foucault tra due modalità di relazione del soggetto con la verità. La prima è la relazione tra soggetto e verità propria della conoscenza teorica, nella quale il legame tra soggetto e verità si configura in termini astorici. Questa forma di pensiero si interroga su ciò che permette al soggetto di avere accesso alla verità e tenta di determinare le condizioni e i limiti di tale accesso:

Appelons (...) “philosophie” cette forme de pensée qui s’interroge, non pas bien sûr sur ce qui est vrai et sur ce qui est faux, mais sur ce qui fait qu’il y a et qu’il peut y avoir du vrai et du faux, et que l’on peut ou que l’on ne peut pas départager le vrai du faux²⁴⁴.

In questa prospettiva, il soggetto – il soggetto cosciente - non si trasforma attraverso l’esperienza della verità, ma è capace di accedere alla verità in virtù della sua stessa struttura; egli è a priori capace di verità. Per Foucault, questo tipo di rapporto tra soggetto e verità implica una teoria generale ed universale del soggetto che, come egli affermerà nell’ultima lezione del Corso del 1981-1982, costituisce ai suoi occhi una teoria inelaborata della soggettività²⁴⁵.

Questa tradizione filosofica indica inoltre nello *gnothi seauton*, nel conoscere se stesso socratico, il proprio momento originario. Essa infatti pretende di assumere come oggetto di conoscenza anche lo stesso soggetto, anche noi stessi, istituendo la distinzione tra conoscenze del mondo esterno e conoscenze del mondo interiore. Foucault situa all’interno di questa prima tipologia di rapporti tra soggettività e verità (che chiama, nel 1982, “filosofia”) Cartesio, Kant, Husserl, così come la psicologia scientifica, Freud, la psicoanalisi e tutte le forme introspettive che lo sguardo su noi stessi ha assunto. Attraverso questo sguardo costituiamo noi stessi come oggetto di conoscenza, estraiamo da noi stessi la nostra verità, e finiamo così con l’assoggettarci.

A questa forma di relazione tra soggettività e verità Foucault ne contrappone una seconda, la spiritualità, caratterizzata al contrario da una relazione di trasformazione reciproca della soggettività e della verità. La

²⁴⁴ M. Foucault, *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, cit., p.16; trad. it. cit., p. 17.

²⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 443; trad. it. cit., p. 412.

trasformazione spirituale caratterizza in modo particolare il mondo antico, sebbene sembri costituire una dimensione più o meno presente in ogni epoca. La spiritualità è quella ricerca, quella pratica, quell'esperienza per mezzo della quale il soggetto opera su se stesso le trasformazioni necessarie per avere accesso alla verità. In sintesi, la spiritualità possiede secondo Foucault tre caratteri. Innanzitutto, essa postula che il soggetto in quanto tale non possieda la capacità di avere accesso alla verità. Il soggetto non può accedere alla verità in virtù di un semplice atto di conoscenza che sarebbe possibile compiere sulla base della sua stessa struttura. La spiritualità presuppone invece che al fine di accedere alla verità è necessario che il soggetto si modifichi, si trasformi, divenga altro da sé; l'accesso alla verità è qualcosa che mette in gioco non soltanto il soggetto epistemologico, ma l'intero essere del soggetto, che, così com'è, senza trasformarsi, non è capace di verità. Non può dunque darsi verità senza una conversione o trasformazione del soggetto. In secondo luogo, la spiritualità occidentale ha assunto due grandi forme, *eros* ed *askesis*, in base alle quali il soggetto si trasforma in modo da diventare un soggetto capace di verità. Se l'*eros* è un movimento di ascensione o di illuminazione del soggetto che lo sottrae al suo statuto e alla sua condizione attuale (e che, come vedremo, caratterizza soprattutto l'*epistrophe* platonica), l'*askesis* è il lavoro di sé su sé compiuto attraverso esercizi e prove che sembra caratterizzare la cura di sé stoica, epicurea, cinica dell'epoca ellenistica e romana. Foucault lascerà cadere, nel Corso al Collège de France del 1982, il tema dell'*eros* platonico per focalizzare la sua attenzione sull'*askesis*, l'esercizio di sé su se stessi durante i primi due secoli dopo Cristo. Infine, la spiritualità postula che l'accesso alla verità produca effetti di ritorno della verità sul soggetto. Ciò significa che il processo spirituale messo in atto e l'accesso alla verità trasfigurano il soggetto, che accede ad esempio alla beatitudine, alla tranquillità dell'anima, all'autosufficienza.

Se la "filosofia", caratterizzata da un rapporto storico tra soggettività e verità, è legata ad un rapporto di sé con se stessi di conoscenza, la spiritualità, caratterizzata dalla trasformazione reciproca di soggettività e verità, è invece connessa ad un altro tipo di rapporto di sé con sé stessi: un rapporto riflessivo di cura. Sin dalle lezioni iniziali de *L'herméneutique du sujet* Foucault prende in esame quelle tecniche di sé che definiscono un rapporto di sé con sé di vigilanza,

di amore, di rispetto e di cura. Le tecniche di sé²⁴⁶ sono cioè indagate nel contesto della “cura di sé” (*souci de soi-même*), traduzione del greco *epimeleia heautou* e del latino *cura sui*. Foucault definisce la cura di sé come l’insieme delle trasformazioni di sé - delle “condizioni di spiritualità” - necessarie per poter avere accesso alla verità.

Nella prima lezione del Corso, Foucault caratterizza l’*epimeleia heautou* innanzitutto come un atteggiamento generale verso di sé, verso gli altri e verso il mondo: essa costituisce un certo modo di considerare le cose, di stare nel mondo, di compiere azioni, di relazionarsi con gli altri. In secondo luogo, la cura di sé costituisce un determinato rapporto con sé, una forma di attenzione rivolta verso se stessi: essa implica la conversione del proprio sguardo dall’esterno, dagli altri, dal mondo verso di sé e un certo modo di vigilare su ciò che si pensa. Infine, l’*epimeleia heautou* designa non soltanto un atteggiamento o una forma di attenzione ma un insieme di pratiche e di esercizi quali, ad esempio, le tecniche di meditazione o di esame di coscienza. Si tratta di vere e proprie azioni esercitate da sé su se stessi attraverso cui è possibile modificare, purificare, trasformare sé. La cura di sé definisce dunque un atteggiamento, un modo di essere e al contempo un insieme di pratiche riflessive che costituiscono un corpus di eccezionale rilevanza per la storia della soggettività. L’*epimeleia heautou* possiede infatti una storia millenaria: dal V secolo a. C. al V d. C. essa ha acquisito molteplici significati ed inflessioni. Successivamente alla sua apparizione con la figura di Socrate, la cura di sé ha costituito un principio fondamentale per caratterizzare l’atteggiamento filosofico ed ha coinciso con esso per tutto il corso della cultura greca, ellenistica e romana. In seguito, il suo significato si è ampliato, ed essa è diventata una sorta di matrice dell’ascetismo cristiano.

Una delle maggiori preoccupazioni di Foucault nel Corso *L’herméneutique du sujet* è quella di chiarire che occuparsi di se stessi costituisce un’esperienza e un precetto molto più generale rispetto al tradizionale imperativo etico-filosofico delfico dello *gnothi seauton*, il “conosci te stesso” socratico che la nostra tradizione ci ha trasmesso come fondamento della razionalità occidentale e come formula fondatrice della questione dei rapporti tra soggettività e verità. Dopo aver individuato, nel Corso del 1979-1980, nell’ermeneutica cristiana del sé il sorgere del legame che la conoscenza e l’interpretazione di se stessi intrattengono con il

²⁴⁶ Sull’esclusione dello scetticismo si veda C. Levy, *Michel Foucault et le scepticisme, réflexions sur un silence*, in Actes du Colloque international du 21-22 Juin 2001, cit., pp. 119-134.

nostro assoggettamento, non stupisce che la presenza e la risonanza, nell'antichità, del precetto delfico possano creare a Foucault qualche difficoltà. Foucault affronta tale questione nella prima lezione del Corso del 1981-1982:

Le *gnôthi seauton* («connais-toi toi-même») apparaît dans le cadre plus général de l'*epimeleia heautou* (souci de soi-même) comme une des formes, comme une des conséquences, comme une sorte d'application concrète, précise et particulière de la règle générale: il faut que tu t'occupes de toi-même, il ne faut pas que tu t'oublies toi-même, il faut que tu prennes soin de toi-même. Et c'est à l'intérieur de cela qu'apparaît et se formule (...) la règle «connais-toi toi-même»²⁴⁷.

La tesi di Foucault è che nell'antichità la cura di sé comprende lo *gnôthi seauton* e costituisce un insieme di pratiche e di esperienze che non hanno nulla a che vedere con l'ermeneutica del sé. Come vedremo, infatti, il percorso verso la verità che le tecniche di sé filosofiche antiche promuovono non prevede alcun atto di verità riflesso: nel pensiero filosofico antico il rapporto tra soggettività e verità esclude la manifestazione della verità di sé da parte di sé. Successivamente, tuttavia, lo *gnôthi seauton* è stato fortemente valorizzato dalla modernità filosofica e sembra così essersi autonomizzato dalla cura di sé. Solo retrospettivamente, dunque, solo a partire dall'epoca moderna allo *gnôthi seauton* sono stati conferiti una sorta di preminenza e un prestigio che lo fanno apparire ancora oggi come il precetto fondamentale dell'antichità. Secondo Foucault l'imperativo "conosci te stesso" non costituisce affatto la radice del *logos* occidentale, e la pretesa linea di continuità che a partire da Socrate sembra condurre a Descartes, Kant, Husserl è, ancora una volta, tutt'altro che evidente e neutra. Essa non tiene conto della rottura introdotta dal Cristianesimo rispetto al mondo antico. Così, attraverso l'analisi dell'*Apologia di Socrate* egli mostra che Socrate non è tanto l'emblema del "conosci te stesso", quanto l'uomo della cura di sé: è colui che incita gli ateniesi ad occuparsi di se stessi e che ha ricevuto dagli dei il compito di occuparsi della cura degli altri. Il precetto delfico costituisce soltanto un caso particolare dell'esortazione a curarsi di se stessi rivolta incessantemente da Socrate ai suoi concittadini e a tutti gli uomini, ed acquisisce il proprio senso nel contesto dell'*epimeleia heautou*.

Se, nell'antichità, filosofia e spiritualità coincidevano, tanto che tutte le

²⁴⁷ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, cit., p. 6; trad. it. cit., p. 6.

pratiche attraverso cui era possibile accedere alla verità comportavano anche la trasformazione dell'essere del soggetto, l'età moderna ha avuto inizio con la loro separazione, quando cioè si è cominciato a pensare che il soggetto è di per sé capace di accedere alla verità e che la verità non trasfigura il soggetto:

Si l'on définit la spiritualité comme étant la forme des pratiques qui postulent que, tel qu'il est, le sujet n'est pas capable de vérité mais que, telle qu'elle est, la vérité est capable de transfigurer et de sauver le sujet, nous dirons que l'âge moderne des rapports entre sujet et vérité commence le jour où nous postulons que, tel qu'il est, le sujet est capable de vérité mais que, telle qu'elle est, la vérité n'est pas capable de sauver le sujet²⁴⁸.

La modernità è cominciata quando si è iniziato ad ammettere che l'unica condizione indispensabile affinché il soggetto acceda alla verità è la conoscenza, ossia a partire dal “momento cartesiano”²⁴⁹, momento cruciale nella storia della verità:

Premièrement, ce moment cartésien a requalifié philosophiquement le *gnôthi seauton* («connais-toi toi-même»). (...) La démarche cartésienne, celle qui se lit très explicitement dans les *Méditations*, a placé (...) au point de départ de la démarche philosophique, l'évidence – l'évidence telle qu'elle (...) se donne effectivement à la conscience, sans aucun doute possible (...). [C'est donc à] la connaissance de soi, au moins comme forme de conscience, que se réfère la démarche cartésienne. De plus, en plaçant l'évidence de l'existence propre du sujet au principe même de l'accès à l'être, c'était bien cette connaissance de soi-même (non plus sous la forme de l'épreuve de l'évidence mais sous la forme de l'indubitabilité de mon existence comme sujet) qui faisait du «connais-toi toi-même» un accès fondamental à la vérité²⁵⁰.

Ad avviso di Foucault, le *Meditazioni metafisiche* costituiscono dei veri e propri esercizi spirituali - sono, appunto, “meditazioni”- nel senso che implicano un percorso di trasformazione del soggetto che permette a quest'ultimo di percepire la conoscenza di sé nella forma dell'evidenza; tuttavia l'opera segna anche una rottura con l'antichità, poiché pone la conoscenza di sé, l'indubitabilità della propria esistenza come primo passo per accedere alla verità. Da quel momento sarà la conoscenza, ed essa sola, a permettere l'accesso alla verità: sarà

²⁴⁸ Ivi, p. 20; trad. it. cit., p. 21.

²⁴⁹ Foucault indica con “momento cartesiano” qualcosa che non è un momento storico particolare e non coincide esattamente con Cartesio. Da un lato, infatti, esso ha inizio prima di Cartesio, con la teologia scolastica medievale, che introduce un cambiamento nella relazione tra Dio e il soggetto, rendendolo un rapporto di conoscenza; dall'altro, la spiritualità permea le opere di filosofi post cartesiani quali ad esempio Spinoza e Nietzsche. Il momento cartesiano sembracostituire un evento del pensiero che è all'origine della distinzione tra filosofia e spiritualità.

²⁵⁰ Ivi, p. 16; trad. it. cit., p. 16.

sufficiente l'evidenza, e non sarà più necessario che il soggetto si trasformi. Per cogliere la verità occorrerà soddisfare condizioni epistemiche che non trasformano l'essere del soggetto.

Il momento cartesiano ha così provocato l'esclusione della cura di sé dal campo del pensiero filosofico e la valorizzazione dello *gnothi seauton* come principio fondatore della filosofia²⁵¹. Se nell'antichità filosofia e spiritualità erano unite, con la modernità esse vengono in tal modo separate. L'accesso alla verità sarà legato solo alla conoscenza, che diventa il compimento della ricerca stessa; essa apre a un processo che non possiede fine e conduce non alla trasformazione del soggetto ma alla ricerca di ulteriore verità.

Secondo Foucault la svalutazione dell'*epimeleia heautou* ha a che fare anche con la morale moderna. A differenza di ciò che accadeva nel mondo antico, quando occuparsi di se stessi possedeva sempre un senso positivo, oggi non diamo affatto alla nozione di cura di sé un valore positivo e riteniamo che essa non possa in alcun modo costituire il fondamento di una morale. Attualmente occuparsi di sé suona piuttosto come una sorta di egoismo, di dandismo morale o come l'espressione di una sorta di ripiegamento su se stesso attuato da un individuo ormai incapace di costruire una morale collettiva. Secondo Foucault l'etica sembra essersi separata dalla dimensione del sé. Eppure, nell'antichità intorno al precetto della cura di sé ruotavano morali rigorose e austere. Esse sono in seguito riapparse sia nella forma di una morale cristiana che in quella di una morale moderna non cristiana, ma sempre sotto l'egida della separazione tra etica e sé. Tale ricomparsa è cioè avvenuta in un contesto completamente mutato: quello di un'"etica del non egoismo" che ha assunto sia la forma cristiana dell'obbligo di rinunciare a sé che la forma moderna di un obbligo di fronte agli altri (di fronte , di volta in volta, alla collettività, alla classe, alla patria).

Ora, nelle prime lezioni del Corso ci aspetteremmo che Foucault, intraprendendo lo studio dell'epoca ellenistica e romana, dopo aver distinto tra due forme di relazione tra soggettività e verità ("filosofia" e spiritualità) ed aver associato ad ognuna un determinato tipo di soggettività (l'una a priori capace di verità e avente con se stessa un rapporto di conoscenza, l'altra che si trasforma per accedere alla verità ed ha con se stessa un rapporto di cura), chiarisse anche le

²⁵¹ Cartesio e Kant appaiono due figure del "momento cartesiano". Secondo Foucault, Kant avrebbe completato l'opera iniziata da Cartesio per il fatto di aver affermato che, se la conoscenza ha dei limiti, questi risiedono all'interno del soggetto conoscente. In Kant non c'è alcun accenno alla necessità di trasformare l'essere del soggetto.

differenze esistenti tra la nozione di verità che è in gioco nella “filosofia” e quella che è invece propria della spiritualità. E’ evidente, infatti, che in quest’ultimo caso non può trattarsi della verità “moderna”, di tipo epistemologico, che secondo Foucault è ancora oggi predominante e che tuttavia, come si ricorderà, egli ha ricondotto nel grande alveo della verità-evento. Nelle lezioni del 1982, invece, il filosofo francese si limita a parlare di “verità” e di “accesso alla verità” sia nel caso della “filosofia” che della spiritualità, senza mai risolvere le ambiguità che l’uso di tale termine comporta. Qualcosa di simile accadrà, del resto, in modo ancora più marcato nel 1983 e nel 1984, quando egli studierà la nozione di *parrhesia*.

Quando Foucault, nel 1982, parla di accesso del soggetto alla verità nell’antichità, cosa intende esattamente con il termine “verità”? Attraverso le prime lezioni del Corso del 1981-1982 e il confronto con altri interventi foucaultiani²⁵² sembra emergere che nell’antichità accedere alla verità significa per il soggetto accedere ad un determinato modo di essere, ad un certo rapporto di sé con sé, ad una determinata esperienza di sé, degli altri, del mondo. O, almeno, questo sembra essere l’effetto di ritorno della verità sul soggetto. Come apparirà più chiaro nel prosieguo di questo lavoro, attraverso l’attività ascetica si persegue l’accesso ad una verità “ascetica”, ossia a un modo di essere caratterizzato, per esempio, dalla beatitudine, dalla tranquillità, dalla salvezza, dalla pace dell’anima. Nella spiritualità antica, la verità non è quella epistemologica a noi familiare. Non è il soggetto cognitivo che accede ad essa, in virtù della sua stessa struttura, né è soltanto la ragione a costituire il presupposto dell’accesso alla verità. Nell’antichità la verità non è qualcosa con cui si possa avere un rapporto interiore, interno, una relazione teoretica; del resto, come Foucault ha notato nel Corso del 1980-1981, nel mondo antico non vi è alcun soggetto, alcuna interiorità. Solo a partire dal momento cartesiano la verità assumerà la forma epistemologica che ci è familiare, e lentamente il rapporto tra soggettività e verità non si configurerà più in termini spirituali, ma epistemologici. La nozione di verità “ascetica”, spirituale si rivela comunque di fondamentale importanza ai fini della nostra indagine in quanto, come sembra emergere più chiaramente nella seconda parte del Corso del

²⁵² Si veda in particolare l’intervista del 1984 *L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, nella quale Foucault definisce la spiritualità in modo assai simile al Corso del 1981-1982, ma sostituendo alla parola “verité” l’espressione “mode d’être”: “Par spiritualité j’entends (...) ce qui précisément se réfère à l’accès du sujet à un certain mode d’être et aux transformations que le sujet doit faire de lui même pour accéder à ce mode d’être”. Cfr. *L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, cit., p. 1541 ; trad. it cit., pp. 286-287.

1981-1982, nei primi secoli dopo Cristo avere accesso alla verità si traduce soprattutto nel condurre un certo modo di vita, nel trasformare il proprio *bios* e, come vedremo, costruirlo come un'opera.

Ma torniamo alle prime lezioni del Corso del 1981-1982. Come abbiamo osservato, la distinzione tra filosofia e spiritualità traccia un solco netto tra, da un lato, la modernità, che a partire dal momento cartesiano postula un soggetto che, per il solo fatto di essere soggetto, può accedere alla verità; e, dall'altro, tutti quei regimi di verità che appartengono invece all'ordine della spiritualità, poiché in essi la relazione tra soggettività e verità è tale per cui il soggetto deve trasformarsi, operare un lavoro su di sé per accedere alla verità – accesso che ha degli effetti di ritorno sulla soggettività stessa. Per Foucault rientrano nel quadro della spiritualità forme di riflessività tra loro molto diverse. Nel Corso del 1981-1982 Foucault distingue tre momenti nella storia della nozione di cura di sé: il momento socratico-platonico, il periodo dell'età dell'oro della cura di sé, ossia la “cultura di sé” del I e II secolo, e infine l'ascetismo cristiano (IV secolo). Nonostante la loro comune appartenenza all'ambito della spiritualità, si tratta di tre regimi di verità tra loro assai differenti. Modello platonico, modello ellenistico-romano e modello cristiano costituiscono secondo Foucault tre grandi schemi che definiscono in modi diversi sia il rapporto tra cura di sé e conoscenza di sé, sia il movimento della conversione. I primi due saranno analizzati nel Corso del 1981-1982, mentre del terzo, già sostanzialmente delineato nel Corso del 1979-1980, Foucault tornerà a parlare nel suo ultimo Corso al Collège de France, quello del 1983-1984, a conclusione del suo lungo studio dell'antichità. Nel prossimo paragrafo ci soffermeremo brevemente sul momento socratico-platonico, che tuttavia verrà presto abbandonato da Foucault, per poi affrontare più estesamente la cultura di sé dei primi secoli, sulla quale si focalizza invece la sua attenzione. Il confronto tra il modello platonico e il modello ellenistico-romano sarà l'occasione per mettere in rilievo una importante differenza tra i due, quella relativa alla questione centrale del rapporto tra *technai tou biou* e cura di sé.

§3. Il modello socratico-platonico

La prima grande formulazione teorica della cura di sé è contenuta principalmente nell'*Alcibiade primo*, opera attraverso cui Foucault mette in luce le caratteristiche del modello platonico.

Nel dialogo tra Socrate e Alcibiade occuparsi di se stessi appare in primo luogo come momento fondamentale nell'“età critica”. In questa fase esistenziale, che coincide con la fine dell'adolescenza, il giovane di buona famiglia si accinge ad esercitare l'attività politica passando dal privilegio statutario all'esercizio effettivo del governo della città. La cura di sé è infatti qualcosa di indispensabile per condurre la propria azione politica secondo giustizia e razionalità. Il governo di sé è condizione del governo degli altri. La necessità della cura di sé si iscrive all'interno del deficit pedagogico ateniese: sia la *paideia* che l'erotica risultano infatti insufficienti al fine di condurre i giovani a diventare adulti e attivi cittadini. Per colmare questo vuoto, occuparsi di se stessi è dunque fondamentale in quanto rappresenta la condizione preliminare per acquisire quella *techne* politica necessaria per governare gli altri. La cura di sé è dunque un privilegio dei governanti, un comportamento che riguarda un'élite. Potremmo dire che, se tutti sono *bios*, soltanto alcuni devono curarsi di se stessi, praticare l'arte di se stessi, la filosofia al fine di occuparsi degli altri.

In che senso nell'*Alcibiade* la cura di sé appare come condizione delle *technai tou biou*, e quale differenza intercorre secondo Foucault tra l'*epimeleia heautou* e le *technai tou biou* (arti di vivere)? Nelle lezioni tenute al Collège de France nel 1982 il loro rapporto non risulta sempre di immediata comprensione, sebbene Foucault torni più volte sulla relazione tra cura di sé e arti di vivere esistente nell'epoca classica e sugli importanti mutamenti che essa subirà nell'epoca ellenistica e imperiale romana. Egli afferma che uno dei nodi centrali della cultura e del pensiero greci classici è la questione generale di definire una *techne tou biou*: l'essere umano, la sua esistenza, il suo *bios* sono tali per cui devono riferirsi ad una *techne*, ossia ad un'arte di vivere, ad una tecnica di esistenza, ad un'articolazione razionale e prescrittiva che consenta di vivere come conviene. E' solo all'interno di tale problema generale delle *technai tou biou*,

delle arti di vivere, che viene formulato il precetto di occuparsi di se stessi come operazione preliminare e necessaria all'adozione di una *techne*. Nella Grecia classica, infatti, la domanda cui la *techne tou biou* tenta di dare risposta (“come fare per vivere come conviene? qual è il sapere che mi permette di vivere come devo vivere in quanto cittadino, in quanto individuo, ecc.?”) presuppone che si affronti preliminarmente la questione della cura di sé (“come fare perché il sé diventi e resti quello che deve essere?”). L'*epimeleia heautou* appare dunque come arte di se stessi, come insieme di tecniche finalizzate ad operare su di sé le trasformazioni necessarie per accedere al vero; essa acquisisce il proprio significato solo all'interno della problematica delle *technai tou biou*, ossia come fase preparatoria alle arti di vivere. Quest'ultime costituiscono invece tecniche che consentono di orientare la propria vita al fine condurla in modo razionale²⁵³.

Quale forma assume, nell'*Alcibiade*, l'*epimeleia heautou* come rapporto tra soggettività e verità? Socrate, esortando Alcibiade ad occuparsi di se stesso al fine di governare la città, lo conduce a chiedersi cosa sia il “sé” di cui occorre aver cura, e, in un secondo tempo, in cosa consista la cura, quell'attività riflessiva che, partendo dall'individuo, su di lui ritorna. Il movimento del dialogo giunge così, secondo Foucault, ad una definizione ben precisa del “sé” e della cura.

In primo luogo, ciò di cui occorre occuparsi è l'anima nella sua distinzione dal corpo. Alcibiade cerca di rispondere alla domanda “cos'è questo sé di cui occorre curarsi?” attraverso un movimento dialettico che conduce a stabilire che la cura di sé non è cura del corpo: il “sé” è piuttosto da cercare nel principio che permette di fare uso delle parti del corpo, degli oggetti, degli strumenti. Questo principio non appartiene al corpo, ma all'anima intesa come soggetto di azioni e relazioni. La questione di stabilire in cosa consista il “sé” di cui occorre prendersi cura, dunque, non equivale ad interrogarsi intorno alla sua autentica natura: il sé chiamato in causa nel dialogo non è costituito dall'anima immortale e prigioniera del corpo, come avviene nel *Fedone*, né dall'anima in quanto costituita da una gerarchia di istanze da armonizzare, come nella *Repubblica*. L'interlocutore di Socrate non deve conoscere cosa egli sia, qual è la sua natura, se la sua anima è mortale o immortale, e così via. Nell'*Alcibiade* occuparsi di sé significa invece isolare nella sua irriducibilità il “se stesso”, l'*heautou*, dall'insieme degli elementi dell'azione, tracciando una distinzione tra, da un lato, gli strumenti delle azioni di

²⁵³ Cfr. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, cit., pp. 171-172 e p. 429 ; trad. it. cit., pp. 155-156 e pp. 400-401.

cui il soggetto si serve e, dall'altro, il soggetto che si serve di tali strumenti. Come sembra indicare la presenza, nel dialogo platonico, del termine *chrestai* (fare uso, servirsi di qualcosa, ma anche avere relazioni con gli oggetti e con gli altri), l'anima è così isolata come soggetto di tutte le azioni e relazioni, come elemento che si serve del corpo, delle sue parti, dei vari strumenti, che intrattiene relazioni con gli oggetti, con gli altri e con se stessa. La cura di sé è dunque cura dell'attività, dell'anima-soggetto e non dell'anima-oggetto, dell'anima-sostanza²⁵⁴.

In secondo luogo, per prendersi cura di questo principio di attività, di questa anima-soggetto occorre sapere in cosa l'anima consista. In questo secondo movimento del dialogo, aver cura di sé significa conoscere se stessi, ossia conoscere l'anima: volgere lo sguardo verso l'elemento divino dell'anima riconoscendo il divino in sé e accedendo in tal modo sia alla verità della propria anima che a quella dell'essere. Occorre conoscere il divino per riconoscere sé. E' attraverso la contemplazione dell'elemento divino che l'anima potrà conoscere se stessa e fondare un'azione politica giusta.

Si tratta dello schema platonico dell'*epistrophe*, il movimento spirituale della conversione consistente nel distogliersi dalle apparenze, nel ritorno a sé e nella reminiscenza, nel ritorno alla propria patria, quella delle essenze, della verità e dell'essere. L'*epistrophe* platonica è dominata dall'opposizione ontologica tra questo mondo e l'altro mondo: occorre infatti distogliersi da questo mondo al fine di fare ritorno a sé, liberando l'anima dal corpo-prigione per volgersi verso l'altro mondo e accedere alla verità.

L'*epistrophe* è inoltre caratterizzata dal privilegio attribuito al conoscere. Nell'*Alcibiade*, infatti, il principio di curarsi di se stessi trova il suo senso più pieno nel precetto delfico: la cura di sé consiste nella conoscenza di sé, nel riconoscere in sé l'elemento divino accedendo in tal modo alla propria verità e alla verità in generale. Tale accesso al vero e alla saggezza (*sophrosyne*) permetterà di governare gli altri secondo giustizia.

Per il filosofo francese, dunque, l'operazione compiuta dal platonismo sarebbe quella di aver ripreso e riorganizzato la tecnologia di sé arcaica preesistente - costituita da un insieme remotissimo di pratiche ed esperienze destinate a trasformare il soggetto con l'obiettivo dell'accesso alla verità - subordinandola al "conosci te stesso". Nella lezione del 13 gennaio 1982,

²⁵⁴ Cfr. M. Foucault, *Les techniques de soi*, cit., p. 1610 ; trad. it. cit., pp. 21-22.

Foucault parla di “coup de force” dello *gnothi seauton* nello spazio aperto dalla cura di sé:

(...) on peut dire qu'aussitôt que s'est ouvert l'espace du souci de soi, et aussitôt qu'a été défini le soi comme étant l'âme, tout l'espace ainsi ouvert est couvert par le principe du « connais-toi toi-même »²⁵⁵.

Lungo il corso dei secoli, la tradizione platonica e neoplatonica non cesserà di caratterizzare la cura di sé come conoscenza di sé, come conoscenza del divino e riconoscimento del divino in se stessi; sarà questa cura come conoscenza a permettere l'accesso alla verità.

Declinando la cura di sé in conoscenza di sé il platonismo finisce per apparire fortemente ambivalente e ambiguo, tanto che giocherà un duplice ruolo nella storia della cultura antica ed europea. Da un lato, rendendo possibile l'accesso alla verità attraverso un movimento spirituale dell'anima capace di metterla in una relazione di conoscenza con il divino e con se stessa, esso ha incessantemente riaffermato le condizioni di spiritualità necessarie per accedere alla verità ed ha in tal modo costituito un fertile terreno di sviluppo per molteplici movimenti spirituali. Dall'altro lato, proprio perché finisce con il riassorbire la spiritualità – tutto il lavoro di sé su se stessi per accedere alla verità - all'interno del solo movimento della conoscenza (di sé, del divino, delle essenze), il platonismo ha fornito il quadro entro cui si sono potuti sviluppare una razionalità e un movimento di conoscenza pura che successivamente ha preteso di affrancarsi da ogni condizione di spiritualità²⁵⁶.

Per Foucault, tuttavia, la conoscenza di sé platonica è del tutto differente dalle procedure monastiche di conoscenza e di interpretazione di sé sorte a partire dal IV secolo. La soggettività legata alla tecnologia di sé platonica ha uno statuto molto diverso da quella che emerge attraverso la tecnologia cristiana della confessione. La conoscenza dell'anima che appare nell'*Alcibiade*, infatti, non si riferisce in alcun modo alla conoscenza di un'interiorità né ha nulla a che vedere

²⁵⁵ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, cit., p. 67; trad. it. cit., p. 59.

²⁵⁶ Il ruolo ambiguo del platonismo sarà di nuovo tematizzato nel 1984, seppure in termini mutati, come vedremo nella Parte quarta di questo lavoro. Nel Corso al Collège de France *Le courage de la vérité*, Foucault contrapporrà l'*Alcibiade* e il *Lachete* in quanto dialoghi che hanno dato luogo a due tradizioni opposte: quelle, rispettivamente, della metafisica dell'anima e della stilistica dell'esistenza.

con un rapporto epistemologico a se stessi o con l'interpretazione dei propri pensieri. Conoscere l'anima, a ben guardare, non implica affatto rendere se stessi oggetto di conoscenza.

Nel modello platonico conoscere l'anima non significa volgere lo sguardo verso il proprio io interiore, ma verso Dio o verso l'elemento divino in un'altra anima, al fine di riconoscere in se stessi l'elemento divino, come Foucault precisa nella lezione del 13 gennaio 1982:

(...) pour s'occuper de soi, il faut se connaître soi-même; pour se connaître soi-même, il faut se regarder dans un élément qui est le même que soi; il faut regarder dans cet élément ce qui est le principe même du savoir et de la connaissance; et ce principe même du savoir et de la connaissance, c'est l'élément divin. Il faut donc se regarder dans l'élément divin pour se reconnaître soi-même: il faut connaître le divin pour soi-même se reconnaître soi-même²⁵⁷.

Per conoscere se stessi occorre dirigere lo sguardo verso qualcosa di esterno a sé, verso l'esteriorità dell'elemento divino che ci permette di cogliere e di contemplare il divino in noi²⁵⁸. Non si tratta, dunque, come nel monachesimo del IV secolo, di volgersi verso la propria interiorità, rendendo l'anima, oltre che soggetto di conoscenza, anche oggetto di conoscenza. Nel dibattito seguente alle conferenze di Berkeley tenutosi il 23 ottobre 1980, Foucault, interrogato sul motivo per cui egli non collochi l'origine dell'ermeneutica di sé in Platone ma la individui invece nel cristianesimo, afferma esplicitamente che in Platone vi è una teoria dell'anima, ma non un'ermeneutica del sé:

Jamais chez Platon on ne trouve quelque chose qui ressemble à l'examen de soi, l'examen du fil des pensées, etc., etc. Le problème de Platon est l'élévation de l'âme vers la vérité, ce n'est pas la découverte de la vérité dans les profondeurs de l'âme. Et sur le *gnôthi seauton*, par exemple, je dirais de façon très schématique que selon cette analyse le *gnôthi seauton* n'a rien à voir avec l'herméneutique de soi. L'histoire philosophique traditionnelle de la conscience, du *gnôthi seauton* à Descartes, est, je crois, *un contresens*, et elle ne tient pas compte des innovations spécifiques qui apparaissent avec le christianisme, avec la spiritualité chrétienne²⁵⁹.

Il decisivo spartiacque, all'interno della storia della soggettività

²⁵⁷ Ivi, p. 69; trad. it. cit., p. 62.

²⁵⁸ Come afferma Jean-Pierre Vernant, la *psukhe* è un'entità impersonale o sovraperonale, "è l'anima in me, piuttosto che la *mia* anima". Cfr. Vernant J.P., *L'individuo nella città*, in *L'individuo, la morte, l'amore*, Raffaello Cortina, Milano 2000, p. 203 e D. Lorenzini, *La tentazione ontologica di Michel Foucault*, in «Quadranti. Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea», Vol. II, 1, 2014, pp. 23-38.

²⁵⁹ M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique du soi*, cit., p.126.

occidentale, è secondo Foucault il sorgere del monachesimo e l'emergere di un lavoro su di sé centrato per la prima volta sui pensieri: una dimensione ritenuta anteriore agli atti e assunta come un campo di dati oggettivi che è necessario interpretare. Come già abbiamo spiegato, con la tecnologia del sé monastica ha avuto origine quella "tentazione epistemologica" del cristianesimo che ha posto le premesse per impostare in termini gnoseologici il problema del rapporto tra soggettività e verità: attraverso l'*exaugoreusis*, la tecnologia del sé basata sull'analisi discorsiva e permanente del pensiero, emerge una soggettività la cui verità interiore deve ora essere conosciuta attraverso un'operazione sospettosa di conoscenza, attraverso una costante ermeneutica del sé.

Come si ricorderà, il "sé gnoseologico", che secondo Foucault ha preso forma attraverso l'*exaugoreusis* intorno al IV secolo, si differenzia nettamente dal tipo di soggettività che emerge attraverso l'*exomologesis*; procedura, questa, nella quale la manifestazione della verità di sé, la manifestazione del suo essere peccatore avviene in forma teatralizzata e si esaurisce sul piano degli atti e dei gesti, sul piano dell'essere ("tentazione ontologica" del cristianesimo)²⁶⁰. Agli occhi di Foucault è semmai questo secondo tipo di manifestazione della verità di sé – e non l'*exaugoreusis* - che presenta caratteri più affini alla tecnologia di sé platonica, come egli sembra affermare nel già citato dibattito del 23 ottobre 1980:

Je crois que, dans la tradition grecque, le problème du soi en tant qu'être est réellement important, mais pas le problème du soi en tant qu'objet. Les techniques qui permettent de se considérer comme un objet de connaissance n'ont pas la même importance que le fait de connaître ou de montrer le soi en tant qu'être. C'est par exemple ce qui me frappe dans les premiers rites de pénitence chrétiens, dans cette *exomologesis* où le problème pour le pécheur n'est absolument pas de savoir ce qu'étaient réellement ses péchés, ni d'expliquer à d'autres personnes ce qu'ils étaient. Il s'agit seulement de montrer son être en tant que pécheur²⁶¹.

Concludendo, secondo Foucault in Platone non vi è alcuna costituzione del sé come oggetto di conoscenza malgrado l'importanza del problema dell'essere del "sé". Tale problema non implica a suo avviso alcuna profondità interiore.

Il modello platonico non sembra essere al centro dell'attenzione foucaultiana nel Corso *L'herméneutique du sujet*, che ruota invece, come abbiamo

²⁶⁰ Per un approfondimento di questi temi si veda D. Lorenzini, *La tentazione ontologica di Michel Foucault*, cit.

²⁶¹ M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique du soi*, cit., p.127.

già notato, intorno all'analisi dell'epoca ellenistica e romana imperiale e in particolare dei primi due secoli dopo Cristo. Perché il modello *dell'Alcibiade* non sembra destare l'interesse di Foucault?

Nell'*Alcibiade* il rapporto tra soggettività e verità si configura in modo molto diverso rispetto alla modalità cristiana monastica, dal momento che per Foucault non è di tipo epistemologico, ma ontologico; tuttavia la cura di sé come reminiscenza e ascesa verso Dio conduce sempre allo stesso esito, il riconoscimento del divino in sé. Nel modello platonico l'essere dell'anima sembra restare qualcosa di preliminarmente dato, in quanto l'elemento divino presente in essa è qualcosa di fissato e di immutabile. Ciò sembra valere anche per le altre forme non epistemologiche del rapporto tra soggettività e verità: nell'*exomologesis*, ad esempio, sebbene la teatralizzazione del proprio essere peccatore non implichi alcuna interiorità e alcun rapporto epistemologico a se stessi, ma anzi si traduca in semplici atti, non si va oltre la manifestazione della verità del proprio essere peccatore, di qualcosa di già dato, di un "essere" già stabilito in anticipo. Se queste forme ontologiche che il rapporto tra soggettività e verità assume non implicano alcun sé gnoseologico, è pur vero che non hanno nulla di creativo, non riescono a superare una certa fissità. Esse sono dunque poco utilizzabili sul piano politico.

CAPITOLO 2

IL MODELLO ELLENISTICO

§1 L'inversione del rapporto tra *technai tou biou* e cura di sé

Nell'epoca ellenistica e romana imperiale il rapporto tra soggettività e verità assume, secondo Foucault, caratteri considerevolmente differenti rispetto al mondo greco classico. La cura di sé inizia a non coincidere più esclusivamente con quel movimento di conoscenza e di illuminazione che nel modello platonico permetteva l'accesso alla verità. Stoicismo, epicureismo, cinismo costituiscono ora l'asse portante dell'*epimeleia heautou*, che soprattutto nel I e II secolo dopo Cristo non assume tanto la forma della conoscenza di sé quanto quella del lavoro di sé su sé, dell'esercizio, dell'*askesis*, declinandosi in una pluralità di pratiche e di forme relazionali.

Prima di prendere in esame, nel prossimo paragrafo, l'analisi foucaultiana della cura di sé del I-II secolo come particolare tipo di conversione a se stessi (*conversio ad se*), diversa sia dall'*epistrophe* platonica che dalla *metanoia* cristiana, affronteremo qui una questione che il filosofo francese nelle lezioni al Collège de France del 1982 sembra considerare di importanza cruciale: il fenomeno di inversione del rapporto tra cura di sé e *technai tou biou* che è legato alla generalizzazione dell'*epimeleia heautou*.

Secondo Foucault nel periodo ellenistico e romano imperiale l'*epimeleia heautou* si estende, da un lato, a tutti gli individui e, dall'altro, alla totalità dell'esistenza. Occuparsi di se stessi non riguarda più esclusivamente i giovani aristocratici, ma diventa un principio generale e incondizionato, un imperativo che si impone a tutti senza condizioni di status e senza limiti di tempo.

In primo luogo, la generalizzazione della cura di sé a tutti gli esseri umani fa sì che essa diventi un fenomeno sociale diffuso, tanto che Foucault descrive i primi due secoli dopo Cristo come l'"età dell'oro" dell'*epimeleia heautou*, come il periodo della "cultura di sé"²⁶². In tale epoca gli esercizi che ruotano intorno al precetto della cura di sé conoscono una straordinaria estensione sociale,

²⁶² Sulla cultura di sé cfr. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, pp. 172-174; trad. it. cit., p. 157-158.

diventando pratiche correnti all'interno di molte scuole filosofiche e gruppi religiosi e diffondendosi anche attraverso la fitta rete di relazioni tipica dell'amicizia romana. Sebbene, secondo Foucault, in tale periodo la cura di sé resti comunque una pratica d'*élite*²⁶³, tuttavia l'esortazione ad occuparsi di se stessi è rivolta a chiunque.

In secondo luogo, la cura di sé diventa coestensiva all'esistenza anziché essere confinata alla giovinezza: occorre curarsi di se stessi per tutto il corso della vita. Poiché la cura di sé dovrà essere praticata durante l'intera esistenza, e soprattutto nell'età adulta, l'*epimeleia heautou* accentua la sua funzione critica, assumendo una valenza non solo formativa ma soprattutto correttiva. La pratica di sé non è più attuata a partire da uno stato di ignoranza, come avveniva nel caso di Alcibiade, ma interviene su un fondo di errori, di cattive abitudini, di dipendenze già esistenti da correggere. La pratica di sé possiede ora una funzione terapeutica che la avvicina sempre più alla medicina, differentemente da ciò che accadeva in Platone, per il quale l'arte dell'anima era nettamente distinta dall'arte del corpo. L'*epimeleia heautou* è insomma un'attività che corregge, è una terapia finalizzata a guarire una malattia, a tagliare via un malcostume. Non è, ora, l'educazione, la *paideia* ad essere centrale nella cura di sé, dal momento che occorre piuttosto disimparare le abitudini e le pratiche quotidiane che ci sono state inculcate.

La cura di sé non è più finalizzata a governare gli altri, non ha come scopo ultimo la città. Essa non è strumentale rispetto alla cura degli altri in quanto, dice Foucault, "il sé" – o, più precisamente, il rapporto di sé con se stessi – è ora il suo unico fine; è un'attività centrata solo su sé. Ci si occupa di sé per se stessi. L'*epimeleia heautou* si trasforma cioè in una pratica autonoma e autofinalizzata, nella quale il rapporto con sé non è solo l'oggetto della cura, ma anche il suo fine. Oltre che dal suo rapporto con la pedagogia, l'*epimeleia heautou* si libera dunque anche dalla sua finalità politica. Poiché deve ora attraversare tutta l'esistenza, essa non costituisce più soltanto la condizione preliminare per l'acquisizione di una *techne*. Il suo valore formativo non è legato, come avveniva nel caso di Alcibiade, al fatto di rendere possibile il passaggio da uno stato di ignoranza all'acquisizione

²⁶³ Non solo nell'epoca ellenistica e romana imperiale, per mettere in opera gli esercizi di ascolto, lettura, scrittura e le altre pratiche di sé, è necessario consacrare molto tempo all'*otium*; soprattutto, la cura di sé, che è possibile praticare solo all'interno di un gruppo ristretto, richiede l'adozione di un determinato modo di vivere, implica cioè una scelta di esistenza che rende di fatto la cura di sé qualcosa di esclusivo. Così, se il rapporto di sé con sé appare ormai per tutti come l'obiettivo della pratica di sé, questo obiettivo solo in pochi si declina in una forma rara di esistenza.

di un sapere tecnico e professionale funzionale a ben governare. Ora, la cura di sé ha come unico obiettivo la costituzione di un determinato rapporto di sé con se stessi, un rapporto di tranquillità, beatitudine, autosufficienza, imperturbabilità:

(...) dans la pratique de soi qu'on voit se développer au cours de la période hellénistique et romaine, il y a un côté formateur (...) qui est essentiellement lié à la préparation de l'individu. Mais pas une préparation à telle forme de profession ou d'activité sociale : il ne s'agit pas, comme dans l'*Alcibiade*, de former l'individu à devenir un bon gouvernant ; il s'agit, indépendamment de toute spécification professionnelle, de le former pour qu'il puisse supporter comme il faut tous les accidents éventuels, tous les malheurs possibles, toutes les disgrâces et toutes les chutes qui peuvent l'atteindre. Il s'agit, par conséquent, de monter un mécanisme d'assurance. Il ne s'agit pas d'inculquer un savoir technique et professionnel, lié à un certain type d'activité²⁶⁴.

Il fine della cura è formare e rafforzare una specifica relazione di sé con sé, non l'acquisizione delle *technai tou biou* (arti di vivere). Si tratta di mettere in opera una trasformazione reale che concerne l'intero essere e che non avviene tanto attraverso la conoscenza quanto attraverso una certa pratica che corregge le proprie cattive abitudini. Così, mentre in epoca classica il maestro è necessario per fare uscire il giovane dal suo stato di ignoranza, nell'età d'oro della cura di sé, invece, il maestro – o il direttore, il filosofo, l'amico - non deve trasmettere quello che il discepolo non sa, non è un operatore di sapere; il maestro resta necessario, ma ha un ruolo di mediatore all'interno del processo di formazione dell'individuo. Egli deve occuparsi del rapporto del discepolo con se stesso, del suo modo di essere, trasformare – come vedremo – il suo intero modo di vita²⁶⁵, senza aggiungere qualcosa ma togliendo le sue abitudini sbagliate. Foucault definisce tale operazione “*maîtrise de subjectivation*”. Sul processo di soggettivazione torneremo più avanti; ci basta, per ora, sottolineare che presso gli stoici, gli epicurei e i cinici, il filosofo plasma il rapporto del discepolo con se stesso, opera il passaggio dalla *stultitia* alla *sapientia*, rafforza una certa relazione di sé con sé.

Si attua in tal modo un'inversione: se nell'età classica la cura di sé non costituiva che la condizione preliminare delle *technai tou biou*, delle arti di vivere antiche, nei primi secoli il precetto di occuparsi di se stessi prende a guidare le arti di vivere antiche, che assumono un'inflessione particolare. La cura di sé diventa coestensiva alla vita e investe le *technai tou biou*, le arti di vivere, che dopo

²⁶⁴ Ivi, pp. 90-91; trad. it. cit., pp. 84-85.

²⁶⁵ Cfr. ivi, pp. 130-131; trad. it. cit., p. 119-120.

Platone costituiscono la definizione fondamentale della filosofia. La cura di sé ha in tal modo sempre più a che vedere con l'esistenza intera degli individui, con la loro vita quotidiana. La cura di sé sembra insomma colonizzare il campo delle tecniche dell'arte di vivere antica ed estendersi a tal punto che tra le arti dell'esistenza e l'arte di se stessi vi è un'identificazione sempre più marcata. La domanda propria dell'arte di se stessi, della cura di sé (come fare perché il sé diventi e resti quello che deve essere?) viene a coincidere con la domanda relativa alle *technai tou biou* (come fare per vivere come conviene in quanto cittadino, individuo, ecc.?, qual è il sapere che mi permette di vivere come conviene in quanto cittadino, individuo, ecc.?). Così, mentre all'interno del platonismo la cura di sé era preparatoria alla vita adulta e alle arti di vivere, ora diventa il principio di ogni condotta razionale in tutte le forme di vita attiva che si propongono di obbedire al principio di razionalità morale. La cura di sé sembra insomma orientare completamente la messa in opera delle *technai tou biou*.

Questo processo agli occhi di Foucault riveste una notevole importanza in quanto, come diventerà ancora più chiaro nei prossimi paragrafi, la questione di come occuparsi di se stessi per accedere alla verità sembra estendersi e investire il problema di occuparsi della propria vita e dare al proprio *bios* una certa forma attraverso un lavoro costante su se stessi. Poiché una delle linee di evoluzione della cultura antica è il processo secondo cui la *techné tou biou* è diventata sempre più una *techné* di sé, secondo Foucault nell'epoca ellenistica e romana la cura di sé sarà trasformazione del proprio *bios*, consisterà cioè nel fare della propria vita un oggetto di cura attraverso il costante e regolato esercizio di sé su sé. Tale processo, tale lavoro di sé su sé – che avviene attraverso un rapporto con una verità, con una normatività – rende il *bios philosophikos* qualcosa di molto diverso dalla semplice esistenza ordinaria. Esso implica una scelta di esistenza e richiede l'adozione di un determinato modo di vivere.

Il processo di inversione tra *technai tou biou* e cura di sé ci permette forse di cogliere due differenti significati che Foucault attribuisce all'*epimeleia heautou* e intorno ai quali, come vedremo, ruota tutto il Corso del 1981-1982: accanto ad una cura di sé intesa come costruzione di una specifica modalità di rapporto di sé con se stessi, nei primi secoli la cura di sé diventa anche qualcosa che traversa e struttura il *bios*.

§ 2. La *conversio ad se* ellenistica e romana

Con l'identificazione sempre più marcata tra *technai tou biou* e cura di sé, tra arti di vivere e arte di se stessi, nei primi due secoli dopo Cristo le *technai tou biou* ruotano attorno alla questione di come trasformare se stessi per accedere alla verità e al problema della conversione a se stessi. Secondo Foucault lo schema pratico della conversione, una delle più importanti tecnologie di sé che l'Occidente ha conosciuto, gioca un ruolo fondamentale anche nella pratica filosofica e morale dell'epoca ellenistica e romana, così come l'idea di salvezza. Commentando Plutarco, Epitteto, Seneca, Marco Aurelio, egli mostra tuttavia che in tale epoca sia la conversione che la salvezza possiedono un significato molto diverso non solo rispetto al modello platonico ma soprattutto a quello cristiano.

La nozione di conversione a sé e le immagini che la richiamano sono utilizzate frequentemente nelle opere dei primi secoli attraverso molte ricorrenti espressioni greche e latine (quali ad esempio *epistrephein pros eauton, se convertere ad se, in se recedere, ad se redire*). La cura di sé appare connessa ad una conversione intesa come ritorno a sé, come attività che consiste nel distogliere lo sguardo dall'esterno e nel riportarlo stabilmente su di sé. Questo movimento consistente nel volgersi verso se stessi cessando di lasciarsi distrarre dalle cose esterne e di disperdersi negli altri coinvolge tutto il proprio essere, che deve mantenersi orientato verso se stesso, avere sempre presente sé come fine unico del proprio agire e come ciò che deve orientare l'intera esistenza²⁶⁶.

Nelle lezioni del mese di febbraio del 1982 Foucault descrive le caratteristiche della *conversio ad se* dei primi secoli. Differentemente da Hadot, egli ritiene che né la nozione platonica di *epistrophe*, né quella cristiana di *metanoia* siano adeguate per descrivere le pratiche e le esperienze della conversione del I e II secolo. In uno dei suoi articoli, Hadot aveva reso l'*epistrophe* (la conversione che implica il ritorno dell'anima verso la propria sorgente, verso l'essere, e che ha per modello il risveglio e la reminiscenza) e la *metanoia* (la conversione come radicale rinnovamento, come rottura, morte e resurrezione incentrata sulla rinuncia a sé da parte di sé) come polarità permanenti

²⁶⁶ Cfr. in particolare *ivi*, p. 198-199 e pp. 205-206; trad. it. cit., p. 183-184 e pp. 190-191.

della spiritualità occidentale; Foucault si sforza invece di mostrare come questa griglia di analisi, che ha il merito di descrivere due fondamentali modalità di trasformazione della soggettività, sia insufficiente a rendere ragione dello schema della conversione che caratterizza la cultura di sé²⁶⁷. Nei primi secoli volgersi verso se stessi, dirigere lo sguardo su di sé si rivela diverso sia dal “conosci te stesso” platonico, sia dall’“esamina te stesso” della spiritualità monastica.

Il filosofo francese mette innanzitutto in rilievo che, rispetto all’*epistrophe*, la *conversio ad se* non sembra riducibile ad un movimento di conoscenza e di illuminazione imperniato sull’opposizione tra questo e l’altro mondo. Non si tratta di un ritorno a sé che attraverso la reminiscenza rende possibile il ritorno al mondo delle idee, ma di un volgersi verso di sé effettuato nell’immanenza del mondo. La *conversio ad se* non assume nemmeno la forma di una liberazione rispetto al corpo, poichè coinvolge tutto l’essere e consente piuttosto l’istituzione di un rapporto più completo, più adeguato di sé con se stessi. La conoscenza, inoltre, non gioca un ruolo così decisivo come nell’*epistrophe*: ad essere essenziale è ora l’esercizio, l’*askesis*, il lavoro su se stessi. Più che di conoscere sé attraverso il divino si tratta cioè di esercitarsi, di compiere un lavoro su di sé attraverso una faticosa pratica di sé, che diventa l’elemento centrale. A differenza del modello platonico, dunque, il modello ellenistico-romano non identifica cura di sé e conoscenza di sé, né finisce con l’assorbire la prima nella seconda. Esso tende invece a conservare l’autonomia della cura di sé nei confronti di una conoscenza di sé il cui spazio è molto più limitato e circoscritto.

La *conversio ad se* si distingue ancora più nettamente dalla *metanoia* cristiana. Quest’ultima, come si è detto, implica una rottura e un mutamento improvviso e radicale che trasforma il modo di essere del soggetto, il passaggio da un tipo di essere ad un altro (ad esempio, dalla mortalità all’immortalità), e soprattutto la rinuncia a sé, la rottura all’interno del soggetto, la morte di sé e la rinascita in una forma nuova che non ha più nulla a che fare con il modo di essere e con l’*ethos* precedenti (“trans-soggettivazione”²⁶⁸). Foucault sottolinea, invece, che nella *conversio ad se* non vi è alcuna rottura all’interno di sé, alcuna rinuncia a sé: il mutamento, la rottura non si producono rispetto a se stessi ma in rapporto a ciò che circonda sé, al fine di liberarsi dall’esterno, dalle costrizioni e dalle dipendenze. Non vi è, inoltre, una trasfigurazione improvvisa del sé, ma un

²⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 207; trad. it. cit., p. 192.

²⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 206; trad. it. cit., p. 191.

movimento di ritiro (*anakōrēsis*), di fuga dalla schiavitù e dalla soggezione. Più che rompere con sé occorre al contrario volgere lo sguardo verso di sé, dirigersi verso se stessi come verso una meta, un obiettivo positivo. Il lungo e faticoso lavoro di sé su sé non scinde il soggetto da se stesso ma ha piuttosto il fine di legarlo a sé nel quadro di un rapporto di sé con sé caratterizzato dalla completa immanenza:

Le soi auquel on a rapport n'est rien d'autre que le rapport lui-même [...] c'est en somme l'immanence, ou mieux l'adéquation ontologique du soi au rapport²⁶⁹.

Il « sé » di cui Foucault parla sembra essere un movimento verso se stessi, un'attività immanente e autofinalizzata di sé su sé. E' importante osservare che la cura di sé dei primi secoli non implica il ritorno ad una natura originaria, ma fa emergere, in qualche modo, una natura che si tratta di costruire. Per i cinici e per gli stoici, l'idea capitale di disapprendimento, di correzione delle proprie cattive abitudini ha come criterio una natura che non è mai stata data e che non è mai apparsa:

Redevenir ce qu'on n'a jamais été, c'est là, je pense, un des thèmes les plus fondamentaux de cette pratique de soi²⁷⁰.

La cura di sé, dunque, non è cura di un sé che c'è già, ma di un sé che si fa nella cura stessa²⁷¹.

Questa attività ha il fine di costruire un rapporto di sé con sé “pieno e adeguato”, che può assumere la forma di azioni condotte su sé da parte di sé (ad esempio difendere sé, proteggere sé), di atteggiamenti (rispettare sé, onorare sé), o, infine, di un rapporto di stato (essere padroni di sé, ecc.). Marco Aurelio, ad esempio, invita a distogliere l'attenzione dagli altri per concentrare il proprio pensiero sul proprio fine, sulla propria azione, pervenendo a una coscienza chiara dell'obiettivo e dello sforzo necessario per raggiungerlo, una coscienza della

²⁶⁹ Cfr. F. Gros, *Situation du cours*, in M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, cit., p. 514; trad. it. cit., p. 480. La citazione è tratta dal dossier “Culture de soi” citato da Gros.

²⁷⁰ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, cit., p.92 ; trad. it. cit., p. 86. Cfr. anche F. Gros, *Situation du cours*, cit., p.517 ; trad. it. cit. p. 483.

²⁷¹ Cfr. *ivi*, p. 514; trad. it. cit., p. 480.

tensione che ci conduce verso quel fine:

Faire le vide autour de soi, ne pas se laisser entraîner, distraire par tous les bruits, par tous les visages, par toutes les personnes qui vous entourent. Faire le vide autour de soi, penser au but, ou plutôt au rapport entre soi-même et le but. Penser à cette trajectoire qui vous sépare de ce vers quoi on veut aller, ou de ce qu'on veut atteindre. Cette trajectoire de soi à soi, c'est ce sur quoi on doit concentrer toute son attention. Présence de soi à soi, à cause même de cette distance qu'il y a encore entre soi et soi, présence de soi à soi dans la distance de soi à soi : c'est cela, je crois, qui doit être l'objet, le thème de ce retour du regard qui était porté sur les autres et que l'on doit maintenant ramener, ramener précisément non pas à soi comme objet de connaissance, mais à cette distance à soi-même en tant que l'on est le sujet d'une action qui a, pour l'atteindre, des moyens, mais qui a surtout pour l'impératif de l'atteindre. Et ce quelque chose qu'il doit atteindre, c'est le soi²⁷².

Non ci soffermeremo sulla descrizione foucaultiana degli esercizi spirituali. Ci limiteremo invece a mettere in evidenza che essi consentono di intensificare la presenza a se stessi, di mantenere una tensione vigile verso di sé di costruire un sé forte, capace di affrontare gli eventi. Inoltre, la conversione dei primi due secoli come movimento di orientamento verso di sé non implica alcuna trascendenza: tale movimento prende le mosse a partire da sé, e a sé ritorna in quanto meta finale.

Pervenire alla costituzione di un rapporto pieno e adeguato di sé con sé stessi significa, nel I e II secolo, pervenire alla salvezza. L'idea di salvezza (*soteria*) è assai diffusa nelle opere di tale epoca e possiede molteplici significati. "Salvare se stessi" non ha soltanto il senso negativo di "sfuggire a un pericolo", ma anche dei significati positivi: "equipaggiarsi", "perseverare in una condizione permanente e inalterabile", "assicurarsi la felicità, la tranquillità, la serenità", e così via. Il termine *soteria* nel pensiero ellenistico e romano non possiede, dunque, il significato che ha successivamente acquisito con il cristianesimo e che permane ancora oggi, dal momento che è privo di ogni riferimento sia ad un altro mondo, ad un al di là, sia ad eventi drammatici quali la colpa, la caduta, il pentimento, sia, infine, ad un Altro, ad un operatore diverso da noi stessi che ci salva. In tutte le sue occorrenze, secondo Foucault, il termine non solo non implica alcuna trascendenza, ma non rimanda che a se stessi come artefici della

²⁷² M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, cit., p. 214; trad. it. cit., pp. 199-200. Gros definisce l'etica della cura di sé ellenistica e romana come un'etica della distanza, della vigilanza e dell'immanenza. Cfr. F. Gros, *Situation du cours*, cit.

propria salvezza:

Se sauver est une activité qui se déroule tout au long de la vie, dont le seul opérateur est le sujet lui-même²⁷³.

La salvezza è un'attività permanente di sé su se stessi che è finalizzata a renderci inaccessibili ai turbamenti, alle sventure e agli accidenti esterni :

Les deux grands thèmes de l'ataraxie (l'absence de trouble, la maîtrise de soi qui fait qu'on n'est troublé par rien) et, d'autre part, de l'autarcie (l'autosuffisance qui fait qu'on n'a besoin de rien d'autre que soi) sont les deux formes dans lesquelles le salut, les actes de salut, l'activité de salut que l'on a menée pour toute sa vie, trouvent leur récompense²⁷⁴.

Secondo Foucault la salvezza è dunque l'obiettivo della pratica filosofica come attività che, a partire da sé, viene compiuta incessantemente su se stessi: salvarsi significa accedere ad un determinato rapporto di sé con sé. Un rapporto che ci mantiene in uno stato che non può essere alterato dagli accidenti esterni e dai *pathe* e che è fonte di un piacere completamente indipendente da qualsiasi cosa di diverso dal rapporto di sé con sé:

(...)Le salut est la forme à la fois vigilante, continue et accomplie du rapport à soi se bouclant sur soi-même. On se sauve pour soi, on se sauve par soi, on se sauve pour n'aboutir à rien d'autre que soi-même. Dans (...) ce salut de la philosophie hellénistique et romaine, le soi est l'agent, l'objet, l'instrument et la finalité du salut²⁷⁵.

Per salvarsi occorre dunque mettere in opera un lavoro su se stessi che renda possibile stabilire un rapporto strutturato con sé, costituire un rapporto di sé con se stessi di tranquillità, piacere, benessere.

Il tema della salvezza rende evidente, secondo Foucault, il fatto che nei primi due secoli si realizza un'inversione di rapporti tra cura di sé e cura degli altri. Secondo il modello platonico, la cura di sé è condizione necessaria per occuparsi degli altri, salvare sé è condizione del salvare gli altri; d'altra parte, occuparsi della salvezza della città significa anche occuparsi della propria, poiché

²⁷³ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, cit., p. 177; trad. it. cit., p. 162.

²⁷⁴ Ivi, p.178; trad. it. cit., p. 163.

²⁷⁵ *Ibidem*.

è salvando gli altri che si salva se stessi. Cura di sé e cura degli altri sono pertanto strettamente connesse.

Nei primi secoli, invece, occorre curarsi di se stessi solo per sé, mentre la salvezza degli altri non sarà che un effetto collaterale. Per Foucault, tuttavia, nonostante che la cura di sé, nel I e II secolo, si autofinalizzi e non sia più funzionale al governo della città, essa non diventa qualcosa di chiuso su se stesso; l'altro resta indispensabile al fine di occuparsi di se stessi. Il filosofo francese insiste sul fatto che occuparsi di sé costituisce una vera e propria pratica sociale che si svolge nel quadro istituzionale delle scuole filosofiche antiche, nell'ambito delle relazioni di amicizia o di clientela romana. Come abbiamo notato, sebbene non debba più trasmettere un sapere, una *techne*, il maestro continua a svolgere una funzione essenziale in quanto si occupa della trasformazione del discepolo. L'inversione del rapporto tra cura di sé e cura degli altri, in altre parole, non sembra implicare, per Foucault, la loro totale disconnessione.

L'indagine foucaultiana intorno alle nozioni di conversione e di salvezza ci consente di mettere a fuoco quello che abbiamo indicato come il primo senso della cura di sé. In queste prime immagini dell'attività di cura che Foucault descrive, essa sembra consistere in un esercizio di trasformazione delle proprie opinioni e dei propri pensieri avente il fine terapeutico di costruire un animo stabile, non più turbato da eventi e passioni. La cura sembra consistere soprattutto nella costruzione di se stessi, nella costituzione di un rapporto strutturato a sé. Inoltre, come ha recentemente messo in rilievo Cremonesi, molte delle immagini utilizzate per descrivere la salvezza, così come, del resto, la conversione, veicolano l'idea di un'attività compiuta da sé su se stessi che viene effettuata al fine di mantenersi in uno stato inalterabile o costituirsi come uno spazio inaccessibile e sicuro nel quale è possibile trovare tranquillità e piacere²⁷⁶. Ruotano attorno a tale significato della cura quelle immagini, assai frequenti nei testi dei primi secoli, della costruzione di se stessi come luogo fortificato, come rifugio dagli altri e dagli eventi, come cittadella sicura e inaccessibile; così come il modello della vecchiaia, inteso come momento positivo di cessazione delle ambizioni e delle passioni, di tranquillità, godimento di sé, compimento finale cui tendere durante tutta la lunga pratica del lavoro su se stesso alla quale l'individuo si sottomette²⁷⁷. Il vecchio appare come colui che è sovrano di se stesso, che basta

²⁷⁶ Cfr. L. Cremonesi, *Foucault e il mondo antico*, cit., pp. 115 ss.

²⁷⁷ Cfr. *ibidem* e cfr. ad esempio M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de*

a se stesso, che ha con se stesso una relazione completa di dominio e di soddisfazione, mentre la vecchiaia diventa lo scopo positivo dell'esistenza, un ideale in vista del quale ci si esercita. In tutti questi casi l'attività di cura descritta sembra circoscrivere e consolidare un rapporto a sé come luogo sicuro e riparato nel quale rifugiarsi, un rapporto di vigilanza su di sé che per certi aspetti sembra anticipare l'esperienza cristiana²⁷⁸.

Accanto a questo primo modello di cura intesa come attività che permette di costruire una certa modalità di rapportarsi a se stessi, di dare forma a sé stabilendo da sé a sé un rapporto adeguato, nel Corso del 1981-1982 compare però anche un secondo senso della nozione di cura di sé. Questo inizia ad emergere in modo esplicito nel momento in cui il filosofo francese tenta di differenziare ulteriormente la conversione a se stessi dei primi secoli dalla decifrazione di se stessi monastica; quando, cioè, l'incessante interrogarsi sul rapporto esistente tra lo stoicismo e il cristianesimo lo conduce a spiegare in che senso, nei primi secoli, attraverso la cura di sé, è messa in opera non una trans-soggettivazione ma un'"autosoggettivazione", di cui tenta di descrivere i caratteri. Foucault inizia così a mettere a fuoco il rapporto tra veridizione e soggettivazione sotteso alla *conversio ad se*. Nel prossimo paragrafo ci occuperemo della relazione che Foucault istituisce tra ritorno a sé e conoscenza del mondo, sapere teorico (*mathesis*), che permette a Foucault di introdurre l'importante nozione di verità etopoietica. In seguito riprenderemo il tema della conversione dal punto di vista dell'*askesis*, l'esercizio di sé su sé, per mettere in rilievo il processo di autosoggettivazione e la sua relazione con il *bios*²⁷⁹.

France. 1981-1982, cit., pp. 82-83; trad. it. cit., p.75.

²⁷⁸ Sulla "fragilità" del soggetto, che anticiperebbe il soggetto cristiano si veda L. Cremonesi, *Foucault e il mondo antico*, cit., pp. 116 ss.

²⁷⁹ Cfr. F. Gros, *À propos de L'herméneutique d sujet*, cit., p. 157.

§ 3 L'autocostituzione di sé attraverso la verità

3.1 La verità etopoietica

Al fine di cogliere la connessione tra sapere della natura e pratiche di sé, nella lezione del 10 febbraio 1982 Foucault commenta alcuni passaggi tratti da alcune opere di Seneca, Plutarco, Marco Aurelio ed Epicuro. Attraverso tali testi sembra apparire, innanzitutto, che il movimento di conversione non si traduce affatto nella conoscenza di sé e della propria interiorità, nella costituzione di se stessi in oggetto di conoscenza. Inoltre, il fatto che il sapere, per i cinici, gli epicurei e gli stoici, debba privilegiare i precetti concernenti la vita umana, non implica, di per sé, l'esclusione delle conoscenze della natura e del sapere cosmologico dall'attività della cura di sé.

Per Foucault i cinici, gli epicurei, gli stoici non sembrano operare alcuna distinzione di contenuto tra conoscenze della natura e conoscenze dell'uomo. Essi ritengono che le conoscenze relative ai fenomeni naturali e alla fisica svolgano un ruolo centrale nell'attività di curarsi di se stessi. Molte scuole filosofiche dell'epoca ellenistica e romana, anziché il rifiuto delle conoscenze del mondo, propongono una distinzione tra conoscenze utili e conoscenze inutili. A differenza delle seconde, le prime sono conoscenze che, essendo facilmente trascrivibili in precetti di condotta, trasformano il modo di essere di colui che le acquisisce; esse sono etopoietiche, ossia modificano il suo *ethos*. Le conoscenze del mondo sono dunque utili quando è possibile utilizzarle nella pratica di sé e quando sono capaci di trasformare il modo di essere, la maniera di vivere²⁸⁰. Per riprendere solo qualche esempio citato da Foucault, secondo il cinico Demetrio²⁸¹ è utile un sapere "relazionale", vale a dire un sapere che prende in considerazione le relazioni intercorrenti tra gli uomini e il mondo che li circonda. Conoscere che la morte non produce alcun male o che soltanto poche cose sono da temere, infatti,

²⁸⁰ Cfr. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, cit., pp. 226-228; trad. it. cit., pp. 201-211.

²⁸¹ Foucault trae tale esempio da Seneca, *De beneficiis*, trad. it. *I benefici*, a cura di S. Guglielmino, Zanichelli, Bologna 1991.

costituisce senz'altro un'acquisizione utile che chiama in causa un sapere riguardante i fenomeni naturali e che al contempo aiuta a mantenere il proprio sguardo orientato su se stessi. Anche le scuole epicuree e stoiche valorizzano un sapere che considera i fenomeni della natura nella loro relazione con gli esseri umani. Nelle *Sentenze vaticane*, ad esempio, Epicuro considera utile per la pratica di sé quel sapere della natura che è in grado di liberare gli esseri umani dal timore degli dei e dei pericoli della vita, da miti e paure, equipaggiandolo in modo tale che sappia far fronte a tutte le possibili circostanze della vita.

L'analisi foucaultiana si concentra tuttavia soprattutto sugli stoici, dal momento che il filosofo francese è ben cosciente del fatto che all'interno di tale scuola filosofica il sapere sui fenomeni naturali possiede un peso ancora maggiore rispetto alle altre. Nel pensiero stoico, morale, logica e fisica costituiscono una struttura sistematica e coerente che risulta strettamente connessa ad una cosmologia e a speculazioni concernenti l'ordine del mondo. Foucault intende mostrare che tutti gli obiettivi tradizionali dell'etica stoica – dominio di sé, imperturbabilità, atarassia, e così via - possono essere effettivamente perseguiti e realizzati solo attraverso la conoscenza della natura e della totalità del mondo. Per occuparsi di sé – vincere le proprie passioni, essere fermi di fronte alle avversità, resistere alle tentazioni, esser pronti a morire – occorre lo studio della natura, che non si trova dunque affatto in posizione alternativa rispetto alla cura di sé.

In che senso il sapere del mondo sia utile per occuparsi di se stessi emerge in modo particolare nelle lezioni del 17 e del 24 febbraio 1982, nelle quali Foucault esamina le prefazioni alla prima e alla terza parte delle *Questioni naturali* di Seneca e alcuni passi tratti dai *Pensieri* di Marco Aurelio. Nelle *Questioni naturali*, Seneca descrive un particolare tipo di esercizio spirituale, consistente in un movimento di ascesa fino al vertice del mondo che ci consente di vedere, dall'alto, il mondo nella sua totalità. Grazie a tale sorvolo immaginativo dello spirito assumiamo il punto di vista più alto e possiamo percorrere il grande ciclo del mondo. Possiamo acquisire conoscenze sul cosmo, sulle meteore, sull'aria, sull'acqua, su tutto ciò che è infinitamente grande, e penetrare nel segreto più intimo della natura, senza però distogliere lo sguardo da noi stessi e dalla realtà in cui ci troviamo. In altre parole, senza abbandonare il mondo né operare alcun movimento trascendente, possiamo compiere una sorta di movimento di arretramento rispetto a noi stessi e al nostro mondo; movimento che ci consente di gettare su di essi uno sguardo dall'alto verso il basso. Possiamo in

tal modo cogliere l'ordine globale del mondo di cui facciamo parte, così come l'esiguo spazio che occupa la nostra esistenza, che ci appare ora nella sua reale dimensione, nella sua piccolezza e nella sua transitorietà. La *vue plongeante* consentita dal movimento di ascesa fino al vertice del mondo ci permette cioè di percepire che non siamo che un piccolo punto nel sistema generale dell'universo. Ci appare allora l'irrilevanza e il carattere fittizio e artificiale di ciò che prima consideravamo il vero bene e possiamo ora disprezzare i falsi valori che ci irretivano.

La conoscenza ampia e dettagliata della natura è dunque necessaria non solo per dissipare i nostri timori come per Epicuro, ma anche per riprendere possesso di noi stessi, per vederci da una certa distanza, per restituire a noi e al nostro mondo la giusta dimensione e ricollocarci là dove effettivamente ci troviamo, ossia all'interno di un cosmo razionale e rassicurante di cui dobbiamo accettare la necessità. Solo assumendo questo punto di vista, grazie alle conoscenze naturali, potremo operare la distinzione tra ciò che dipende e ciò che non dipende da noi, raggiungere l'atarassia e l'autarchia. Cura di sé e sapere del mondo, conoscenza di sé e conoscenza della natura non sono, dunque, in posizione di alternativa, ma sono strettamente connesse.

Esercizi spirituali simili a questi, ma inversi, sono quelli descritti da Marco Aurelio nei *Pensieri*²⁸². Uno di tali esercizi consiste in un movimento di immersione all'interno del mondo, nei suoi più infimi dettagli, nella grana più minuta delle cose, fino a raggiungere una visione infinitesimale. Si tratta, in sintesi, di intervenire sulle nostre rappresentazioni degli oggetti che, essendo falsate dall'opinione e dai nostri giudizi di valore, sono fonte di turbamenti e di preoccupazioni. A tal fine occorre dare innanzitutto una definizione e una descrizione degli oggetti in se stessi, così come sono, separandole in seguito dai nostri giudizi di valore e dalle rappresentazioni convenzionali che gli uomini abitualmente si fanno di tali oggetti. Occorre inoltre scomporre gli oggetti nelle loro parti costitutive, pronunciando dentro di noi il loro nome e quello di tutti gli elementi da cui sono composti e nei quali si dissolveranno. L'analisi del contenuto rappresentativo è finalizzata ad attribuire all'oggetto il suo valore autentico situandolo in una prospettiva naturale, "fisica", e a coglierlo così nella sua

²⁸² Cfr. Marco Aurelio, *Ad se ipsum*, trad. it. *Scritti. Lettere a Frontone, Pensieri, Documenti*, a cura di G. Cortassa, UTET, Torino 1984 e P. Hadot, *La cittadella interiore. Introduzione ai "Pensieri" di Marco Aurelio*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero Editrice, Milano 1996.

essenza, nella sua totalità, nelle sue parti e nel suo valore rispetto al tutto e rispetto all'uomo. Questo programma di esercizi può essere messo in atto in relazione alle cose che ci attraggono e rischiano di tenerci avvinti fino a soggiogarci: ad esempio, una pietanza che difficilmente resistiamo dal mangiare, attraverso la scomposizione nei suoi elementi materiali sarà vista come un cadavere di un animale, perdendo così tutta la propria attrattiva; oppure, la tanto bramata fascia di porpora cucita sulla tunica e invidiata ai senatori si ridurrà ad essere soltanto lana e tintura – ossia un ammasso di peli e di sangue di conchiglia; persino l'accoppiamento, in questa ottica, non apparirà altro che uno sfregamento di nervi con spasmi e secrezioni. Dissolvere le cose nei loro componenti materiali e immaginarne anticipatamente i processi di decomposizione e corruzione ha dunque l'effetto di trasformare completamente il nostro modo di valutare gli oggetti e gli eventi della vita, riportandoli dalla meschina ottica umana alla sfera ineluttabile dell'ordine della natura, al loro vero valore e alla loro autentica causa - la volontà della Provvidenza. Questa trasformazione dello sguardo ci fa riconoscere indipendenti dall'asservimento dovuto alle nostre opinioni e alle passioni che da queste scaturiscono; essa ci rende indifferenti rispetto a ciò che è indipendente dalla nostra volontà, facendoci pervenire alla tranquillità e all'armonia con la ragione del mondo.

Com'è noto, nell'illustrare questi esercizi spirituali stoici Foucault segue da vicino Hadot, in particolare il saggio dal titolo *Marco Aurelio: la fisica come esercizio spirituale, ovvero pessimismo e ottimismo*²⁸³. Se, tuttavia, in tale articolo, Hadot incentra la sua analisi degli esercizi spirituali sul passaggio che essi consentono dalla prospettiva del sé individuale a quella sopraindividuale della comunità umana e del cosmo, Foucault utilizza l'esercizio di Marco Aurelio e quello di Seneca al fine di affrontare il problema che più gli sta a cuore, quello del rapporto tra soggettività e verità. Egli sottolinea la profonda distanza che intercorre tra tali esercizi e la spiritualità cristiana. Per Seneca, ad esempio, volgersi verso se stessi significa volgersi verso la conoscenza del cosmo per vedere che posto occupiamo in esso. Per curarsi di se stessi, per conoscere sé viene operato un movimento verso l'esterno, non verso l'interno. Anche l'esame delle proprie rappresentazioni di Marco Aurelio è completamente diverso rispetto all'esame cristiano del IV secolo. Come si ricorderà, attraverso la confessione

²⁸³ Cfr. P. Hadot, *Marco Aurelio: la fisica come esercizio spirituale, ovvero pessimismo e ottimismo*, in *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., pp. 119-133. Cfr. anche M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, cit., p. 280; trad. it. cit., p. 257.

cristiana il monaco è chiamato a vagliare continuamente le proprie rappresentazioni al fine di stabilirne l'origine e di accettarle o rifiutarle a seconda della loro provenienza da Dio o da Satana. Il problema, in questo caso, è sapere se il pensiero è mischiato alla concupiscenza; è cioè conoscere il grado di purezza della rappresentazione in quanto idea, della rappresentazione in quanto tale, intesa come realtà psichica²⁸⁴. Per lo stoico, invece, la questione rilevante non è quella della natura e dell'origine del pensiero in quanto tale; essa verte piuttosto sul contenuto oggettivo della rappresentazione, sull'autenticità dell'oggetto rappresentato. Lo stoico infatti intende liberare le proprie rappresentazioni delle cose dall'opinione, dai giudizi di valore umani che le distorcono, rendendole fonte di preoccupazioni e timori. E a tal fine, per stabilire se la cosa rappresentata appartiene all'ordine necessario del mondo o se invece giunge dalla società e dal genere umano, si sforza di collocare ogni oggetto ed ogni evento nella prospettiva della natura universale, ristabilendone l'autenticità e il vero valore all'interno del cosmo. Così, il monaco, per non essere turbato dal flusso delle rappresentazioni che lo distolgono dalla contemplazione, deve scrutare la propria interiorità, portando su di sé un giudizio di verità o di falsità e sottoponendosi alla prova della verbalizzazione; lo stoico, invece, per superare i propri turbamenti - che scaturiscono dalle rappresentazioni falsate dall'opinione - colloca il contenuto della propria rappresentazione nell'esteriorità del mondo. Lo stoico non considera la rappresentazione come qualcosa che ha a che vedere con la propria interiorità, ma la mette alla prova del sapere del mondo, delle conoscenze dei fenomeni naturali nelle loro componenti chimiche, fisiche e nella loro totalità. Non è, in altre parole, mai messo in gioco un sapere sull'uomo né una presunta interiorità.

In sintesi, per ritornare a sé, per dissolvere preoccupazioni e turbamenti gli esercizi spirituali stoici invitano a compiere una sorta di movimento di exteriorizzazione che procede in senso inverso rispetto all'interiorizzazione e all'esegesi caratteristiche della confessione cristiana – e, potremmo aggiungere, delle scienze psicologiche, che secondo Foucault continuano a problematizzare angosce e turbamenti collocandoli in una procedura di decifrazione dell'interiorità. Nell'epoca ellenistica e romana imperiale volgere lo sguardo verso di sé non conduce in alcun modo a costituire un sapere dell'essere umano o dell'interiorità; non si tratta di rendere se stessi l'oggetto di un discorso vero. Il

²⁸⁴ Cfr. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, cit., pp. 287-288; trad. it. cit., pp. 265- 266.

sapere valido e accettato ha come funzione e risultato la trasformazione dell'essere del soggetto; è un "sapere spirituale" trascrivibile in prescrizioni che implica uno spostamento del soggetto tale da permettergli di cogliere nel loro valore non solo tutte le cose ma anche se stesso, facendolo pervenire alla felicità e al benessere²⁸⁵. La cura di sé ellenistico-romana non ci distoglie affatto dalla conoscenza del mondo ma, anzi, implica che delle verità a priori influenzino profondamente il modo in cui pensiamo noi stessi, lavoriamo su noi stessi e – come emergerà chiaramente nel prossimo paragrafo - agiamo. Ne *L'ermeneutica del soggetto* fa così la sua esplicita comparsa una verità che non si caratterizza per la sua capacità gnoseologica di adeguazione all'oggetto, che è legata alla possibilità di trasformare l'*ethos* e che rimette in discussione persino la tradizionale distinzione tra teoria e pratica. La verità etopoietica sembra trovare la sua traduzione nella costituzione di un rapporto strutturato a sé e nell'azione retta; essa, come vedremo, può incarnarsi in una vita e trasformarla.

3.2 Askesis e soggettivazione etica

E' attraverso la nozione di verità etopoietica e, soprattutto, attraverso l'idea di *askesis* che è possibile cogliere come Foucault costruisca un secondo significato della cura di sé in quanto movimento di esteriorizzazione, di ritorno a sé che si esteriorizza nel *bios* e lo struttura.

L'*askesis* è definita da Foucault come una "pratica di sé ad opera di se stessi", un esercizio di sé su sé che ha come fine immediato quello di costruire la *paraskeue*: una sorta di armatura in grado di proteggerci e di renderci capaci di affrontare tutte le eventuali avversità della vita. L'*askesis* è cioè finalizzata a dotarci di un equipaggiamento che ci consente di non essere travolti dagli eventi esterni e dalle passioni che questi possono suscitare in noi. Come è riportato nel *De beneficiis* di Seneca, Demetrio il cinico paragona colui che vuole pervenire alla saggezza all'atleta che si esercita per apprendere quei movimenti elementari capaci di renderlo più forte nella lotta e pronto ad affrontare efficacemente tutte le circostanze. Anche per Marco Aurelio l'arte di vivere assomiglia ad una lotta, ad

²⁸⁵ Cfr. *ivi*, pp. 294- 297; trad. it. cit., pp. 274-276.

un esercizio di sé su sé che consiste nell'allenarsi a far fronte a tutti gli eventi che possono presentarsi nel corso della vita. Agli occhi di Foucault quello della spiritualità antica è dunque un atleta dell'evento che deve esercitarsi al fine di essere capace di affrontare efficacemente tutte le avversità e che si distingue nettamente da quello che potremmo chiamare l'atleta cristiano, proteso verso la santità e la rinuncia a sé attraverso un esercizio che vede come principale avversario se stesso.

L'*askesis* è una pratica della verità, una successione regolata di procedure ed esercizi che consentono di dotarsi di una *paraskeue*, di un equipaggiamento che è costituito da *logoi*, discorsi. Ciò, tuttavia, non significa che la *paraskeue* consista nella mera conoscenza di proposizioni o principi veri; essa è invece, secondo Foucault, qualcosa di più "materialmente esistente". I *logoi* sono discorsi veri e persuasivi che dicono il vero e allo stesso tempo prescrivono cosa bisogna fare, generano convinzioni e inducono atti:

Ce sont des schémas inducteurs d'action qui sont tels, dans leur valeur et leur efficacité inductrice, qu'à partir du moment où ils sont là – présents dans la tête, la pensée, le coeur, le corps même de celui qui les détient -, eh bien, celui-là agira comme spontanément. Comme si c'était ces *logoi* eux-mêmes qui, à petit à petit faisant corps avec sa propre raison, sa propre liberté et sa propre volonté, parlaient, parlaient pour lui. Non seulement lui disant ce qu'il faut faire, mais faisant effectivement, sur le mode de la rationalité nécessaire, ce qu'il faut faire. C'est donc comme matrices d'action que ces éléments matériels de *logos* raisonnable sont effectivement inscrits dans le sujet. C'est cela, la *paraskeue*²⁸⁶.

Per costituire la *paraskeue* i *logoi* razionali dovranno essere penetrati in noi – attraverso gli esercizi ascetici – fino a divenire, dice Foucault, "muscoli e nervi"²⁸⁷; dovranno cioè essere stati, in un certo senso, incorporati ed essere diventati un modo di essere, una parte di noi stessi, al punto di guidare il nostro agire. Il buon atleta dell'evento non è, infatti, colui che possiede conoscenze sulla natura o precetti per l'una o l'altra circostanza, ma colui che, attraverso gli esercizi ascetici, ha fatto proprie delle proposizioni vere che costituiscono principi accettabili di comportamento – frasi effettivamente udite o lette, ripetute nella propria memoria o annotate attraverso esercizi quotidiani. Solo in tal modo i *logoi* costituiranno una presenza permanente e potranno svolgere il loro ruolo di

²⁸⁶ Ivi, p. 309; trad. it. cit., p. 286.

²⁸⁷ Cfr. ivi, p. 311; trad. it. cit., p. 288.

soccorso ogni volta che se ne presenti la necessità. In altre parole, per svolgere una funzione di aiuto la dotazione dei *logoi* dovrà essere posseduta in modo così solido da essere sempre sottomano (*procheiron*); solo così essa potrà essere riattualizzata immediatamente, in modo automatico e spontaneo, qualora le circostanze lo richiedano. Attraverso l'*askesis* non si tratta, dunque, semplicemente di custodire la verità nella memoria, ma di far sì che la verità si integri all'individuo e governi il suo agire:

(...) lorsque l'événement se produira, il faut à ce moment-là que le *logos* soit, à ce point, devenu le sujet d'action lui-même, que le sujet d'action lui-même soit à ce point devenu *logos* que, sans même avoir à chanter la phrase, sans même avoir à la prononcer, [il] agisse comme il faut agir²⁸⁸.

La *paraskeue* che l'*askesis* ha il fine di costituire è dunque ciò che trasforma i principi veri in principi di comportamento, in azioni. Essa è l'elemento di trasformazione del *logos* in *ethos*.

Già da questi pochi tratti è possibile notare che la cura di sé ellenistica e romana, in quanto costituzione di sé che passa attraverso la trasformazione di un principio vero in una maniera di essere e di agire, si differenzia molto dalla cura platonica. Essa non è organizzata intorno alla conoscenza di sé, al riconoscimento dell'elemento divino in sé. Per gli stoici l'imperativo di riconoscere se stessi come realtà che partecipa della ragione divina esiste, ma non occupa un posto centrale, a differenza di ciò che accade nel platonismo e nel neoplatonismo.

L'*askesis* filosofica sembra essere inoltre assai lontana anche dall'ascesi cristiana. Considerare se stessi come fine ultimo è diametralmente opposto all'obiettivo cristiano della rinuncia a sé. Inoltre, come sappiamo, momento essenziale dell'ascesi cristiana è l'oggettivazione di sé in un discorso vero tenuto da se stessi. Come si ricorderà, è proprio nella verbalizzazione all'altro di un supposto vero sé che Foucault ha individuato il fulcro della politica della verità che attualmente ci assoggetta: la ricerca e la definizione di ciò che siamo veramente, che oggi si sono svincolate dal sacrificio di sé, ci obbligano ad orientare le nostre condotte verso la realizzazione di questo nostro vero sé. Proprio a partire da questa verità, infatti, estrarremo principi d'azione al fine di autorealizzarci. L'*askesis* filosofica lega la soggettività alla verità in modo molto diverso. In primo luogo, non si tratta di volgersi verso di sé per trovare la propria

²⁸⁸ Ivi, p. 312; trad. it. cit., p. 289.

verità e i propri principi d'azione; i *logoi* sono discorsi veri letti o uditi tramite un maestro di esistenza e non sono legati ad una presunta interiorità psicologica. Inoltre, l'*askesis* fa del discepolo non l'oggetto ma il soggetto della verità. Essa ha la funzione di rendere possibile la soggettivazione dei *logoi*: fa sì che il discepolo possa diventare soggetto dei discorsi veri tenendoli a propria volta e trasponendoli nel proprio agire. L'*askesis* è cioè finalizzata a rendere colui che fa esercizio soggetto dell'enunciazione di tali discorsi veri; a costituirlo come colui che dice e fa il vero e che si trova per ciò stesso trasfigurato. Il cuore dell'ascesi filosofica è proprio questa procedura di soggettivazione che rende possibile fare propria la verità costituendosi al contempo come soggetto di enunciazione del discorso vero e come soggetto di azione corrispondente a questo discorso vero. La costituzione di sé non avviene, così, attraverso la fissazione di una verità di sé interiore, ma attraverso l'esteriorizzazione e la trascrizione dei *logoi* nel *bios*. La nostra condotta non sarà orientata dalla verità di noi stessi che avremo enunciato, ma dalla messa in opera della verità nella nostra vita - di una verità non riguardante noi stessi.

3.3 L'estetica dell'esistenza: il *bios* come opera

Nella lezione del 3 marzo 1982 Foucault prende in esame alcune opere di Plutarco, Seneca ed Epitteto al fine di mettere in rilievo la prima tappa dell'*askesis*: le pratiche dell'ascolto, della lettura, della scrittura e dell'arte della parola, che permettono di avviare il lungo cammino verso la ricezione e la soggettivazione del discorso vero. Il primo passo attraverso cui la verità potrà diventare parte del soggetto e matrice dell'*ethos* è l'ascolto. Le regole ascetiche che il discepolo deve rispettare affinché inizi il passaggio dall'*aletheia* all'*ethos*, dal discorso vero del maestro a un principio d'azione sono principalmente il silenzio attivo e l'attenzione, che devono condurre chi ascolta a concentrarsi sul riferimento del discorso e a memorizzarlo al fine di soggettivare il discorso vero. Successivamente Foucault espone le regole pratiche della buona lettura filosofica, che costituisce una importante occasione di meditazione, un esercizio di appropriazione di un pensiero in modo da poterlo poi tradurre in una regola

fondamentale di condotta²⁸⁹. Allo stesso modo, la scrittura è un esercizio fisico di incorporazione dei discorsi che prolunga e riattiva la lettura. In tali esercizi il rapporto tra soggettività e verità è sempre orientato dal fine di rendere possibile la costituzione del soggetto di veridizione. Infine, grande importanza è attribuita all'arte di parlare, ambito in cui si manifesta una rilevante differenza tra la spiritualità cristiana e quella greca, ellenistica e romana. Se nell'ambito della prima dire la verità su di sé è diventato l'asse portante del rapporto del soggetto con se stesso e una condizione imprescindibile della salvezza, nella pratiche greco-romane di direzione, invece, non esiste alcun obbligo, per il diretto, di dire la verità su se stesso; come abbiamo detto, è attraverso il suo silenzio vigile che avviene la soggettivazione del discorso vero e la costituzione di un soggetto di verità. Il problema, nell'antichità, è come diventare soggetti di veridizione, non dire la verità su se stessi. Come spiegheremo più avanti, è semmai il maestro che ha il compito di parlare.

E' tuttavia sulla seconda tappa dell'*askesis* che conviene concentrare la nostra attenzione, in quanto le pratiche ascetiche che Foucault prende in esame chiariscono le modalità attraverso cui la soggettivazione, da parte del discepolo, del discorso vero del maestro si lega alla costruzione del proprio *bios* in modo conforme ad esso. Questa seconda tappa dell'*askesis* è infatti rivolta all'attivazione dei *logoi*, ossia alla loro messa in opera non solo nella memoria o nel pensiero ma anche nelle stesse azioni. Nella cultura di sé romana imperiale essa è legata, da un lato, all'esercizio pratico, all'addestramento in una situazione reale (*gumnazein*) e, dall'altro, al lavoro del pensiero su se stesso finalizzato all'azione (*melete*), che Foucault descrive nelle ultime due lezioni del Corso del 1981- 1982. Questi esercizi, che non ruotano intorno alla conoscenza né al

²⁸⁹ Cfr. *ivi*, pp. 340-341; trad. it. cit., pp. 315-317. Foucault si sofferma più volte, nell'*Ermeneutica del soggetto*, sull'esercizio ellenistico e romano della meditazione. Esso si differenzia notevolmente da ciò che oggi intendiamo correntemente con la nozione di meditazione, ossia lo sforzo di pensare con particolare intensità a qualcosa, senza approfondirne il senso, o di lasciar sviluppare il nostro pensiero a partire dalla cosa a cui si sta pensando seguendo un ordine più o meno regolato. La meditazione greca e latina è invece un esercizio di appropriazione di un determinato pensiero che consiste nel rendersene così profondamente persuasi da poterlo credere vero e da poterlo ripetere e mettere in opera non appena se ne presenti la necessità. Si tratta, insomma, di scolpire nello spirito una certa verità per poterne fare, all'occasione, un principio di azione. Un aspetto della meditazione che Foucault sottolinea è che essa costituisce un esercizio di identificazione, come nel caso, ad esempio, della meditazione della morte, nella quale non si tratta di pensare alla morte in quanto tale, né di pensare che prima o poi si morirà; si tratta invece di mettere se stessi, attraverso il pensiero, nella situazione di qualcuno che sta morendo. Foucault specifica che tale esercizio non consiste dunque nell'attività del soggetto con il proprio pensiero o con gli oggetti del suo pensiero (come nella variazione eidetica husserliana) ma nell'attività esercitata dal pensiero sul soggetto stesso. Per mezzo del pensiero, insomma, si colloca se stessi in una situazione fittizia, ossia si diventa colui che sta morendo, mettendo all prova se stessi.

riconoscimento di sé come elemento divino, costituiscono la vera e propria ascetica, che risponde al problema di come diventare il soggetto attivo dei discorsi veri trasformando i *logoi* in *ethos*. Essa è così definita da Foucault, all'inizio della lezione del 17 marzo 1982:

L'ascétique, c'est-à-dire l'ensemble plus ou moins coordonné des exercices qui sont disponibles, recommandés, obligatoires même, utilisables en tout cas par les individus dans un système moral, philosophique et religieux, afin de parvenir à un objectif spirituel défini. J'entends par « objectif spirituel » une certaine mutation, une certaine transfiguration d'eux- mêmes en tant que sujets, en tant que sujets d'action et en tant que sujets de connaissances vraies²⁹⁰.

Secondo Foucault l'attivazione dei discorsi veri nell'agire avviene attraverso esercizi che sono socialmente e culturalmente disponibili e utilizzabili dagli esseri umani allo scopo di pervenire ad una determinata trasformazione di se stessi come soggetti di verità e di azione. Nell'antichità, tuttavia, questi esercizi sono poco definiti e lasciano un certo margine di azione e di libertà; essi sono in genere utilizzabili a partire da una scelta personale. Il filosofo francese sembra pensare che tecniche di governo e pratiche di autoformazione di sé non possano essere separate nettamente; del resto, come abbiamo osservato, a suo avviso anche in epoca ellenistica e romana rapporto con sé e rapporto con gli altri sono legati. Ciò che è tuttavia importante è che le une non derivano dalle altre; tra di esse sussiste una relativa autonomia. Come già ha messo in evidenza nel 1981 a proposito della sessualità, nell'antichità secondo Foucault non è presente una vera e propria codificazione volta a regolamentare tutti i comportamenti in termini di permessi e divieti. La scarsa definizione di codici religiosi, civili, sessuali pervasivi rende l'esperienza etica greca particolarmente ricca e valorizzata e implica che gli esseri umani operino una stilizzazione costante della propria vita. L'*askesis* nel mondo greco non è l'effetto dell'obbedienza alla legge; essa è una pratica volontaria che avviene nel contesto di un'arte di vivere, non di una *regula vitae*, come avverrà più tardi nell'ambito del cristianesimo. Per spiegare questi aspetti nel 1982 Foucault ricorre alla metafora dell'architetto:

Pour construire un beau temple selon la *technê* des architectes, il faut bien entendu obéir à

²⁹⁰ Ivi, p. 398; trad. it. cit., p. 371. Foucault scarta i termini "ascesi" e "ascetismo" in quanto il primo rimanda agli esercizi attraverso i quali l'individuo cerca di ottenere la purificazione, il perdono, la salvezza, mentre il secondo si riferisce solitamente alla rinuncia e alla macerazione di sé.

des règles, des règles techniques indispensables. Mais le bon architecte est celui qui use assez de sa liberté pour donner au temple une *forma*, une forme qui est belle²⁹¹.

Le pratiche di sé sono insomma messe in opera seguendo una pratica prescritta, un programma di esercizi regolati eseguendo i quali, tuttavia, ciascuno improvvisa e piega le tecniche che utilizza in funzione dei propri bisogni, della situazione e soprattutto della forma determinata che vuole dare alla propria vita:

Faire de sa vie l'objet d'une *tekhnê*, faire de sa vie par conséquent une oeuvre – une oeuvre qui soit (comme doit l'être tout ce qui est produit par une bonne *tekhnê*, une *tekhnê* raisonnable) belle et bonne – implique nécessairement la liberté et le choix de celui qui utilise sa *tekhnê*. Si une *tekhnê* devait être un corpus de règles auxquelles il faille se soumettre de bout en bout, de minute en minute, d'instant en instant, s'il n'y avait pas justement cette liberté du sujet, faisant jouer sa *tekhnê* en fonction de son objectif, du désir, de sa volonté de faire une oeuvre belle, il n'y aurait pas de perfection de la vie²⁹².

La condizione necessaria della soggettivazione della verità e della costruzione del proprio *bios* sembra essere l'esistenza di una certa dose di libertà. Foucault non contempla il caso in cui non vi siano margini di libertà e in cui, conseguentemente, la soggettivazione della verità non sia possibile. Egli sembra ritenere che – tranne che nelle situazioni di “dominio” - anche nella situazione più costrittiva vi sia almeno lo spazio per la scelta tra due differenti opzioni. In ogni caso, anziché un attributo di un presunto soggetto, la libertà sembra costituire soprattutto un risultato; il risultato del continuo e regolato lavoro di sé su sé che permette di trasporre i *logoi* nel *bios*. Le pratiche volontarie e storicamente determinate dell'ascetica possono infatti permettere di trasformare il modo di rapportarsi a se stessi e di fare del proprio *bios* un'opera che esprima certi valori estetici e risponda a certi criteri di stile. Come appare attraverso i testi di Musonio Rufo e di Seneca, ad esempio, attraverso le astinenze – facenti parte degli esercizi in situazione reale (*gymnazein*) - si tratta di abituarsi a sopportare la fame, la sete, il freddo, il caldo senza infuriarsi, allenandosi a tollerare le avversità esteriori e a dominare i propri movimenti interiori, rafforzando così la moderazione. Nella lettera 18 Seneca afferma che sottoponendosi a questi esercizi egli non intende convertirsi ad una regola di astinenza ma praticare l'astinenza come esercizio

²⁹¹ Ivi, p. 406; trad. it. cit., p. 380.

²⁹² Ivi, p. 405; trad. it. cit., p. 379.

regolare e ricorrente da effettuare ogni tanto. Non si tratta di osservare una regola, di regolare la propria vita in base a determinate proibizioni e divieti, ma di assumere di fronte agli eventi un atteggiamento distaccato che permetta di sopportare le avversità e di agire senza lasciarsi travolgere da esse. Tutte le attività di sé su sé, tutti gli esercizi ascetici consentono ai *logoi* di trasformare la maniera in cui colui che se ne appropria si pensa, lavora su se stesso e agisce, giungendo a modellare il suo *bios* e imprimendo ad esso uno stile di condotta²⁹³. Essi consentono, insomma, di dare una forma alla propria vita:

(...) la vie philosophique, ou la vie telle qu'elle est définie, prescrite par les philosophes comme étant celle qu'on obtient grâce à la technê, n'obéit pas à une *regula* (une règle) : elle obéit à une *forma* (une forme). C'est une style de vie, c'est une sorte de forme que l'on doit donner à sa vie²⁹⁴.

Secondo Foucault l'obiettivo principale dell'etica filosofica degli antichi sembra dunque essere di ordine estetico. Essa ha a che fare con la scelta personale di avere una vita bella, di rendere visibile nel proprio *bios* la coerenza dei *logoi*, conferendo alla propria vita una forma armoniosa e conforme ad essi. Si tratta di costruire un'opera d'arte il cui materiale è costituito dal *bios*, da se stessi:

Pour nous, il n'y a d'oeuvre d'art que là où quelque chose échappe à la mortalité de son créateur. Pour les Anciens, la *tekhne tou biou* s'appliquait au contraire à cette chose passagère qu'est la vie de celui qui la mettait en oeuvre, quitte, dans le meilleur des cas, à laisser derrière soi le sillage d'une réputation ou la marque d'une réputation. Que la vie, parce qu'elle est mortelle, ait à être une oeuvre d'art, c'est une thème remarquable²⁹⁵.

Foucault tornerà più volte sul fatto che nella nostra società l'arte è ormai un campo riservato ad esperti e non investe più la costruzione del proprio *bios*. Secondo il filosofo francese per gli antichi dei primi secoli, invece, è fondamentale agire, durante il corso dell'esistenza, in maniera tale da conferire alla propria vita certi valori o da riprodurre certi esempi, rendendola un oggetto di *techne*, un oggetto d'arte. Lasciare dopo la morte il ricordo di una bella

²⁹³ Cfr. *ivi*, p. 411; trad. it. cit., pp. 385-386. Sull'estetica dell'esistenza cfr. anche M. Foucault, *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, cit., pp. 7-45 (trad. it. cit., pp. 7-37) e *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, cit.

²⁹⁴ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, cit., p. 406; trad. it. cit., p. 379.

²⁹⁵ M. Foucault, *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, cit., p. 1434; trad. it. cit., p. 263.

esistenza²⁹⁶, lasciare dietro di sé una reputazione eccezionale riveste per loro una grande importanza, mentre non si pongono affatto problemi religiosi come ad esempio quello di raggiungere la vita eterna dopo la morte. Secondo Foucault nell'epoca ellenistica e romana imperiale, almeno per una ristretta élite raffinata e colta, la vita è una ricerca di uno stile d'esistenza che non è obbligatorio per tutti ma è una questione di scelta individuale. La pratica di sé è una pratica creativa che conferisce alla relazione con sé, all'esistenza, una forma singolare insieme etica ed estetica. Oltre che sull'armonia e sulla visibilità, dunque, Foucault mette l'accento anche sulla creazione che caratterizza la costruzione del proprio rapporto con sé, del *bios* come opera; costruzione che è sempre incompleta e che va sempre rinnovata attraverso un faticoso e regolato lavoro su di sé.

Ovviamente, l'accento foucaultiano alla creazione esclude ogni riferimento alla manifestazione di una presunta potenza vitale, ad un'ontologia di tipo vitalistico. Foucault mette soprattutto l'accento sul paziente lavoro "artigianale" di sé su sé, sulla costruzione ascetica del proprio *bios* attraverso tecniche socialmente e culturalmente determinate; del resto, come abbiamo osservato, sin dalla sua prima apparizione, il *bios* è una nozione completamente etica ed esclude pertanto ogni connotazione vitalistica²⁹⁷.

Occorre inoltre osservare che l'uso della metafora estetica e l'insistenza sulla creazione del proprio *bios* come opera sembrano essere animati dall'intenzione di evitare ogni riferimento ad una presunta dimensione universale. Sottolineare la creazione di se stessi attraverso tecniche che sono scelte significa ritenere che non vi sia un solo modo di vita eticamente giustificabile, che non vi sia un unico *bios* eticamente accettabile.

Foucault sembra evidenziare che il rapporto di sé con sé e con la verità dei primi secoli si configura in modo completamente diverso da quello cristiano e moderno. Come è stato scritto da Gros²⁹⁸, matrice della soggettivazione cristiana e moderna è la domanda, posta da un confessore o direttore di coscienza: "chi sei?". Tale domanda conduce al problema dell'identità del soggetto e spinge a ricercare

²⁹⁶ Cfr. *ivi*, p. 1429; trad. it. cit., p. 258.

²⁹⁷ Come ha notato Manuel Mauer, Foucault non ancorerà mai la sua riflessione sulla resistenza politica ad un'ontologia di tipo vitalistico, come invece sembrano pensare Deleuze, oltre che, più recentemente, autori come ad esempio R. Esposito e M. Lazzarato. Cfr. M. Mauer, *L'archéologie foucauldienne de la vie*, in « Quadranti. Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea », Vol. II, 1, 2014, pp. 39-60 e, dello stesso autore, *Foucault et le problème de la vie*, Publications de la Sorbonne, Paris 2015. Cfr. inoltre G. Deleuze, *Foucault*, Feltrinelli, Milano 1987 e almeno R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

²⁹⁸ Cfr. Gros F., *Michel Foucault, une philosophie de la vérité*, in Foucault M., *Philosophie*, a cura di Davidson A. I. e Gros F., Gallimard, Paris 2004, pp. 20-23.

attraverso l'introspezione una verità di sé nascosta, aprendo, nel rapporto di sé con sé, lo spazio di un'interiorità psicologica. Matrice della soggettivazione antica è invece la domanda "che fai della tua vita?", interrogativo che pone invece il problema di conferire alla propria esistenza una certa forma, di costruirla come un'opera; viene cioè posto il problema del *bios*, della costruzione di una exteriorità etica. Il lavoro di sé su sé non è, in questo caso, finalizzato a sanare la frattura interiore che separa ciò che crediamo di essere dalla nostra autenticità, né ci rende obbedienti all'altro:

(...) [la soggettivazione antica] traccia tra sé e sé la distanza di un'opera di vita da costruire, con l'aiuto di esercizi spirituali regolati e codificati, esercizi che possono essere sottoposti al giudizio di un maestro di esistenza o di un amico filosofico²⁹⁹.

La possibilità di costruire un rapporto di sé con sé exteriorizzato nel *bios* che è possibile trasformare e creare agendo la verità nella vita è qualcosa di completamente contrapposto a quel sé interiore cristiano e moderno che a suo parere ancora oggi continua ad inchiodarci ad una verità che dobbiamo estrarre da noi stessi – ad una natura autentica la cui fissità è il principale veicolo della conduzione delle nostre condotte.

Rispetto all'81, quando Foucault aveva descritto il *bios* come correlato di una *techne*, vi è ora la tematizzazione di un'attività cui esso appare indissolubilmente legato. Ne *L'ermeneutica del soggetto* è infatti messo a fuoco il rapporto positivo e costitutivo tra soggettività e verità. Il *bios* è traversato dall'attività della cura, è esso stesso cura, attività di curarsi di sé. Non è solo una condotta morale, ma un esercizio di cura, un modo di esistere che deve essere praticato e trasformare tutta l'esistenza. Il *bios* è insomma un modo di vivere strutturato dall'esercizio regolato e costante di sé su sé.

In primo luogo, dunque, se già nel 1981 Foucault aveva conferito al *bios* una connotazione esplicitamente etica, nel 1982 tale nozione sembra diventare da parte a parte etica, in quanto completamente attraversata dall'esercizio di costituzione di sé, dalla trasformazione dei *logoi* in una maniera di vivere, in una modalità di esperienza di sé, degli altri, del mondo.

In secondo luogo, nel *bios*, nella cura come costruzione della vita come

²⁹⁹ F. Gros, *Platon et les cyniques chez Foucault. Du souci de soi au gouvernement du monde*, in *Michel Foucault, gli antichi e i moderni*, a cura di L. Bernini, Edizioni ETS, Pisa 2011, p. 65.

opera Foucault trova qualcosa che gli permette di non entificare ciò che chiamiamo “sé”, “soggettività”, di non legarlo ad una interiorità né ad un’identità fissata, ad un’autenticità.

Già introducendo la nozione di *epimeleia heautou*, cura di sé, Foucault sembra essersi mosso nella direzione di non erigere una nuova teoria del soggetto. *Epimeleia*, *epimeleisthai*, come egli sottolinea in più di un’occasione³⁰⁰, sono termini che si riferiscono ad un’attività reale, che designa il lavoro, l’applicazione, lo zelo per qualcosa; *epimeleia* è un termine legato a un’attività, a un’attenzione, a una conoscenza, a un’azione. Il pronome riflessivo *heautou*, dal canto suo - l’uso del riflessivo “sé” anziché, ad esempio, del pronome personale “io” - rafforza l’idea dell’attività, dell’azione di sé su sé. Il riflessivo *heautou* indica ciò che si cura (che compie l’attività di curarsi) e ciò di cui si può aver cura. Infine, curare se stessi è curare il proprio *bios*, il proprio modo di vivere che è possibile strutturare attraverso l’esercizio di sé su sé e che esclude ogni riferimento alla trascendenza di un soggetto. Si potrebbe forse dire che curare se stessi è curare qualcosa che non preesiste all’azione della cura e che non sembra essere altro che l’azione stessa della cura. In altri termini, la cura di sé ellenistica e romana è cura del *bios* e il *bios*, come dicevamo, è una maniera di vivere, è attività di cura: ad essere curato - e a curare - attraverso *l’askesis* non è, dunque, qualcosa che c’è già. Ciò che è al contempo soggetto ed oggetto di cura, agente della cura e materiale della cura, dell’attività di trasformazione di sé, non è un sé preliminarmente dato, non è “il sé”, ma un *bios* come attività di cura, come maniera di vivere che si costruisce trasponendovi i *logoi* attraverso l’esercizio di sé su sé.

Nell’autocostituzione del *bios* come opera Foucault trova dunque un’idea che gli permette di non entificare ciò che chiamiamo “sé”, “soggettività”, di non fissarlo ad un’identità né ad un’interiorità, ma ad un’attività riflessiva ed esteriorizzata. Con la cura di sé ellenistico-romana non emerge un soggetto né un’anima ma il *bios* come movimento di autocostituzione di sé.

Foucault sembra guardare con interesse alla possibile creazione del rapporto con se stessi e della propria vita in quanto l’etica della relazione di sé con sé, la creazione del proprio *bios* come opera costituiscono ai suoi occhi qualcosa in grado di sfuggire, almeno parzialmente, alla presa di un potere, quello

³⁰⁰ Cfr. ad esempio M. Foucault, *Les techniques de soi*, cit., p. 1610; trad. it. cit., pp. 20-21 e M. Foucault, *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, p. 12; trad. it. cit., p. 4.

contemporaneo, facente perno su una strategia identitaria. In una celebre intervista, Foucault afferma che persino i movimenti contemporanei di liberazione patiscono il fatto di non riuscire a svincolarsi dal riferimento all'idea di un'identità, di una natura da scoprire in sé. Essi infatti non riescono a fondare l'elaborazione di una nuova morale se non sulla base di pretese nozioni scientifiche che fissano cos'è l'io, il desiderio, l'inconscio. Queste nozioni non costituiscono, ai suoi occhi, la soluzione ma la causa dell'assoggettamento contemporaneo³⁰¹: esse presuppongono un'interiorità e, nonostante siano per noi talmente familiari da risultare evidenti, costituiscono nozioni storicamente e culturalmente situate che portano con sé una pericolosa fissazione del sé, della soggettività. Secondo il filosofo francese legare l'etica alla conoscenza scientifica, così come tentare di conoscere chi veramente siamo - come accade nel caso dell'etica californiana, del "culto californiano del sé" - significa riedificare una teoria del soggetto che non può non avere effetti di obbedienza. Per Foucault non è nostro compito "scoprire il sé" ma crearlo e ricrearlo attraverso un lavoro di sé su sé che sfugge alla conoscenza scientifica e al potere.

Egli rifiuta pertanto anche la nozione sartriana di autenticità, che gli sembra impedire il costituirsi di una relazione creativa e immanente con se stessi, come egli dichiara nell'aprile del 1983 a Berkeley:

Le thème de l'authenticité renvoie explicitement ou non à un mode d'être du sujet défini par son adéquation à lui-même. Or il me semble que le rapport à soi doit pouvoir être décrit selon les multiplicités de formes dont l'« authenticité » n'est qu'une des modalités possibles ; il faut concevoir que le rapport à soi est structuré comme une pratique qui peut avoir ses modèles, ses conformités, ses variantes, mais aussi ses créations³⁰².

Il rilievo dato alla dimensione estetica e creativa sembra dunque essere funzionale a suggerire la necessità di una creazione reale della relazione con sé che impedisca di ricadere in una nuova teoria, nella costituzione di una nuova trascendenza del soggetto.

³⁰¹ Cfr. ad esempio M. Foucault, *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, cit., p.1430; trad. it. cit., p. 259.

³⁰² Ivi, p. 1436; trad. it. cit., p. 265.

3.4 Il *bios* come *exemplum* e come prova

Potremmo chiederci in che modo la creazione di sé e la costruzione del *bios* come opera si articolino con il rapporto con gli altri. Nel 1982 Foucault sembra pensare la connessione tra governo di sé e governo degli altri soprattutto attraverso l'*exemplum* (o esemplarità).

Nel mondo ellenistico e romano alla base dell'estetica dell'esistenza, della costruzione della propria vita come un'opera si trova l'ideale della corrispondenza tra *logos* e *bios*. Se il problema dell'ascesi cristiana è, come abbiamo detto, quello della frattura interiore tra ciò che crediamo di essere e che ciò che siamo veramente - frattura che impone di ricorrere alla confessione per essere colmata e, ancora oggi, al discorso vero della psicologia moderna -, l'ascesi filosofica, invece, pone il problema di rendere il proprio comportamento effettivo corrispondente ai propri principi d'azione. Problema, questo, che spinge costantemente a compiere esercizi finalizzati a realizzare l'armonia tra i propri precetti e le proprie azioni, a creare il proprio *bios* in modo tale che esso rispecchi e sia conforme a certi *logoi*. Il *bios philosophikos* sarà caratterizzato dalla ricerca della consonanza completa tra i discorsi veri e la propria condotta, tra *logos* e *bios*.

Il tema della corrispondenza tra *logos* e *bios* emerge in primo luogo quando Foucault descrive la già citata arte di parlare, che nell'antichità, come si è detto, riguarda il maestro, non il discepolo. Essa appare cioè nel contesto di una direzione di coscienza in cui il maestro, affinché il discepolo possa soggettivarsi attraverso un discorso vero, un *logos*, deve trasmettere questo stesso *logos* di verità attraverso un'etica e una tecnica specifica. In tale occasione Foucault introduce la nozione di *parrhesia*³⁰³, franchezza, libertà di parola che, in questa sua prima apparizione, è presentata come la tecnica e l'etica caratteristica del discorso del maestro finalizzato a favorire la soggettivazione del discorso vero da parte del discepolo. Sulla *parrhesia* torneremo nella Parte Terza; ciò che qui importa sottolineare è che affrontando per la prima volta il tema della *parrhesia* come etica Foucault lega la trasmissione dei discorsi veri all'esempio e all'esemplarità.

Egli afferma che il buon direttore, come Seneca sostiene nella lettera 75

³⁰³ Cfr. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, cit., p. 348-350; trad. it. cit., p. 326-329.

delle *Lettere a Lucilio*³⁰⁴, è colui che si comporta e vive effettivamente in accordo con ciò che dice:

(...) il faut que la *parrhêsia*, la vérité de ce qu'il dit, soit scellée par la conduite qu'il observe et la manière dont effectivement il vit. C'est ce que dit Senèque dans la phrase qui est celle-ci : « Voici le point essentiel (...) : dire ce que l'on pense, penser ce que l'on dit ; faire que le langage soit d'accord avec la conduite (...) ». (...) Le fond de la *parrhêsia*, c'est je crois cette *adæquatio* entre le sujet qui parle et qui dit la vérité, et le sujet qui se conduit, qui se conduit comme le veut cette vérité³⁰⁵.

Non può esservi insegnamento della verità senza un *exemplum*, senza cioè che colui che dice la verità sia l'esempio vivente e visibile di questa verità e si impegni a fare ciò che dice, a condursi in modo conforme alla verità che formula. Il maestro che parla, in altri termini, si impegna a comportarsi conformemente a ciò che dice, sebbene in un senso molto diverso rispetto a ciò che accade nell'*aveu* monastico, attraverso il quale chi si confessa si lega alla verità di se stesso che pronuncia. Nell'antichità, chi parla lega la propria condotta, il proprio fare alla verità che dice, ma questa verità non riguarda affatto se stesso. Dire la verità e comportarsi in modo conforme ad essa ha ora la finalità psicagogica di trasmettere una verità in modo tale da modificare il modo di essere di colui al quale questa verità è indirizzata. La parola e gli atti del maestro devono cioè essere tra loro corrispondenti affinché egli possa svolgere la funzione psicagogica di aiutare il discepolo a soggettivare il discorso vero diventando il soggetto etico di tale verità. Il saggio è colui che rende la propria vita il luogo di visibilità dei discorsi veri, in modo tale da costituire per gli altri un *exemplum*.

Non è, dunque, il *logos* né il suo contenuto di verità ad assicurare l'efficacia della trasmissione della verità e della soggettivazione del discepolo, ma la soggettivazione della verità effettuata dal maestro. Ciò che permette al *logos* di avere effetti di verità, ciò che permette la costituzione etica del discepolo è la forma con cui il *logos* di verità si manifesta nel *bios* del maestro. Non potrà esservi alcun insegnamento della verità senza *exemplum*, senza cioè che colui che

³⁰⁴ Cfr. Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, trad. it. *Lettere a Lucilio*, a cura di U. Boella, UTET, Torino 1983.

³⁰⁵ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, cit., p. 388; trad. it. cit., p. 363.

enuncia tale verità fornisca l'esempio di tale verità con il proprio comportamento e con la propria vita. L'esemplarità, la coincidenza tra il soggetto della verità e il soggetto dell'azione, è una condizione della trasmissione del discorso vero perché rende più facile cogliere la verità che viene detta, ma soprattutto perché, come Foucault metterà in rilievo nel 1983 con la figura di Socrate, costituisce una sorta di operatore etico capace di promuovere negli altri, nella loro vita, la costituzione di uno strettissimo legame tra *logos* e *bios*. Il *bios* assume dunque un'importanza cruciale non solo in quanto è il luogo in cui verità e soggettività si connettono, ma anche perché è il luogo di prova costante della soggettivazione dei *logoi*, ossia di se stessi e della verità apprese³⁰⁶.

Uno degli esercizi per testare la corrispondenza tra i propri propositi ed i propri atti, tra *logos* e *bios* è l'esame di coscienza antico. Nell'ultima lezione de *L'herméneutique du sujet* Foucault riprende l'analisi del *De ira* di Seneca, mettendo in rilievo il ruolo di attivazione etica che l'esame di coscienza stoico svolge. Nell'esame del mattino si tratta di definire anticipatamente le azioni che saranno effettuate durante la giornata, ricordando a se stessi qual è il fine perseguito tramite queste azioni e l'obiettivo generale di tutta l'esistenza. L'esame della sera, invece, consiste nel fare un bilancio delle azioni svolte rispetto a quelle programmate, al fine di misurare la corrispondenza tra i propri principi d'azione e la condotta effettivamente tenuta. Il fine dell'esame di coscienza stoico non è, dunque, quello di rimproverarsi ma quello di progredire: si tratta di richiamare alla memoria non solo le azioni effettuate ma anche le regole fondamentali di condotta, i fini e i mezzi da impiegare - di riattualizzarli, per agire, in futuro, in modo retto. Foucault mette dunque in rilievo il ruolo di prova svolto dall'esame di coscienza stoico: attraverso la riattivazione delle regole fondamentali e il ricordo delle azioni effettuate esso permette di valutare in che misura si è capaci di tradurre in azione le verità che si conoscono, in che misura si è "soggetti etici di verità", soggetti le cui verità conosciute costituiscono i principi d'azione della propria condotta. Da questo punto di vista l'esame di coscienza sembra essere il barometro della costituzione del soggetto etico di verità.

Quanto abbiamo detto sull'esame di coscienza ci permette di affrontare una ulteriore dimensione della cura di sé dei primi secoli, quella stoica della vita come prova. Nelle ultime due lezioni de *L'ermeneutica del soggetto* il *bios* non

³⁰⁶ E' importante notare che verità e vita restano comunque distinti. Questo aspetto differenzia la cura di sé stoica ed epicurea da quella cinica, nella quale, come vedremo, l'esteriorità della verità rispetto alla vita verrà soppressa.

apparire solo come opera, come maniera di vivere che si sforza di essere il luogo di visibilità dei *logoi* prescelti; esso è, secondo Foucault, anche luogo di prova, vale a dire attività di sé su sé a partire dalla quale e attraverso la quale è possibile misurare il grado di corrispondenza della propria maniera di vivere con tali *logoi*.

Nella lezione del 17 marzo 1982 Foucault prende in esame la pratica delle prove, uno dei già citati esercizi in situazione reale (*gumnazein*). Abbiamo già parlato degli esercizi di astinenza, volti a formare la capacità di resistenza agli eventi esteriori e la moderazione, il coraggio e il dominio di sé. L'astinenza è, come si è detto, un esercizio da ripetere di tanto in tanto per conferire alla propria vita una certa forma, per tenere, nei confronti di se stesso e degli eventi, un atteggiamento distaccato che consenta, ad esempio, di sopportare la sventura quando questa si presenta o di considerare i beni e le ricchezze con indifferenza e saggia disinvoltura. Le astinenze servono a formare, in altre parole, un certo stile di vita. Ora, le prove sono esercizi che, pur essendo simili a quelli di astinenza, hanno caratteristiche molto diverse. Innanzitutto, a differenza delle astinenze, la prova è un esercizio che comporta sempre un'interrogazione di sé su se stessi: si mette alla prova se stessi per sapere di cosa si è capaci, per misurare il proprio avanzamento, per conoscere sé, per sapere ciò che si è. Come abbiamo osservato già a proposito dell'esame di coscienza, si tratta di sapere di cosa si è capaci, se riusciamo a fare una certa cosa, a tenere un certo comportamento, misurando i nostri progressi e lo stato di avanzamento in cui ci troviamo. Nella prova vi è dunque uno sforzo di individuazione e di conoscenza di sé. La pratica della prova implica inoltre un doppio esercizio, un lavoro condotto nella realtà e sul pensiero. Non si tratta semplicemente di imporsi una regola d'azione, ma di elaborare un atteggiamento interiore, ossia di controllare il pensiero facendo in modo di acquisire, in rapporto a ciò che si fa e in rapporto a se stessi come agenti di quell'azione, un certo atteggiamento cosciente. E' questo il caso del già citato esempio per cui, secondo Epitteto, quando incontriamo una bella ragazza occorre non solo astenersi da ogni attività, ma arrivare a non sentire più niente. Come Foucault ha già affermato nel 1981, siamo qui a metà strada tra l'astinenza pagana (come quella socratica nei confronti di Alcibiade) e la purezza cristiana.

Il punto essenziale sul quale Foucault concentra la sua attenzione, tuttavia, è il fatto che, mentre l'astinenza è qualcosa di localizzato, di puntuale nella vita, nel senso che occorre dedicarsi solo ogni tanto per poter elaborare la forma di vita verso cui si tende, per gli stoici la prova non è affatto un esercizio circoscritto

a determinati momenti della vita. Per gli stoici la prova deve diventare un atteggiamento generale nei confronti della realtà. Come secondo Foucault emerge da testi quali il *De providentia* di Seneca³⁰⁷ e le *Diatribes* di Epitteto³⁰⁸, gli stoici introducono l'idea che tutta la vita deve essere pensata, vissuta e praticata come una prova; deve cioè assumere la forma della preparazione, della prova formatrice di sé, diventare un rituale, un'occasione permanente di prova. In queste due opere appaiono temi – come ad esempio l'idea della vita come preparazione e prova riservata da Dio agli uomini buoni, al filosofo-éclairé, l'idea dei mali come aventi un valore positivo di prova – che sembrano preannunciare il cristianesimo, nonostante che non vi sia ancora una vera e propria teorizzazione generale e sistematica e che sia ancora completamente assente la problematizzazione cristiana delle questioni dell'immortalità, della salvezza, della predestinazione. Il tema della vita come prova si trasferirà dall'ascetica filosofica alla spiritualità cristiana, dove acquisirà un'altra fisionomia ed assumerà un'importanza fondamentale.

Le ultime due lezioni del Corso del 1982 appaiono concettualmente molto dense, come Foucault stesso riconosce, tanto che esse non risultano di facile comprensione. Introducendo l'idea stoica che la vita intera sia una prova il filosofo francese sembra voler sottolineare due aspetti. In primo luogo, l'idea della vita come prova costituisce un'idea-limite³⁰⁹ all'interno delle pratiche ascetiche dell'epoca ellenistica e romana; in secondo luogo, essa fa emergere il rapporto di continuità esistente tra stoicismo e cristianesimo.

Foucault sottolinea che la vita come prova è l'esito ultimo del già descritto processo di inversione tra cura di sé e *technai tou biou*: se nell'età classica l'*epimeleia heautou* si iscriveva nella necessità della *techné tou biou*, nell'epoca ellenistica e nell'età dell'Alto Impero romano la cura di sé cessa di essere l'elemento preliminare e preparatorio alla *techné tou biou* per traversare, invece, da parte a parte l'arte di vivere. Il punto di arrivo di tale processo è che sono, ora, le *technai* ad iscriversi completamente nel quadro ormai reso autonomo della cura. Così, in età classica l'uomo greco non poteva vivere la propria vita senza riferirsi ad una determinata articolazione razionale e prescrittiva che è quella della

³⁰⁷ Cfr. Seneca, *De Providentia*, trad. it. *La tranquillità dell'animo*, in *Opere*, Vol. 4, a cura di P. Ramondetti, UTET, Torino 1999.

³⁰⁸ Cfr. anche Epitteto, *Dissertationes*, trad. it. *Diatribes, Manuali, Frammenti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1982.

³⁰⁹ Cfr. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, cit., p. 428 ; trad. it. cit., p. 399.

techne; la cura di sé era ciò da cui si doveva iniziare se si voleva definire una buona tecnica di vita che colmasse il vuoto lasciato dalla pedagogia, dalla religione, dalla politica. In epoca ellenistica e romana, invece, non ci si occupa più di sé per vivere meglio, in modo più razionale, e tanto meno per governare razionalmente gli altri, ma si vive per sé, per fare in modo di avere con sé il miglior rapporto possibile. E' la cura di sé, dice Foucault, che sostiene ora la tecnica: per saper esistere occorre sapersi curare di sé lungo il corso di tutta l'esistenza.

Lentamente il *bios* diventa una sorta di grande rituale, di occasione perpetua di prova. L'esistenza, ancor prima di essere la traduzione vivente dei *logoi*, di essere animata e intensificata dai *logoi*, sembra essere qualcosa che attraverso i *logoi* è costantemente provata e verificata. Il *bios* diventa, oltre che un esercizio attraverso cui ci formiamo, ci trasformiamo, ci muoviamo verso un fine, verso la salvezza o verso la perfezione, ciò attraverso cui noi facciamo prova, esperienza di noi stessi, ci riveliamo a noi stessi, ci conosciamo.

E', ora, la *techne* a dover essere una sorta di preparazione permanente a una prova che dura tutta la vita. Tutta la vita è un esercizio continuo che va oltre le tecniche. Foucault parla di una sorta di scivolamento, di una "rielaborazione" della *techne* in prova. Secondo Foucault, insomma, è attraverso la vita come prova stoica che si esce dalle *technai*:

(...) la forme de la subjectivité propre à la pensée occidentale (...) s'est constitué le jour où le *bios* a cessé d'être ce qu'il avait été si longtemps pour la pensée grecque, à savoir le corrélatif d'une *tekhne*; lorsque le *bios* (la vie) a cessé d'être le corrélatif d'une *tekhne*, pour devenir la forme d'une épreuve de soi³¹⁰.

La vita come prova diventa quasi subito qualcosa di prescrittivo. Non solo ogni cristiano sarà chiamato a considerare che la vita non è niente di più che una prova, ma il principio della vita come prova sarà generalizzato e diventerà un dovere per tutti e per ciascuno. Con l'idea che la prova costituisca la forma generale della vita, con l'idea che la vita debbe essere interamente consacrata alla cura di sé e che la sola forma che la vita deve assumere sia quella della prova, sembra che sia stata imboccata la strada che conduce alla *regula vitae*; siamo ormai usciti dalle *technai*. L'idea che la vita debba essere pensata, vissuta,

³¹⁰ Ivi, p. 466; trad. it. cit., pp. 434-435.

praticata come una prova perpetua rappresenta dunque un fatto capitale e storicamente decisivo, che mostra, secondo Foucault, come lo stoicismo prepari il terreno al cristianesimo. Per Foucault lo stoicismo presenta dunque un volto ambiguo in relazione al cristianesimo.

Da un lato, come il filosofo francese ha messo in rilievo attraverso la storia della sessualità, nella Grecia classica la ricerca di una stilizzazione etica dell'esistenza si fonda sull'affermazione del dominio attivo di sé e degli altri, sulla superiorità statutaria del maschio adulto e, più in generale, di un'élite che fa del rigore sessuale una moda; dall'altro lato, lo stoicismo romano sembra avere l'esito di chiudere lo spazio dell'estetica dell'esistenza generalizzando ed imponendo una morale obbligatoria e a portata universale che anticipa quella cristiana³¹¹. Si comprende, dunque, la delusione che Foucault manifesta in alcune interviste³¹² in relazione all'antichità, e la ragione per cui egli affermi di non voler in alcun modo riproporre l'esperienza antica.

Quello che egli sembra trovare più interessante, in senso politico, è l'idea di soggettivazione e quello che abbiamo indicato come il secondo aspetto della cura di sé: l'autocostituzione del proprio *bios* come maniera di vivere che rende visibili i *logoi* soggettivati attraverso l'esercizio di sé su sé. Attraverso tali nozioni Foucault sembra essere giunto a conferire all'idea di condotta introdotta nel Corso al Collège de France del 1977-1978 non solo il significato di comportamento ma anche il significato pienamente etico di costituzione di sé. Questa appare legata alla costruzione di uno specifico rapporto con sé e al contempo di una maniera di vivere, di un *bios* che sembra poter avere degli effetti di trasformazione degli altri, del loro rapporto con la verità e con se stessi. Le potenzialità politiche di tali trasformazioni saranno esplorate negli anni seguenti e, come vedremo, non si limiteranno a basarsi sulla sola modalità dell'*exemplum*. Sarà comunque la possibilità di creazione di forme di vita che resterà al centro dell'attenzione del filosofo francese e che sempre più gli sembrerà utilizzabile in senso politico.

³¹¹ Cfr. F. Gros, *Situation du cours*, pp. 512-513; trad. it. cit., pp. 278-479.

³¹² Cfr. ad esempio M. Foucault, *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, cit., e M. Foucault, *Le retour de la morale*, cit.

PARTE TERZA

BIOS PARRHESIASTICO

CAPITOLO PRIMO

LA *PARRHESIA* DEMOCRATICA

§1. Lo studio della *parrhesia* tra veridizione, governo e soggettivazione etica

Nel Corso del 1981-1982, analizzando il modo in cui, attraverso l'attività ascetica di sé su sé, i *logoi* possono tradursi nel *bios*, Foucault ha descritto una modalità di relazione tra soggettività e verità in cui non compare alcuna verità interiore, alcuna natura autentica – alcun elemento che rimandi in qualche modo ad un soggetto pensato come qualcosa di essenziale o di a priori. E' chiaro tuttavia che, nonostante il loro carattere etopoietico, i *logoi* di verità che sono implicati nel processo di soggettivazione costituiscono una vera e propria veridizione; essi non sono nient'altro che il volto gnoseologico delle relazioni di potere. Eliminata la verità interiore che ci lega ad un'identità e al governo delle condotte, la soggettivazione resta comunque legata ad una verità esterna che agli occhi di Foucault non è certo meno opprimente.

Le riflessioni sull'*askesis* e sulla soggettivazione della verità hanno messo comunque in luce la possibilità di soggettivare la verità, di diventare, attraverso l'esercizio, soggetti di enunciazione della verità. Nel lavoro di sé su sé, la veridizione sembra, almeno in parte, perdere il suo timbro sociale, la sua connotazione ufficiale e diventare un dire che apre spiragli di creazione di nuove forme di vita. Questo dire ha effetti di costruzione e di trasformazione di se stessi, ma anche degli altri, come abbiamo notato a proposito dell'idea di *exemplum*. Attraverso l'*askesis* prende forma una verità che sembra perdere la sua connotazione negativa; una verità legata all'attività, al *bios*, che possiede effetti di realtà non del tutto riconducibili alle relazioni di potere.

Negli ultimi due anni di vita Foucault sembra interrogarsi sulla possibilità di condursi ed essere condotti attraverso il legame con una verità di tipo differente, sulla possibilità di sopprimere del tutto il proprio rapporto con qualsiasi tipo di verità o, almeno, di far giocare in modo diverso la verità nel proprio *bios*. Negli ultimi Corsi al Collège de France la nozione di verità sembra così essere l'oggetto di una sorta di rovesciamento che conduce Foucault a passare dall'uso del termine "véridiction", a quello di "dir-vrai", e a quello, infine, di "vraie vie" in relazione, come vedremo nell'ultima parte di questo lavoro, al *bios* cinico. La direzione di questo spostamento è quella verso una verità che sembra perdere il

suo senso negativo: una verità sempre meno legata alla teoreticità e sempre più in relazione con l'*ergon*, l'agire; e, infine, con il cinismo, sempre meno legata alla discorsività e sempre più connessa al *bios*, alla maniera di vivere³¹³.

E' proprio per aprire la propria riflessione alla positività della verità che nel 1983 Foucault si volge verso lo studio della *parrhesia*, il "dir-vero", definita come franchezza, libertà di parola. La *parrhesia* appare come una verità che sembra essere non solo un dire, ma anche un fare. Essa si situa, oltre che sul piano del discorso, anche sul terreno dell'*ergon*, dell'agire, dell'attività; è una verità agita, prodotta.

Lo studio della *parrhesia* occuperà Foucault sino al termine della sua vita. Questa nozione, oggi che è stata completata la pubblicazione dei Corsi al Collège de France tenuti da Foucault, risulta essere al centro dell'attenzione critica. Se, da un lato, è necessario ricostruire in che modo essa emerga dal quadro genealogico tracciato dai Corsi al Collège de France della fine degli anni settanta, dall'altro lato sembra essere altrettanto urgente ricollocare la *parrhesia* nel contesto più ampio dei concetti e delle pratiche che ad essa sono legati, circoscrivendo il campo semantico di tale nozione anche attraverso l'analisi delle fonti prese in esame da Foucault e dei periodi in cui essa appare.

Per ciò che attiene al nostro percorso, ci limiteremo ad effettuare due osservazioni di carattere generale. In primo luogo, come Foucault stesso sottolinea³¹⁴, l'interesse per la *parrhesia* sembra permettergli di riconnettere le ricerche effettuate nel 1982 al problema del governo e in particolare, com'è stato notato, di ricollegare lo studio della strutturazione del rapporto di sé con sé antico – il governo di sé – con il problema della strutturazione del rapporto con gli altri – il governo degli altri³¹⁵. Per Foucault la *parrhesia* è infatti radicata nella pratica politica e nella problematizzazione antica della democrazia ed è in seguito migrata verso la sfera dell'etica personale e della strutturazione etica di sé. Attraverso la *parrhesia* Foucault ha così la possibilità di ricollocare la questione dei rapporti tra soggettività e verità nell'ambito della pratica del governo di sé e degli altri ed esaminare la questione della *parrhesia* all'incrocio tra le tre dimensioni

³¹³ Cfr. F. Gros, *Verità, soggettività, filosofia nell'ultimo Foucault*, in *Foucault oggi*, cit., pp. 293-302.

³¹⁴ Cfr. M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. 1984*, cit., p. 9-10 ; trad. it. cit., p. 20-21.

³¹⁵ Cfr. F. Gros, *La parrhêsia chez Foucault(1982-1984)*, in *Foucault. Le courage de la vérité*, PUF, Paris 2002, pp. 155-166.

fondamentali costituite dai modi di veridizione, dalle tecniche di governo e dalle pratiche di sé.

In secondo luogo, Foucault descrive le proprie ricerche come inscrivibili all'interno di una "storia del pensiero" volta a prendere in esame i "foyers d'expérience" (focolai d'esperienza) nei quali si articolano i tre appena citati assi delle forme della veridizione, delle procedure della governamentalità e delle forme di soggettivazione analizzabili attraverso ciò che egli chiama la "pragmatica di sé". Nel Corso del 1982-1983 Foucault distingue la sua storia del pensiero da una storia delle mentalità, ricerca che corre lungo la linea che va dai comportamenti effettivi alle varie espressioni che li accompagnano (li precedono, li traducono, li prescrivono, ecc.); ai suoi occhi probabilmente la nozione di "espressione" sembra presupporre un'interiorità ed un'esteriorità contrapposte e un soggetto già dato rispetto ai suoi comportamenti, costituendo così qualcosa di non compatibile con la propria prospettiva, che come abbiamo visto cerca di mantenersi su un piano di immanenza, sul piano dell'attività, dei comportamenti. Egli, inoltre, distingue la storia del pensiero anche da una storia delle rappresentazioni, in particolare da un'analisi delle ideologie (che implica, come già abbiamo notato, un soggetto e un oggetto già dati). Infine, in *Fearless speech*, il seminario che Foucault ha tenuto a Berkeley nello stesso 1983, Foucault distingue la storia del pensiero anche da una "storia delle idee" che cerca di determinare quando uno specifico concetto appaia, analizzando tale concetto dalla sua nascita lungo tutta la sua evoluzione. In tale occasione, Foucault parla della propria storia del pensiero come di un'analisi del modo in cui un certo campo d'esperienza o un certo campo di pratiche che prima erano non problematici, ossia accettati senza questioni, familiari e "silenti", fuori discussione, diventano in un certo momento un problema, provocano discussione e dibattito e producono una crisi nel precedente comportamento silente, nelle pratiche e nelle istituzioni prima accettate. La storia del pensiero si occupa cioè del modo in cui certe istituzioni, certe pratiche o abitudini divengono un problema per qualcuno, del modo in cui persone aventi certe pratiche e comportamenti cominciano ad avere cura di qualcosa (come ad esempio, della follia, della delinquenza, di loro stessi o della verità) . Il pensiero e la sua storia coinciderebbero allora con "la libertà rispetto a quello che si fa, il movimento con cui ci si distacca da quello che si fa, lo si costituisce come oggetto e lo si pensa

come problema”³¹⁶. E’ in questa ottica che Foucault sembra rileggere l’articolo kantiano sull’*Aufklärung* e la propria stessa esperienza intellettuale.

Il Corso al Collège de France del 1982-1983 si apre con l’analisi della problematizzazione della pratica della *parrhesia* democratica nella Grecia antica, in particolare all’interno della *polis* ateniese. Attraverso alcune opere di Euripide, Tucidide, Platone Foucault delinea un percorso che conduce da una *parrhesia* democratica a una *parrhesia* di tipo etico-filosofico; per giungere poi, nel Corso del 1984, allo studio della *parrhesia* cinica, come vedremo nella Parte IV. Prima di dedicarci all’analisi del cinismo e di valutare la portata e il senso etico-politico dello studio foucaultiano della *parrhesia*, nei prossimi capitoli concentreremo la nostra attenzione su due modalità del dir-vero: il momento pericleo e il momento socratico. Attraverso le figure di Pericle e di Socrate cercheremo così di far emergere come Foucault, progressivamente, accresca ed intensifichi la dimensione esistenziale e pratica della *parrhesia*; essa assume sempre più marcatamente le caratteristiche di un dir-vero la cui realtà e forza è provata e attestata dal *bios*, costituente il *basanos*, la pietra di paragone della verità.

³¹⁶ Cfr. M. Foucault, *Polémique, politique et problématisations*, in *Dits et écrits II*, cit., p. 1416 ; trad. it. *Polemica, politica e problematizzazioni*, in *Archivio III, 1978-1985*, cit., p. 246.

§ 2. Lo schema della *parrhesia* come dire il vero al tiranno

Foucault introduce l'analisi della *parrhesia* prendendo in esame una sorta di esempio matriciale, paradigmatico di essa. Si tratta di un episodio tratto dalle *Vite parallele* di Plutarco e riguardante più esattamente la vita di Dione³¹⁷, il noto cognato del tiranno di Siracusa Dionisio che ospita Platone durante i suoi viaggi in Sicilia. Foucault sceglie dunque come vicenda esemplare della *parrhesia* un episodio situato in un ben preciso quadro politico, quello dell'esperienza di Platone nel contesto della vita politica di Siracusa e della tirannia di Dionisio:

Un homme se dresse en face d'un tyran et lui dit la vérité³¹⁸.

Foucault fornisce una prima caratterizzazione generale della *parrhesia* attraverso l'ergersi contro il tiranno sia di Platone che di Dione, che danno prova entrambi di *parrhesia*. In primo luogo, la *parrhesia* è il fatto di dire la verità, di distinguersi cioè sia dall'adulare che dal mentire. Foucault sottolinea inoltre l'importanza del modo particolare in cui si dice la verità, della situazione e del contesto preciso nel quale avviene l'atto *parrhesiastico*: l'atto di dire che Dionisio è un tiranno costituisce un atto *parrhesiastico* se è detto da Dione e da Platone di fronte a Dionisio; non lo è quando è detto da Plutarco nelle *Vite parallele*. Ne deriva che a definire la *parrhesia*, a far sì che una certa maniera di dire il vero sia caratterizzabile come *parrhesia* non è il contenuto dell'enunciazione, il contenuto di verità. Foucault può così distinguere la *parrhesia* da quattro strategie discorsive: la dimostrazione, la persuasione, l'insegnamento e la discussione. La *parrhesia* non è una maniera di dimostrare (anche se, precisa Foucault, talvolta può utilizzare elementi dimostrativi, come nel caso di Galileo, la cui *parrhesia* avviene attraverso un testo dimostrativo). Ergersi di fronte ad un tiranno e dirgli che è un tiranno non comporta alcun procedimento dimostrativo. La *parrhesia* si distingue inoltre dalla retorica, sebbene talvolta essa sia presentata come una figura di stile (tanto che per Quintiliano è una sorta di "grado zero" della retorica) e nonostante che essa utilizzi in talune occasioni le risorse tecniche della retorica.

³¹⁷ Cfr. Plutarco, *Vite parallele*, IV, Le Monnier, Firenze 1865, pp. 1-65. https://archive.org/stream/bub_gb_1kZYlhGLdCcC#page/n7/mode/2up

³¹⁸ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983* cit., p.49; trad. it. cit., p. 56.

Malgrado le reciproche interferenze, infatti, la *parrhesia*, nella varietà delle sue forme (sfida, insulto, ironia, critica e così via) non ha necessariamente il fine di persuadere. La *parrhesia* non è d'altra parte nemmeno un modo di insegnare; sebbene, infatti, essa talvolta possa insegnare qualcosa, non è tuttavia una procedura pedagogica in quanto l'atto parrhesiastico consiste nel gettare in faccia la verità a colui al quale ci si rivolge. Così, nemmeno l'ironia socratica è una forma di *parrhesia*: il maestro che finge di non sapere per far giungere l'allievo a formulare ciò che egli non sapeva di sapere ha poco a che vedere con il parrhesiasta che lancia contro il proprio interlocutore una verità così volenta, rude, definitiva da non lasciare spazio, da parte di quest'ultimo, che al silenzio, al furore o alla vendetta. Infine, la *parrhesia* è altrettanto lontana dall'eristica, dall'arte della discussione, nonostante che, come vedremo, essa si situi all'interno di una struttura agonistica. Se, infatti, l'arte della discussione permette di far trionfare ciò che si crede vero, il parrhesiasta non è mosso dal fine di prevalere nella discussione, ma si preoccupa solo di dire la verità nel modo più veloce e più chiaro possibile, senza del resto che l'interlocutore sia necessariamente persuaso o vinto nella discussione.

Dopo aver operato queste differenziazioni, Foucault ne conclude che la *parrhesia* non ha a che fare con le strategie discorsive e non consiste nel discorso stesso e nelle sue strutture.

Il problema di determinare le caratteristiche specifiche della *parrhesia* si sposta, dunque, dall'ambito della struttura interna del discorso e delle finalità che il discorso vero si propone di raggiungere all'ambito del locutore. Una caratteristica fondamentale della *parrhesia* è infatti individuata nel rischio che il dire il vero apre per il locutore stesso allorché indirizza la propria disturbante verità contro l'altro:

(...) toujours il y a *parrêsia* lorsque le dire-vrai se dit dans des conditions telles que le fait de dire la vérité, et le fait de l'avoir dite, va ou peut ou doit entraîner des conséquences coûteuses pour ce qui ont dit la vérité³¹⁹.

La *parrhesia* è dunque da cercare sul versante dell'effetto di ritorno che il dir-vero può produrre sul locutore a partire dall'effetto prodotto da tale dir-vero su colui al quale è indirizzato. Così, ad esempio, la *parrhesia* di Platone provocherà

³¹⁹ Ivi, p. 56; trad. it. cit., p. 62.

la collera del tiranno Dionisio, che finirà per progettare di uccidere il filosofo. Dire il vero significa aprire per il *parrhesiastes* un certo spazio di rischio attraverso il quale è messa in gioco la sua stessa vita.

Il fatto che Foucault parli di “effetto di ritorno” della verità sul soggetto ricorda il linguaggio utilizzato da Foucault nel 1982: parlando di rischio, spostando l’attenzione sul locutore Foucault sembra da subito situare la *parrhesia* nella dimensione della spiritualità. Inoltre, nel contesto tipico della *parrhesia*, se qualcuno non accetta la verità che gli è stata indirizzata con violenza e provocazione non si ricorre ad alcuna dimostrazione o discussione. Dicendo il vero non è possibile ricorrere a mezzi terzi, ma solo mettere in gioco la propria vita. La *parrhesia*, insomma, coinvolge qualcosa di esterno al mero dire il vero, chiama in causa una dimensione che va al di là del mero atto di parola, rinvia all’esistenza stessa del locutore, del *parrhesiastes*. Questo accetta volontariamente di morire per aver detto il vero, accetta di pagare il prezzo della sua stessa vita.

Una caratteristica essenziale della *parrhesia* è dunque l’apertura di uno spazio di rischio in quanto il *parrhesiastes* dice una verità sgradita al suo interlocutore che, come nel caso di Dione e di Platone, è più potente del *parrhesiastes*. La *parrhesia* non produce un effetto codificato, ma apre un rischio indeterminato: l’irruzione del discorso vero rende la situazione aperta ad effetti non conosciuti in anticipo, come Foucault precisa differenziandola dall’enunciato performativo³²⁰.

E’ proprio attraverso il confronto con il performativo che Foucault introduce un’ulteriore caratteristica della *parrhesia* che appare centrale: il “patto” parrhesiastico. Come si è detto, la prima differenza tra performativo e *parrhesia* è che, mentre l’effetto del primo è determinato e conosciuto in anticipo, la seconda apre ad un rischio indeterminato, ha cioè effetti non prevedibili. La seconda differenza che Foucault individua ha a che vedere con il fatto che nell’enunciato performativo è centrale lo statuto del soggetto dell’enunciazione, mentre non è in alcun modo importante che vi sia un rapporto personale tra colui che enuncia e l’enunciato stesso. Da questo punto di vista la *parrhesia* è gli occhi di Foucault esattamente l’inverso del performativo in quanto l’atto parrhesiastico comporta non solo il dire il vero, ma anche il credere vero ciò che si dice nel momento in

³²⁰ Com’è noto, secondo John L. Austin si ha un enunciato performativo quando l’atto di enunciare l’enunciato effettui l’azione o la cosa enunciata - come accade, ad esempio, per l’enunciato “la seduta è aperta” qualora sia proferito dal presidente di un’assemblea. Cfr. J. L. Austin, *Come fare cose con le parole*, Casa Editrice Marietti, Genova-Milano 1987, in particolare pp. 7-14.

cui lo si dice. Accanto al livello dell'affermazione vi è implicitamente, secondo Foucault, un metalivello, un'affermazione sull'affermazione – indispensabile perché si dia *parrhesia* - che presenta i caratteri di un patto del soggetto parlante con se stesso. Questo patto ha a sua volta un duplice aspetto:

D'une part le sujet dans la *parrêsia* dit : Voilà la vérité. Il dit qu'il pense effectivement cette vérité, et en cela il se lie lui-même à l'énoncé et au contenu de l'énoncé. Mais il fait pacte aussi en ceci qu'il dit : Je suis celui qui a dit cette vérité ; je me lie donc à l'énonciation et je prends le risque de toutes ses conséquences³²¹.

L'enunciato parrhesiastico comporta dunque un doppio patto che il locutore stabilisce con se stesso. Da un lato, egli si impegna a credere che ciò che dice sia vero, si lega cioè all'enunciato e al contenuto dell'enunciato: “sono io che penso tale verità”. Dall'altro, egli, essendo colui che ha detto il vero, assume su di sé tutte le conseguenze del suo dir vero, accettando il rischio che esso comporta: “sono io che ho detto tale verità”. Vi è, insomma, sia un legame del soggetto con la verità di ciò che dice, sia, al contempo, un legame del soggetto con il rischio indefinito che l'atto parrhesiastico apre.

Foucault individua un'ultima differenza tra l'enunciato performativo e la *parrhesia*. Il primo richiede che chi parla abbia un particolare statuto che gli permette di operare ciò che è enunciato; statuto che determina ciò che egli può e deve dire. Lo statuto del locutore non ha alcuna importanza, invece, nel caso della *parrhesia*. Quel che conta è che il *parrhesiastes* faccia valere la propria libertà di individuo che parla, una libertà il cui esercizio più alto è rappresentato dal fatto di obbligarsi a un doppio patto con se stessi:

(...) il n'y a *parrêsia* que lorsqu'il y a liberté dans l'énonciation de la vérité, liberté de l'acte par lequel le sujet dit la vérité, et liberté aussi de ce pacte par lequel le sujet qui parle se lie à l'énoncé et à l'énonciation de la vérité³²².

Così, al cuore della *parrhesia* Foucault pone il coraggio. La *parrhesia* è un modo di legarsi a se stessi nella forma di un atto coraggioso di enunciazione della verità:

³²¹ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, cit., p.62; trad. it. cit., pp. 69-70.

³²² Ivi, p. 63; trad. it. cit., p. 70.

La *parrêsia*, c'est le libre courage par lequel on se lie soi-même dans l'acte de dire vrai. Ou encore la *parrêsia*, c'est l'éthique du dire-vrai, dans son acte risqué et libre³²³.

Questa prima caratterizzazione della *parrhesia* rende dunque chiaro che, di per sé, il contenuto di verità delle parole del parrhesiasta non ha alcun valore. Sin dall'inizio Foucault ha infatti affermato che ciò che definisce la *parrhesia* non è il contenuto di verità dell'enunciazione. Sebbene il linguaggio che il filosofo francese utilizza sia ambiguo e possa trarre in inganno, tuttavia non vi è dubbio che, secondo Foucault, perché vi sia *parrhesia* non è importante che ciò che il parrhesiasta dice sia la verità, non è importante il valore di verità dell'enunciato ma il fatto che ciò che è detto dal parrhesiasta sia da lui creduto vero e apra uno spazio di rischio indeterminato. A proposito del parrhesiasta Foucault usa infatti l'espressione "dir-vrai" e non "dire la vérité". Per il filosofo francese la *parrhesia* non è da situare nell'ambito della verità epistemologica, ma su un terreno etico-politico. Da un lato, infatti, dir-vero al tiranno è un atto di resistenza politica contro un potere ingiusto; dall'altro, esso ha un indubbio valore etico poiché il parrhesiasta è disposto a rischiare la vita per resistere, è colui che non si china di fronte al potere, non adula il potente in modo riverente e interessato - né, del resto, tenta di persuadere, di insegnare, di dimostrare o di discutere per stabilire la verità o falsità di un dato contenuto enunciativo. Il dir-vero indirizzato contro il potere non è vero in senso strettamente epistemologico, ma nel senso che costituisce un evento che fa irruzione, che mette realmente in gioco la relazione che lega il parrhesiasta al suo interlocutore, che mette in gioco la vita stessa del parrhesiasta; nel senso che costituisce e apre per colui che parla un rischio indeterminato. Si potrebbe dire che, come atto discorsivo di resistenza e di critica al potere, la *parrhesia* è una verità-evento che richiede un certo *kairos* e una determinata costituzione etica di colui che la proferisce; non una verità dimostrazione. Come vedremo, il modo di essere del *parrhesiastes* - il suo coraggio, le sue qualità personali, la sua virtù, la sua scelta personale - giungerà ad essere la prova del suo dir-vero. Possiamo dunque concludere che al cuore stesso della *parrhesia* Foucault sembra porre il problema della soggettivazione etica e della costituzione di un preciso rapporto di sé con se stessi.

Foucault propone di tradurre il termine *parrhesia* con "veridicità" proprio

³²³ Ivi, p. 64; trad. it. cit., p. 71.

per mettere in risalto la componente etica, non epistemica, della verità. Il *parrhesiastes* è l'uomo veridico, sincero, è un aleturgo che ha il coraggio di rischiare tutto tramite un dir-vero legato a un patto con se stesso.

Il filosofo francese distingue inoltre la “pragmatica del discorso”, ossia l'analisi di ciò che, nella situazione concreta in cui si trova il parlante, modifica il senso e il valore dell'enunciato, dalla “drammatica del discorso”, ossia l'analisi di come l'evento dell'enunciato e l'atto dell'enunciazione modificano l'essere del soggetto – l'analisi dell'effetto di ritorno della verità sul parlante. Mentre il performativo si situa nella pragmatica del discorso, la *parrhesia* è una delle forme della drammatica del discorso vero:

Il s'agit, dans la *parrêsia*, de la manière dont en affirmant le vrai, et dans l'acte même de cette affirmation, on se constitue comme celui qui dit le vrai, qui a dit le vrai, qui se reconnaît en celui et comme celui qui a dit le vrai. L'analyse de la *parrêsia*, c'est l'analyse de cette dramatique du discours vrai qui fait apparaître le contrat du sujet parlant avec lui-même dans l'acte du dire-vrai³²⁴.

La *parrhesia* va dunque letta come modo specifico di costituzione di sé da parte di sé, come un modo specifico di soggettivazione legata all'atto coraggioso di dir-vero – ossia ad un certo esercizio della verità e ad un determinato obbligo di verità (quello che Foucault ha chiamato “patto”).

Nelle prime lezioni del Corso del 1982-1983 Foucault delinea il programma di svolgere una genealogia del discorso politico, analizzandolo a partire da una sorta di storia diacronica della nozione di *parrhesia*, delle differenti forme che la drammatica della verità assume nelle sue varie declinazioni. Egli si propone di prendere le mosse dall'oratore pubblico nella Grecia classica, per poi passare ad analizzare la figura del consigliere del Principe, del ministro del XVI secolo, del “critico” (XVIII-XX secolo), fino ad arrivare al rivoluzionario del XIX-XX secolo. Come vedremo, queste forme che la *parrhesia* ha assunto nel corso del tempo sono talvolta piuttosto distanti dal modello di *parrhesia* che Foucault ha delineato attraverso le *Vite parallele* di Plutarco. Si potrebbe affermare che le differenti forme di *parrhesia* che Foucault affronta sembrano presentare soltanto delle “somiglianze di famiglia” con lo schema paradigmatico della *parrhesia* che Foucault ha delineato in apertura del Corso del 1983. Quello che, in ogni caso, resterà costante e presente in ciascuna figura studiata è il legame

³²⁴ Ivi, p. 66; trad. it. cit., p. 73.

indissolubile tra i due poli della politica e dell'etica: critica radicale e resistenza politica, da un lato, e costituzione etica di se stessi, dall'altro, costituiranno il nesso fondamentale che correrà lungo tutta la storia della *parrhesia*.

§3. Il momento pericleo della *parrhesia*

La prima serie di studi sulla figura dell'oratore all'interno della *polis* in epoca classica ruota intorno ad una *parrhesia* che si trova in rapporto con la struttura politica della città greca e con lo statuto sociale e politico che i cittadini possiedono in tale contesto. Come è stato messo in rilievo da Cremonesi, Foucault sembra avviare la sua indagine a partire dallo studio di Scarpat riguardante la *parrhesia*³²⁵, che lo conduce non solo ad analizzare lo *Ione* di Euripide, ma anche ad introdurre la distinzione tra tre dimensioni fondamentali del regime democratico della *polis*: l'*isonomia*, vale a dire l'uguale diritto di partecipazione di tutti i cittadini alla vita politica; l'*isegoria*, ossia l'uguale diritto di parola per tutti i cittadini; e, infine, la *parrhesia*, la libertà, per tutti i cittadini, di prendere la parola all'interno dell'arena politica. Uno dei fini dell'analisi foucaultiana dello *Ione* è quello di mettere in luce la differenza esistente tra *isegoria* e *parrhesia*; quest'ultima, infatti, è ben lontana dall'avere un mero significato "istituzionale" e formale.

Secondo Foucault lo *Ione* è una tragedia interamente dedicata al tema della *parrhesia*. Non ripercorreremo nella sua ampiezza la lettura foucaultiana di tale opera, che peraltro si fonda su schemi interpretativi simili a quelli da lui utilizzati per l'analisi dell'*Edipo re* di Sofocle. Anche la tragedia di Euripide si configura secondo Foucault come un'aleturgia, in quanto ruota intorno alle complesse vicende attraverso cui la verità della nascita di Ione viene progressivamente alla luce. La scoperta di essere figlio del dio Apollo e di Creusa, ossia di madre ateniese, gli permetterà di poter essere considerato cittadino di Atene – autoctono, non straniero -, ossia di poter prendere la parola in campo politico e di fondare il dir-vero politico all'interno della *polis* ateniese. Godere dei diritti di cittadinanza significa infatti soprattutto avere pieno diritto di libertà di parola, *parrhesia*: il diritto di prendere liberamente la parola di fronte all'assemblea. Nel testo di Euripide, dunque, il termine "*parrhesia*" sembra essere impiegato per designare ciò a cui Ione consacra la sua ricerca, ossia il diritto politico di esercitare la libera parola: il diritto di tutti i cittadini liberi, maschi e adulti di parlare di fronte

³²⁵ Cfr. G. Scarpat, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Paideia, Brescia 1964, L. Cremonesi, *Foucault e il mondo antico*, cit.

all'Assemblea esprimendo liberamente la propria opinione sugli affari di interesse pubblico. Si tratta di un privilegio legato allo statuto del cittadino all'interno della *polis*; di un diritto politico, sebbene basato sulla credenza - di ordine morale - nell'innata superiorità intellettuale, politica e morale dei cittadini ateniesi autoctoni nei confronti degli stranieri³²⁶.

Attraverso l'analisi della tragedia, tuttavia, Foucault distingue la nozione di *parrhesia* da quella di *isegoria* chiarendo il suo rapporto con la struttura della democrazia. Tale distinzione introduce sin dall'inizio l'idea che anche in ambito democratico la *parrhesia* non è una nozione soltanto politica, come avviene per l'*isegoria*, ma sembra possedere anche una dimensione etica.

Innanzitutto, Foucault distingue la *parrhesia* politica dal semplice esercizio del potere: il potere tirannico, ad esempio, non ha nulla a che fare con la *parrhesia*, dal momento che Ione, quando si crede figlio di Xuto e di una donna sconosciuta, rifiuta di diventare tiranno di Atene, il solo potere che Xuto potrebbe trasmettergli e che Ione potrebbe esercitare nella città se davvero fosse figlio di tali genitori. Non si tratterebbe, in questo caso, di *parrhesia*, ma di condurre un'esistenza deprecabile alla quale Ione preferisce la vita tranquilla che ha fino ad allora condotto presso il tempio di Apollo.

Foucault distingue inoltre la *parrhesia* dal semplice statuto di cittadino all'interno della *polis*. Per comprendere quest'ultimo aspetto conviene riferirsi al discorso che Ione indirizza a Xuto dopo che questi gli ha proposto di recarsi con lui ad Atene. In tale discorso compare una classificazione dei cittadini ateniesi in tre categorie, sulla base non della ricchezza, ma dell'esercizio del potere, dell'influenza effettiva, dell'autorità e del potere esercitati (*dunamis*). Vi sono innanzitutto gli *adunatoi*, che non sono provvisti né di ricchezze, né della capacità e della forza necessarie per esercitare una influenza politica effettiva; in secondo luogo, i *sophoi* (saggi), che, pur facendo parte dei migliori cittadini (*khrestoi dunamenoï*) non si occupano degli affari della città; infine vi sono quei cittadini che fanno anch'essi parte dei *khrestoi dunamenoï* ma che, a differenza dei *sophoi*, si occupano di politica e, praticando il *logos* e la *polis*, costituiscono l'autorità politica effettiva. Nel suo discorso a Xuto, Ione dichiara di desiderare la *parrhesia* per essere "au premier rang", ossia per appartenere a quest'ultima categoria di cittadini, quella che esercita l'effettivo potere politico e che è la sola a praticare la

³²⁶ Cfr. D. Lorenzini, *Ethique et politique de nous-mêmes: à partir de Michel Foucault et Stanley Cavell*, in *Michel Foucault: éthique et vérité 1980-1984*, a cura di D. Lorenzini, A. Revel e A. Sforzini, Vrin, Paris 2013, pp. 239-254.

parrhesia.

La *parrhesia* è dunque il *logos* di cui fanno uso i cittadini *khrestoi dynamenoi* che partecipano alla vita politica attiva per occuparsi della città. La loro superiorità non è quella del tiranno, che esercita il potere senza rivali; essa è invece condivisa con altri, che all'interno dell'Assemblea hanno pari diritto di prendere la parola di fronte ai propri concittadini. La *parrhesia* si configura pertanto come parola che ha luogo nell'ambito di una struttura agonistica, la struttura politica della città greca, caratterizzata dalla rivalità e dal conflitto. E' una parola che lascia spazio alla parola altrui e che tenta di comandare tramite la persuasione, nel senso che lascia agli altri la libertà di obbedire solo se sono stati opportunamente persuasi; che è esposta al rischio che un'altra parola abbia la meglio, che essa prevalga nell'Assemblea.

In ambito politico, dunque, la cittadinanza è condizione necessaria ma non sufficiente perché vi sia esercizio di *parrhesia*; questa è legata, più che ad uno status o ad una costituzione (che pure presuppone), ad una situazione dinamica, ad un movimento, ad una lotta attraverso cui i cittadini cercano di prevalere gli uni sugli altri e di ottenere una posizione di superiorità da conquistare ogni volta, correndo tutti i rischi che la rivalità e il conflitto comportano. Se la *parrhesia* politica è il diritto di guidare la città con il proprio discorso razionale, con il proprio discorso di verità, essa tuttavia non è la semplice cittadinanza, non è data una volta per tutte in virtù dei propri privilegi; essa è invece l'attività di coloro che si fanno avanti all'interno dell'Assemblea, che prendono la parola per tentare di persuadere e dirigere gli altri, e che accettano il rischio che ciò comporta. Foucault afferma:

(...) la *parrêsia* est quelque chose qui va caractériser beaucoup moins un statut, une position statique, un caractère classificatoire de certains individus dans la cité, qu'une dynamique, un mouvement qui, au-delà de l'appartenance pure et simple au corps des citoyens, met l'individu dans une position de superiorité où il va pouvoir s'occuper de la cité dans la forme et par l'exercice du discours vrai. Parler vrai pour diriger la cité, dans une position de superiorité où on est en joute perpétuelle avec les autres, c'est cela, je crois, qui est associé au jeu de la *parrêsia*³²⁷.

Attraverso la sua analisi dello *Ione* Foucault costruisce quindi la differenza

³²⁷ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, cit., p. 145; trad. it. cit., pp. 154-155.

tra la *parrhesia* politica e l'*isegoria* nel quadro della democrazia. L'*isegoria* è il diritto statutario di ciascun cittadino di prendere la parola; è in funzione della costituzione della città (*politeia*), che ognuno possiede uguale diritto di parola. L'*isegoria*, in quanto carattere della *politeia* ateniese, definisce soltanto il quadro istituzionale entro cui la *parrhesia* permette, a chi ha il coraggio e le qualità personali per farlo, di acquisire un ascendente sugli altri, di persuaderli, di influire sulle decisioni e dirigere la città. La *parrhesia*, dunque, pur presupponendo la *politeia* (costituzione della città) e l'*isegoria* (uguale diritto di parola), è ciò che, all'interno del gioco politico, permette ad un individuo di esercitare un certo ascendente sugli altri. In altre parole, la *parrhesia* è l'esperienza della politica, la pratica politica effettiva, mentre l'*isegoria* è il diritto di parola che ne rende possibile l'esercizio.

Foucault sottolinea che, se l'*isegoria* rientra nell'ambito della *politeia* e dei problemi concernenti la legge e l'organizzazione della città, la *parrhesia* implica un campo di problemi politici specifici e distinti, ossia quelli della *dunasteia*, dell'esercizio effettivo del potere, delle sue procedure e tecniche, del modo in cui il potere si esercita effettivamente in una democrazia. I problemi della *dunasteia* sono quelli riguardanti l'esercizio del gioco politico come esperienza. Si tratta, in primo luogo, dei problemi relativi alla formazione, all'esercizio e alla limitazione dell'ascendente che alcuni cittadini esercitano sugli altri. In secondo luogo, i problemi relativi al campo della *dunasteia* sono quelli concernenti gli strumenti e le tecniche attraverso cui il potere si esercita nella democrazia ateniese - ossia, essenzialmente, il discorso vero che persuade. Infine, il problema della *dunasteia* è quello inerente l'individuo che lo esercita: il problema di ciò che è in se stesso l'uomo politico con le sue qualità, il suo *ethos*, il suo specifico rapporto a se stesso e agli altri³²⁸.

Foucault è dunque giunto ad individuare il terreno proprio della politica non solo e non tanto nella dimensione della *politeia*, ossia nel campo dei problemi riguardanti le leggi, la costituzione e l'organizzazione della città, quanto nella dimensione della *dunasteia*, dei problemi specifici dell'esercizio del gioco politico come campo d'esperienza caratterizzato dalle sue regole e dalla sua normatività, dal dir-vero agonistico, dal rapporto specifico con sé e con gli altri che il gioco del potere implica in coloro che vi prendono parte. La *parrhesia* gli pare costituire una nozione "cerniera" tra *politeia* e *dunasteia*, nel senso che essa presuppone la

³²⁸ Cfr. *ivi*, p. 146; trad. it. cit., p. 155.

prima, all'interno di cui trova posto, ed è al contempo ciò attraverso cui può aver luogo l'esercizio della politica, il gioco delle relazioni di potere immanenti alla città che sono differenti dal suo sistema giuridico-istituzionale e che governano effettivamente la *polis*.

Nella seconda ora della lezione del 2 febbraio 1983, Foucault costruisce una sorta di schema della *parrhesia*, il cosiddetto "rettangolo della *parrhesia*", ai cui vertici pone le quattro condizioni necessarie a garantire il buon funzionamento della *parrhesia*. La condizione formale della *parrhesia* è la democrazia, che garantisce e accorda a tutti i cittadini uguaglianza e libertà di parola. Condizione di fatto della *parrhesia* è il gioco dell'ascendente e della superiorità che fa sì che coloro che prendono la parola di fronte e al di sopra degli altri, giungano a dirigerli. Condizione di verità della *parrhesia* è ovviamente il dir-vero, il *logos* ragionevole necessario per esercitare l'ascendente. Infine, perché vi sia *parrhesia* è necessario che sia soddisfatta una condizione morale: perché si dia l'esercizio del libero diritto di parola, perché si possano persuadere gli altri attraverso il dir-vero all'interno del gioco di rivalità e di lotta occorre il coraggio.

Foucault sottolinea inoltre la circolarità che in epoca classica esiste tra *parrhesia* e democrazia. Da un lato, perché vi sia *parrhesia*, è necessario che vi sia democrazia, di cui la *parrhesia* rappresenta uno dei tratti fondamentali. Dall'altro, affinché vi sia democrazia occorre che vi sia *parrhesia*, nel senso che la *parrhesia* costituisce il fondamento essenziale della democrazia. Senza l'una non vi sarebbe l'altra. Ciò sembra emergere in particolare attraverso la figura di Pericle, che Foucault richiama per mostrare come il dir-vero coraggioso e rischioso del *parrhesiastes* introduce nel gioco democratico una differenza irriducibile alla dimensione istituzionale che garantisce uguaglianza a tutti i cittadini; senza questa differenza non può darsi democrazia.

Foucault tratteggia la figura di Pericle attraverso i celebri discorsi da lui tenuti di fronte ai propri concittadini e riportati da Tucidide nei Libri I e II dell'opera *La guerra del Peloponneso*. Attraverso il primo di questi discorsi, Foucault mette in luce come la democrazia periclea sia rappresentata da Tucidide come modello della positiva articolazione tra la *politeia* democratica e un gioco politico caratterizzato dalla "buona" *parrhesia*. Pericle persuade gli Ateniesi ad entrare in guerra grazie al fatto che la sua libera parola, il suo *franc parler* prevale sugli altri nel gioco politico caratteristico della democrazia. Foucault evidenzia che il suo discorso soddisfa tutte e quattro le condizioni necessarie

affinchè vi sia *parrhesia*. Egli, infatti, prende la parola nel quadro delle condizioni formali della democrazia garantite dalla *politeia*. E', inoltre, il più influente ed abile sia nella parola che nell'azione, ed esercita pertanto l'ascendente (condizione di fatto) in base ai suoi meriti personali. Per quanto riguarda, inoltre, la condizione di verità, egli, nel suo discorso, caratterizza se stesso come colui che crede che ciò che dice sia vero e che ha sempre creduto, nel corso della sua vita, che il parere che ora sostiene sia vero, sia quello in grado di realizzare il bene della città:

C'est-à-dire qu'il va tenir devant les Athéniens, non seulement le discours de la rationalité politique, le discours vrai, mais un discours qu'il réclame en quelque sorte pour lui-même, auquel il s'identifie. Ou plutôt il tient un discours dans lequel il se caractérise comme celui qui tient effectivement, en son nom personnel, et qui a toujours tenu, tout au long de sa vie, ce discours de vérité³²⁹.

Infine, nota Foucault, nel dir-vero di Pericle è presente in un certo modo anche la dimensione del rischio, dimensione che sembra emergere nel momento in cui egli avverte i propri concittadini che, se seguiranno il suo consiglio, essi saranno corresponsabili della decisione presa. Pericle dà cioè anche prova di coraggio poiché conosce i rischi che il proprio dir-vero comporta, obbligandosi verso di sé e verso gli altri con quel patto parrhesiastico di cui abbiamo già parlato. Egli assume su di sé il rischio che il fatto di persuadere gli altri comporta, dal momento che è sempre possibile che il suo parere conduca all'insuccesso e susciti l'ira degli Ateniesi contro di lui, come di fatto accadrà.

Un altro celebre discorso di Pericle, infatti, ha luogo proprio nel momento in cui Atene si trova in forte difficoltà a causa della guerra e della peste abbattutasi sulla città. Gli Ateniesi sembrano ritenere responsabile di tale situazione catastrofica Pericle, dal momento che proprio lui, attraverso il suo precedente discorso di fronte all'assemblea, li ha convinti ad intraprendere una guerra rivelatasi in seguito tanto disastrosa. Rivolgendosi agli ateniesi con un nuovo discorso, egli traccia il proprio ritratto, assumendosi la responsabilità del consiglio precedentemente dato – consiglio che aveva persuaso l'assemblea ad entrare in guerra attraverso il libero scontrarsi agonistico delle diverse parole. Pericle enumera le proprie qualità, affermando di essere l'uomo capace più di ogni altro di distinguere il bene comune senza mirare al proprio interesse personale. Egli afferma di sapere meglio di ogni altro prendere le giuste decisioni, in quanto

³²⁹ Ivi, p.160; trad. it. cit., p. 171.

capace non solo di distinguere il bene, ma anche di dirlo, esporlo in un *logos*, riuscendo a spiegare con chiarezza e con coraggio il proprio parere all'assemblea. Inoltre, egli si descrive come uomo amante della città e non corruttibile per mezzo del denaro. Egli è cioè moralmente integro, e se gli Ateniesi si sono fidati di lui e lo hanno seguito è perché hanno potuto quotidianamente osservare, in lui, queste qualità personali, queste virtù. La parola di Pericle ha dunque prevalso sulla base del suo *ethos* riflesso nelle sue parole, fondamentale per convincere gli Ateniesi che il suo parere sia più di ogni altro in grado di perseguire il bene della *polis*. Ecco perché, secondo Pericle, sarebbe ingiusto che gli Ateniesi, ora che subiscono le conseguenze rovinose della guerra, lo accusassero di aver loro fatto torto: le sue qualità morali, garanti della veridicità delle sue parole, hanno fatto sì che essi decidessero di seguire il suo consiglio³³⁰.

Pericle rappresenta il buon parrhesiasta, agente sullo sfondo del buon funzionamento della democrazia e in grado di governare la *polis* sulla base dell'interesse generale. Nel suo dir-vero si manifesta proprio quel particolare legame tra il discorso e il locutore di cui parlavamo quando abbiamo differenziato la *parrhesia* dall'enunciato performativo: affinché vi sia *parrhesia* il locutore deve credere che quello che dice sia vero e deve manifestare che il suo discorso sia sincero attraverso il suo atteggiamento etico. Solo in tal modo il discorso sarà veridico, potrà persuadere gli altri e giungere conseguentemente ad incidere sulla realtà. Non è, dunque, lo *status* del locutore, ma le sue qualità personali ad essere alla base tanto della veridicità del discorso quanto della sua efficacia persuasiva sull'assemblea.

³³⁰ Cfr. Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, II, 60, Rizzoli, Milano 1997, pp. 354-357.

§ 4. La crisi delle istituzioni democratiche

Al tempo di Pericle, *parrhesia* e democrazia erano legate, come si è detto, da un rapporto di circolarità: occorre che ci fosse *parrhesia* perché vi fosse democrazia, e viceversa. Dopo la guerra del Peloponneso si assiste tuttavia alla crisi delle istituzioni democratiche ateniesi; all'interno del gioco agonistico della politica inizia ad apparire una cattiva *parrhesia*, una sorta di *parrhesia* degenerata che rappresenta non più la linfa vitale della democrazia, ma qualcosa che anziché garantirla, la mette in pericolo minandone radicalmente il funzionamento. Come alcuni critici hanno messo recentemente in rilievo³³¹, Foucault sembra ripercorrere il dibattito tra élites colte e *demos* nel contesto dell'Atene classica. Le élites colte hanno infatti esercitato un ruolo critico nei confronti del governo del *demos*, come si evince da testi quali, ad esempio, la *Repubblica* di Platone. Si tratta di opere nelle quali la democrazia è severamente criticata e la *parrhesia* viene problematizzata. Secondo tali critiche la *parrhesia* sarebbe dannosa per la città perché darebbe diritto di parola a tutti di dire qualunque cosa; essa metterebbe a rischio l'incolumità del vero parrhesiasta, dal momento che il *demos* non è capace di riconoscerlo ma si lascia affascinare dal discorso demagogico. Quello che è importante sottolineare è che la critica della *parrhesia* da parte delle élites colte conduce a negare che essa possa essere una nozione soltanto politica e che essa debba invece essere eticamente fondata. La *parrhesia* entrerà così, come vedremo nel prossimo paragrafo, nel campo della filosofia.

Foucault convoca in primo luogo l'*Oreste* di Euripide³³² per mostrare i primi segni del mutato clima. In tale tragedia, a suo avviso, è possibile ravvisare l'emergere della problematizzazione della nozione di *parrhesia*. Dei quattro oratori che prendono la parola di fronte al tribunale che dovrà decidere sulle sorti di Oreste – accusato, com'è noto, di matricidio - il primo è un ambasciatore che, per definizione, trasmette i messaggi di coloro che governano; la sua parola è dunque obbediente e serva, è quella del potere costituito. Il secondo, Diomede,

³³¹ Cfr. D. Lorenzini, *Ethique et politique de nous-mêmes : à partir de Michel Foucault et Stanley Cavell*, cit., p. 243.

³³² Cfr. Euripide, *Orestes*, trad. it. *Oreste*, in *Tragedie*, vol. III, a cura di O. Musso, UTET Torino 2001.

dotato di coraggio e di eloquenza, dà un parere saggio e misurato, che tuttavia spacca in due l'assemblea. Infine, Foucault concentra la sua attenzione sugli ultimi due. Il primo è coraggioso e prudente, è un piccolo proprietario agricolo (autourgos) che si reca molto di rado in città, lavora i campi senza mischiarsi con le chiacchiere della piazza. Il ritratto euripideo descrive un individuo integro e puro, che fa dunque uso della buona *parrhesia* chiedendo per Oreste non una punizione ma una corona in quanto ha vendicato il padre Agamennone uccidendo una madre (Clitennestra) colpevole ed empia. Il secondo oratore, invece, oltre a non essere un vero e proprio cittadino di Argo, fa uso di un linguaggio sfrenato e violento, facendo prova di una *parrhesia* rozza, grossolana, lontana dal discorso veridico del buon parresiasta. Egli tenta di persuadere gli altri attraverso l'adulazione e gli artifici retorici, facendo leva sulle passioni degli ascoltatori. Il suo discorso è lontano dal costituire un *logos* ragionevole, un dir-vero; tuttavia la sua vile e cattiva parola riesce a persuadere ed ha infine la meglio sulla *parrhesia* dell'altro, conducendo all'esito disastroso della condanna a morte di Oreste.

In tale tragedia appare, dunque, secondo Foucault, per la prima volta il lato oscuro e ambiguo della *parrhesia*. La relazione circolare tra democrazia e *parrhesia* inizia ad alterarsi, così come il buon funzionamento della *parrhesia* incarnato da Pericle, dal momento che iniziano a venir meno le condizioni necessarie alla *parrhesia*.

Un altro dei testi nei quali sembra comparire sulla scena politica questa forma degenerata di *parrhesia* è secondo Foucault il discorso di Isocrate *Sulla pace*³³³. In tale discorso il retore si scaglia contro gli Ateniesi rimproverandoli di non essere più capaci di accettare le critiche che gli oratori indirizzano loro durante il dibattito assembleare e, peggio, di approvare contro tali oratori misure quali l'espulsione, l'esilio o addirittura la morte. Ciò mina alla base, secondo Isocrate, il buon funzionamento della *parrhesia*, e conseguentemente della democrazia. Tra il V e il IV secolo, ormai, il dir-vero non trova più posto all'interno dell'assemblea e della discussione democratica. Si fa spazio un "falso dir-vero", un discorso tenuto alla folla dagli adulatori e dai demagoghi.

Poiché gli oratori che fanno uso del dir-vero sono minacciati di punizione o di morte, l'esercizio della buona *parrhesia* inizia ad essere legato ad una dimensione di rischio indeterminato che sempre si aprirà, d'ora innanzi, davanti a

³³³ Cfr. Isocrate, *De pace*, trad. it. *Sulla pace*, in *Opere*, vol. I, a cura di M. Marzi, UTET, Torino 1991.

coloro che non adulano gli altri né rivolgono loro un discorso demagogico. E' proprio questo rischio che, come abbiamo notato, caratterizza ad esempio la *parrhesia* di Dione.

Con la comparsa del “falso dir-vero”, chiunque può ora parlare di fronte all'assemblea, a prescindere dal suo status e, soprattutto, dalle sue qualità morali. Chiunque può parlare dicendo qualsiasi cosa. In tal modo, non saranno più i migliori, ma i peggiori a prevalere sugli altri, esercitando l'ascendente. Inoltre, il discorso del cattivo parresiasta non è più veridico, non è più orientato a dire ciò che egli crede che sia vero, ma è rivolto ad ingraziarsi la maggioranza dicendo solo ciò che i cittadini vogliono sentirsi dire. La falsa *parrhesia*, in altre parole, è qualcosa di conforme all'opinione corrente e non introduce più alcuna differenza all'interno della *polis*. Essa non è più sostenuta dal coraggio ma dall'interesse personale a garantirsi, attraverso l'adulazione, successo e sicurezza.

Descrivendo il crollo, ad una ad una, delle condizioni del buon funzionamento della *parrhesia*, Foucault intende mettere in luce come si realizzi la cancellazione della differenza che il dir-vero introduce nella struttura democratica, quella differenza che prima sosteneva la democrazia, costituendone l'indispensabile, seppur fragile, perno. All'interno della struttura egualitaria della democrazia, solo qualcuno introduce in essa il proprio dir-vero e la differenza essenziale dell'ascendente sugli altri. Foucault individua dunque due paradossi che caratterizzano la democrazia, e più esattamente il rapporto tra *politeia* e *parrhesia*. In primo luogo, se da un lato la democrazia garantisce l'uguale accesso, a ciascuno, al libero gioco del discorso vero – senza il quale non potrebbe darsi *parrhesia* -, dall'altro la democrazia, per poter esistere e funzionare, non può fare a meno di un dir-vero che introduce in essa una differenza – una differenza in alcun modo riconducibile alla sua stessa struttura egualitaria. Solo attraverso questa differenza che, come abbiamo visto, è legata ad un *ethos*, alla costituzione etica di uno specifico rapporto di sé con sé, è possibile il governo democratico degli altri attraverso l'esercizio dell'ascendente.

Il secondo paradosso consiste nel fatto che è il discorso vero che permette alla democrazia di esistere ma, malgrado ciò, poiché il dir-vero può manifestarsi solo nel conflitto e nella rivalità, la democrazia minaccia l'esistenza stessa del dir-vrai:

Pas de démocratie sans discours vrai, car sans discours vrai elle périrait; mais la mort du

discours vrai, la possibilité de la mort du discours vrai, la possibilité de la réduction au silence du discours vrai est inscrite dans la démocratie³³⁴.

Foucault individua tre momenti dello sviluppo storico della *parrhesia*, ciascuno dei quali è descritto ed esemplificato da uno dei testi che egli ha analizzato. Innanzitutto, i discorsi di Pericle riportati da Tucidide illustrano l'epoca della buona *parrhesia* democratica; il testo di Isocrate è una testimonianza della crisi della democrazia e del passaggio a una *parrhesia* ambigua; l'ultimo testo, quello di Plutarco su Dione e Platone - che è in realtà il primo analizzato da Foucault - fa riferimento ad una *parrhesia* legata ad un contesto politico piuttosto diverso da quello della democrazia, ossia la corte del Principe, nella quale essa è esercitata dal suo consigliere, dal filosofo. Attraverso il confronto tra le scene presenti nei tre testi Foucault indica quattro linee evolutive lungo le quali è avvenuta la trasformazione storica della *parrhesia*. Si tratta, in primo luogo, del processo di problematizzazione della *parrhesia*, che diventa ambigua, restando necessaria ma allo stesso tempo rischiando di essere una pratica impotente e pericolosa. In secondo luogo, la *parrhesia* si generalizza poiché prende ad esercitare positivamente il proprio ruolo decisivo non più all'interno della democrazia, ma in altri regimi politici, come ad esempio l'autocrazia. In terzo luogo si ha uno sdoppiamento della *parrhesia*, che si stacca dalla sua funzione strettamente politica per diventare non solo un atto direttamente politico ma anche un modo di parlare, un atto che si indirizza all'anima di un individuo al fine di formarla; accanto alla *parrhesia* politica prende forma una *parrhesia* psicagogica³³⁵. Infine, il fatto essenziale è l'apparizione di un nuovo personaggio, il filosofo, che inizia a giocare un ruolo essenziale in relazione alla *parrhesia*, che diventa una pratica propriamente filosofica. Sarà il filosofo in quanto *parrhesiastes* a dire il vero entro una scena politica ormai mutata, al fine di guidare la politica della città o l'anima del principe o del tiranno che la governa.

³³⁴ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, cit., p. 168; trad. it. cit., p. 179.

³³⁵ Cfr. *ivi*, p. 178; trad. it. cit., p. 188-189.

CAPITOLO 2

LA PARRHESIA ETICO-FILOSOFICA

§1. Platone e la *parrhesia* come psicagogia etico-politica

Dopo aver tracciato i caratteri del dir-vero del *parrhesiastes* nel contesto del governo democratico della *polis*, Foucault concentra la propria attenzione su una *parrhesia* che, anziché nell'ambito politico, si esercita ora all'interno di un contesto caratterizzato da rapporti di tipo personale.

Attraverso l'analisi di qualche passaggio tratto da alcuni testi platonici (principalmente le *Leggi*, la *Repubblica*, il *Gorgia*) nei quali è possibile a suo parere rinvenire un uso del termine *parrhesia* che si riferisce a un dir-vero dai contorni assai mutati. In tali testi la *parrhesia* si configura talvolta come la libertà di parola che il sovrano garantisce ai propri consiglieri; talvolta come discorso vero che deve convincere i cittadini a condursi come conviene nell'ambito delle loro vite individuali, come una sorta di guida morale che, più che intervenire direttamente nel campo politico, agisce sulle anime degli individui per garantire il buon governo della città; oppure, come nel *Gorgia*, la *parrhesia* appare come mezzo essenziale per condurre le anime individuali e trasmettere la verità da un'anima all'altra. Sembra, insomma, aprirsi il problema della *parrhesia* come azione da esercitare – al di fuori del contesto democratico - sull'anima degli individui, si tratti dell'anima del Principe o di quella dei cittadini, e come azione filosofica propriamente detta. Dopo la crisi delle strutture democratiche delle città greche, la *parrhesia* costituirà infatti il dir-vero del filosofo, cessando di essere la parola del cittadino che aspira ad esercitare, nell'assemblea, il proprio ascendente sugli altri per governare la *polis*; essa costituirà invece una parola non direttamente politica, ma capace di dar forma ad una nuova modalità di rapporto con la politica e con l'esercizio del potere.

Foucault introduce la questione della *parrhesia* filosofica attraverso una sorprendente e complessa analisi delle *Lettere* platoniche, in particolare della *Lettera VII*, cui dedica interamente tre lezioni del mese di febbraio 1983. La *Lettera VII* costituisce una sorta di bilancio della vita e della carriera politica di Platone, che in essa racconta l'esperienza dei suoi tre viaggi in Sicilia, il primo presso il tiranno Dionisio il Vecchio, gli altri alla corte di Dionisio il giovane. Questi, a differenza del padre, sembra mostrare un certo interesse per la filosofia; Platone si reca quindi a Siracusa con l'intenzione di cogliere questa circostanza favorevole (*kairos*) e tentare così di realizzare la celebre coincidenza tra esercizio

del potere e pratica della filosofia. A tal fine assume il ruolo di filosofo-consigliere di Dionisio per esercitare il proprio ascendente sul monarca e condurlo alla saggezza e alla vita filosofica. Questa nuova forma che la *parrhesia* assume è la diretta conseguenza del fatto che essa non è più possibile nel gioco politico democratico, ormai del tutto inadatto a rendere le decisioni orientate verso la verità e la giustizia. Per Platone, deluso sia dal regime dei Trenta Tiranni che dalla democrazia ateniese, non vale più la pena fare prova di *parrhesia* in un contesto ormai troppo rischioso, nel quale sembra svanita la speranza di poter produrre qualsiasi trasformazione, come scrive nella *Lettera V*. La *parrhesia* si sposta così presso la corte dei sovrani e la posta in gioco diventa quella di fondare l'esercizio della *parrhesia* sulla filosofia come sola forma possibile di resistenza etico-politica al potere ingiusto; si apre la questione del ruolo della filosofia come "consiglio" dell'azione politica, unico modo rimasto per mettere in gioco il dir-vero nell'ordine della politica.

Il fine di Platone è quello di fare in modo che dir-vero filosofico e dir-vero politico arrivino ad identificarsi – che i filosofi giungano al potere e che i governanti si mettano a filosofare. Foucault insiste sul fatto che Platone non vuole essere solo *logos*, discorso – non vuole restare solo l'autore della *Repubblica* e delle *Leggi* -, ma intende anche mettere mano all'*ergon*, ossia partecipare ed impegnarsi nell'azione. Per far sì che il filosofo non sia, nell'ordine della politica, semplicemente *logos*, ma insieme *logos* e *ergon*, egli deve diventare il consigliere politico di un uomo di governo. Solo come consigliere politico che elabora, attraverso l'anima del Principe, la razionalità del governo della città, solo partecipando attraverso la *parrhesia* all'esercizio del governo il filosofo non sarà nell'ordine della politica semplicemente *logos*, ma insieme *logos* e *ergon*.

Foucault istituisce uno stretto legame tra la filosofia come esercizio di trasformazione di sé e come pratica di trasformazione della città.:

S'il est vrai que la philosophie n'est pas simplement l'apprentissage d'une connaissance, mais doit être aussi un mode de vie, une manière d'être, un certain rapport pratique à soi-même par lequel on s'élabore soi-même et on travaille sur soi-même, s'il est vrai que la philosophie doit donc être *askêsis* (ascèse), de même le philosophe, lorsqu'il a à aborder non seulement le problème de lui-même mais celui de la cité, ne peut pas se contenter d'être simplement *logos*, d'être simplement celui qui dit la vérité, mais il doit être celui qui participe, qui met la main à l'*ergon*. Et mettre la main à l'*ergon*, c'est quoi ? C'est être le conseiller réel d'un homme politique réel, dans

le champ des décisions politiques qu'il a réellement à prendre³³⁶.

Come emerge da questo passaggio, innanzitutto Foucault lega la *parrhesia* filosofica è legata al contesto trasformativo della spiritualità e della cura di sé. Fondare l'esercizio della *parrhesia* sulla filosofia significa fondarla sull'etica. La filosofia è trasformazione di se stessi, movimento di cura che coinvolge tutto l'essere e struttura il *bios*; la *parrhesia* filosofica è un movimento di trasformazione di sé che è vettore di un movimento di trasformazione dell'altro, di colui che governa. Essa struttura la sua maniera di vivere, il suo *bios*, e conseguentemente la sua condotta e la sua azione di governo, orientandole a verità e giustizia.

Per il filosofo non si tratta, come si vede, di un semplice mettere in pratica delle conoscenze possedute, il proprio sapere vero, il *logos*, attraverso un'azione efficace. Il filosofo non deve, cioè, dire come devono essere la città ideale, o le leggi, o la costituzione, e in un secondo tempo promuoverne la realizzazione più o meno perfetta nella realtà³³⁷. La verità che Foucault mette in gioco parlando di Platone è prima di tutto in relazione con il modo di essere, l'*ethos*. La filosofia è un'attività, un gioco pratico, un movimento concreto di trasformazione di sé e degli altri; è insieme dire-vero e fare-vero – è un evento che crea realtà, che ha effetti di realtà.

Per Platone, come abbiamo detto, il compito del filosofare è di non essere semplicemente *logos*, discorso vano, ma anche *ergon*. Secondo Foucault, egli solleva in tal modo la questione del reale della filosofia:

À quelles conditions est-ce que la philosophie peut être autre chose qu'un *logos*, qu'un pur et simple discours ? À partir de quel moment et dans quelles conditions est-ce qu'elle peut toucher le réel ? Comment est-ce qu'elle peut devenir une activité réelle dans le réel ?³³⁸

Per Foucault questa domanda non conduce al problema di sapere cos'è, per

³³⁶ Ivi, p. 202; trad. it. cit., p. 212.

³³⁷ “(...) Platon écarte, ou du moins situe en un endroit tout à fait particulier et pas du tout central, le fait pour le philosophe de pouvoir proposer des lois. Ce n'est pas dire vrai sur la politique, ce n'est même pas dicter impérieusement ce que doit être soit la constitution des cités soit la politique ou le gouvernement des cités qui fait que la philosophie, que le discours philosophique détient la réalité qui est la sienne ». Ivi, p. 211 ; trad. it. cit., p. 221. Cfr. anche F. Gros, *Verità, soggettività, filosofia nell'ultimo Foucault*, cit., p. 297.

³³⁸ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, cit., p. 239; trad. it. cit., p. 249.

la filosofia, il reale, o di sapere qual è il reale al quale la filosofia deve confrontarsi, reale che permetterebbe di stabilire se la filosofia dice il vero o dice il falso. Si tratta invece di interrogarsi su quale sia il reale del dir-vero filosofico che fa sì che tale dir-vero non sia semplicemente un discorso vano. Porsi la questione del reale della filosofia significa interrogarsi sulla filosofia stessa, ossia chiedersi cosa sia questa attività di dir-vero, questo particolare atto di veridizione chiamato “la filosofia”. Domanda alla quale il testo di Platone sembra dare una risposta che ha a che fare con la virtù, con l’etica:

(...) la réalité, l’épreuve par laquelle la philosophie va se manifester comme réelle, ce n’est pas le *logos* lui-même, ce n’est pas le jeu intrinsèque au *logos* lui-même. La réalité, l’épreuve par laquelle, à travers laquelle la véridiction philosophique va se manifester comme réelle, c’est le fait qu’elle s’adresse, qu’elle peut s’adresser, qu’elle a le courage de s’adresser à qui exerce le pouvoir³³⁹.

La filosofia si manifesta come reale attraverso una prova che non avviene in modo interno al *logos*, dal momento che essa non verifica il valore di verità del contenuto del dir-vero parrhesiastico. Foucault, del resto, sin dall’inizio ha avvertito: la *parrhesia* non è tale in virtù del suo contenuto di verità. La prova della filosofia, la prova del dir-vero parrhesiastico, ciò che la rende reale è il coraggio con cui essa si rivolge a chi governa, in un movimento di confronto pratico della sua azione con la realtà dell’esercizio del potere:

L’épreuve de la philosophie (...), l’épreuve du réel qu’est la philosophie, ce n’est pas son efficacité politique, c’est le fait qu’elle s’introduit, dans sa différence propre, à l’intérieur du champ politique, et qu’elle a son jeu propre par rapport à la politique³⁴⁰.

Mentre la retorica ripete l’opinione della folla o del Principe, la filosofia trova la propria realtà soltanto attraverso il suo introdursi - sotto forme che possono essere tra loro diverse – nel campo politico marcando la propria differenza. Il reale della filosofia non è dunque da cercare nel suo dir-vero sulla scienza, sul “dire il vero sul vero, il vero del vero”, come si è creduto per molto tempo e si continua a credere. Attraverso il passaggio della *Lettera VII* nel quale il filosofo afferma di non voler solo essere *logos*, ma di voler anche mettere mano all’*ergon*, Foucault presenta invece un altro modo di definire il reale della

³³⁹ Ivi, p. 210; trad. it. cit., p. 220.

³⁴⁰ Ivi, p. 211 ; trad. it. cit., p. 221.

filosofia, la pratica filosofica in Occidente:

(...) ce réel se marque en ceci que la philosophie est l'activité qui consiste à parler vrai, à pratiquer la véridiction par rapport au pouvoir³⁴¹.

Il reale della filosofia si manifesta attraverso la veridizione esercitata nel gioco politico e che, proprio per non essere solo *logos* ma anche *ergon*, deve soddisfare alcune condizioni.

La prima condizione dell'esercizio della filosofia come lavoro, *ergon*, la prima prova di realtà della filosofia è che essa deve indirizzarsi a coloro che vogliono ascoltarla, che vogliono seguire il consiglio che sarà loro dato. In modo analogo al medico, il consigliere politico interverrà solo in caso di crisi, di malattia, quando vi siano problemi. Il suo è un ruolo "critico", di diagnosi del male della città e di intervento nel momento propizio al fine di ristabilire l'ordine delle cose. Inoltre, il filosofo deve persuadere colui che governa e intervenire sull'intero regime della città, ossia sull'insieme costituito dalle leggi, dalla convinzione a seguire tali leggi posseduta dai governanti e dai governati, e dagli atti attraverso cui effettivamente esse sono seguite. Egli deve indirizzarsi alla volontà politica del monarca e dei cittadini solo se essi manifestano la volontà di ascoltare. Foucault parla di "circolo dell'ascolto":

La philosophie n'existe dans le réel, la philosophie ne rencontre son réel qu'à la condition qu'au philosophe qui tient son discours répondent l'attente et l'écoute de celui-là qui veut être persuadé par la philosophie³⁴².

In secondo luogo, il reale della filosofia è un insieme di *pragmata*, di pratiche filosofiche che si configurano come un cammino da percorrere che implica la scelta della filosofia, la direzione di una guida e un lavoro faticoso e paziente nel corso della propria vita quotidiana. Se nell'*Alcibiade* il cammino filosofico aveva la forma del ritorno a sé, ossia della contemplazione dell'anima e delle realtà eterne, ora la conversione da attuare si definisce attraverso una scelta iniziale, un percorso e un'applicazione, ossia attraverso il "circolo di se stessi":

(...) le réel de la philosophie ne se rencontre, ne se reconnaît, ne s'effectue que dans la

³⁴¹ Ivi, p. 212; trad. it. cit., p. 222.

³⁴² Ivi, p. 217; trad. it. cit., p. 227.

pratique même de la philosophie. Le réel de la philosophie, c'est sa pratique. Plus exactement même, le réel de la philosophie (...) ce n'est pas sa pratique comme pratique du *logos*. C'est-à-dire que ce ne sera pas la pratique de la philosophie comme discours ce ne sera pas la pratique de la philosophie même comme dialogue. Ce sera la pratique de la philosophie comme « pratiques » au pluriel, ce sera la pratique de la philosophie dans ses pratiques, dans ses exercices³⁴³.

E' dunque nella vita filosofica, nel lavoro di sé su se stessi che il reale della filosofia si manifesterà effettivamente. La filosofia incontra il suo reale nella sua stessa pratica, nell'insieme delle pratiche attraverso cui è possibile costituire se stessi:

Le travail de soi sur soi, c'est le réel de la philosophie³⁴⁴.

La filosofia, dunque, non incontra il proprio reale nei *mathemata*, nelle conoscenze, ma attraverso una "coabitazione", una coesistenza, un lavoro di sé su sé costante. La conoscenza filosofica si distingue, pertanto, dai quattro modi di conoscenza classici (il nome, la definizione, l'immagine, la qualità), ma raggiunge il proprio reale attraverso l'esercizio costante di essi ("circolo della conoscenza")³⁴⁵. La filosofia è insomma un lungo lavoro che comporta un rapporto al direttore, un esercizio permanente di conoscenza, una forma di condotta. Secondo Foucault si trova così scartata sia la figura del filosofo che volge il suo sguardo verso un altro mondo; sia quella del filosofo come nomoteta.

Il filosofo francese ha così delineato un'immagine dell'impresa filosofica come qualcosa di estremamente lontano dalla dimensione della filosofia come *logos*, come discorso, mentre ha messo in primo piano la filosofia intesa come esercizio, come prova. L'intera *Lettera VII* è per Foucault attraversata dal tema dell'insufficienza del *logos*, del discorso. Persino il rifiuto platonico della scrittura che emergerebbe dalla *Lettera VII* va compreso, secondo lui, proprio sulla base di questa impossibilità di trasmettere la filosofia attraverso i *mathemata*, le conoscenze e di farla coincidere con esse. La scrittura è infatti rifiutata da Platone non in quanto è opposta al *logos*, ma in quanto è *logos*; ossia in quanto non è esercizio, non è lavoro di sé su se stessi³⁴⁶.

Il discorso del filosofo-consigliere è una *parrhesia* nel senso che, prima di

³⁴³ Ivi, pp. 223-224; trad. it. cit., p. 234.

³⁴⁴ Ivi, p. 224; trad. it. cit., p. 234.

³⁴⁵ Cfr. ivi, p. 233; trad. it. cit., p. 243.

³⁴⁶ Sul rifiuto platonico della scrittura cfr. ivi, pp. 234-235; trad. it. cit., pp. 244-245.

tutto, egli parla a nome proprio, s’impegna a credere ciò che dice; ciò che dice è ciò che pensa, è la sua opinione. E’ inoltre una *parrhesia* in quanto è un discorso congiunturale, sebbene tenga anche conto di principi generali, ed è un discorso che s’indirizza a tutti e persuade individualmente per ottenere una certa condotta. Infine, il discorso parrhesiastico si mette alla prova della realtà; è nel reale politico che il discorso filosofico giungerà alla garanzia che non è semplicemente *logos*, ma anche *ergon*. La realtà, dice Foucault, costituisce la pietra di paragone (*basanos*) della *parrhesia* platonica³⁴⁷. Ma cosa intende Foucault per “realtà”, “reale politico”?

Nella seconda ora della lezione del 23 febbraio 1983 egli torna sul fatto che la *parrhesia* non costituisce un dir-vero sul potere, non è un dir-vero concernente il miglior modo di esercitare il potere:

(...) ce n’est pas (...) comme programme politique, ce n’est pas comme rationalité politique intrinsèque que la philosophie, dans son dire-vrai, a un rôle à jouer dans la politique. Ou encore: le discours philosophique dans sa vérité, à l’intérieur du jeu qu’il joue nécessairement à la politique pour y trouver sa vérité, n’a pas à projeter ce que doit être une action politique. Il ne dit pas le vrai de l’action politique (...), il dit vrai par rapport à l’action politique, par rapport à l’exercice de la politique, par rapport au personnage politique³⁴⁸.

La *parrhesia* filosofica è piuttosto un dir-vero in rapporto al potere che costituisce una sorta di faccia a faccia con esso. La filosofia, insomma, non deve dire al potere cosa fare, ma deve esistere come dir-vero in una certa relazione all’azione politica, una relazione di non coincidenza:

(...) il est indispensable pour qu’une philosophie – à l’heure actuelle comme au temps de Platon –, fasse l’épreuve de sa réalité, qu’elle soit capable de dire vrai par rapport à l’action [politique], qu’elle dise vrai soit au nom d’une analyse critique, soit au nom d’une philosophie, d’une conception des droits, soit au nom d’une conception de la souveraineté, etc. Il est essentiel pour toute philosophie de pouvoir dire vrai par rapport à la politique, il est important pour toute pratique politique d’être dans une relation permanente avec ce dir-vrai, mais étant bien entendu que le dire-vrai de la philosophie ne coïncide pas avec ce que peut et doit être une rationalité politique³⁴⁹.

³⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 258; trad. it. cit., p. 269.

³⁴⁸ *Ivi*, p. 265; trad. it. cit., pp. 276-277.

³⁴⁹ *Ivi*, p. 266; trad. it. cit., p. 277.

Considerati come *logos*, discorso, sapere filosofico e razionalità politica non devono coincidere, non devono avere gli stessi contenuti né la stessa razionalità:

(...) pour Platon, et d'une façon générale me semble-t-il pour la philosophie occidentale, le véritable enjeu n'a jamais été de dire aux hommes politiques que faire. Leur enjeu a toujours été, en face des hommes politiques, en face de la pratique politique, en face de la politique, d'exister comme discours philosophique et comme vérité philosophique³⁵⁰.

Da questo punto di vista, per Foucault cinismo e platonismo costituiscono due opposte polarità, come mostra il celebre aneddoto nel quale Platone incontra Diogene mentre lava la sua insalata³⁵¹. Per quanto riguarda i cinici, il rapporto tra *parrhesia* filosofica e azione politica si configura nei termini di un'esteriorità assoluta, nei termini della sfida e della derisione che si gioca sulla pubblica piazza. Nel caso di Platone, all'opposto, il rapporto tra il dir-vero filosofico e l'azione politica sarà invece dell'ordine dell'intersezione, della pedagogia e, soprattutto, dell'identificazione tra colui che pratica la filosofia e colui che esercita il potere. Il luogo della relazione non coincidente tra filosofia e politica, il luogo in cui la filosofia fa prova del suo reale non è, per Platone, né la piazza né l'assemblea, ma l'anima del Principe, ambito nel quale possono arrivare a coincidere attività filosofica e attività politica. Se, dunque, in quanto *logos*, sapere filosofico e razionalità politica non devono coincidere, per Platone la loro coincidenza è al contrario possibile e auspicabile sul piano del modo di essere:

Cette pratique de la philosophie, c'est avant tout, c'est essentiellement, c'est fondamentalement une manière pour l'individu de se constituer comme sujet sur un certain mode d'être. Et c'est ce mode d'être du sujet philosopant qui doit constituer le mode d'être du sujet exerçant le pouvoir³⁵².

Quando Platone dice che i governanti devono diventare filosofi egli intende dire, secondo Foucault, che l'attività filosofica, il filosofare, in quanto costituzione dell'individuo come "sujet philosopant", soggetto dell'attività filosofica, del filosofare, deve costituire il modo di essere del soggetto che esercita

³⁵⁰ Ivi, p. 267; trad. it. cit., p. 278.

³⁵¹ « Platon le voit [voit Diogène] laver sa salade et lui dit, rappelant que Denys avait fait appel à Diogène mais que Diogène avait refusé les appels de Denys: Si tu avais été plus poli avec Denys, tu ne serais pas obligé de laver ta salade. À quoi Diogène lui répond: Toi, si tu avais pris l'habitude de laver ta salade, tu n'aurais pas été l'esclave de Denys ». Ivi, p. 270; trad. it. cit., p. 281.

³⁵² Ivi, p. 272; trad. it. cit., p. 283.

il potere:

Ce n'est donc pas une question de coïncidence entre un savoir philosophique et une rationalité politique, c'est une question d'identité entre le mode d'être du sujet philosophant et le mode d'être du sujet pratiquant la politique³⁵³.

Secondo Foucault, insomma, per Platone la *parrhesia* filosofica trova la sua realtà nella politica attraverso la coincidenza di questi due modi di essere, e il filosofare, lungi dal definire ciò che la politica deve fare, deve dire all'uomo politico quello che deve essere:

C'est de l'être de l'homme politique, de son mode d'être qu'il est question. Et la philosophie va donc tirer sa réalité de son rapport à la politique en ceci qu'elle [pourra] – effectivement ou non, ce sera là son épreuve – définir ce qu'est le mode d'être de l'homme politique. La question posée est donc celle-ci : quel est le mode d'être de celui qui exerce le pouvoir dans sa coïncidence avec le sujet philosophant ?³⁵⁴

Cinque secoli più tardi Marco Aurelio incarna ciò a cui pensa Platone: egli non chiederà alla filosofia di dettargli la sua condotta politica, ma la interrogherà domandandole di insegnargli cosa significhi essere sovrano.

³⁵³ *Ibidem.*

³⁵⁴ Ivi, p. 273; trad. it. cit., p. 284.

§2 Il *bios* socratico come *basanos* della verità

Dopo aver preso in esame l'originarsi della *parrhesia* come psicagogia attraverso i testi platonici, Foucault, nelle ultime due lezioni del Corso del 1983, focalizza la sua attenzione sulla figura di Socrate e sulla *parrhesia* etico-filosofica.

Egli affronta la questione dello scontro tra *parrhesia* e retorica, discorso filosofico e discorso retorico, attraverso l'analisi di alcuni passaggi tratti dall'*Apologia di Socrate*, dal *Fedro* e dal *Gorgia*. L'*Apologia* riveste per Foucault una particolare importanza in quanto è centrata sulla *parrhesia* socratica e si riferisce ad un momento, quello del processo a Socrate, nel quale il conflitto tra dir-vero filosofico ed eloquenza politico-giudiziaria tradizionale è particolarmente acuto; in tale momento l'uso della *parrhesia* è per Socrate tanto necessario quanto pericoloso. Le considerazioni del filosofo francese sull'*Apologia* sembrano in un certo senso lasciar intravedere la direzione di ricerca che egli percorrerà fino alla fine della sua vita: quella che lo condurrà allo studio del cinismo e di una *parrhesia* in cui il *bios* assumerà un'importanza centrale. La lettura foucaultiana del testo si concentra, da un lato, sul discorso che Socrate pronuncia davanti ai suoi accusatori e, dall'altro, sulla questione del ruolo politico di Socrate.

Com'è noto, nell'*Apologia* Socrate descrive i propri avversari come persone che, sebbene dicano il falso, sono assai abili a persuadere gli altri attraverso la *techne* retorica; e presenta, invece, se stesso come colui che dice sempre la verità senza far uso di alcuna *techne*. Per Foucault Socrate si dipinge come l'uomo del dir-vero, al di fuori dell'arte di parlare. Il suo discorso non è legato alle forme oratorie convenzionali, ma è quello che egli usa quotidianamente sulla piazza pubblica. Le parole che utilizza, inoltre, non sono altro che quelle che si presentano alla sua mente e che traducono immediatamente il movimento stesso del pensiero. Infine, attraverso il suo linguaggio Socrate dice esattamente cosa pensa; il suo è cioè un linguaggio al cui cuore vi è una credenza (*pistis*), un patto tra lui stesso e ciò che dice. Sono questi i tre inscindibili tratti del discorso filosofico come *parrhesia*, contrapposto al discorso retorico.

Foucault affronta, in seguito, la questione relativa alla verità di un simile discorso: cosa fa sì che questo discorso ordinario, immediato e che il parrhesiasta

crede vero, questo discorso franco, sincero possa essere anche un discorso vero? E' qui che Foucault introduce la nozione di *logos etymos*, discorso "nudo", autentico, chiamando in causa la concezione greca del linguaggio secondo la quale le parole, le frasi portano con sé ciò che è l'essenziale (*ousia*), la verità del reale a cui si riferiscono:

Le langage philosophique, son mode d'être c'est d'être *etymos*, c'est-à-dire à ce point dépouillé et simple, à ce point conforme à ce qui est le mouvement même de la pensée qu'il sera, sans ornement, tel qu'il est, dans sa vérité, adéquat à cela à quoi il se réfère. Il sera adéquat à cela à quoi il se réfère et il sera conforme aussi à ce qui pense et croit celui qui le tient³⁵⁵.

Il *logos etymos*, nudo, spoglio di ogni ornamento è quello che sta più vicino alla verità e caratterizza il modo d'essere del discorso filosofico in opposizione al discorso retorico. Il linguaggio filosofico sarà *etymos* perché dirà il vero del reale ed anche perché dirà ciò che è l'anima di chi lo pronuncia:

Le *logos etymos*, comme point de jonction entre l'*alêtheia* qui se dit en lui et la *pistis* (la fois, la croyance) de celui qui l'énonce, c'est cela qui caractérise le mode d'être philosophique du langage³⁵⁶.

Differentemente dal linguaggio retorico, il modo d'essere del discorso filosofico è dunque definito dal suo rapporto con il locutore, non dal suo rapporto con colui al quale è rivolto.

Già attraverso questa prima tappa dell'analisi foucaultiana dell'*Apologia* il discorso sembra ridursi ai minimi termini: il *logos etymos* è completamente privo di ornamenti e di elementi inessenziali, è un discorso che sembra aderire alla realtà e alla credenza di colui che la enuncia fino quasi ad annullarsi, a coincidere con esse. Ma il filosofo francese procede ulteriormente nella direzione di questa sorta di "sparizione", o ridimensionamento, del discorso. Da questo punto di vista, il momento di maggiore interesse, nel suo commento dell'*Apologia*, giunge quando egli affronta il tema del ruolo politico giocato da Socrate.

Egli mette inizialmente in rilievo che anche nell'*Apologia* emerge il malfunzionamento della democrazia ateniese, nella quale non è ormai più possibile mettere in gioco alcuna *parrhesia*. Ormai assumersi il ruolo di *parrhesiastes* significa rischiare la propria vita, motivo per cui Socrate non ha mai

³⁵⁵ Ivi, p. 290; trad. it. cit., p. 301.

³⁵⁶ Ivi, p. 290; trad. it. cit., p. 353.

partecipato all'Assemblea e ha rinunciato a giocare qualsiasi ruolo interno alla politica, come gli ha ordinato il *daimon*. Foucault sottolinea tuttavia che, se è vero che Socrate non ha mai ricoperto un ruolo direttamente politico, egli si è comunque posto in rapporto con la politica. Innanzitutto, il filosofo, durante il regime democratico, è stato obbligato a ricoprire la carica di *buleuta*; e sotto il regime tirannico, è stato incaricato di una missione. In tutti e due i casi, tuttavia, Socrate ha rifiutato di comportarsi conformemente a ciò che la maggioranza prima e i tiranni poi gli hanno richiesto, in quanto pretese da lui ritenute illegali e ingiuste; tale rifiuto ha comportato il rischio della propria vita per non commettere ingiustizie. Egli ha infatti votato contro la maggioranza nel primo caso, mentre nel secondo, anziché partecipare all'arresto che gli è stato ordinato, se ne è tornato a casa. Se, dunque, Socrate non ha accettato di rischiare la propria vita assumendosi un ruolo politico diretto e volontario, quando ha dovuto, suo malgrado, occupare un posto all'interno del sistema politico ha comunque giocato un ruolo di *parrhesiasta* rischiando la sua stessa vita per non comportarsi ingiustamente.

E' proprio su questo esercizio della *parrhesia*, su questo rifiuto di commettere ingiustizie compiuto sulla base della cura di sé che si ferma l'attenzione di Foucault:

(...) c'est par souci de lui-même, en se préoccupant de lui-même, par soin de ce qu'il est lui-même qu'il va refuser de commettre cette injustice. Et par là-même il fera éclater une vérité³⁵⁷.

La cura di sé, il rifiuto di essere l'agente di una ingiustizia si declina in una *parrhesia* filosofico-etica che sembra consistere nel non eseguire gli ordini impartiti - nel votare contro la maggioranza o nel tornarsene semplicemente a casa. Socrate, insomma, non pronuncia parola alcuna, eppure una verità si manifesta; una verità che egli non declama ma che si accontenta di mostrare con il suo comportamento, con il suo essere, come secondo Foucault appare nell'*Apologia*:

Et le texte, d'ailleurs, le dit lui-même : J'ai risqué ma vie *ergô*, et non pas *logô* (non par le discours, ma de fait), expression, vous le savez, extrêmement courante qui oppose ce qu'on ne fait qu'en parole et ce qui est fait en réalité. Donc ici, Socrate veut dire qu'il ne s'est pas contenté de faire valoir qu'il risquait sa vie, il l'a effectivement risquée³⁵⁸.

³⁵⁷ Ivi, p. 294; trad. it. cit., p. 305.

³⁵⁸ Ivi, p. 295; trad. it. cit., p. 306.

Non è, insomma, attraverso il *logos* che Socrate ha fatto valere la sua verità, ma attraverso l'*ergon*, tramite ciò che ha fatto. Si tratta di un punto fondamentale: la *parrhesia* filosofica socratica, questa *parrhesia* non direttamente politica che riguarda la salvezza del soggetto agente prima ancora che della città, non passa esclusivamente attraverso il *logos*, il linguaggio:

Après tout, la *parrésia* peut apparaître dans les choses elles-mêmes, elle peut apparaître dans les manières de faire, elle peut apparaître dans les manières d'être³⁵⁹.

Essere filosofo non significa semplicemente enunciare la verità nell'insegnamento ma essere effettivamente, nella propria vita, un agente della verità. Nella *parrhesia* filosofica dire la verità e fare la verità sono ugualmente importanti e, anzi, ad assumere un grande rilievo sembra essere la *parrhesia* come modo di comportamento, forma di vita, come *bios*:

(...) le philosophe va être précisément celui qui non seulement dit la vérité dans ce discours – ce discours *etumos* –, mais il est aussi celui qui dit la vérité, qui manifeste la vérité, qui est l'individu de la vérité dans sa manière d'être³⁶⁰.

Il filosofo *parrhesiastes* manifesta la verità non tanto attraverso ciò che dice quanto attraverso ciò che fa, attraverso il proprio modo di essere, la propria vita di verità. La *parrhesia* socratica assume la forma di una maniera di essere, di un modo di comportarsi, di una maniera di vivere. La figura di Socrate sembra così rivestire, come apparirà più chiaro quando parleremo del Corso al Collège de France del 1984, una sorta di ruolo intermedio tra la *parrhesia* platonica e la *parrhesia* cinica. Rispetto a Platone, che intendeva mettere il *logos* alla prova dell'*ergon*, con Socrate la *parrhesia* non è più soltanto *logos*, ma coincide con la vita stessa, è essa stessa *ergon*. La verità, il dir-vero coincide con la vita. Se, nel 1982, i *logoi* rendevano vera la vita e se, con la figura di Pericle, si è realizzata una prima inversione, per cui è ora l'*ethos* a rendere vero il discorso del parrhesiasta, con Socrate è la vita stessa a dire vero.

³⁵⁹ Ivi, p. 296 ; trad. it. cit., p. 306.

³⁶⁰ Ivi, p. 296; trad. it. cit., p. 307.

Nel Corso del 1983, tuttavia, la *parrhesia* socratica resta comunque molto legata alla dimensione discorsiva, come emerge dal seguito della riflessione foucaultiana sul ruolo politico giocato da Socrate. Foucault prosegue la propria analisi dell'*Apologia* stabilendo una strettissima connessione tra *parrhesia* e *epimeleia heautou*. Egli mostra che il filosofo gioca un ruolo parrhesiastico legato alla cura di sé e degli altri che si differenzia sia dalla funzione direttamente politica dell'intervento di fronte all'assemblea, sia dal rifiuto di commettere ingiustizia manifestato attraverso il proprio comportamento.

La *parrhesia* filosofica consiste nel compito che è stato confidato a Socrate da Apollo: esortare gli altri ad occuparsi di se stessi, alla cura di sé, mettendo alla prova ciò che sanno e ciò che non sanno. Aver cura di sé ed incitare gli altri ad occuparsi di se stessi è la missione alla quale Socrate consacra tutta la sua esistenza e che lo condurrà alla condanna a morte.

L'attenzione di Foucault sembra focalizzarsi sulla *parrhesia* filosofica come cura di sé e degli altri che passa attraverso una modalità discorsiva che si oppone al discorso retorico. A differenza di quest'ultimo, essa non si esercita direttamente nel campo politico, ossia nell'assemblea o nei tribunali; è inoltre un discorso che non si caratterizza per l'obiettivo di persuadere gli altri, ma per il fatto di essere *etumos*, nudo, vicino al reale cui si riferisce; infine, non cerca di persuadere l'altro ma è un discorso che incessantemente prova se stesso, prova colui che parla e colui al quale è indirizzato. La *parrhesia* filosofica non si identifica con una tecnica ma ha a che fare con la prova di sé e degli altri e pertanto, pur non possedendo un ruolo politico diretto, mantiene un proprio rapporto alla politica ed è anzi necessaria alla città. La *parrhesia* resta comunque un dir-vero che è anche un fare vero.

Anche l'analisi foucaultiana del *Fedro* e del *Gorgia* sembra continuare a considerare la *parrhesia* filosofica dal punto di vista del modo d'essere del discorso di verità differenziandola dal discorso retorico sulla base della sua correlazione con la spiritualità. Secondo Foucault nel *Fedro* emerge che, per Socrate, perché si dia discorso di verità occorre che la verità non sia preliminarmente data ma che essa costituisca una "funzione costante del discorso". Il modo d'essere del discorso filosofico è dell'ordine della spiritualità, in quanto caratterizzato da due condizioni: la dialettica e la psicagogia, vale a dire la conoscenza dell'Essere, della verità e l'*askesis*, la pratica dell'anima su se stessa. Nel discorso filosofico la conoscenza della verità e l'*askesis* sono, in altre

parole, le due facce di uno stesso processo spirituale; esso ha effetti di trasformazione sia sull'anima di colui che pronuncia tale discorso che su quella di colui al quale esso è indirizzato. L'attenzione di Foucault si concentra insomma sul divario tra retorica e filosofia che, come secondo lui emerge dal *Fedro*, non potrebbe essere più grande: come egli scrive nel Manoscritto preparatorio al Corso del 1983, mentre il modo d'essere del discorso retorico "manca sia il problema dell'Essere, al quale è indifferente, che l'essere dell'anima, alla quale non si indirizza che attraverso l'adulazione", il modo d'essere del discorso filosofico, invece, è "legato alla verità dell'Essere e alla pratica dell'anima" e "comporta la trasformazione dell'anima". Il modo d'essere del discorso filosofico è dunque autoascetico; nel *Fedro* esso, attraverso l'opposizione e la rottura con il discorso retorico, si costituisce come un rapporto costante con la verità³⁶¹.

Nella seconda ora della sua ultima lezione del Corso del 1983 Foucault esamina infine alcuni passaggi del *Gorgia*, che mette a fuoco la *parrhesia* filosofica nel suo rapporto alla psicagogia, alla conduzione degli altri. Il rapporto tra filosofia e psicagogia non si configura né in termini di confronto, come quello tra filosofia e politica, né in termini di opposizione o di esclusione, come quello tra filosofia e retorica. Questa volta si tratta di una relazione di inclusione e di reciprocità. Attraverso il commento di alcuni brevi passaggi dell'opera, Foucault si sofferma sul modo d'essere del discorso filosofico che lega l'anima alla verità, all'Essere e all'altro nel rapporto psicagogico. Egli focalizza l'attenzione sul gioco di verità e di prova messo in atto dal filosofo e dal suo discepolo attraverso il dialogo. Socrate esorta Callicle a rispondere alle proprie domande senza fare discorsi retorici ma dicendo esattamente cosa pensa. Anziché il gioco discorsivo della retorica, pratica di discorso che mette in campo tre categorie di personaggi – il retore, i suoi rivali e la maggioranza che occorre persuadere – Socrate propone a Callicle un discorso differente, che non è affatto giocato nello spazio agonistico proprio della retorica:

C'est un discours dont on se sert comme *basanos*, comme épreuve d'une âme par l'autre³⁶².

Secondo Foucault Socrate intende il dialogo come una prova permanente

³⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 324; trad. it. cit., p. 335.

³⁶² *Ivi*, p. 340; trad. it. cit., p. 352.

dell'anima e delle sue qualità, come *basanos*, pietra di paragone³⁶³. Per spiegare in cosa consista tale prova, Foucault afferma che la pietra di paragone è qualcosa di affine a ciò che mette alla prova, ed è in virtù di tale affinità che essa può rivelarne la natura. Manifestando la realtà della cosa sottoposta a prova, la pietra di paragone mostra se la cosa provata è ciò che pretende di essere, se il suo discorso o la sua apparenza sono conformi a ciò che è. La pietra di paragone gioca quindi sia sul piano della realtà che della verità³⁶⁴. Nel dialogo, il gioco delle domande e delle risposte fa sì che il discorso circoli da un'anima all'altra e svolga un ruolo di prova di un'anima da parte dell'altra. Il rapporto tra le anime, quindi, lungi dall'essere un rapporto agonistico come nella *parrhesia* democratica, è invece un rapporto di prova: l'affinità di natura tra di esse permetterà la prova dell'anima sia sul piano della realtà che della verità, la prova di ciò che è l'anima nella sua autenticità, nella sua realtà e verità. Foucault mette in rilievo che in questa prova l'elemento fondamentale è l'*homologia*, ossia l'identità di discorso nell'una e nell'altra anima che sembra svolgere il ruolo di pietra di paragone, di *basanos*:

Lorsque, dans ces deux âmes qui s'éprouvent par affinité de nature, il peut y avoir une *homologia* qui fait que ce qui est dit par l'un peut être dit par l'autre, à ce moment-là, il y aura un critère de vérité³⁶⁵.

Nel *Gorgia* l'accordo discorsivo tra coloro che dialogano sembra possedere il ruolo di *basanos* per provare la realtà e la verità delle loro anime. Il criterio di verità ruota dunque intorno al dire, all'identità di *logos* tra i due interlocutori. Tale accordo è possibile sulla base di tre condizioni etiche necessarie affinché l'*homologia* possa svolgere la sua funzione di formulazione e di prova della verità. Queste tre condizioni, come egli spiega, sono costituite dalle tre qualità che gli interlocutori devono possedere perché si dia *homologia*: l'*episteme* (il sapere, nel senso che occorre che le anime dicano ciò che sanno essere vero), l'*eunoia* (la benevolenza, il fatto che ciascuno degli interlocutori parli sulla base di una disposizione di amicizia verso l'altro) e la *parrhesia* (il coraggio di dire con franchezza quello che si crede vero senza paura o vergogna, a dispetto delle leggi,

³⁶³ Cfr. *ivi*, p. 337; trad. it. cit., p. 348.

³⁶⁴ Cfr. *ivi*, pp. 340-341; trad. it. cit., pp. 352-353.

³⁶⁵ *Ivi*, p. 341; trad. it. cit., pp. 352-353.

delle regole, delle abitudini). Tuttavia, l'asse della riflessione foucaultiana è sempre centrato su una *parrhesia* filosofica come psicagogia, come azione del discorso del maestro sull'anima del discepolo che, attraverso l'*homologia*, è in grado di essere condotto alla verità. Si tratta, insomma, ancora di una messa alla prova dell'anima attraverso un accordo che fa perno sul *logos*, non sul *bios*.

Questa prospettiva è tuttavia destinata a mutare, come già emerge dalle lezioni tenute nell'autunno del 1983 a Berkeley³⁶⁶. In tale occasione Foucault riprende il tema della *parrhesia* socratica conferendo, questa volta, alla nozione di *bios* una inedita centralità. Egli prende in esame il *Lachete*, dialogo che il filosofo francese tornerà a considerare anche nel Corso al Collège de France del 1984 utilizzandolo come elemento di passaggio verso l'analisi dei cinici. Il *Lachete* è per Foucault particolarmente significativo soprattutto in quanto esso lega indissolubilmente la *parrhesia* socratica al tema dell'*epimeleia heautou*. Il tema del dialogo è il tentativo di definire il coraggio, tentativo che tuttavia, da un punto di vista teoretico, fallisce, dal momento che nemmeno Socrate è capace di fornire una tale definizione. Oltre che l'oggetto del dialogo, il coraggio è anche la caratteristica di ciascuno dei personaggi che vi compaiono. Gli anziani Lisimaco e Melesia, infatti, confessano coraggiosamente che, nonostante la loro nobile origine, non hanno fatto niente di glorioso o di eclatante nella loro vita; Nicia e Lachete sono due valorosissimi generali e celebri uomini politici che per tutto il corso della loro esistenza hanno mostrato grande coraggio. Essi, com'è noto, accettano l'invito di Lisimaco e Melesia ad assistere alla prova di un maestro d'armi al fine di stabilire se sia opportuno affidare a tale maestro l'educazione dei loro figli. Nicia e Lachete, tuttavia, si trovano in completo disaccordo tra loro sul valore educativo dell'abilità militare in questione e si rivolgono pertanto a Socrate, accettando coraggiosamente di sottoporsi al gioco della *parrhesia* socratica e di mettere così alla prova la loro anima; accettano cioè di curarsi di se stessi. Attraverso la figura parrhesiastica di Socrate il movimento del dialogo conduce così al problema dell'*epimeleia heautou*. Si costituisce una sorta di patto parrhesiastico in base al quale si delineano due modalità di coraggio della verità: Socrate mostrerà il suo coraggio indirizzando il suo dir-vero verso Nicia e Lachete, mentre i suoi interlocutori dovranno mostrare la loro grandezza d'animo accettando che il parrhesiasta dica loro la verità, una verità sgradevole.

³⁶⁶ Cfr. M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, a cura di A. Galeotti, Donzelli, Roma 1998.

Nicia descrive il gioco parrhesiastico di Socrate come richiedente un rapporto personale, un contatto tra Socrate e il suo interlocutore che stabilisca una qualche prossimità. Attraverso tale rapporto, l'interlocutore è condotto a render conto di se stesso (*logon didonai*), del modo in cui ha trascorso la sua vita. Render conto della propria vita, del proprio *bios* significa dimostrare di esser capaci di mettere in luce una relazione tra il proprio discorso razionale, il *logos*, e il modo in cui si vive, il *bios*. Socrate, in altre parole, indaga il modo con cui il *logos* dà forma allo stile di vita di una persona per scoprire se vi è una relazione armonica tra i due elementi³⁶⁷. Il suo ruolo è dunque quello di chiedere un resoconto razionale della vita di una persona, indagando la corrispondenza tra *logos* e *bios*.

Socrate esercita, secondo Foucault, la funzione di *basanos*, di pietra di paragone che misura il grado di accordo tra la vita di una persona e il suo principio di intellegibilità, il *logos*. Egli è cioè capace di determinare la vera natura del rapporto tra *logos* e *bios* che si realizza in coloro che entrano in contatto con lui, spronandoli ad occuparsi di se stessi per vivere nel miglior modo possibile il resto della loro vita. Nel corso del dialogo Lachete pronuncia un discorso che aggiunge un ulteriore tassello alla definizione della *parrhesia* socratica, in quanto chiarisce come sia possibile che Socrate svolga il ruolo di *basanos*. Quali criteri, quali qualità personali rendono Socrate un “buon *basanos*”, facendo sì che egli sia capace di misurare il grado di armonia dei rapporti tra *logos* e *bios* nel proprio interlocutore? La risposta di Lachete è che Socrate può svolgere il ruolo di pietra di paragone in quanto tra le sue parole (*logoi*) e le sue azioni (*erga*) vige un rapporto armonico. Non solo egli è capace di dare un resoconto della propria vita, ma tale resoconto è già visibile nel suo stesso *bios*; al punto che Lachete afferma di non conoscere i discorsi di Socrate, ma di aver fatto esperienza delle sue azioni, che si sono mostrate degne di bei discorsi. Socrate ha infatti mostrato grande coraggio nella battaglia di Delio. Egli esibisce un’“armonia ontologica” tra *logos* e *bios* che costituisce il criterio visibile del suo ruolo di *basanos*.

Nella *parrhesia* socratica, dunque, a costituire il *basanos* non è più, come nel Corso del 1983, l'*homologia*, l'identità di *logos* tra due interlocutori. Il ruolo di pietra di paragone è ora svolto da Socrate stesso, in quanto capace di manifestare nel proprio *bios* l'armonia perfetta con il *logos*; tale armonia gli permette di esercitare la sua funzione di *basanos*, di pietra di paragone capace di

³⁶⁷ Cfr. *ivi*, pp. 95-97; trad. it. cit., pp. 62-63.

passare al vaglio e di misurare l'accordo esistente tra il *logos* e il *bios* dei propri interlocutori. In virtù dell'armonia perfetta tra le sue parole e le sue azioni Socrate può dunque mettere alla prova quella degli altri, ossia verificare la relazione che l'esistenza dell'interlocutore ha con la verità per condurlo così alla scelta di quel tipo di vita, di quel *bios* che si trova in accordo armonico con il *logos*. Egli può usare la *parrhesia* e parlare liberamente in quanto ciò che dice si accorda con ciò che pensa e con ciò che fa³⁶⁸.

Con Socrate, dunque, emerge un nuovo elemento, il *bios*, che Foucault situa al cuore stesso della *parrhesia* socratica rendendola molto diversa dalla *parrhesia* politica. Non solo, infatti, a differenza di questa, la *parrhesia* socratica si manifesta attraverso un rapporto personale tra due esseri umani, ma in essa il *bios*, nella sua relazione armonica con il *logos*, fonda il ruolo parrhesiastico di Socrate, costituendo il criterio visibile per la sua funzione di *basanos*, come Foucault ribadirà anche nel Corso del 1984:

La trajectoire est: de l'harmonie entre vie et discours de Socrate à la pratique d'un discours vrai, d'un discours libre, d'un discours franc. Le franc-parler s'articule sur le style de vie³⁶⁹.

Il *bios* socratico, che manifesta un completo accordo con il *logos*, sembra in tal modo essere il *basanos* della verità, di quel dir-vero che si situa ora nell'orizzonte della cura di sé e degli altri. Solo occupandosi di sé e conferendo alla propria vita una determinata forma, solo trasformando il proprio stile di vita, la propria relazione con sé e con gli altri, è possibile costituirsi come *parrhesiastes*, come colui che dice vero. Nella figura di Socrate, l'armonia e la bellezza del *bios* sono in grado di rendere visibile la verità del *logos*, tramite il manifesto accordo che sussiste tra loro. Con Socrate la verità sembra essere messa alla prova dalla vita, dal *bios*: il suo discorso è vero solo in quanto il suo *bios* possiede una determinata forma che rende visibile la verità delle sue parole³⁷⁰. Il vero detto è messo alla prova del vero fatto.

Non siamo ancora giunti alla coincidenza della verità con il *bios* che contraddistinguerà il cinismo: la *parrhesia* socratica è legata pur sempre alla

³⁶⁸ Cfr. *ivi*, p.100-101; trad. it. cit., p.66.

³⁶⁹ M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984*, cit., p. 138; trad. it. cit., p. 149.

³⁷⁰ Cfr. F. Gros, *La parrhêsia chez Foucault (1982-1984)*, in *Foucault et le courage de la vérité*, PUF, Paris 2002, p. 165.

relazione armonica tra i due distinti elementi del *logos* e del *bios* di Socrate. Già a partire dalle lezioni di Berkeley, tuttavia, sembra essersi effettuato un rilevante spostamento rispetto al Corso al Collège de France di qualche mese prima: ad essere posta al centro non è la prospettiva dell'ontologia dei discorsi e dell'identità di *logos* tra i parlanti, ma il modo di essere e di vivere degli individui e la relazione tra *bios* e *logos* di cui essi fanno mostra. Il fulcro dell'interesse foucaultiano sembra essersi spostato sul terreno del gioco parrhesiastico tra *logos* e *bios* nell'ambito di un rapporto personale tra esseri umani attraverso il quale è possibile modellare le relazioni che essi intrattengono con se stessi. Solo sulla base di un *bios* che sia luogo di visibilità del *logos* il discorso parrhesiastico è in grado di mettere in luce e di trasformare la relazione che la vita dell'altro ha con la verità, il modo in cui egli costruisce se stesso attraverso una relazione alla verità che si manifesta ontologicamente ed eticamente nella sua vita:

Cette parrêsia socratique (...) va parler (...) du mode d'existence, du mode de vie. Et le mode de vie apparaît comme le corrélatif essentiel, fondamental de la pratique du dire-vrai. Dire vrai dans l'ordre du souci des hommes, c'est mettre en question leur mode de vie, c'est essayer de mettre à l'épreuve ce mode de vie et de définir ce qui peut être validé et reconnu comme bon et ce qui doit être au contraire rejeté et condamné dans ce mode de vie³⁷¹.

La *parrhesia* filosofico-etica si configura dunque come prova di sé e degli altri, come coraggio di dir-vero che fa emergere il *bios*, il modo di vivere, come proprio oggetto privilegiato:

(...) l'épreuve socratique est quelque chose que l'on ne peut pas renouveler, ne pas faire valoir tout au long de sa vie comme principe d'organisation et mise en forme de son mode de vie³⁷².

Anche nel Corso al Collège de France del 1984 Foucault mette in rilievo la differenza tra *parrhesia* politica e *parrhesia* filosofico-etica, tornando sul dir-vero socratico. Nelle prime lezioni, egli iscrive nuovamente la *parrhesia* socratica nell'orizzonte dell' *epimeleia heautou* prendendo in esame i dialoghi che compongono il "ciclo della morte di Socrate" (*Apologia, Critone e Fedone*).

³⁷¹ M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984*, cit., p. 138; trad. it. cit., p. 149.

³⁷² Ivi, p. 135; trad. it. cit., p. 146.

Questi costituiscono ai suoi occhi una sorta di fondazione della *parrhesia* socratica come dir-vero che ha come obiettivo principale la cura di sé e degli altri, la messa alla prova dei propri concittadini; processo nel quale Socrate gioca il ruolo di *basanos*, di pietra di paragone. Foucault mette infatti in rilievo il movimento di ricerca, di prova e di cura di sé e degli altri che caratterizzano il suo coraggio di dir-vero, la sua missione di vegliare permanentemente sugli altri occupandosi di loro per esortarli a curarsi a loro volta di se stessi:

La recherche de Socrate sur le sens à donner à la parole de l'oracle l'a mené a cette entreprise d'épreuve des âmes les unes par rapport aux autres, avec cet objectif d'inciter chacun à s'occuper de lui-même. Recherche, épreuve, souci. Recherche de ce que dit le dieu, épreuve des âmes les unes par rapport aux autres, souci de soi comme objectif-même de cette recherche: vous voyez qu'on a là un ensemble, ensemble qui définit la *parrhesia* socratique, la véridiction courageuse de Socrate, par opposition à la véridiction politique (...)³⁷³.

Socrate preferisce affrontare la morte piuttosto che rinunciare a dir-vero, tuttavia, come già abbiamo detto, non esercita questo dir-vero di fronte all'assemblea, al *demos*. Se egli non fa politica direttamente, come indicatogli dal *daimon*, non è per non rischiare la morte, ma perché la missione affidatagli dal dio richiede che egli pratichi un dir-vero filosofico attraverso la prova delle anime. A tal fine, per essere cioè utile ai suoi concittadini e alla città, egli non deve sacrificare la propria vita esercitando la *parrhesia* politica, ma mettere alla prova le anime utilizzando un differente coraggio di dir-vero, quello della *parrhesia* filosofica.

Torneremo più avanti sul problema di determinare cosa sia il sé che occorre curare attraverso la *parrhesia* filosofica e sull'opposizione che Foucault istituisce nel Corso del 1984 tra l'*Alcibiade* e il *Lachete*, tra l'anima e il *bios*. Quello che importa qui sottolineare è che *parrhesia* politica e *parrhesia* filosofica costituiscono per Foucault due diversi tipi di "coraggio della verità" che si delineano a partire dalla linea tracciata dal *daimon* socratico³⁷⁴. A differenza della seconda, la prima non si configura né come ricerca, né come prova né come cura di sé e degli altri. Nel campo delle istituzioni politiche, infatti, la *parrhesia*, come abbiamo osservato, è legata alle qualità personali di un oratore o di un capo politico che afferma la propria veridizione coraggiosa di fronte all'Assemblea;

³⁷³ Ivi, p. 80; trad. it. cit., p. 92.

³⁷⁴ Cfr. *ibidem*.

questi non fa esercizio di *parrhesia* all'interno di un rapporto personale con i propri interlocutori e non esercita il compito di incitare costantemente gli altri ad occuparsi di se stessi. La *parrhesia* periclea, come abbiamo notato, è una *parrhesia* puntuale, un atto di enunciazione circoscritto che non pratica alcun esame degli altri, alcuna messa alla prova del rapporto tra il *bios* e il *logos* dei propri interlocutori; esso si indirizza invece in modo solitario ad un'Assemblea per affermare il proprio dir-vero, dicendo agli altri cosa occorre fare e, una volta detto, lasciando la gente "sbrigarsela come può con se stessa e con la verità"³⁷⁵. Con la figura di Socrate prende invece forma una *parrhesia* come pratica assidua legata alla missione socratica di messa alla prova costante delle anime e di esortazione rivolta agli altri ad occuparsi di se stessi. Si tratta, in questo caso, di una *parrhesia* definita su un modo di essere, su un'armonia tra *bios* e *logos* che assume come proprio oggetto privilegiato il modo di vita e la sua trasformazione. Come emerge soprattutto attraverso il *Lachete*, con la *parrhesia* filosofica non si tratta di persuadere l'assemblea o di far mutare opinione ai propri concittadini, ma di convincere qualcuno della necessità di prendersi cura di sé e degli altri, di cambiare la propria vita, il proprio stile di vita, il rapporto di sé con gli altri e di sé con se stessi. Nel gioco filosofico socratico la *parrhesia* non si contrappone, dunque, alla volontà del *demos* o al discorso degli adulatori come accade invece nel gioco politico. Proprio perché assume come proprio oggetto il *bios*, essa si contrappone piuttosto all'ignoranza di sé e ai falsi insegnamenti dei sofisti; essa si oppone all'opinione³⁷⁶.

In relazione alla città, la *parrhesia* socratica non è, pertanto, secondo Foucault, meno importante del dir-vero politico. Essa costituisce, anzi, una modalità assai interessante di ciò che il filosofo francese descrive come "la politica concepita come un'etica": una pratica di trasformazione legata all'*ethos*, alla maniera di essere, che assume come proprio oggetto privilegiato il *bios*, lo stile di vita e la cui portata politica apparirà ancora più chiara attraverso lo studio foucaultiano del cinismo antico.

Infine, come abbiamo potuto notare, nel momento pericleo e socratico della *parrhesia*, la veridizione del *parrhesiastes*, il "dir-vero", costituisce l'azione del dire, è dunque qualcosa che si fa, è attività, prassi. Tuttavia la *parrhesia*, sia nella sua forma politica che in quella etica socratica, più che un fare, resta

³⁷⁵ Cfr. *ibidem*.

³⁷⁶ Cfr. M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit., p. 67.

soprattutto un dire. Essa è atto, ma anche discorso. Persino la *parrhesia* socratica resta un dir-vero di tipo discorsivo: in essa il *logos* gioca una funzione importante, in quanto il *bios*, nonostante il suo ruolo di pietra di paragone della verità, è ciò che autentifica il *logos*, ma non costituisce, almeno per ora, il luogo di emergenza della verità³⁷⁷. Questa *parrhesia* discorsiva sembra costituire una resistenza alle forme di potere che consiste soprattutto in una sorta di correzione del potere. Come vedremo, solo con il cinismo non sarà più solo nella dimensione del dire, ma sul piano dell'esistenza, del *bios* e del corpo che sembra possibile produrre alterità e resistenza.

³⁷⁷ Cfr. D. Lorenzini, *Ethique et politique de nous-mêmes : à partir de Michel Foucault et Stanley Cavell*, cit., p. 249.

PARTE IV

BIOS ALETHINOS

CAPITOLO I

BIOS KYNIKOS.

L'EMERGERE DI UN NUOVO TIPO DI *PARRHESIA*

§1 L'*Alcibiade* e il *Lachete*: metafisica dell'anima ed estetica dell'esistenza

Nel Corso al Collège de France del 1984, *Le Courage de la vérité*, Foucault delinea un'opposizione tra due posterità del platonismo. Dopo aver analizzato il *Lachete*, nella lezione del 29 febbraio 1984 egli afferma che l'opera platonica è all'origine di due grandi linee di sviluppo della filosofia, di due orientamenti generali del pensiero occidentale. Secondo Foucault, infatti, una grande parte della storia della filosofia può essere compresa a partire da una doppia derivazione da Platone, ciascuna delle quali è illustrata da un diverso dialogo platonico: l'*Alcibiade* e il *Lachete*.

Malgrado la diversa drammaturgia, i due dialoghi presentano alcuni punti comuni. In entrambi la filosofia è concepita come cura di sé. Sia nell'*Alcibiade* che nel *Lachete* la *parrhesia* di Socrate ha il ruolo di chiedere ai suoi interlocutori (Alcibiade da un lato, Nicia e Lachete dall'altro) di rendere conto di se stessi (*logon didonai*) e li conduce a riconoscere la necessità di occuparsi di sé; come è già emerso, Socrate appare infatti in tutti e due i dialoghi come colui che è capace, prendendosi cura degli altri, di indurli a prendersi cura di se stessi³⁷⁸.

Tuttavia, essi definiscono diversamente tale "sé", che costituisce l'oggetto della cura filosofica, dando origine a una distinzione fondamentale le cui conseguenze, secondo Foucault, sono state di estrema importanza per la filosofia occidentale. Foucault scrive:

D'une part, l'*Alcibiade*, (...) à partir de ce principe qu'il faut rendre compte de soi, procède, grâce à la *parrésia* socratique, à la découverte et à l'instauration de soi-même comme réalité ontologiquement distincte du corps. Et cette réalité ontologiquement distincte du corps c'est ce qui est désigné très explicitement comme l'âme (la *psukhê*)³⁷⁹.

³⁷⁸ M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II*, 1984, pp. 146-147 ; trad. it. cit., pp. 157-158.

³⁷⁹ Ivi, p. 147; trad. it. cit., p. 158.

L'*Alcibiade* propone una definizione del “sé” come “anima” (*psyché*), come realtà superiore e divina, parte di noi ma ontologicamente separata dal corpo. In tale prospettiva, la cura di sé coincide con la conoscenza dell’anima, assume cioè la forma di una contemplazione dell’anima da parte dell’anima stessa volta a cogliere il divino in sé, ossia a riconoscere in sé una sostanza immortale, eterna, trascendente l’esperienza corporea. L’identificazione del sé con la *psyché* è all’origine di una veridizione che ha il fine di condurre l’anima alla conoscenza di sé, del suo modo d’essere essenziale; essa dà vita ad una ontologia del sé e alla tradizione metafisica come ricerca del fondamento ontologico dell’uomo. Occuparsi di sé significa quindi, da un lato, riconoscere in sé l’essenza separata dell’anima. Dall’altro lato, consiste nel dispiegare un sistema di conseguenze metafisiche:

Cette vérédiction socratique, que l’on voit se développer dans l’*Alcibiade*, à partir de ce thème fondamental, récurrent et commun du souci de soi, désigne, et jusqu’à un certain point circonscrit ce qui sera le lieu du discours de la métaphysique, lorsque ce discours aura à dire à l’homme ce qu’il en est de son être et ce qui, [de] ce fondement ontologique de l’être de l’homme, découle quant à l’éthique et aux règles de conduite³⁸⁰.

Nel *Lachete*, invece, il “sé” è definito non come *psyché* ma come *bios*. Oggetto della cura è, questa volta, l’esistenza nella totalità dei suoi aspetti, la maniera di vivere, il modo di condursi:

En revanche dans le *Lachès*, à partir d’un même point commun (rendre compte de soi-même et prendre souci de soi), l’instauration de soi-même ne se fait plus du tout sur le mode de la découverte d’une *psukhê* comme réalité ontologiquement distincte du corps, [mais] comme manière d’être et manière de faire, manière d’être et manière de faire dont – c’est dit explicitement dans le *Lachès* – il s’agit de rendre compte tout au long de son existence. La manière dont on vit, la manière dont on a veçu, c’est de cela qu’il faut rendre compte, et c’est cela qui se donne comme l’objectif même de cette entreprise de reddition de compte. C’est-à-dire que la reddition de compte de soi-même, qui dans l’*Alcibiade* nous conduisait à cette réalité ontologiquement distincte qu’est la *psukhê*, dans le *Lachès* nous conduit à tout autre chose. Elle nous conduit au *bios*, à la vie, à l’existence et à la manière dont on mène cette existence³⁸¹.

³⁸⁰ Ibidem.

³⁸¹ Ivi, pp.147-148; trad. it. cit., pp. 158-159.

Non si tratta di scoprire una *psyché*; il sé è ora concepito come la maniera di essere e di agire di cui si tratta di rendere ragione durante tutto l'arco dell'esistenza. Come abbiamo già notato, infatti, nel *Lachete* gli interlocutori di Socrate devono, davanti a lui, dar conto della maniera in cui vivono, di come si comportano nei confronti di se stessi e degli altri, dei criteri che determinano il loro agire. Avere cura di se stessi non è più volgersi verso l'essenza ontologica distinta della propria anima, ma esaminare la propria maniera di vivere e dare alla propria esistenza uno stile, una forma visibile, sottoponendosi a prove ed esercizi. La conoscenza di sé ha infatti la forma della prova, dell'esame, dell'esercizio concernente la maniera di condursi al fine di poter forgiare, attraverso un determinato regime di veridizione, il proprio *bios*. Il dar conto di sé avviene grazie ad un discorso vero che ha il ruolo di conferire a tale *bios* un certo stile e non circoscrive il luogo di un discorso metafisico possibile. Il *Lachete*, insomma, apre il problema dello stile dell'esistenza, dell'elaborazione della propria vita come opera d'arte ("stylistique de l'existence")³⁸². Non è un caso che nella storia del pensiero occidentale la cura di sé sia stata caratterizzata da una fondamentale ambiguità, e che il compito di dar conto di sé che si trova al centro della *parrhesia* socratica sia stato inteso talvolta come sforzo di trovare e dire l'essere dell'anima, talvolta come lavoro consistente nel dare uno stile alla propria esistenza.

Tra i due temi, quello dell'ontologia dell'anima e quello dell'estetica dell'esistenza, non vi è, secondo Foucault, incompatibilità o contraddizione; anzi, essi sono stati, storicamente, molto spesso associati, sebbene il loro rapporto non sia mai né necessario né stabile. Da un lato, infatti, quasi ogni ontologia dell'anima è stata accompagnata, di fatto, dalla definizione o dall'esigenza di un certo stile di vita, di una certa forma di esistenza, ed è anzi molto spesso accaduto che ad una stessa metafisica siano stati associati stili di esistenza diversi³⁸³. Dall'altro lato, secondo Foucault non vi è quasi maniera di vivere che non sia

³⁸² Foucault scrive: «Dans un cas, on a donc un mode de reddition de compte de soi-même qui va à la *psukhê* et qui, en allant à la *psukhê*, désigne le lieu d'un discours métaphysique possible. Dans l'autre cas, on a une reddition de compte de soi-même, un "rendre raison de soi-même" qui se dirige vers le *bios* comme existence, un [mode] d'existence qu'il s'agit d'examiner et d'éprouver tout au long de cette existence-même. Pourquoi? Pour pouvoir lui donner, grâce à un certain discours vrai, une certaine forme ». Ivi, p.148; trad. it. cit., p. 159.

³⁸³ L'esempio del Cristianesimo, secondo Foucault, è in questo senso eloquente: nel quadro di una metafisica che è rimasta relativamente costante nel tempo si sono sviluppati stili di esistenza molto diversi e simultanei (quello del laico, del clero secolare, del clero regolare ecc.). Cfr. ivi, p. 152; trad. it. cit., pp. 162-163. Per quanto riguarda la metafisica platonica, essa è legata a quella che Foucault chiama, nella lezione del 14 marzo 1984, "estetica della purezza": uno stile di esistenza il cui fine è quello di liberare l'anima da tutto ciò che è corporeo, materiale e costituente un elemento di turbamento e di disordine. Cfr. ivi, p. 235 (trad. it. cit., p. 245).

stata elaborata senza riferirsi, più o meno esplicitamente, ad una metafisica dell'anima. Anche in questo caso non si tratta di un rapporto univoco, poiché un determinato stile di esistenza è stato talvolta associato a metafisiche molto diverse tra loro³⁸⁴.

Storicamente l'estetica dell'esistenza, che presso i Greci rivestiva un'importanza capitale, è stata in seguito soverchiata, in Occidente, dallo sviluppo del discorso metafisico, che ha di gran lunga prevalso. E' dunque innanzitutto la storia della metafisica che ha dominato ed oscurato la filosofia come estetica dell'esistenza. Come abbiamo già notato, inoltre, secondo Foucault l'occultamento di questa è legato anche al fatto che l'applicazione delle forme estetiche è stata confinata al campo delle cose, dello spazio, dei suoni, delle parole, mentre l'esistenza ha cessato di essere pensata come oggetto di preoccupazione estetica³⁸⁵.

Attraverso l'analisi del *Lachete*, quindi, Foucault opera il tentativo di riportare alla luce, nei suoi lineamenti più arcaici, la storia dell'estetica dell'esistenza. Come abbiamo già accennato, egli mette in rilievo che l'esistenza è stata concepita dal pensiero greco come un oggetto estetico, come un oggetto di elaborazione e di percezione estetica, in modo particolare con l'emergere della *parrhesia* socratica:

(...) Pour l'homme, sa manière d'être et de se conduire, l'aspect que son existence fait apparaître aux yeux des autres et aux siens propres, la trace également que cette existence peut laisser et laissera dans le souvenir des autres après sa mort, cette manière d'être, cet aspect, cette trace ont été un objet de préoccupation esthétique. Ils ont suscité pour lui un souci de beauté, d'éclat et de perfection, un travail continu et continûment renouvelé de mise en forme, au moins autant que la forme que ces mêmes hommes ont essayé de donner aux dieux, aux temples ou à la

³⁸⁴ Ad esempio, lo stoicismo ha definito, dal periodo ellenistico-romano al XVII secolo d.C., uno stile di esistenza abbastanza costante pur sviluppandosi, in epoca imperiale, nel quadro di un monoteismo razionalista e, in seguito, associato a determinate forme di panteismo o al cristianesimo. Cfr. M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II, 1983-1984*, cit., p. 152; trad. it. cit., p. 163.

³⁸⁵ Cfr. *ivi*, p.149-150; trad. it. cit., p. 160-161. Nell'intervista rilasciata nel 1983 a H. Deyfus e P. Rabinow dal titolo *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, Foucault afferma: « Ce qui m'étonne c'est que, dans notre société, l'art n'ait plus de rapport qu'avec les objets, et non pas avec les individus ou avec la vie ; et aussi que l'art soit un domaine spécialisé, le domaine des experts qui sont les artistes. Mais la vie de tout individu ne pourrait-elle pas être une oeuvre d'art ? Pourquoi un tableau ou une maison sont-ils des objets d'art, mais non pas notre vie ? ». M. Foucault, *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, cit., p. 1436; trad. it. cit., p. 265.

È proprio il *bios* come opera bella a costituire, secondo Foucault, un oggetto storico essenziale. Così, se occorre fare la storia della metafisica dell'anima, occorre però anche occuparsi di una storia della stilistica dell'esistenza, una storia della vita come bellezza possibile³⁸⁷.

La preoccupazione della bella esistenza costituisce già un tema presente in tempi remoti e precede dunque il pensiero greco del V-IV secolo a.C.. Foucault fa riferimento alla presenza di una cura arcaica, tradizionale, nella cultura greca, del *bios* e sembra rintracciare una prima estetica dell'esistenza: quella dell'eroe omerico, che costruisce l'opera della propria vita cercando di conferirle una forma eclatante, di renderla straordinaria, eccezionale, sfolgorante e densa di azioni degne di essere ricordate attraverso poemi.

Con la figura di Socrate nasce una seconda estetica dell'esistenza, della quale si è appena parlato accennando al *Lachete*. Non si tratta più di mettere in atto gesta eroiche che resteranno nella memoria degli uomini; piuttosto, l'estetica dell'esistenza socratica è caratterizzata dal tentativo di imprimere alla propria vita uno stile di condotta rendendola coerente con i propri discorsi veri, con i *logoi*, stabilendo così un rapporto di corrispondenza tra le proprie azioni e le proprie parole: Socrate viene infatti descritto nel *Lachete* come colui che rende visibili nella propria condotta i principi e i valori di cui parla³⁸⁸. Questa seconda estetica dell'esistenza è anche quella del saggio stoico e si trova al cuore degli esercizi spirituali ellenistici di cui Foucault ha parlato nel corso del 1982. Che si tratti della critica delle rappresentazioni o dell'esame di coscienza, l'intento è sempre quello di realizzare la consonanza completa tra le regole di esistenza che ci si propone e la propria condotta, tra discorsi e atti, *logos* e *bios*. Come si ricorderà, è proprio questo ideale di corrispondenza che conduce al continuo esame di sé, al fine di verificare ogni volta se tra la maniera di condursi e le regole di esistenza

³⁸⁶ M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II, 1983-1984*, cit., p.150; trad. it. cit., p. 161.

³⁸⁷ Cfr. *ivi*, p. 149; trad. it. cit., p. 160.

³⁸⁸ Nella lezione del 22 febbraio 1984, Foucault cita il discorso di Lachete, che, nell'omonimo dialogo, definisce questo ideale di corrispondenza: "Quand j'entends discourir sur la vertu ou sur quelque science, un homme qui est vraiment un homme et digne de ses discours, j'en éprouve une joie profonde par la contemplation de la convenance et de l'harmonie dont le spectacle m'est offert. Un tel homme est à mes yeux le musicien idéal, qui ne se contente pas de mettre la plus belle harmonie dans sa lyre ou dans quelque instrument frivole, mais qui, dans la réalité de sa vie, met d'accord ses paroles et ses actes (...)". *Ivi*, p. 136; trad. it. cit., p. 147.

che ci si propone vige un rapporto di armonia. L'esercizio spirituale non produce una dimensione di interiorità psicologica entro la quale il soggetto deve sforzarsi di trovare la sua verità nascosta, ma è volto a riattualizzare nella pratica di vita, qualora gli eventi lo richiedano, determinati *logoi* razionali che costituiscono matrici d'azione, a trasformare cioè il *logos* in *ethos*.

Come lo stesso Foucault mette in rilievo³⁸⁹, in questa seconda estetica dell'esistenza, a differenza della prima, è presente la dimensione della verità: è con un discorso vero che la vita deve stabilire un rapporto di consonanza al fine di trasporre nell'esistenza la coerenza e il rigore di tale discorso. Si tratta infatti di un'estetica dell'esistenza caratterizzata dall'intreccio tra la cura arcaica e tradizionale di un'esistenza bella e la preoccupazione del dire-vero nella modalità etica che appare con Socrate all'inizio della filosofia occidentale, ossia tra una pratica di sé e una pratica di veridizione³⁹⁰. Ed è proprio il rapporto tra arte dell'esistenza e *parrhesia*, tra ricerca di una esistenza bella e compito di rendere conto di se stessi nel gioco della verità che Foucault intende studiare:

L'art de l'existence et le discours vrai, la relation entre l'existence belle et la vraie vie, la vie dans la vérité, la vie pour la vérité, c'est un peu cela que je voulais essayer de ressaisir. L'émergence de la vraie vie dans le principe et la forme du dire-vrai (dire vrai aux autres, à soi-même, sur soi-même et dire vrai sur les autres), vraie vie et jeu du dire vrai, c'est cela qui est le thème, le problème que j'aurais voulu étudier. Ce problème, ce thème des rapports entre le dire-vrai et l'existence belle, ou encore, d'un mot, ce problème de "la vraie vie", demanderait évidemment toute une série d'études³⁹¹.

³⁸⁹ Cfr. Ivi, pp.150-151; trad. it. cit., pp. 161-162. Cfr. anche F. Gros, *Vie philosophique et oeuvre d'art*, in M. Foucault, *Savoirs, domination et sujet*, a cura di J.C. Bourdin., V. Chauvaud, V. Estellon, B. Geay e J.-M Passerault, PUR, Rennes 2008, p.221.

³⁹⁰ La figura di Socrate quale emerge dall'analisi del *Lachete* nella prima parte del corso al Collège de France del 1984, come è emerso nella Parte III di questo lavoro, permette a Foucault proprio di legare il tema dell'*epimeleia* e quello della *parrhesia*, ridefinendo la filosofia come quel dire-vero coraggioso che, da un lato, è volto ad insegnare agli altri a prendersi cura di sé trasformando il loro modo di essere, e, dall'altro, si riflette nella stessa esistenza di Socrate. Socrate infatti non è solo colui che indirizza agli altri un dire-vero coraggioso al fine di trasformare il loro *ethos*, ma è anche colui che rende visibili nella propria esistenza i principi veri che pronuncia. E' dunque con la figura di Socrate che Foucault pone il problema della "vera vita", che costituisce l'orizzonte teorico entro il quale viene poi sviluppata l'analisi del cinismo antico. Cfr. F. Gros, *Nota del curatore*, in M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II.1984*, cit., pp. 313-328.

³⁹¹ M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II, 1983-1984*, cit., pp.150-151; trad. it. cit., p. 161-162. Utilizzeremo la traduzione letterale dell'espressione di Foucault "vraie vie", ossia "vera vita"; tuttavia, per maggiore chiarezza concettuale sarebbe forse più opportuno tradurre tale espressione con "vita vera" anziché con "vera vita", dato che non si tratta di opporre una vita che è veramente tale a un'altra che lo è per finta, bensì una vita nella verità a una vita nella falsità.

E' in questo quadro generale, all'interno cioè del tema della stilistica dell'esistenza, della ricerca di un'esistenza bella nella forma della verità e della pratica del dire-vero, che nella lezione del 29 febbraio 1984 Foucault inizia a parlare del cinismo. La vita cinica sembra costituire una terza estetica dell'esistenza, dopo quella dell'eroe omerico e quella di Socrate (e del saggio stoico). E' proprio nelle lezioni sul cinismo che appare il concetto di "vraie vie", nozione che tuttavia, come si è appena osservato, Foucault ha già costruito a partire dall'analisi del *Lachete* attraverso la figura di Socrate. In relazione allo studio dei cinici essa assumerà una peculiare caratterizzazione e permetterà a Foucault di imprimere una svolta alle lezioni tenute nel mese di febbraio del 1984. Dopo aver proposto l'opposizione tra l'*Alcibiade* e il *Lachete*, sorprendentemente nelle lezioni del mese di marzo Foucault proporrà, senza alcuna sistematizzazione, un'altra opposizione per leggere la storia della filosofia: quella tra platonismo e cinismo.

§ 2. Lo studio foucaultiano del cinismo: difficoltà e trasformazioni

Nel corso del 1984 Foucault propone un'interpretazione originale della scuola cinica.

Egli non può avvalersi di una cospicua letteratura critica sul cinismo antico a causa della scarsità degli studi esistenti nei primi anni ottanta³⁹². A Foucault si pone, inoltre, il gravoso problema delle fonti: la comprensione del cinismo risulta particolarmente complessa a causa della quasi totale assenza di testi cinici, di fonti dirette. Egli ne intraprende lo studio servendosi principalmente di fonti tarde, risalenti ai primi tre secoli dopo Cristo: si tratta in particolare degli scritti e delle testimonianze di Seneca, Plutarco, Dione Crisostomo, Epitteto, Luciano di Samosata, Diogene Laerzio, dell'imperatore Giuliano.

La mancanza di scritti cinici deriva solo in parte dalle contingenze storiche, che non hanno reso possibile la conservazione e la trasmissione delle poche opere ciniche di cui abbiamo notizia; essa è connessa, più che altro, alle stesse peculiarità della scuola cinica. Questa è caratterizzata da una elaborazione teorica rudimentale: non esiste una dottrina cinica vera e propria, una filosofia cinica come sistema costituito di conoscenze. Il cinismo si è trasmesso come un

³⁹² Nel 1984 il solo riferimento francese disponibile è costituito dall'opera di Jean Humbert *Socrate et les petits socratiques* (PUF, Paris 1967). Foucault dispone inoltre della raccolta dei frammenti cinici di Léonce Paquet, *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages*, pubblicata in Canada nel 1975 (Éditions de l'Université d'Ottawa). Della scarsa storiografia in lingua inglese, Foucault conosce F. Sayre, *Diogenes of Sinope. A study of Greek Cynicism*, Baltimore 1938 e probabilmente anche D.R. Dudley., *A history of cynicism*, London 1937 e R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*, Uppsala 1948. In ambito tedesco, invece, si registra una notevole attenzione per il cinismo già prima della morte di Foucault. Come egli stesso dichiara nella lezione del 7 marzo 1984, Foucault conosce le seguenti opere: P. Tillich, *Der Mut zum Sein*, Steingrüber, Stuttgart 1953; K. Heinrich, *Parmenides und Jona*, Suhrkamp, Francfort/Main 1966; A. Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Athenäum Verlag, Francfort/Main 1969; H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, W. Fink, Munich 1979, A. Glucksmann, *Cynisme et Passion*, Grasset, Paris 1981. Foucault afferma nella stessa lezione di non aver invece letto l'opera di P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Francfort/Main 1983. Per lo studio della *parrhesia* cinica, Foucault fa riferimento anche a G. Scarpat, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Paideia, Brescia 1964 (in particolare pp. 62-69). In ambito francese è solo a partire dalla seconda metà degli anni ottanta che si è manifestato un crescente interesse nei confronti del cinismo. Si vedano in particolare gli importanti contributi di Marie Odile Goulet-Cazé, tra i quali: M.-O. Goulet-Cazé., *L'ascèse cynique*, Vrin, Paris 1986, M.-O. Goulet-Cazé., R. Goulet (a cura di), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Actes du colloque international du CNRS, PUF, Paris 1993, e R.B. Branham, M.-O. Goulet-Cazé, *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley 1996. Recentemente Goulet-Cazé è intervenuta sull'interpretazione foucaultiana del cinismo nel Corso al Collège de France del 1984 con il saggio *Michel Foucault et sa vision du cynisme dans "Le courage de la vérité"*, in AAVV, *Michel Foucault, éthique et vérité 1980-1984*, cit., pp. 105-124.

atteggiamento, come un modo di essere più che come una dottrina. Ciò che è centrale nel cinismo, agli occhi di Foucault, è la pratica di una certa maniera di vivere: il cinico è colui che possiede soltanto la bisaccia, il bastone, il mantello, che vive volontariamente in una estrema povertà, che mendica, che ha un modo di esistenza rude e animale, è sporco, non possiede né famiglia, né casa, né patria e conduce una vita errante senza avere alcun inserimento sociale.

Nella lezione del 7 marzo 1984 Foucault mette in evidenza come una delle maggiori difficoltà che lo studio del cinismo antico comporta è costituita proprio dalla sua povertà teorica e dal carattere rudimentale ed elementare dell'elaborazione dottrinale. Questi sono legati alla stessa concezione dell'insegnamento e della vita filosofica cinica. Per i cinici l'insegnamento è semplice e pratico, è un esercizio che costituisce una sorta di scorciatoia, di "via breve" e difficile verso la virtù e che si contrappone alla "via lunga", ossia all'insegnamento teorico, considerato più lungo e più facile³⁹³. La pratica dell'insegnamento non deve trasmettere nozioni, ma costituire un allenamento intellettuale e morale destinato a fornire agli individui una armatura contro gli eventi attraverso l'esercizio, l'*askesis*, anziché attraverso il *logos*, i discorsi e il loro apprendimento scolastico e dottrinale. Questa concezione cinica dell'insegnamento è associata alla sua forma popolare. Il cinismo è stato una filosofia ad ampia diffusione sociale: essa era indirizzata a un pubblico largo, poco colto, e non appartenente alle élites che ordinariamente praticavano la filosofia. La trasmissione della vita cinica è dunque avvenuta essenzialmente per questa via breve, che non si avvale di parole ma dell'esercizio e dell'*askesis*.

Il cinismo è infatti caratterizzato, secondo Foucault, da un tipo di "tradizionalità" particolare. Poiché non si curano di insegnare una dottrina ma di tramandare esperienze di vita e schemi di comportamento, i cinici non si servono di un insegnamento teorico, dogmatico, ma di modelli di vita, racconti, aneddoti, esempi. Questi sono attribuiti sia a delle figure storiche precise, sia a dei padri fondatori (come ad esempio Crate e Diogene), sia a figure interamente leggendarie e mitiche come Eracle³⁹⁴. Si tratta sia di aneddoti brevi, che riportano

³⁹³ A questa distinzione si riferiscono, secondo Foucault, molti autori, come ad esempio Diogene Laerzio nella sua opera *Vitae philosophorum* (trad. it. *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Laterza, Roma Bari 1983, Plutarco in *Amatorius*, in *Moralia* (trad. it. *Sull'amore*, in *Plutarco Moralia selecta*, a cura di D. Del Corno, Adelphi, Milano 1986), Seneca nel *De beneficiis* (trad. it. *I benefici*, cit.). Cfr. M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II*, 1983-1984, cit., pp. 191-193 ; trad. it. cit., pp. 200-201.

³⁹⁴ E' attraverso la "tradizionalità" di esistenza che assume una grande importanza la figura dell'eroe filosofico. Eracle è spesso descritto come colui che sceglie la via difficile dell'esercizio e

un gesto, una replica, l'atteggiamento di un cinico in una determinata situazione, sia di *hupomnemata*, racconti più lunghi nei quali si racconta un episodio di vita, sia di storielle e battute divertenti e ironiche. Questa "tradizionalità" di esistenza, assai interessante e importante secondo Foucault, è assai diversa dalla "tradizionalità" di tipo dottrinale. Quest'ultima nell'Antichità consisteva nella riattualizzazione di un nucleo di pensiero dimenticato e misconosciuto e ha permesso di mantenerne il senso al di là dell'oblio, rivestendo una grande importanza per la trasmissione di dottrine filosofiche come il platonismo, l'aristotelismo, lo stoicismo. La "tradizionalità" di esistenza si pone invece l'obiettivo di riattualizzare comportamenti ed episodi di vite (reali o mitiche). Essa non intende riportarli alla luce in quanto sarebbero stati dimenticati (come nella tradizione dottrinale); il fine è piuttosto quello di riproporre, nel presente, gesti e atteggiamenti che, più che imitare, occorre riattualizzare e riprendere nella propria vita per combattere l'indebolimento morale e la decadenza del presente. Sebbene essa sia stata importante in molte sette filosofiche, nelle quali si è combinata in vario modo con la "tradizionalità" di dottrina, nel cinismo vi è una quasi esclusiva presenza della "tradizionalità" di vita, e ciò rende molto difficile conoscere e comprendere tale scuola filosofica³⁹⁵.

Un'altra difficoltà incontrata da Foucault nello studio del cinismo è costituita dalla varietà di atteggiamenti e condotte che nell'Antichità sono state designate come cinismo. Sono stati percepiti come modi di vita cinici e definiti con il termine "cinismo" forme di vita e comportamenti tra loro molto differenti; risulta pertanto difficile stabilire, attraverso le fonti indirette dell'epoca ellenistico-romana, quale sarebbe la maniera di vivere cinica per eccellenza. Oltre allo stereotipo più conosciuto del cinico (come individuo errante e miserabile, che sulla piazza pubblica indirizza un discorso aspro e violento ai suoi concittadini), il

dell'*askesis*, come sofferente e combattente per il bene di tutti, come un eroe miserabile che sopporta fatiche e suscita pietà per la durezza del suo destino. L'eroe filosofico rappresenta secondo Foucault uno stile di vita che è stato estremamente rilevante e che ha modellato l'esistenza di molti, rappresentando una sorta di matrice pratica per l'atteggiamento filosofico, ossia il modo in cui si è concepita e praticata a lungo in Occidente la vita filosofica stessa. È il cinismo che ha trasmesso la vita filosofica come modo di essere insieme etico ed eroico, ed è forse a causa di ciò che esso è apparso ad alcuni autori come una sorta di essenza, di luogo comune di ogni filosofia possibile. Il cinismo come essenza dell'eroismo filosofico ha percorso tutta l'Antichità e per questo rappresenta secondo Foucault, nonostante la sua povertà teorica, un avvenimento importante nella storia, oltre che delle forme di vita, anche del pensiero.

³⁹⁵ Secondo Foucault, nell'aristotelismo e nel platonismo la "tradizionalità" di dottrina ha costituito la parte essenziale, mentre la "tradizionalità" di esistenza, attraverso la trasmissione degli esempi di vita, ha avuto un ruolo limitato. Nello stoicismo e nell'epicureismo si è avuta una combinazione più equilibrata tra le due; nel caso del cinismo, invece, è la "tradizionalità" di esistenza ad essere prevalente.

cinismo sembra presentare degli schemi di comportamento riguardanti le regole sociali, la vita politica, le tradizioni religiose molto diversi tra loro³⁹⁶.

Infine, l'ultima difficoltà di analisi messa in rilievo da Foucault è costituita dall'ambiguità di atteggiamento verso il cinismo che emerge dalle fonti. Del cinismo vengono date descrizioni e giudizi opposti talvolta persino da parte dello stesso autore (è il caso, ad esempio, di Luciano e dell'imperatore Giuliano). Da un lato, al cinico vengono rimproverati la sua grossolanità, la sua ignoranza, l'ostentazione, l'aggressività, il fatto di negare le leggi e la tradizione, ed il cinismo è oggetto di violentissime denunce³⁹⁷. Dall'altro lato, anche i critici più accaniti fanno sempre valere i meriti di un altro cinismo che sarebbe invece misurato, riflettuto, educato, discreto, onesto e austero. Questo costituirebbe il vero cinismo ed è pertanto solitamente accompagnato da un giudizio favorevole: che venga presentato come una sorta di cinismo originario o come l'essenza stessa del cinismo, esso appare sempre come un universale della filosofia³⁹⁸. E' il

³⁹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 179-181 ; trad. it. cit., pp. 190-191. Foucault porta come esempio due personaggi, entrambi considerati cinici, dal modo di vita per molti aspetti opposto: Demetrio e Peregrino. Il primo è una figura assai importante nella storia del cinismo per il suo legame con il pensiero stoico. Nel *De Beneficiis* di Seneca, Demetrio appare come un individuo che conduce una vita di povertà e si sottopone a prove di sopportazione e di resistenza. Allo stesso tempo egli è un uomo di cultura: possiede saggezza, forza di spirito e un'eloquenza sobria ed efficace, spogliata di ogni ornamento; un'eloquenza che non ha nulla a che fare con le ingiurie e le insolenze dei predicatori di strada. Si tratta di un uomo legato all'aristocrazia romana che riveste il ruolo di consigliere spirituale e di consigliere politico dei gruppi aristocratici. All'estremo opposto, in alcuni testi di Luciano emerge la figura di Peregrino, cinico errante che percorre l'intero mondo mediterraneo e che ad Alessandria è legato ai movimenti popolari e antiromani, mentre a Roma rivolge il suo insegnamento a coloro che non hanno cultura né alcuno status. Espulso da Roma, diviene cristiano e indirizza a diverse città consigli riguardanti in particolar modo le leggi da adottare. Egli ha giocato il ruolo di profeta ed è stato considerato un legislatore quasi divino. Cfr. Seneca, *De beneficiis*, cit., e Luciano, *Della morte di Peregrino*, in Luciano, *Opere di Luciano*, III, LXVII, a cura di L. Settembrini, Le Monnier, Firenze 1862, pp.201-213.

³⁹⁷ Foucault cita, in questo caso, il famoso ritratto del cinico di Luciano (cfr. Luciano, *I fuggitivi*, in Luciano, *Opere di Luciano*, III, LXVIII, cit., pp.214-225), e lo scritto di Giuliano *Oratio VII. Contra Heraclium Cynicum* (trad. it. *Contro il cinico Eraclio*, in *Degli dei e degli uomini*, a cura di R. Prati, Laterza, Bari 1932, dove si trova un altro ritratto violento e negativo del cinismo che si basa sull'accusa rivolta ai cinici secondo la quale essi si opporrebbero alle leggi divine, umane e a tutte le forme di tradizione e di organizzazione sociale.

³⁹⁸ Foucault sottolinea che lo stesso Luciano, spesso assai critico contro i cinici, nello scritto *Demonax* fa un ritratto estremamente positivo di Demonatte, cinico ateniese del II sec. d. C., presentandolo come un uomo che conduce una vita autenticamente cinica e completamente conforme ai principi generali del cinismo. Demonatte è descritto come un uomo assai colto e naturalmente incline alla filosofia che ha compiuto il tentativo di comporre i migliori principi delle diverse filosofie e che pratica esercizi di resistenza alla privazione e alla sofferenza e allenamenti di sopportazione fisica (del freddo, della fame). Demonatte è un *parrhesiasta* votato alla libertà e alla verità: disprezzando ricchezze e onori, egli avrebbe partecipato alla vita della città elargendo consigli assai utili. Luciano insiste sul fatto che la cura della verità non presenta, in Demonatte, la forma della violenza e dell'insulto, come invece avviene per molti altri cinici, ma è una pratica dolce, tranquilla, terapeutica. Cfr. Luciano, *Demonax*, trad. it. *Vita di Demonatte*, in *Dialoghi*, I, a cura di V. Longo, UTET, Torino 1976. Anche Giuliano elogia quella che per lui è la vera filosofia cinica. Qualità principali del vero cinico sarebbero la mancanza di contraddizione tra parole e atti, la modestia, la semplicità. Giuliano attribuisce grande valore ad una sorta di cinismo originario,

paradosso del cinismo: esso è descritto come una forma di esistenza che si trova ai margini della società, delle leggi, dei gruppi sociali riconosciuti; il cinico è respinto, è errante, è cacciato. Al tempo stesso, il cinismo appare come un universale della filosofia e si trova al cuore stesso della filosofia. Questo doppio atteggiamento apparentemente contraddittorio sembra costituire, in realtà, agli occhi di Foucault, un tentativo di neutralizzare la particolarità e la forza dirompente della pratica di vita del cinico, riducendola alla fissità di una teoria, e di una teoria già, per così dire, “contenuta” e presente nelle altre filosofie. L’operazione compiuta è cioè quella di tentare di espellere la singolarità del cinico e della sua maniera di vivere dal campo della filosofia riconosciuta sulla base di un cinismo universalmente valido che costituirebbe la vera filosofia cinica; di negare la pratica cinica reale in nome della sua pretesa essenza teorica³⁹⁹.

Come si vede, Foucault ha avviato uno studio serio e approfondito della scuola cinica e nel corso al Collège de France del 1984 egli ne propone una lettura nuova e assai più articolata rispetto a quella proposta nel corso del 1982 e nel seminario tenuto a Berkeley alla fine del 1983⁴⁰⁰.

Nel corso del 1982 Foucault aveva accennato al cinismo solo al fine di meglio chiarire alcune questioni emerse in primo luogo dallo studio dello stoicismo, sul quale l’attenzione di Foucault restava focalizzata in modo prevalente. Nelle varie occasioni in cui era nominato, il cinismo non era considerato nella sua autonomia, ma veniva semplicemente citato come esempio al fine di mettere in rilievo l’importanza della cura di sé e i suoi vari aspetti, rimanendo appiattito sullo stoicismo⁴⁰¹.

quello dei padri fondatori, di Diogene e di Crate. Crate e Diogene manifesterebbero il loro vero cinismo non tanto attraverso le parole, ma soprattutto attraverso gli atti. Inoltre, Giuliano mette l’accento sull’universalità culturale del cinismo: secondo lui si tratta di una filosofia universale e naturale poichè non richiede nessuno studio particolare; per praticarla è sufficiente scegliere ciò che è onesto attraverso il desiderio della virtù. Quella cinica sarebbe, pertanto, una filosofia facilmente accessibile a tutti, il cui nucleo è costituito dalla pratica di certe virtù elementari. Oltre ad essere universalmente valida, secondo Giuliano essa è anche una filosofia antichissima, che ha origini molto lontane nel tempo: in ogni popolo antico vi sarebbero stati uomini che la professavano. Infine, la modalità cinica dell’esistenza è caratterizzata da un forte sincretismo filosofico, poichè riprende dalle altre filosofie esistenti il loro nucleo elementare legato alla pratica della virtù. Cfr. Giuliano, *Oratio VII. Contra Heracleum Cynicum*, cit.

³⁹⁹ Che il cinismo appaia al contempo qualcosa di familiare e di estraneo rispetto alla filosofia, e che, come vedremo più oltre, esso ponga la questione della vita filosofica nella forma dello scandalo, è il segno storicamente più evidente, secondo Foucault, della grande esteriorizzazione del problema della vita filosofica rispetto al discorso filosofico in Occidente. Cfr. M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II, 1983-1984*, cit., p. 216 ; trad. it. cit., p. 226.

⁴⁰⁰ Cfr. M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit.

⁴⁰¹ Ciò avviene sin dalla prima lezione de *L’Herméneutique du sujet*; cfr. M. Foucault, *L’Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, cit., p. 10. Che il cinismo, nel

Secondo Laura Cremonesi, prima del 1984 la lettura foucaultiana del cinismo pare restare ancora nel solco della posizione di Pierre Hadot. Nel già citato articolo *Esercizi spirituali*, Hadot considera il cinismo come la più radicale espressione della filosofia intesa come maniera di vivere. Tutte le scuole filosofiche antiche infatti, secondo lui, mettono in atto un modo di vivere la cui conformità a certi principi filosofici comporta la messa in discussione dei valori tradizionali; il modo di vita dei cinici è, in misura assai maggiore rispetto a quello delle altre scuole filosofiche, in completa rottura con la vita ordinaria ed assume una rilevanza tale da annullare quasi completamente gli elementi dottrinali della filosofia cinica. Tuttavia il cinismo appare ad Hadot in forte continuità con le altre scuole filosofiche antiche⁴⁰².

Nel seminario di Berkeley dell'autunno del 1983 Foucault afferma che l'atteggiamento cinico è solo la versione più estrema della concezione greca dei rapporti tra stile di vita e conoscenza della verità. In tale seminario Foucault, infatti, dichiara che i cinici attribuiscono un grande valore allo stile di vita di una persona poiché esso è la pietra di paragone del suo rapporto con la verità, così come per la tradizione socratica. Ed è proprio per proclamare le verità da loro professate in modo accessibile a tutti che i loro insegnamenti sono resi visibili attraverso uno stile di vita spettacolare e scandaloso, che costituisce un esempio, una sorta di exteriorizzazione delle verità essenziali. Così, nella tradizione platonica, aristotelica e stoica i filosofi fanno riferimento a una dottrina, a dei testi o comunque a dei principi filosofici; la tradizione epicurea si basa a sua volta su

1982, rivesta semplicemente il ruolo di esempio di quanto Foucault intende sostenere anche a proposito dello stoicismo e, in generale, della filosofia antica, emerge anche da molti altri passaggi dello stesso corso. Cfr. , ad esempio, ivi, pp. 242-244, p.401, p. 423, p. 477. Ad esempio, come Lorenzini ha osservato, è significativo che Foucault scelga di parlare di Demetrio, che, come si è detto, è descritto da Seneca nel *De beneficiis* come un cinico ben educato ed inserito negli ambienti aristocratici di Roma, ed è dunque una figura lontana dagli aspetti più scandalosi della vita cinica e dalla marginalità sociale, dalla irriverenza e dall'insolenza ciniche di cui Foucault parlerà nel 1984. Inoltre, attraverso la figura di Demetrio Foucault mette in rilievo alcuni aspetti della cura di sé che sarebbero comuni, secondo lui, sia agli stoici che ai cinici: la netta separazione, ad esempio, tra le conoscenze utili, da tenere sempre sottomano, e le conoscenze inutili, ossia relative alle cause degli eventi e costituenti soltanto un ornamento - separazione da cui segue la necessità di volgere il proprio sguardo verso ciò che ci riguarda direttamente, ossia verso le cose più prossime e verso le regole grazie alle quali è possibile orientare la propria condotta. E nella lezione del 10 febbraio 1982, Foucault presenta il cinico come "atleta dell'evento" e sottolinea l'importanza, nella cura di sé cinica, di conoscere e far ricorso ai gesti più utili e più frequentemente utilizzati nella lotta, ogni volta che la situazione lo richieda. Cfr. ivi, p.10 e soprattutto pp. 221-222, 224-228, 248 e 306-307. Cfr. Seneca, *De beneficiis*, cit. Cfr. D. Lorenzini, *Il bios come aleturgia. Verità e vita nell'ultimo Michel Foucault*, cit.

⁴⁰² Cfr. L. Cremonesi, *Michel Foucault e il mondo antico*, cit., pp. 172-173. Cfr. anche P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., pp. 61-62. P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1998. Si veda anche, dello stesso autore, *La filosofia come maniera di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, Einaudi, Torino 2008.

una dottrina ma anche sull'esempio personale tracciato da Epicuro; mentre nella tradizione cinica il punto di riferimento principale non è costituito dalla dottrina, ma da alcune vite esemplari mitiche o reali (come quelle di Ercole, Ulisse, Diogene). Vale la pena di citare quanto Foucault afferma su questo punto:

Il grande valore che i cinici attribuivano al modo di vivere di una persona non significa che essi non avessero interesse per la filosofia teoretica, ma riflette la loro convinzione per cui lo stile di vita di una persona era la pietra di paragone del suo rapporto con la verità – così come abbiamo visto nel caso della tradizione socratica. La conclusione che essi traevano da questa idea socratica era che, per proclamare le verità da loro professate in un modo accessibile a tutti, i loro insegnamenti dovessero consistere in uno stile di vita volutamente manifesto, spettacolare, provocatorio e talvolta scandaloso. I cinici insegnavano dunque con gli esempi e con le spiegazioni ad essi collegate. Volevano che le loro vite fossero un manifesto delle verità essenziali e potessero così servire da guida e da esempio. Ma non c'è nulla in questa sottolineatura della filosofia cinica come arte della vita che sia estraneo alla filosofia greca. Anche se accettiamo l'ipotesi di Sayre circa l'influsso della filosofia indiana sulla dottrina e la pratica cinica, dobbiamo tuttavia riconoscere che l'atteggiamento cinico è, nella sua forma basilare, solo una versione particolarmente radicale della concezione greca dei rapporti tra stile di vita e conoscenza della verità, e che tale rapporto si modella o prende forma nella vita delle persone – tutto ciò è assolutamente greco⁴⁰³.

Nel seminario di Berkeley la lettura foucaultiana della scuola cinica sembra tuttavia aver subito rilevanti mutamenti rispetto al corso al Collège de France del 1982: il cinismo inizia ad essere considerato più attentamente come oggetto di studio autonomo e privilegiato senza essere più appiattito sullo stoicismo. Semmai, il cinismo è pensato ora come assai vicino al socratismo. In tale seminario Foucault focalizza l'attenzione sulla *parrhesia* cinica intesa esclusivamente come pratica discorsiva: come abbiamo notato, nel 1983 i rapporti tra soggettività e verità sono indagati soprattutto attraverso lo studio del dir-vero come attività di tipo verbale e non è dunque ancora emersa la peculiarità della pratica parrhesiastica cinica rispetto alle altre forme di *parrhesia*⁴⁰⁴. E' comunque

⁴⁰³ M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit., pp.77-78.

⁴⁰⁴ Cfr. anche M. Foucault., *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit., pp.79 ss. Nel seminario di Berkeley Foucault indica tre forme principali in cui prenderebbe corpo la pratica parrhesiastica cinica: la predica cinica, il comportamento scandaloso, il dialogo provocatorio. La predica critica dei cinici è una predica pubblica che "dice la verità" a grandi folle e rende popolari temi filosofici relativi al modo di vita (tema della libertà, della rinuncia al lusso, critica delle istituzioni politiche e dei codici morali esistenti ecc.). Per quanto riguarda i comportamenti scandalosi, Foucault si limita ad analizzare alcune tecniche utilizzate dai cinici (inversione dei ruoli, trasferimento di una regola

evidente che Foucault si sta interrogando sul rapporto tra modo di vita cinico e verità, problema fondamentale che lo condurrà solo pochi mesi più tardi a conferire una assai diversa fisionomia alla scuola cinica. Nel corso del 1984 infatti il cinismo non viene studiato tanto come pratica discorsiva, quanto come un tipo di *parrhesia* del tutto nuovo, fondato, come vedremo nel prossimo capitolo, su un diverso rapporto tra *bios* e *logos* e su una diversa nozione di verità.

da un campo in cui era accettata a un campo in cui non lo era, unione di pratiche di comportamento contraddittorie ecc.). Infine, si sofferma sul dialogo provocatorio analizzando l'incontro tra Alessandro e Diogene raccontato da Dione Crisostomo in *Orationes* (trad. ingl. *Discourses*, a cura di J.W. Cohoon, The Loeb Classical Library, Cambridge-London 1961).

CAPITOLO II

IL *BIOS ALETHINOS* CINICO COME VITA ALTRA PER UN MONDO ALTRO

§ 1 La vera vita cinica: la singolare articolazione di verità e vita

Introducendo il tema del cinismo, nella lezione del 29 febbraio 1984 Foucault afferma:

Il me semble que dans le cynisme, dans la pratique cynique, l'exigence d'une forme de vie extrêmement typée – avec des règles, conditions ou modes très caractérisés, très bien définis – est très fortement articulée sur le principe du dire-vrai, du dire-vrai sans honte et sans crainte, du dire-vrai illimité et courageux, du dire-vrai qui pousse son courage et son hardiesse jusqu'à se retourner [en] intolérable insolence. Cette articulation du dire-vrai sur le mode de vie, ce lien fondamental, essentiel dans le cynisme, entre vivre d'une certaine manière et se vouer à dire vrai, sont d'autant plus remarquables qu'ils se font en quelque sorte immédiatement, sans médiation doctrinale, ou en tout cas à l'intérieur d'un cadre théorique assez rudimentaire⁴⁰⁵.

Secondo Foucault in molti testi dell'epoca ellenistica e romana il cinico è costantemente caratterizzato come l'uomo della *parrhesia*, l'uomo del dire-vero⁴⁰⁶. Egli appare come il profeta del franco parlare, e la *parrhesia* sembra

⁴⁰⁵ M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II, 1983-1984*, cit., pp. 152-153 ; trad. it. cit., 163-164.

⁴⁰⁶ Foucault cita alcuni testi di Diogene Laerzio, Dione Crisostomo, Epitteto, i testi satirici e critici scritti da Luciano e dall'imperatore Giuliano contro i cinici. In particolare, Foucault prende in considerazione il capitolo XXII del III libro delle *Diatriba* di Epitteto (trad. it. *Diatriba, Manuale, Frammenti*, a cura di G. Reale e C. Cassanmagnago, Rusconi, Milano 1982, pp.368-386), e il già ricordato *Demonax* di Luciano (cfr. Luciano, *Vita di Demonatte*, cit.). Nella diatriba XXII di Epitteto secondo Foucault si trova una definizione della *parrhesia* cinica come esercizio coraggioso del dire-vero. Epitteto espone un ritratto del cinico molto positivo. Secondo Epitteto, il ruolo del cinico è quello di esercitare il ruolo di spia, di esploratore, *kataskopos*: egli è colui che viene inviato in avanscoperta al fine di determinare ciò che, delle cose del mondo, può essere favorevole o ostile agli uomini. La funzione del cinico è quella di andare oltre l'umanità per comprendere quali sono i punti d'appoggio o gli aiuti di cui essa potrà beneficiare, per poi tornare tra gli uomini e annunciare con coraggio le verità che ha scoperto. Per questo il cinico inviato in esplorazione non può avere né casa né patria: egli è l'uomo dell'erranza, dell'esplorazione in avanti. Epitteto definisce così la *parrhesia* come esercizio della verità che è annunciata agli uomini senza alcuna paura. Cfr. M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II, 1983-1984*, cit., p. 154 ; trad. it. cit., 164. Per quanto riguarda Luciano, secondo Foucault molti dei suoi testi testimonierebbero che il cinismo e la pratica della *parrhesia* erano a tal punto associate da risultare impossibile definire il cinico senza riferirsi al suo uso della *parrhesia*. Luciano, che ha polemizzato spesso assai violentemente contro i cinici, ha tuttavia scritto, come si è detto, un elogio di Demonatte, facendolo apparire come il simbolo dell'uomo che dice la verità, come l'uomo della *parrhesia*. In tale testo viene narrato che, come era accaduto a Socrate, la libertà e la *parrhesia* di Demonatte avrebbero attirato verso di lui un grande odio, al punto che egli fu accusato di empietà. Demonatte avrebbe infatti rifiutato di essere iniziato ai Misteri di Eleusi perché la funzione del filosofo era, secondo lui, proprio quella di esercitare la *parrhesia*; l'iniziazione gli

costituire il blasone del cinico. Nell'Antichità essa non era utilizzata solo per connotare i cinici, ma talvolta anche in relazione ad altre forme di dire-vero filosofico libero e coraggioso. Tuttavia a proposito del cinismo antico il termine *parrhesia* viene costantemente utilizzato ed ha un significato ambiguo: esso designa il franco parlare ma anche l'insolenza verbale. Nel cinico infatti la *parrhesia* si configura come una parola di verità aggressiva, insolente, provocatrice. E' un dire-vero crudo e che disturba, senza vergogna e senza paura, sfrontato e irriverente. Il cinico non rispetta le convenzioni, i costumi e le convenienze, non pone alcun limite alla sua libertà di parola. Egli sulla piazza pubblica scaglia frequentemente un discorso violento contro i suoi concittadini mettendo in discussione la loro maniera di vivere, le loro contraddizioni, i loro vizi. La parola libera del cinico esige dunque coraggio, poiché corre il rischio di generare le reazioni di collera degli altri.

Oltre a richiedere coraggio, la *parrhesia* cinica è strettamente legata anche ad un certo modo di vita che, come si è detto, è strutturato secondo forme riconoscibili di comportamento, secondo regole precise e codificate (il cinico porta il mantello, il bastone, la bisaccia, la barba irsuta, mendica, è sporco, non possiede alcuna collocazione sociale, ecc.). Si è già avuto modo di osservare che a suscitare maggiormente l'interesse di Foucault è il fatto che nel cinismo il modo di vita risulta centrale e che la scuola cinica non ha prodotto, diversamente dalle altre scuole filosofiche antiche, un corpus teorico: i cinici non possedevano una logica o una fisica, e, se si può forse parlare di un'etica cinica, certamente non si è trattato di un'etica sistematica. Il fatto che nel cinismo siano pressochè assenti gli elementi dottrinali sembra rivestire una particolare importanza per Foucault. Egli interpreta la scuola cinica come una maniera di legare direttamente, senza alcuna mediazione dottrinale, il dire-vero e la vita, secondo uno strettissimo intreccio che rende la vera vita cinica differente dalla vita filosofica tradizionale, differente, come vedremo, tanto dalla pratica socratica quanto dai movimenti filosofici nei quali il modo di vita era molto importante.

Per illustrare questo punto, Foucault confronta il rapporto tra modo di vita e *parrhesia* esistente nel cinismo con quello che emerge attraverso la figura di Socrate quale è descritta nel *Lachete*:

avrebbe impedito di rivelare eventuali verità spiacevoli su tali Misteri e dunque di esercitare la sua funzione *parrhesiasta*. Da qui, per continuare ad essere cinico, il rifiuto di farsi iniziare per non essere costretto a tacere.

Dans le *Lachès*, la *parrèsia*, la hardiesse à dire le vrai, ce courage qui [lui permettrait] de parler très librement, même à des gens aussi honorables, vieux, respectables, courageux, honorés que Nicias et Lachès, Socrate n’y étais autorisé au fond que dans la mesure où il avait donné, dans sa vie, un certain nombre de gages et de garanties. Lachès, souvenez-vous, invité à se soumettre à l’examen de Socrate, disait: Moi, j’aime certains *logoi*, et d’autres non, tout ceci dépend. Tout ceci dépend de quoi ? D’une certaine harmonie, d’une certaine homophonie entre ce que dit la personne qui parle et la manière dont elle vit. On a là l’émergence de ce problème du dire-vrai dans son rapport avec la vie même de celui qui parle. Seulement, le rapport entre dire-vrai et mode de vie chez les cyniques entre bien, d’une certaine façon, dans le cadre général de cette homophonie entre le dire et le vivre qui était désignée dans le *Lachès*. Mais, à l’intérieur de ce cadre, le rapport entre dire-vrai et façon de vivre est, chez les cyniques je crois, autrement plus compliqué et plus précis⁴⁰⁷.

Si è già notato come la “vera vita”, intesa in senso classico, caratterizzi la figura di Socrate quale emerge nel *Lachete*, dialogo nel quale Socrate appare come “il musicista ideale” che è capace di stabilire, nella realtà della propria vita, un rapporto di corrispondenza e di armonia completa tra le proprie parole ed i propri atti. Socrate rende visibili nella propria esistenza i *logoi*, i discorsi veri che pronuncia, imprimendo alla vita la coerenza di uno stile di condotta. Questa descrizione, come è stato detto, non è dissimile da quella del saggio stoico delineata nel corso al Collège de France del 1982. Anche il saggio stoico appare come colui che, attraverso gli esercizi spirituali, cerca di stabilire un rapporto a sé caratterizzato da una corrispondenza tra precetti e azioni, tra regole di esistenza e maniera di vivere, tra principi dottrinali e pratica di vita.

Il modo di vita cinico invece appare piuttosto diverso, poichè non sembra semplicemente modellarsi sulla base di principi veri, di una teoria, né esso deve manifestare un certo numero di virtù (saggezza, temperanza, coraggio ecc.) come avveniva per Socrate (e per il saggio stoico). Mentre nel *Lachete*, infatti, tra la vita di Socrate e l’esercizio della sua *parrhesia* devono stabilirsi una certa corrispondenza e omofonia, la vita miserabile e austera del cinico non ha semplicemente il ruolo di corrispondere armonicamente al discorso e alla veridizione cinici.

Secondo Foucault il rapporto tra dire-vero e modo di vivere è, nei cinici, più complicato. Egli costruisce tre dimensioni della vera vita cinica.

⁴⁰⁷ M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II*, 1983-1984, cit., p. 156 ; trad. it. cit., p. 167.

Innanzitutto, il modo di vita cinico costituisce la condizione etica necessaria per l'esercizio della *parrhesia*. Per il cinico non si tratta semplicemente di strutturare la propria vita conformemente ai propri discorsi veri, ma il suo modo di vita ha una funzione strumentale in rapporto alla verità in quanto ne è la condizione di possibilità. Si è appena osservato che la *parrhesia* del cinico si configura come la pratica di una parola di verità aggressiva, insolente, pubblica, che mette in causa le convenzioni, le leggi, la maniera di vivere degli altri e che richiede coraggio. Ma egli può esercitare questa funzione critica solo se ha preliminarmente adottato uno stile di esistenza specifico, caratterizzato dalle forme molto precise e tipizzate già descritte. E' solo se il cinico non possiede alcuna identità sociale, se non è attaccato a nulla che potrà criticare tutto ferocemente. Condizione etica necessaria al dire-vero è dunque la scelta di un certo modo di esistenza che implica una trasformazione profonda del rapporto di sé con sé, un'*askesis*, una cura di sé. Il modo di vita, per il cinico, riveste una funzione prioritaria e centrale e fa corpo con la pratica filosofica cinica. Com'è stato notato⁴⁰⁸, la prima dimensione della vera vita cinica è quella per cui il modo di vita assume la fisionomia di un trascendentale etico senza il quale la verità non può prodursi.

Ma il modo di vita non si limita solo ad essere la condizione del dire-vero, come se la verità fosse qualcosa di esteriore, di distinto dalla vita. La vita costituisce anche il luogo di espressione della verità. La seconda dimensione della vera vita cinica è costituita dal fatto che il modo di vita del cinico ha, in rapporto alla verità, una funzione di riduzione ed un ruolo di prova ed è il luogo di manifestazione della verità. Foucault afferma:

Deuxièmement, ce mode de vie joue un autre rôle par rapport à la parrêsia. Non seulement condition de possibilité, mais fonction de réduction : réduire toutes les obligations inutiles, toutes celles qui sont reçues d'ordinaire et acceptées par tout le monde et se trouvent n'être fondées ni en nature, ni en raison. Et ce mode de vie comme réduction de toutes les conventions inutiles et de toutes les opinions superflues est évidemment une sorte de "décapage" général de l'existence et des opinions, pour faire apparaître la vérité. C'est par exemple le fameux geste de Diogène, dont l'anecdote a été répétée tant de fois dans l'Antiquité, se masturbant dans la place publique en disant : Mais pourquoi vous en scandaliserez-vous, puisqu'il s'agit, dans la masturbation, de la satisfaction d'un besoin qui est du même ordre que celui de la nourriture? Or je

⁴⁰⁸ Cfr. F. Gros, *Platon et les cyniques chez Foucault. Du souci de soi au gouvernement du monde*, cit., p. 69.

mange en public. Pourquoi est-ce que je ne satisferais pas ce besoin également en public? Donc, mode de vie qui a cette fonction réductrice par rapport aux conventions et aux croyances. Enfin et surtout, ce mode de vie propre aux cyniques a, par rapport à la vérité, ce qu'on pourrait appeler un rôle d'épreuve. Il permet de faire apparaître, dans leur nudité irréductible, les seules choses indispensables à la vie humaine, ou ce qui constitue son essence la plus élémentaire, la plus rudimentaire. En ce sens, c'est ce mode de vie qui fait apparaître, dans son indépendance, dans sa liberté fondamentale, ce qu'est tout simplement, et par conséquent ce que doit être la vie. Alors que toute la démarche socratique que l'on trouvait dans l'*Alcibiade* consistait, à partir de ce souci de soi-même, à pouvoir définir dans sa séparation radicale ce qu'est l'être même de l'âme, là nous avons une opération inverse de réduction de la vie elle-même, réduction de la vie à elle-même, réduction de la vie à ce qu'elle est en vérité et que l'on fait ainsi apparaître dans le geste même de la vie cynique⁴⁰⁹.

Il modo di vita cinico esercita, in rapporto alla verità, una funzione di riduzione: esso rifiuta tutte le opinioni, le credenze, le convenzioni inutili e superflue, tutti gli obblighi ricevuti e accettati ma non fondati sulla natura, e in questo modo fa apparire la verità. Il cinico, muovendosi sul piano pratico delle esperienze di vita, traccia ogni volta una distinzione tra ciò che, nella sua esistenza, deriva dall'educazione, dalle convenzioni sociali, e ciò che è al contrario autentico ed elementare. Attraverso questa operazione continua di messa alla prova, di decapaggio (*décapage*) costante dell'esistenza e delle opinioni, il cinico elimina dalla sua vita tutti gli elementi accessori e la riporta alla sua verità elementare, alla sua dimensione autentica, vera. Si tratta di un movimento ininterrotto e inquieto che si sforza di raggiungere sempre nuovi limiti e di giungere costantemente a ciò che è assolutamente indispensabile. A questo proposito, è molto eloquente un altro aneddoto che Foucault trae anche questa volta da Diogene Laerzio: Diogene, che non possiede che una piccola ciotola come stoviglia, avendo visto presso una fontana un ragazzino che beve mettendo le mani a forma di tazza, getta via la sua ciotola dicendosi che anch'essa è una ricchezza inutile⁴¹⁰.

La dicotomia che il cinico istituisce tra ciò che è artificio, convenzione e ciò che al contrario è indispensabile ed elementare⁴¹¹ non si fonda su una teoria del vivente o della natura. Egli non ha bisogno di alcuna teoria a cui riferirsi; ai

⁴⁰⁹ M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II*, 1984, cit., p.158-9; trad. it. cit., p. 169.

⁴¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 238; trad. it. cit., p. 239.

⁴¹¹ Sulla nozione di elementare, cfr. F. Gros, *Platon et les cyniques chez Foucault. Du souci de soi au gouvernement du monde*, cit., p. pp. 69-70

suoi occhi, essa costituirebbe soltanto un orpello, un accessorio inutile. Sembra piuttosto che sia sul piano pratico che il cinico sceglie di seguire la soddisfazione dei propri bisogni nel modo più semplice che esista. E' proprio sulla base di questa sorta di intuizione della natura povera ed evidente che diventa artificiale e non necessario anche ciò che sembrava essere di una assoluta evidenza, e di cui il cinico si sbarazza costantemente. Questo lavoro continuo su di sé permette di fare apparire nella sua nudità irriducibile ciò che è indispensabile alla vita e che costituisce la sua essenza più elementare, rudimentale. In questo senso, il cinico rende visibile nel corpo, nei gesti, nella maniera di vestirsi e di condursi, la verità stessa; fa dell'esistenza, del *bios*, una manifestazione della verità, una aleturgia. La *parrhesia* cinica trova il suo punto di emergenza nella vita stessa. Verità e vita sembrano coincidere. Il cinismo appare come manifestazione e produzione di verità nella forma stessa della vita⁴¹².

Il processo di prova e di riduzione della vita alla sua autenticità ed elementarità che il cinico compie costituisce secondo Foucault l'operazione opposta rispetto alla cura dell'anima descritta nell'*Alcibiade*. La cura di sé era intesa, infatti, in questo dialogo, come contemplazione dell'anima che aveva il fine di riconoscere l'essere essenziale dell'anima, concepita come qualcosa di totalmente distaccato dal corpo. Si trattava pertanto, in questo caso, di separare l'anima dall'apparenza sensibile, dalla materialità dell'esistenza. Il cinico, anziché considerare superficiale e illusoria l'esistenza sensibile, vi è completamente immerso: egli lavora sulla soddisfazione dei propri bisogni, sullo spessore dell'esistenza, su quanto di più materiale esista, eliminando ogni volta ciò che deriva dalle convenzioni e che è artificiale. Mentre Socrate, nell'*Alcibiade*, poneva la questione della verità all'anima, chiedendosi cosa in sé è eterno, necessario, essenziale, il cinico sembra porre la questione della verità direttamente al proprio corpo e al proprio *bios*, chiedendosi di che cosa egli ha veramente bisogno, che cosa è davvero necessario ed autentico e non, invece, derivante dall'educazione e dalle convenzioni sociali.

⁴¹² Foucault riassume così le tre funzioni del modo di vita in relazione alla verità (funzione di condizione di possibilità, che costituisce la prima dimensione della vera vita cinica, e funzioni di riduzione e di prova, costituenti la sua seconda dimensione): "Le cynisme lie le mode de vie et la vérité sur un mode beaucoup plus serré, beaucoup plus précis. Il fait de la forme de l'existence une condition essentielle pour le dire-vrai. Il fait de la forme de l'existence la pratique réductrice qui va laisser place au dire-vrai. Il fait enfin de la forme de l'existence une façon de rendre visible, dans les gestes, dans le corps, dans la manière de s'habiller, dans la manière de se conduire et de vivre, la vérité elle-même. En somme, le cynisme fait de la vie, de l'existence, du *bios*, ce qu'on pourrait appeler une aleturgie, une manifestation de la vérité ». M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II*, 1984, cit., p. 159; trad. it. cit., p. 170.

Riguardo a questa seconda dimensione della vera vita cinica, ossia alla funzione di riduzione e alla funzione di prova che il modo di vita ha in rapporto alla verità, Gros ha parlato di “variazione ascetica”, contrapponendola alla “variazione eidetica” husserliana, per suggerire l’idea che i cinici pongono la questione della verità alla vita stessa e non al pensiero, né all’anima. Nel metodo fenomenologico, attraverso le variazioni eidetiche si tratta di giungere a descrivere le essenze, o idee (ossia le strutture costanti dell’esperienza che formano l’oggetto del sapere scientifico) mettendole alla prova attraverso un esercizio del pensiero e operando dei cambiamenti di prospettiva tali per cui ciò che resiste, ciò che non è possibile eliminare, è definito come un’invariante. La ricerca della verità, dell’essenza, passa attraverso una domanda posta al pensiero, per determinare ciò che in esso resiste. L’operazione che il cinico compie, invece, è un’operazione di decapaggio dell’esistenza che si attua al livello assolutamente materiale dell’esperienza di vita: il cinico pone alla vita la questione della verità e, attraverso l’eliminazione di ciò che è superfluo, giunge ad attingere a ciò che è necessario ed elementare⁴¹³.

A quanto affermato da Gros potremmo aggiungere che questo paragone particolarmente efficace rende evidente l’importanza di un tema non esplicitato ma comunque ben presente nelle lezioni sul cinismo: la felicità⁴¹⁴. Per determinare ciò che, ogni volta, nella vita, resta dopo l’operazione di *décapage*, è fondamentale il fatto che il modo di vita che resiste sia per il cinico fonte di felicità. Nella storiella prima citata, ad esempio, il ragazzino prova di fronte a Diogene che si può fare a meno della ciotola dimostrandolo con l’evidenza del fatto che dopo aver bevuto con le mani se ne va via soddisfatto e tranquillo. Egli dà con la sua vita la prova della verità della sua vita nel senso che è felice. La sua felicità prova che quel determinato modo di vita funziona. Se il ragazzino per l’assenza di stoviglie non fosse sopravvissuto, o se fosse rimasto insoddisfatto e infelice dopo aver bevuto, certo Diogene non avrebbe buttato via la sua ciotola. La variazione ascetica conduce dunque alla gioia: la messa alla prova della vita attraverso il *décapage* fa pervenire di volta in volta ad un’elementarità

⁴¹³ Cfr. F. Gros, *Il faut être pauvre pour dire la vérité (Foucault et les cyniques)*, testo inedito presentato al Convegno internazionale *Michel Foucault. Limites historiques et franchissement critique*, Pisa 15-17 aprile 2010. Cfr. F. Gros, *Platon et les cyniques chez Foucault. Du souci de soi au gouvernement du monde*, cit., p. 69 e, dello stesso autore, *Vie philosophique et oeuvre d’art*, in M. Foucault, *Savoirs, domination et sujet*, cit., pp. 222-223.

⁴¹⁴ E’ soprattutto attraverso la lettura della XXII diatriba del III libro delle *Diatribes* di Epitteto che Foucault accenna al tema della felicità del cinico.

caratterizzata dalla felicità. La variazione ascetica trova il suo senso in un'invariante di vita buona⁴¹⁵.

Il tema del lavoro di *décapage* dell'esistenza riveste una notevole importanza in quanto permette a Foucault di costruire, in relazione ai cinici, un'idea di verità innovativa e originale, marginalizzata e occultata dalla filosofia moderna e dalla verità di tipo epistemologico⁴¹⁶. Con la prima dimensione della vera vita cinica, Foucault ha affermato che nel cinismo il modo di vita è la condizione necessaria della *parrhesia*: la trasformazione profonda di sé è la condizione del dire-vero, ma non il dire-vero stesso, non la verità. Tuttavia, con la seconda dimensione della vera vita, come si è detto, Foucault delinea un passo ulteriore. La verità è nella vita: la vita del cinico è vera nel senso che, attraverso l'*askesis* e le operazioni di messa alla prova e di *décapage* dell'esistenza e delle opinioni prima descritte, il *bios* manifesta la verità. Foucault identifica cioè la vita e la verità: la cura di sé non è la condizione del dire il vero, ma è il fare il vero, è aleturgia, è il vero fatto invece che detto. Sin dalla prima lezione che Foucault tiene sul cinismo sembra così emergere una singolare concezione della verità. Sembra trattarsi di una verità vissuta, agita, di una verità che non è teoria, dottrina, ma il cui terreno è l'*ergon*, l'agire, l'attività.

Già quando, nel corso al Collège de France del 1983 e nella prima parte del corso del 1984, Foucault ha problematizzato la *parrhesia* nella sua forma politica e nella sua forma etica socratica, egli sembra essersi volto verso una verità concepita come *ergon*. Che si tratti del discorso non demagogico che viene contrapposto con coraggio alla falsa opinione di un'assemblea di cittadini o di un principe, o del discorso vero diretto da Socrate a ciascuno per esaminare se si cura correttamente di se stesso, in tutti e due i casi la veridizione del parrhesiasta, il suo dire-vero è qualcosa che si fa, è un'azione, è attività, *praxis*. Come abbiamo osservato nella Parte III, tuttavia, i due tipi di *parrhesia*, più che un fare, restano soprattutto un dire; sono atto ma anche discorso. Costituiscono, appunto, l'attività del dire, nella quale è sempre un discorso vero a comportare un rischio vitale per colui che lo tiene. In questi due casi, sottolinea Foucault, il coraggio della verità consiste nel rischiare la propria vita per dire la verità; si rischia perché si dice la verità.

⁴¹⁵ In relazione al cinismo Foucault insiste soprattutto sull'idea di *bios alethinós*, come apparirà ancor più chiaramente nel prosieguo di questo lavoro; risulta evidente, tuttavia, che vita vera, vita bella e vita buona sono indissolubilmente legate.

⁴¹⁶ A questo proposito, cfr. F. Gros, *Situation du cours*, in M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II.1984*, cit., pp. 323-324 ; trad. it. cit., p. 333-334.

E' invece mostrando la propria vita e non dicendo la verità che il cinico la rischia. Quella cinica è una *parrhesia* di un tipo del tutto nuovo: egli mostra ed espone al rischio la propria vita non tanto attraverso i propri discorsi, quanto attraverso la sua stessa maniera di vivere, il suo corpo, i suoi gesti.

Come Gros ha notato⁴¹⁷, prima di tutto, attraverso la vera vita cinica, Foucault rimette in causa la discorsività della verità. La verità non è qualcosa che si discute o che si dimostra; essa è qualcosa che si mostra, che si vive, che si produce, di cui si danno delle prove di esistenza. E' il *bios*, non il *logos* a rivestire un'importanza capitale: non è più tanto nella dimensione del dire, quanto sul piano dell'esistenza e del corpo che sembra situarsi il luogo della verità. Nel cinismo la verità non è qualcosa che inerisce al discorso, ma al modo di vivere: il cinico non dice la verità, ma vive la verità, vive in maniera vera.

Inoltre, sembra emergere un'idea di verità pensata come elementarità, ossia come ciò che resiste, ciò che resta dopo l'operazione di *décapage* dell'esistenza e che si oppone al convenzionale, al superfluo. E' una verità che si costruisce attraverso un movimento continuo, un lavoro ininterrotto di rifiuto di ciò che è sociale, artificiale, e che non è dunque qualcosa che resta sempre identico a se stesso; essa non è definita tradizionalmente come essenza. Da un lato, l'orizzonte nel quale il cinico si muove è quello di un'immanenza completa del vivere: ciò che c'è e che è importante è che stiamo vivendo e che possiamo scegliere se vivere secondo la natura oppure in modo inautentico, artificiale. Dall'altro lato, all'interno di questa dimensione d'immanenza, ciò che resta, dopo l'operazione costante di *décapage* dell'esistenza e delle opinioni, è un movimento, è l'elementarietà del vivere, che è tuttavia definibile soltanto in negativo, attraverso il rifiuto continuo di ciò che risulta, ogni volta, artificiale e accessorio. L'elementare che resta dopo l'operazione di "décapage" sembra essere una sorta di immanenza dell'immanenza. Questa immanenza non può essere definita in sé se non come alterità in rapporto all'alienazione, all'ipocrisia sociale. E' un'aleurgia che è sempre un togliersi da qualcosa. L'elementare ha dunque una funzione di critica dell'ipocrisia sociale, delle abitudini, delle convenzioni, della falsificazione sociale, ha una funzione politica. Ha la funzione di affermare in modo permanente la non necessità di ogni verità ed è l'asse portante di una strategia di denuncia politica.

Quest'ultimo aspetto rinvia a una terza dimensione della vera vita cinica,

⁴¹⁷ Cfr. F. Gros, *Verità, soggettività, filosofia nell'ultimo Foucault*, cit., pp. 295-298.

che Foucault costruisce a partire dalla seconda ora della lezione del 7 marzo 1984: la sua radicalità sovversiva. Come vedremo nel prossimo paragrafo, se la *parrhesia* politica e quella etica costituivano una resistenza discorsiva alle relazioni di potere che sembra però più che altro consistere in una sorta di correzione del potere, il cinico sembra produrre alterità e resistenza non tanto attraverso il dire, quanto attraverso la sua stessa esistenza, il suo *bios*, il suo corpo.

Già attraverso i primi due caratteri della vera vita cinica sembra comunque emergere una rilevante differenza rispetto a *L'ermeneutica del soggetto*. Nel 1982 Foucault aveva parlato della spiritualità come esperienza per mezzo della quale il soggetto opera su se stesso quelle trasformazioni che sono necessarie per accedere alla verità. Con il cinismo, il polo della verità intesa come qualcosa di esteriore e trascendente l'esistenza, come qualcosa che inerisce al discorso sembra essere soppresso. La verità non è qualcosa a cui occorrerebbe avere accesso, non è un discorso vero o una regola di condotta che sarebbero necessari per compiere il lavoro di sé su sé. Il lavoro etico del cinico non si configura come interiorizzazione di *logoi* attraverso cui costruire un'armatura per affrontare gli eventi, né come tentativo di rendere conforme la propria maniera di vivere alla verità dei propri discorsi. Il cinico rende la vita l'unico cardine della soggettivazione etica:

Nell'etica cinica la costruzione di sé come "soggetto morale" non passa più attraverso un lavoro su se stessi, condotto al fine di accedere a una verità che costituisce l'obiettivo (esterno) di tale soggettivazione: la costituzione del soggetto, nel cinismo, è strutturata come elaborazione di un modo di essere, di una forma di vita che è essa stessa l'obiettivo (interno) della soggettivazione etica⁴¹⁸.

Per il cinico la soggettivazione etica passa attraverso la vita, il piano immanente dell'esistenza; non attraverso la trascendenza di una verità e le trasformazioni di sé finalizzate ad accedervi. Il cinico forgia il proprio *bios* in modo tale che esso manifesti la verità, che sia esso stesso vero: la vita non è più il mezzo per raggiungere una verità ad essa esteriore. Al cinico, dunque, non si presenta tanto il problema di quali trasformazioni di sé siano necessarie per accedere alla verità, né quello di come interiorizzare i *logoi* o rendere la propria

⁴¹⁸ Lorenzini D., "El cinismo hace de la vida una aleturgie". *Apuntes para una relectura del recorrido filosófico del último Michel Foucault*, Revista Laguna 23 (2008), pp. 89-90.

esistenza ad essi conforme, quanto il problema di come condursi per poter produrre e manifestare nel *bios* la verità. Il processo di costruzione della soggettività non passa più attraverso un *logos*, degli universali, ma semmai attraverso il loro rifiuto e il gioco pratico della libertà. Il lavoro etico del cinico è prima di tutto un rifiuto attivo: la soggettivazione etica del cinico passa per un continuo sgombrare il campo dalle verità costituite. Il cinico rifiuta continuamente tutti i modi di vivere artificiali e le verità trascendenti di cui essi costituiscono il riflesso e la derivazione: la verità è qualcosa che il *bios kynikos* costantemente capovolge sul piano pratico, e in rapporto a cui esso si definisce come altro. Propriamente, dunque, la vita cinica non si chiude in una sfera di immanenza, ma è caratterizzata da un confronto continuo con la trascendenza. Il *bios kynikos*, in altre parole, mantiene un rapporto agonistico rispetto alle norme. Ed è proprio scrostando la vita e riportandola, così, alla sua elementarità che il cinico giunge a manifestare, come è stato detto, nel proprio *bios* un diverso tipo di verità: la verità diventa qualcosa che il cinico fa esistere come creazione di modi di vivere continuamente nuovi e altri i quali costituiscono, in ultima analisi, l'esito della soggettivazione etica del cinico. La fondamentale posta in gioco del peculiare lavoro di sé su sé del cinico è dunque la maniera di vivere, il *bios*, che sembra in tal modo emergere come elemento centrale da un punto di vista etico e anche, come vedremo, politico.

§2. La terza dimensione della vera vita cinica: la radicalità sovversiva

Già nella prima lezione di Foucault sul cinismo sembra emergere che il *bios* cinico è un'aleurgia, una manifestazione della verità, e che questa aleurgia consiste in un movimento di rifiuto delle convenzioni sociali, è un'aleurgia che ogni volta si manifesta come alterità. Nella seconda ora della lezione del 7 marzo 1984 Foucault esplicita e sviluppa il tema dell'alterità e costruisce l'ultimo aspetto della vera vita cinica, ossia il suo carattere sovversivo: la vera vita cinica è la manifestazione scandalosa della verità e costituisce una vita altra, una vita la cui alterità deve condurre al cambiamento del mondo (ad un "mondo altro").

Foucault procede distinguendo inizialmente quattro "valori", quattro significati che il termine "verità" (*aletheia*) secondo lui possiede nella filosofia greca classica. Innanzitutto qualcosa viene detto "vero" (*alethes*) quando non è nascosto, non è dissimulato, si offre interamente allo sguardo ed è completamente visibile; quando cioè si dà senza maschere, nella sua nudità. In secondo luogo, "vero" è ciò che è puro, che non è mischiato a nient'altro; è l'idea che la verità non contiene elementi eterogenei, diversi da sé, non contiene falsità. Il terzo significato è che "vero" è ciò che è retto: la verità è conformità alla giustizia e alla legge. Infine, è "vero" ciò che è immutabile, incorruttibile, che esiste e si mantiene identico a sé al di là di ogni cambiamento: la verità è qualcosa che resta e che è costante⁴¹⁹.

Questa nozione antica di verità secondo Foucault non è applicabile ai soli enunciati, ma a un dominio molto più vasto che comprende forme di azione, maniere di essere e di condursi. Un esempio che Foucault indica è la possibile applicazione dei valori della nozione di verità all'amore: l'*eros alethes*, l'amore vero, nozione capitale nell'etica greca e in Platone, si configura come un amore senza dissimulazione (non si nasconde agli occhi degli altri e non nasconde i suoi fini), come un amore puro, senza mescolanza, come conforme a ciò che è giusto, e infine come un amore che non cambia ma resta sempre lo stesso, che è

⁴¹⁹ Occorre notare che Foucault, nel manoscritto, ha incluso un quinto significato della nozione di verità: vero sarebbe ciò che adeguato alla sua essenza, ciò che è identico a sé. Tuttavia questo significato di verità come conformità all'essenza appare barrato e non è stato pronunciato oralmente durante la lezione del 7 marzo. Il passaggio del manoscritto che Foucault ha cancellato è il seguente: «*Alêthês s'oppose également à ce qui n'est que reflet, image, ombre, imitation, apparence; est alêthês ce qui est adéquat à son essence, ce qui est identique*». M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. 1984*, cit., p. 201 ; trad. it. cit., p. 213.

incorruttibile.

Foucault accenna anche alla possibile applicazione dei quattro valori della nozione di verità al *logos*, inteso non come enunciato ma come azione del dire, maniera di parlare, discorso. L'*alethes logos* non è un insieme di proposizioni aventi un certo valore di verità, ma un modo di parlare caratterizzato nel modo seguente: è un discorso nel quale niente è nascosto, che non cela né dissimula nulla; è un discorso nel quale non vi è mescolanza del vero con il falso, con l'opinione; è un discorso conforme alle regole e alla legge, ed è, infine, un discorso che resta lo stesso, non cambia né si altera, che non può essere vinto, né rovesciato, né confutato. La nozione di *alethes logos* è appena accennata da Foucault. Essa sembra includere non solo il discorso parrhesiastico, ma anche tutti quei *logoi* razionali così fondamentali per la pratica effettiva della cura di sé e degli esercizi spirituali e, in generale, ogni discorso che appaia evidente, chiaro, rigoroso e necessario.

Poiché, secondo Foucault, nel cinismo la verità non inerisce al *logos*, ma al *bios*, è chiaro che ciò che interessa maggiormente a Foucault è l'applicazione dei quattro assi semantici del termine "verità" alla vita e la conseguente definizione dell'*alethes bios*, delle quattro caratteristiche che tradizionalmente lo qualificano. La nozione di "vera vita" è rintracciabile, a suo parere, nell'opera di Platone⁴²⁰, attraverso cui è possibile evincere il senso corrente di tale espressione nell'antichità classica. Nei testi platonici la vita vera è innanzitutto una vita non dissimulata, non nascosta, che non ha ombre ma si manifesta alla luce del sole, sotto gli occhi di tutti, senza celare le sue intenzioni e le sue finalità. Il secondo significato dell'espressione "*alethes bios*" è che essa è una vita non eterogenea, senza alcun elemento impuro, senza niente di accessorio che possa alterarla, senza mescolanza di bene e di male, di vizi e virtù; si tratta di una vita che non è dominata dalla molteplicità dei desideri e dei movimenti dell'anima. Il terzo senso è che la vita di verità è una vita retta, conforme al *nomos* e alla giustizia. Infine, è una vita che sfugge ai cambiamenti incessanti, alla corruzione, e che si mantiene senza modificazioni nell'identità del suo essere; e questa sovranità, questa identità a se stessa non solo le permette di sfuggire ad ogni alterazione, ma le assicura anche una libertà intesa come indipendenza e una felicità derivante dal dominio di

⁴²⁰ Foucault si avvale dei seguenti testi platonici al fine di illustrare il significato del *bios alethinon*: *Ippia minore*, *Repubblica*, *Lettera VII*, *Crizia*, *Gorgia*, *Teeteto*. Cfr. Platone, *Opere complete*, a cura di A. Zadro e P. Pucci, Laterza, Roma-Bari 1998.

sé e dal godimento di sé⁴²¹.

Dopo aver descritto la nozione antica di vera vita, Foucault mostra gli effetti della ripresa, da parte dei cinici, di questi principi tradizionali. Egli mette in luce che il cinico non li trasgredisce, ma manifesta tali principi nel suo modo di vita, nel *bios*; ed è proprio facendoli passare nella sua esistenza, incarnandoli nel suo corpo e nel suo modo di vita, che egli finisce per far apparire una vita che è il contrario della vera vita filosofica intesa in senso classico.

Alla base della sovversione cinica vi è, secondo Foucault, il fatto che, da un lato, il cinismo riprende temi correnti ed elementi tradizionali del socratismo e delle altre scuole filosofiche antiche (la filosofia come preparazione alla vita secondo il *logos*, l'utilizzazione dei precetti realmente utili per l'esistenza, la conformità tra la propria maniera di vivere e i propri discorsi). Dall'altro lato, tuttavia, a questi principi i cinici aggiungono il consiglio di Apollo ricevuto a Delfi da Diogene⁴²²: *parakharattein to nomisma* ("cambiare il valore della moneta"). Come emerge, secondo Foucault, da numerosi aneddoti, esso è l'imperativo di vita fondamentale e più caratteristico dei cinici e sembra collocare al cuore della pratica cinica il cambiamento, la trasformazione. Foucault reinterpreta l'ingiunzione cinica sottolineando innanzitutto la vicinanza etimologica del termine *nomisma* ("moneta") con il termine *nomos* ("legge"), e afferma che "cambiare il valore della moneta" sembra avere il significato di capovolgere non il valore monetario, ma le leggi, le regole e il costume. Soprattutto, il termine *parakharattein* significa "alterare" la moneta non tanto nel senso di svalutarla, quanto nel senso di cambiarne l'effigie per farla circolare col suo valore autentico; pertanto l'operazione che il cinico compie sarebbe quella di cambiare il valore della moneta sostituendone l'effigie con un'altra che restituisca alla moneta il suo vero valore. Si tratta insomma di un capovolgimento della verità. Il cinico prende la moneta dell'*alêthes bios* nel suo significato tradizionale e ne modifica l'effigie: a partire dagli stessi principi della vera vita filosofica (la vita non dissimulata, la vita senza mescolanza, la vita retta, la vita sovrana) che egli applica alla lettera nella propria esistenza, il cinico restituisce a questi il loro

⁴²¹ Nel manoscritto Foucault ha applicato al *bios* il quinto senso di verità (come conformità alla propria essenza), ma anche in questo caso il passaggio è stato barrato e Foucault non ne ha dato alcun accenno, durante la lezione tenuta al Collège de France. Il passaggio barrato è il seguente: «L'*alêthes bios* est une vie qui ne se donne pas l'apparence de ce qu'elle n'est pas. Elle n'imite pas une forme qui ne serait pas la sienne. La vraie vie est celle qui laisse reconnaître facilement son *êthos*». M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II*. 1984, cit., p. 206 ; trad. it. cit., p. 213.

⁴²² Cfr. *ivi*, p. 208; trad. it. cit., p. 217.

vero valore e fa apparire una vita che è il capovolgimento dell'*alethes bios* classicamente inteso. Egli fa apparire una vita radicalmente altra non solo rispetto alla vita ordinaria, ma anche alla vita filosofica tradizionale.

A causa di ciò Foucault definisce il cinismo come un eclettismo a effetto invertito: esso riprende alcuni temi tratti da altre filosofie, ma, anziché riproporli per renderli più accettabili, ne attua il rovesciamento e li utilizza per dar vita a una pratica inaccettabile e rivoltante. Il cinismo pertanto giunge ad apparire al contempo familiare e scandaloso. Esso finisce col sembrare una sorta di smorfia che la filosofia fa a se stessa, uno specchio spezzato in cui il filosofo tradizionale riconosce l'immagine della filosofia, il riflesso di ciò che essa è, ed al contempo percepisce un'alterazione violenta e sgraziata di essa, nella quale non può in alcun modo riconoscere la filosofia.

L'operazione che il cinico compie è così descritta da Foucault:

Reprendre la pièce de monnaie, changer l'effigie, et faire en quelque sorte grimacer le thème de la vraie vie. Le cynisme comme grimace de la vraie vie. Les cyniques ont essayé de faire grimacer le thème, traditionnel dans la philosophie, de la vraie vie. Plutôt que de voir dans le cynisme une philosophie qui, parce qu'elle serait populaire, ou parce qu'elle n'aurait jamais reçu droit de cité dans le consensus et la communauté philosophique cultivée, serait une philosophie de rupture, il faudrait plutôt le voir comme une sorte de passage à la limite, une sorte d'extrapolation plutôt que d'extériorité, une extrapolation des thèmes de la vraie vie et un retournement de ces thèmes dans une sorte de figure à la fois conforme au modèle et pourtant, grimaçante de la vraie vie. Il s'agit beaucoup plus d'une sorte de continuité carnavalesque du thème de la vraie vie, que d'une rupture par rapport aux valeurs reçues dans la philosophie classique, quand il s'agissait de la vraie vie⁴²³.

Nelle lezioni del 14 e 21 marzo 1984, Foucault si sofferma a lungo sul modo in cui la pratica cinica giunge, applicando la verità al *bios*, a trasformare senza rottura, ad alterare, a trasvalutare ognuno dei quattro principi tradizionali della vera vita fino a fare della loro applicazione uno scandalo.

In primo luogo, Foucault prende in esame il passaggio al limite e il rovesciamento cinico del principio tradizionale della vita non dissimulata, che in Platone e presso gli stoici (Seneca, Epitteto) costituiva un ideale di condotta

⁴²³ Ivi, pp. 209-210; trad. it. cit., p. 220.

centrale della vita filosofica. Il cinico drammatizza nella propria esistenza tale principio e la sua vita diventa materialmente, fisicamente pubblica, caratterizzata dall'assenza completa di intimità e dalla ricerca di una visibilità assoluta; diventa una vita impudica e senza vergogna. Così, ad esempio, Diogene non ha casa né abiti e soddisfa i propri bisogni davanti a tutti giungendo a masturbarsi in pubblico; Crate fa l'amore sotto gli occhi di tutti. Il cinico, cioè, non nasconde niente di ciò che è dell'ordine della natura poiché per lui non può esserci nulla di male in ciò che essa vuole ed ha messo in noi; il male deriva piuttosto dalle convenzioni e dagli artifici creati dagli uomini. Questa applicazione puntuale e senza eccezioni del principio della vita non dissimulata conduce dunque al suo rovesciamento: il cinico, attraverso l'eclatante esposizione della sua vita, giunge a violare tutte le abitudini e le convenzioni di pudore generalmente accettate e considerate indispensabili dagli uomini, oltre che ammesse dalla stessa filosofia tradizionale. Il *bios* cinico appare come una vita completamente pubblica e senza pudore e desta perciò scandalo.

In secondo luogo, il cinico opera il rovesciamento del principio della vita senza mescolanza né dipendenza. La caratterizzazione della vera vita come vita senza mescolanza aveva condotto, nella filosofia classica, a due stili di esistenza differenti: da un lato a quella che Foucault chiama una "estetica della purezza" (che è legata al platonismo), in cui si tratta di liberare l'anima da tutto ciò che è materiale e corporeo, da ogni elemento di disordine, di agitazione, di turbamento involontario. Dall'altro lato, a una "stilistica dell'indipendenza, dell'autosufficienza, dell'autarchia" propria degli epicurei e degli stoici, il cui fine è invece quello di liberare la vita da tutto ciò che può renderla dipendente dagli eventi esterni e dalle passioni interne, giungendo ad assumere un atteggiamento distaccato da quegli avvenimenti sui quali non si ha presa.

La drammatizzazione materiale, corporea del cinico provoca risultati paradossali: la vita senza mescolanza si inverte in una vita di povertà. La povertà nella cultura greco-romana costituiva un problema complesso, dal momento che, se da un lato la vita filosofica non poteva essere una vita di ricchezza, dall'altro lato l'opposizione tra i migliori (i primi) e gli altri (la folla), era socialmente riconosciuta e strutturava il pensiero morale e filosofico antico. La riflessione filosofica classica esortava, di conseguenza, non tanto ad essere poveri, quanto ad assumere un atteggiamento di indifferenza nei confronti della ricchezza. Seneca, ad esempio, suggerisce l'idea che la vera vita è una vita di distacco virtuale da

essa. Foucault sottolinea che la povertà cinica è, al contrario, una povertà vissuta, effettiva, materiale, è una condotta reale e non semplicemente un atteggiamento, un esercizio virtuale. E' inoltre una povertà attiva che si differenzia persino da quella di Socrate, il quale si accontenta semplicemente di mantenersi nella mediocrità di una condizione data in partenza. La povertà del cinico infatti non si riduce ad essere l'accettazione di una situazione data, ma costituisce un esercizio, un'operazione che si fa su se stessi al fine di trasformarsi e conseguire risultati positivi (di coraggio, resistenza ecc.). E', insomma, una povertà inquieta e insoddisfatta, un lavoro continuo su di sé che si sforza di raggiungere sempre nuovi limiti, liberandosi costantemente da tutto ciò che è superfluo. Il cinico arriva così a condurre, agli occhi degli altri, una vita miserabile, di dipendenza e di umiliazione. La radicalità con cui vive il principio della vita senza mescolanza fa sì che il cinico giunga a capovolgerlo fino a valorizzare ciò che nel mondo antico era considerato inaccettabile: la schiavitù, la mendicizia, la cattiva reputazione. Sono proprio le situazioni umilianti, di dipendenza e di disonore ad essere attivamente ricercate dai cinici, poiché costituiscono un'insostituibile occasione di *askesis*, di esercizio alla resistenza e all'indifferenza nei confronti di tutte le opinioni e di tutte le convenzioni; del resto è attraverso queste prove e all'interno di tali situazioni di accettata umiliazione che il cinico può far valere la propria sovranità, il proprio dominio di sé e la propria supremazia⁴²⁴. Foucault mostra dunque che nella vera vita cinica si ha un capovolgimento del principio classico della vita senza mescolanza e l'emergere di una vita altra.

Allo stesso modo, il cinico riprende il tema della vita retta, che tradizionalmente era una vita conforme a un certo *logos* (attribuito alla natura, alle leggi o a certi costumi vigenti tra gli uomini), lo drammatizza e ne opera il capovolgimento, in modo tale da far diventare la vita retta una vita scandalosa. Il cinico sembra far riferimento esclusivamente alla natura; non è accettata nessun'altra prescrizione derivante dalle convenzioni umane. In tal modo, egli giunge a rifiutare la famiglia, il matrimonio e a praticare l'incesto. In particolare, il cinico valorizza positivamente l'animalità: l'idea è quella che gli uomini non devono aver bisogno di ciò di cui gli animali possono fare a meno. Tuttavia

⁴²⁴ Ciò differenzia, secondo Foucault, in modo decisivo l'umiliazione cinica da quella che sarà più tardi l'umiltà cristiana: mentre quest'ultima è un'atteggiamento dello spirito ed implica la rinuncia a se stessi, il cinico sottoponendosi a prove umilianti mette in gioco le convenzioni concernenti l'onore e il disonore e, proprio con l'assumere i ruoli più disonorevoli, riafferma costantemente il proprio orgoglio e la propria padronanza di sé, la propria supremazia. Cfr. *ivi* p. 242; trad. it. cit., pp. 251-252.

Foucault precisa subito che l'operazione compiuta dal cinico, in verità, non è semplicemente quella di conformarsi alla natura. Il cinico sceglie la natura come esercizio permanente, sfida, compito per sé:

L'animalité est une manière d'être à l'égard de soi-même, manière d'être qui doit prendre la forme d'une perpétuelle épreuve⁴²⁵.

Il cinico sceglie il modello animale come forma prescrittiva di vita, come modello materiale dell'esistenza che costituisce allo stesso tempo un modello morale. Nel manoscritto della lezione del 14 marzo, Foucault sottolinea che quello del cinico non è un semplice ripiegamento sulla naturalità più immediata, su un presunto fondo biologico originario. La vita naturale del cinico è qualcosa di attivo, di polemico, è un'*askesis*, un esercizio, un modo di essere nei confronti di se stessi, ed ha la funzione di mettere alla prova tutte le verità comunemente accettate e di operare una riduzione dei propri bisogni all'elementare, secondo quel movimento di *décapage* che è stato già descritto.

La vita animale del cinico è fortemente scandalosa: nella cultura greco-romana l'animalità è ciò da cui l'uomo si distingue ed è pertanto qualcosa da negare poiché essa costituisce il punto di differenziazione attraverso cui si definisce e valorizza l'essere umano. La condotta cinica risulta così inaccettabile e appare come la manifestazione scandalosa di una vita completamente altra.

L'ultimo rovesciamento compiuto dal cinico è quello del principio della vita sovrana. Anche questa volta Foucault procede descrivendo prima l'ideale tradizionale della vita sovrana e mostrandone poi il capovolgimento. Ma è proprio nel compiere questa operazione che Foucault introduce un nuovo fondamentale tema connesso al cinismo: l'idea di militanza filosofica, di un combattimento polemico e aggressivo contro i vizi dell'umanità avente l'obiettivo di cambiare il mondo.

Analizzando in particolare alcuni testi di Seneca e di Epitteto⁴²⁶, Foucault sottolinea come l'ideale classico della vita sovrana consista in una vita tranquilla per sé che è nello stesso tempo una vita benefica per gli altri. Il carattere benefico

⁴²⁵ Ivi, p. 245; trad. it. cit., p. 255.

⁴²⁶ Cfr. ivi pp. 248-249; trad. it. cit., p. 258-259. Foucault si avvale soprattutto di alcune opere di Seneca. Cfr. Seneca, *Lettere a Lucilio*, cit.; Seneca, *Naturales Quaestiones*, (trad. it. *Questioni naturali*, a cura di D. Vottero, UTET, Torino 1989).

e l'utilità agli altri appaiono come la conseguenza diretta del dominio di sé. Questo, infatti, in primo luogo consiste nella costruzione di un rapporto a sé che è dell'ordine del godimento, del possesso di sé e del piacere derivante dalla sovranità su se stessi; in secondo luogo comporta necessariamente una relazione all'altro. Che si tratti di una relazione di tipo personale (un rapporto di direzione, di soccorso spirituale, di aiuto, come quello tra maestro e allievo o tra amici) o di una sorta di lezione impartita all'intero genere umano attraverso l'*exemplum*, l'esemplarità della maniera di vivere del saggio, dei suoi testi o dei suoi discorsi, l'apertura alla relazione con gli altri della vita sovrana è implicitamente presente e radicata nello stesso rapporto di sé con sé. Il rapporto all'altro è dell'ordine dell'obbligo: il saggio è sempre utile agli altri attraverso la stessa attività di presa di possesso di sé e l'esercizio della sua vita sovrana⁴²⁷.

Il cinico drammatizza e spinge al limite questo tema tradizionale della vera vita sotto la forma dell'affermazione arrogante che il cinico è il solo vero re. Ciò significa, innanzitutto, che mentre la monarchia dei re della terra è precaria e dipendente dalle contingenze storiche (dalla corte, da un esercito, ecc.), quella del cinico non dipende da nulla e non è soggetta ai rovesciamenti di fortuna. Egli mostra pertanto l'illusorietà della sovranità politica e afferma il valore della vera sovranità, che è quella esercitata sui propri vizi e sulle proprie passioni. Il cinico nei confronti dei monarchi della terra è un anti-re, un re altro, come emerge dal racconto dell'incontro di Diogene e Alessandro qual è esposto da Dione Crisostomo⁴²⁸. E' inoltre un re misconosciuto, ignorato, deriso, che sceglie di nascondere la sua regalità e di compiere piuttosto un esercizio perpetuo su se stesso (di sopportazione, di denudamento, ecc.); la sua vita indipendente e sovrana è dunque una vita completamente altra rispetto a quella dei monarchi della terra.

Tuttavia Foucault, nella lezione del 21 marzo 1984, spinge molto più oltre il capovolgimento cinico del tema della vita sovrana. Il cinico non è solo un re deriso e nascosto, che, per la sua indipendenza da tutto, è il vero re. Nel suo

⁴²⁷ Cfr. M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II, 1983-1984*, cit., p.252 ; trad. it. cit., p. 262.

⁴²⁸ Cfr. *ivi*, pp.253-255; trad. it. cit., p. 263-265. Dalla narrazione di Dione Crisostomo dell'incontro tra Diogene e Alessandro emerge, secondo Foucault, che il vero re è Diogene: a differenza della monarchia di Alessandro, quella di Dogene non dipende da altro da sé, e non può essere pertanto rovesciata da niente; essa non ha bisogno di alcuna *paideia* né è stata ricevuta dai propri genitori, ma è tale per natura ed è stata ricevuta direttamente da Zeus; è inoltre una sovranità che si fonda sulla vittoria riportata non sui nemici esterni, ma nei confronti delle proprie passioni e dei propri vizi, nemici ineludibili e fondamentali; infine, la sovranità di Diogene non è soggetta, a differenza di quella terrena di Alessandro, ad alcun rovesciamento di fortuna. Cfr. Dione Crisostomo, *IV Discours: Sur la royauté*, in L.Paquet, *Les cyniques grecs*, cit., pp.202-225.

significato più profondo, il cinico rovescia il principio classico della sovranità nel senso che la sua sovranità è militante, è una monarchia che ha l'obiettivo di trasformare gli altri e di cambiare il mondo. Foucault afferma che il combattimento cinico consiste innanzitutto in un lavoro perpetuo su di sé, in un combattimento contro i propri vizi e contro le proprie passioni; tuttavia esso non si riduce soltanto ad essere una lotta spirituale volta a ristabilire il dominio della ragione sugli appetiti, o dell'anima sul corpo, come quella degli stoici e di Socrate. Il lavoro su di sé del cinico non ha semplicemente il fine di assicurare il dominio di sé, e attraverso ciò di essere benefico agli altri attraverso dei discorsi, con l'esempio o con delle lezioni che permetterebbero loro di raggiungere virtù e felicità. Non si tratta, infatti, in questo caso, di una sovranità su di sé che per sua natura si riversa sugli altri in modo benefico come accade nella vita sovrana tradizionale. La vita sovrana del cinico è una vita che si occupa degli altri in un senso completamente diverso; per il cinico la cura degli altri non è un effetto implicito del dominio di sé, ma è piuttosto un compito che consiste in un combattimento polemico, aggressivo contro sé e per sé, contro gli altri e per gli altri. In quanto re, infatti, il cinico ha il compito di mettersi al servizio degli altri provocandoli e combattendo praticamente; egli è un benefattore aggressivo che lotta, morde, attacca. Il combattimento cinico è insomma un'aggressione esplicita, volontaria e costante all'umanità nella sua vita reale, e si propone di cambiarla non solo nel suo atteggiamento morale, nel suo *ethos*, ma anche nelle sue abitudini, convenzioni, maniere di vivere. Il cinico perciò combatte contro tutto un certo stato dell'umanità. Si tratta di un combattimento contro i vizi individuali, vizi che appartengono a tutto il genere umano e che sono alla radice di leggi, organizzazioni politiche, convenzioni sociali⁴²⁹.

Il senso dell'ultimo capovolgimento che il cinico opera è dunque quello per cui la vita sovrana tradizionale, felice per sé e benefica per gli altri, diventa una sovranità militante, una vita altra la cui postura caratteristica è quella del combattimento aggressivo che ha l'obiettivo di produrre un cambiamento nella

⁴²⁹ La figura che meglio rappresenta il combattimento cinico e a cui si riferiscono molte pratiche e discorsi cinici è ancora una volta quella di Eracle, così come appare descritta da Senofonte e Dione Crisostomo. Secondo il primo, Eracle è figlio di Zeus, è il re di miseria cinico, che all'inizio della sua vita sceglie la via difficile dell'esercizio e della sopportazione. Egli ha ricevuto la missione di combattere contro i vizi e i mali del mondo. Anche Dione Crisostomo lo rappresenta sofferente e combattente per il bene di tutti, come atleta miserabile che sopporta fatiche e suscita pietà per la durezza del suo destino e che solo dopo la morte sarà riconosciuto re e onorato. Cfr. Senofonte, *Memorabilia*, II, 1, 21-34, (trad. it. *Memorabili*, Rizzoli, Milano 1997, pp. ??; trad. fr. *Mémorables*, Garnier-Flammarion, Paris 1966, pp.320-323), e Dione Crisostomo, *VIII Discours: Diogène ou De la vertu*, in L. Paquet, *Les Cyniques grecs*, cit., pp.233-241.

configurazione generale del mondo:

C'est une militance en milieu ouvert, en ce sens qu'elle prétend s'attaquer non pas simplement à tel ou tel vice ou défaut ou opinion qui pourrait avoir tel ou tel individu, mais également aux conventions, aux lois, aux institutions qui, elles-mêmes, reposent sur les vices, les défauts, les faiblesses, les opinions que le genre humain partage en général. C'est donc une militance qui prétend changer le monde, beaucoup plus qu'une militance qui chercherait simplement à fournir à ses adeptes les moyens de parvenir à une vie heureuse⁴³⁰.

Quella del cinico è una vita altra per un mondo altro. Foucault riassume così l'esito della maniera di vivere cinica:

(...) le cynisme non seulement a poussé le thème de la vraie vie jusqu'à [l'inverser en] thème de la vie scandaleusement autre, mais il a posé cette altérité de la vie autre, pas simplement comme le choix d'une vie différente, bienheureuse et souveraine, mais comme la pratique d'une combativité à l'horizon de laquelle il y a un monde autre⁴³¹.

Il risultato del *bios kynikos* è dunque quello di costituire una critica politica del mondo esistente e un appello alla sua trasformazione.

Foucault vede nel *bios* cinico l'origine di un certo tipo di militanza filosofica e la matrice di una esperienza etica fondamentale in Occidente, che sarà caratteristica del mondo cristiano e del mondo moderno. Secondo il filosofo francese, forme di militanza sono esistite anche nelle altre scuole filosofiche antiche; la militanza cinica fa parte di tutto un insieme di pratiche di proselitismo. Ciò che la distingue, tuttavia, è che essa non ha la forma della setta: non si svolge in un circolo ristretto e chiuso, non si rivolge a pochi. Senza utilizzare una *paideia*, ma facendo piuttosto ricorso a mezzi violenti e drastici per scuotere bruscamente le persone, il cinico agisce in ambiente aperto e si rivolge a tutti.

La cura di sé cinica costituisce qualcosa di assai lontano dal quadro tracciato da Foucault nel Corso del 1982, nel quale occuparsi di sé sembra avere l'esito di costruire una esistenza che è un esempio per gli altri ma che ha la sua finalità in sé. Si tratta invece, nel cinismo, di una cura di sé che sembra essere

⁴³⁰ M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II, 1983-1984*, cit., p. 262. Trad. it. cit., p. 272.

⁴³¹ Ivi, p.264; trad. it. cit., p. 274.

strettamente legata alla cura degli altri. Foucault utilizza il capitolo XXII del terzo libro delle *Diatribes* di Epitteto⁴³² per illustrare la grande *politeuesthai* del cinico:

Voilà que le cynique apparaît maintenant, lui qui n'a été qu'un roi de misère et un roi caché et méconnu, comme celui qui exerce la véritable fonction du *politeuesthai*, la véritable fonction de la *politeia*, entendue au vrai sens du terme, cette *politeia* où il n'est pas seulement question de la guerre et de la paix, des impôts, des taxes et des revenus dans une cité, mais du bonheur et de l'infortune, de la liberté et de la servitude avec le genre humain entier⁴³³.

Il modo di occuparsi degli altri del cinico, secondo Epitteto, non è lo stesso dell'uomo politico tradizionale: il cinico non governa gli altri come un legislatore o come il parrhesiasta politico descritto nel Corso al Collège de France del 1983. Egli non sale sulla tribuna per parlare di fronte all'assemblea delle tasse, della guerra o della pace, né prende parte alla vita politica intesa nel senso usuale poiché esercita una più ampia attività politica: il cinico si occupa del *kosmos* e delle cattive abitudini degli uomini. La grande *politeuesthai* del cinico passa attraverso l'etica, la sua vita altra, e non riguarda soltanto la gestione della città o dello stato, ma il cambiamento del mondo tutto intero. E' infatti cambiando le condotte degli altri, condotte che sono alla base di un certo stato del mondo, che il cinico partecipa al governo del mondo, che costruisce un mondo di cui egli è il sovrano. Il cinico ha, in altre parole, la cura del mondo, che supera largamente la cura di sé del 1982.

L'idea della vita militante del cinico, che Foucault tematizza soprattutto attraverso il suo commento della diatriba XXII del terzo libro delle *Diatribes* di Epitteto, introduce una dimensione nuova dell'interpretazione foucaultiana della scuola cinica.

Nelle prime lezioni sul cinismo, infatti, così come nei primi tre ribaltamenti della vita vera in vita altra, si ha l'impressione che Foucault suggerisca che l'alterità del *bios kynikos*, facendo scandalosamente irruzione al centro delle ipocrisie e delle contraddizioni sociali, renda evidente tutto ciò che è conformismo, convenzione, falsità, senza tuttavia porsi esplicitamente l'obiettivo di cambiare gli altri e, conseguentemente, il mondo. Il cinico sembra descritto come colui che soddisfa le proprie pulsioni in modo semplice, seguendo la natura,

⁴³² Si tratta della già menzionata diatriba dal titolo *Sul cinismo*, nella quale Epitteto traccia il profilo del cinico ideale. Cfr. Epitteto, *Diatribes, Manuale, Frammenti*, cit., pp.691-719.

⁴³³ Ivi, p. 278. Trad. it. cit., p. 288.

al fine di evitare la sofferenza e l'infelicità che gli deriverebbero dall'agire rispettando le convenzioni e le interdizioni sociali; e, a causa di ciò, viola certe leggi, ossia quelle che sono in contrasto con la natura. Tuttavia egli non è qualcuno che si propone di rivoluzionare la realtà e di dare scandalo come programma di vita; il cinico segue semplicemente la sua via, e così facendo si trova a trasformare gli altri e il mondo.

Invece, con l'ultimo rovesciamento compiuto dal cinico, quello della vita sovrana, sembra emergere una caratterizzazione del cinismo parzialmente diversa. Foucault introduce l'idea del cinismo come missione e sembra accentuare il carattere programmatico di essa, conferendo alla figura del cinico una singolare torsione: il cinico vuole scuotere gli animi e dare scandalo e ha il proposito di rovesciare l'esistente, di cambiare il mondo⁴³⁴.

Queste due diverse rappresentazioni della scuola cinica sembrano essere compresenti nelle lezioni di Foucault, anche se di fatto costituiscono due sguardi sul cinismo piuttosto differenti. Se, infatti, il cinico è colui che trasforma se stesso e, suo malgrado, scandalizza gli altri e cambia il mondo, da ciò non discende che modificare gli altri sia una necessità del cinico in quanto tale. La cura degli altri, che Foucault in un primo tempo aveva caratterizzato quasi come un effetto collaterale del vivere cinico, sembra poi essere da lui trasformata in un'organica necessità, in un fine che il cinico inevitabilmente possiede. In altre parole, sembra sussistere una sorta di scollatura tra Diogene e il cinico predicatore errante dell'epoca romana imperiale e dell'ellenismo fustigato da Dione Crisostomo, Luciano e, più tardi, Giuliano. Il primo pare difficilmente conciliabile con l'immagine del filosofo militante, del cinico che ha il compito di occuparsi degli altri. Non è un caso che Foucault abbia scelto di soffermarsi sulla XXII diatriba.

⁴³⁴ Questa seconda caratterizzazione del cinismo sembra essere alla base dell'affermazione di Foucault secondo cui una delle posteriorità del cinismo è costituita dall'arte moderna. A partire dalla seconda metà del XIX secolo, l'arte rifiuta e aggredisce le norme sociali, i valori e i canoni estetici vigenti. Essa diventa programmaticamente un movimento che rigetta e viola ogni regola posta (si pensi ad esempio alle avanguardie), svolgendo secondo Foucault una funzione di permanente cinismo nei confronti di ogni arte acquisita e opponendo al consenso della cultura il coraggio dell'arte nella sua verità barbara. L'arte moderna viola dunque sistematicamente tutte le prescrizioni in quanto tali; questo vivere contro la legge, questa ribellione al canone sono collocati sullo stesso binario del cinismo, che Foucault sembra quasi pensare come un antinomismo, ossia come il programma di violare ogni legge e di dare scandalo con un obiettivo rivoluzionario. Ciò appare piuttosto differente rispetto all'altra caratterizzazione del cinismo, secondo la quale il cinico non sembra avere il proposito di rovesciare tutte le leggi, ma appare piuttosto come qualcuno che per vivere meglio ed alleviare le proprie sofferenze soddisfa le proprie pulsioni senza tener conto di costrizioni e tabù, e a questo fine terapeutico ne infrange pertanto alcuni; egli lacera cioè la camicia di forza delle prescrizioni solo quando essa gli impedisce il movimento. Il cinico non riconosce, in questo caso, i vincoli della legge (anomismo), ma non si pone tuttavia il fine esplicito di infrangerla sempre. Cfr. *ivi*, pp.172-174 ; trad. it. cit., p. 183-185.

La figura di Diogene che emerge dalle *Diatribes* di Epitteto non assomiglia molto a quella descritta da Diogene Laerzio che Foucault ha citato nelle prime lezioni sul cinismo. Nelle *Diatribes*, infatti, Diogene non è un uomo che vive ai margini della società, scandaloso e impudico, ma è idealizzato e descritto come un nobile messaggero inviato all'umanità dagli dei, come un missionario della verità che viene tra gli uomini per richiamarli a se stessi, per rimetterli sulla retta via e annunciare loro la catastasi del mondo. Rispetto all'immagine composita del cinico che emerge dalle fonti, Foucault nelle due ultime lezioni del corso del 1984 sembra dunque rendere la cura degli altri qualcosa di intrinseco al *bios kynikos* e accentuare il carattere rivoluzionario del cinismo⁴³⁵.

In ogni caso, Foucault pone al cuore della trasformazione dell'umanità e del mondo la trasformazione del rapporto di sé con sé: solo attraverso la trasformazione di sé, la costruzione di una vita vera come vita altra è possibile mutare le condotte degli altri e far emergere un mondo altro. Concludendo il suo studio del cinismo antico, egli afferma nella lezione del 28 marzo 1984:

(...) cette pratique de la vérité caractérisant la vie cynique n'a pas pour but simplement de dire et de montrer ce qu'est le monde en sa vérité. Mais elle a pour but, et pour but final, de montrer que le monde ne pourra rejoindre sa vérité, ne pourra se transfigurer et devenir autre pour rejoindre ce qu'il est dans sa vérité, qu'au prix d'un changement, d'une altération complète, le changement et l'altération complète dans le rapport qu'on a à soi. Et c'est dans ce retour de soi à soi, c'est dans ce souci de soi que se trouve le principe du passage à ce monde autre promis par le cynisme⁴³⁶.

Per Foucault il lavoro di sé su sé compiuto dal cinico possiede in se stesso valore politico. Com'è stato notato⁴³⁷, rispetto agli anni precedenti nel 1984 Foucault sembra giungere a rovesciare i rapporti tra l'etica e la politica. Nel 1982, con l'analisi dell'*Alcibiade*, egli aveva descritto la cura di sé, il lavoro etico, come la premessa necessaria del governo degli altri; la contemplazione dell'anima costituiva allora il fondamento dell'azione politica. Allo stesso modo, nel 1983, come abbiamo osservato nella Parte III, Foucault ha mostrato che la *parrhesia* in

⁴³⁵ Cfr. M.O. Goulet-Cazé, *Les cyniques et la «falsification de la monnaie»*, in L.Paquet, *Les cyniques grecs*, cit., pp.5-24. Si veda anche M.-O Goulet-Cazé., *L'ascèse cynique*, cit.

⁴³⁶ Ivi, p. 289. Trad. it. cit., p. 299.

⁴³⁷ Cfr. D. Lorenzini, *Ethique et politique de nous-mêmes : à partir de Michel Foucault et Stanley Cavell*, cit., pp. 239-254.

quanto nozione strettamente politica, con la crisi della *polis* viene “salvata” proprio conferendole un fondamento etico. Essa sarà infatti riformulata facendo il proprio ingresso nel campo filosofico e trasformandosi in una nozione etico-filosofica nella quale il dir-vero è legato alla virtù, all’eccellenza etica. Nel Corso del 1984, invece, con il cinismo la *parrhesia* si fa *bios*, diventa coestensiva alla vita filosofica cinica: il cinico non dice vero ma vive vero. Il *bios* cinico è manifestazione della verità, è un modo di vivere che in virtù della sua alterità mette alla prova la vita degli altri. Il lavoro etico di trasformazione della propria maniera di vivere che il cinico compie costantemente costituisce di per sé una *parrhesia* la cui forma è quella di una vita radicalmente altra che irrompe nel bel mezzo del conformismo e delle convenzioni sociali; è insomma una vita il cui spessore etico è già da subito politico, in quanto lo scandalo che essa provoca mette di per sé in questione tutto ciò che sembra essere più evidente e familiare:

In breve, forgiando la sua vita nella forma (totalmente pubblica) di uno scandalo perpetuo, il cinico *inscrive* il suo lavoro etico di sé su sé nella vita sociale della città, al fine di mostrare agli altri « la parte di ciò che è singolare, contingente e dovuto a delle costrizioni arbitrarie » in ciò « che ci è dato come universale, necessario [e] obbligatorio »⁴³⁸.

L’etica non costituisce più la premessa e il fondamento della politica e del dir-vero, ma è già, essa stessa, politica. Del resto, la *parrhesia* cinica sembra operare una trasfigurazione radicale di ciò che intendiamo con il termine “politica” in quanto essa non solo sembra politicizzare luoghi tradizionalmente non considerati come eminentemente politici (la strada, la piazza) ma rende anche ogni gesto, ogni abitudine, ogni comportamento e decisione potenzialmente politici o politicizzabili. L’etica stessa è così trasformata in espressione direttamente politica, e viceversa⁴³⁹.

⁴³⁸ Ivi, p. 252.

⁴³⁹ *Ibidem*.

§ 3. L'*alethinós bios* cinico come vita altra per un mondo altro

Foucault conferisce un notevole rilievo al tema della vera vita cinica come vita altra. Si è osservato che, con il passaggio al limite e il capovolgimento dei quattro principi della vita filosofica tradizionale, il *bios kynikos* diventa una vita senza vergogna, una vita povera, una vita animale e, infine, una vita autenticamente sovrana e militante. Il cinico mostra agli altri attraverso la sua vita scandalosa e il suo corpo che essi sono interamente in errore. Il fine del cinico non è cambiare la condotta degli altri mostrando loro direttamente, attraverso l'esempio della propria vita, in che cosa consista la vita di verità; attraverso la sua vera vita come vita altra, il cinico mostra piuttosto agli uomini che si sbagliano e che la pace, la felicità, la verità non sono là dove essi le stanno cercando. Il cinico mostra agli altri che ciò che cercano è altrove:

Voyez toute l'importance qu'il y a, dans ce jeu, de l'ailleurs, de l'autre: vous cherchez *ailleurs* la paix et le bonheur, vous suivez une route qui est une route *autre*. Or, vous vous en souvenez, le principe du cynisme, c'est bien justement de dire que la vraie vie est une vie *autre*. Un des points essentiels de la pratique cynique tien précisément en ceci que, reprenant – nous l'avons vu la dernière fois – les thèmes les plus traditionnels de la philosophie classique, le cynique change la valeur de cette monnaie et fait apparaître que la vraie vie ne peut être qu'une vie *autre*, par rapport à ce qui est la vie traditionnelle des hommes, philosophes compris. Il ne peut y avoir de vraie vie que comme vie *autre*, et c'est du point de vue de cette vie *autre* que l'on va faire apparaître la vie ordinaire des gents ordinaires comme étant précisément *autre* que la vraie. Je vis de façon *autre*, et par l'altérité même de ma vie, je vous montre que ce que vous cherchez est *ailleurs* que la où vous le cherchez, que la route que vous prenez est une route *autre* par rapport à celle que vous devriez prendre⁴⁴⁰.

L'alterità della vita del cinico fa apparire la vita degli altri come altra dalla vera; mostra loro che essi sono in errore e che rischiano di rimanere solo qualcosa di altro da sé. Il cinico richiama tutti gli uomini alla forma di esistenza che è la vera esistenza, quella che è fedele alla verità e che non può che essere una vita altra che ha come obiettivo la creazione di un mondo altro:

⁴⁴⁰ Ivi, pp. 287-288. Trad. it. cit., pp. 297-298.

Le cynique s'adresse à tous les hommes. À tous ces hommes, il montre qu'ils mènent une vie autre que celle qu'ils devraient mener. Et par là-même, c'est tout un autre monde qui doit émerger, qui doit être en tout cas à l'horizon, qui doit constituer l'objectif de cette pratique cynique⁴⁴¹.

Foucault insiste sul fatto che il paradosso del *bios kynikos* sembra essere che, nel momento stesso in cui il cinico applica la verità alla propria vita, questa diventa radicalmente altra sia rispetto alla vita filosofica tradizionale che a tutte le altre forme di esistenza. Così, se, ad esempio, il saggio stoico applica alla vita i discorsi veri che enuncia e cerca di stabilire una corrispondenza armonica tra discorsi e atti, verità e vita, il cinico fa passare la verità nella sua esistenza, la incarna, la mette alla prova nella sua esperienza di vita e di colpo la sua vita diventa altra e capovolge il senso della verità.

Per comprendere tale capovolgimento è utile chiedersi in che maniera esattamente Foucault caratterizzi la vera vita tradizionale, questo *bios philosophikos* rispetto al quale la vita del cinico è altra. Nelle lezioni del 14 e del 21 marzo 1984 egli sembra considerare la vera vita tradizionale come un insieme molto esteso e includente elementi assai differenti tra loro. Come è emerso nel paragrafo precedente, infatti, sorprendentemente il filosofo francese, per illustrare i principi tradizionali del *bios philosophikos*, utilizza esempi tratti indifferentemente dalla vita filosofica stoica, platonica ed epicurea al fine di mostrarne il rovesciamento cinico.

Si tratta di una rilevante rottura rispetto al corso al Collège de France del 1982. Ne *L'ermeneutica del soggetto* Foucault aveva infatti delineato una netta opposizione tra platonismo e stoicismo: la cura di sé platonica, nell'*Alcibiade*, sembrava configurarsi come conoscenza di sé, come contemplazione dell'anima volta a riconoscere in sé una sostanza immutabile ed eterna, mentre la cura di sé stoica era volta alla costruzione etica di un sé forte, di un soggetto dell'azione etica. Nelle ultime lezioni del corso del 1984, invece, Foucault, costruendo un'opposizione tra il *bios kynikos* da un lato e, dall'altro, un *bios philosophikos* comprendente l'insieme dei *bioi philosophikoi* platonici, stoici ed epicurei,

⁴⁴¹ Ivi, p.288. Trad. it. cit., p. 298.

avvicina lo stoicismo al platonismo - operazione impensabile nel 1982.

Il corso del 1984 sembra considerare la nozione di *bios philosophikos* come includente tutte quelle tradizioni filosofiche antiche che agli occhi di Foucault, a differenza del cinismo, fanno riferimento, in modo più o meno accentuato, a una dottrina, a una teoria, a dei discorsi veri, e dunque, in ultima analisi, alla trascendenza di una verità⁴⁴². Il netto contrasto stabilito tra il *bios philosophikos* e il *bios kynikos* sembra fondarsi su una distinzione filosoficamente assai importante: quella tra la verità concepita in senso platonico come ciò che è essenziale (come ciò che resta identico a se stesso, che è necessario, distinto dall'apparenza sensibile) e la verità intesa in senso antiplatonico, come l'elementare. Tra una verità pensata come sapere, dottrina, discorso vero e una verità che è possibile produrre nel proprio *bios* e il cui terreno è l'*ergon*, l'agire, l'attività. E' proprio sulla base di questa opposizione che, come abbiamo accennato, nelle lezioni al Collège de France del mese di marzo del 1984 Foucault sembra introdurre in modo non sistematico una nuova opposizione, quella tra platonismo e cinismo. Se, infatti, nel mese di febbraio egli aveva operato una distinzione tra due posterità platoniche che prendono forma a partire dall'*Alcibiade* e dal *Lachete* - tra metafisica dell'anima ed estetica dell'esistenza, entro la quale aveva collocato il cinismo - appena un mese dopo, grazie allo studio del *bios* cinico e all'introduzione delle nozioni di vita altra e di elementarità, il cinismo risulta essere opposto al platonismo, cui sono avvicinati lo stoicismo e l'epicureismo.

Recentemente Gros ha tentato di comprendere più a fondo questo importante cambiamento rispetto a *L'ermeneutica del soggetto*⁴⁴³. Egli si è interrogato sulle implicazioni del fatto che, mentre il *bios philosophikos* si fonda sull'applicazione dei quattro "valori" della verità⁴⁴⁴ al *logos*, la vita cinica, invece,

⁴⁴² L'indagine foucaultiana sembra tendere ad avvicinare al platonismo lo stoicismo e l'epicureismo in quanto filosofie nelle quali permane fondamentale il ruolo del *logos*. Già nella lezione del 29 febbraio, del resto, istituendo l'opposizione tra l'*Alcibiade* e il *Lachete*, Foucault ha parlato della metafisica dell'anima e dell'estetica dell'esistenza come di due posterità platoniche. La prima trova nel *logos*, nella costituzione di un sistema di conoscenze, il proprio compimento, ed è legata ad una cura di sé che si fonda sul discorso e sulla contemplazione teoretica quali mezzi per ricondurre l'anima alla verità trascendente; la seconda, che è volta a conferire al *bios* uno stile e una forma visibile caratterizzata da bellezza e armonia, è pur sempre una cura di sé che ha l'obiettivo di rendere visibili nell'esistenza i *logoi*.

⁴⁴³ Cfr. F. Gros, *Il faut être pauvre pour dire la vérité (Foucault et les cyniques)*, cit..

⁴⁴⁴ Come si è detto nel precedente paragrafo, i valori della verità sono, secondo Foucault, quattro: vero è ciò che è non dissimulato, che è esposto senza maschere; vero è ciò che è puro, non mescolato a elementi eterogenei; è, inoltre, ciò che è retto, conforme a leggi, a regolarità; infine, è ciò che è immutabile, incorruttibile, che esiste e si mantiene identico a sé. Cfr. M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. 1984*, cit., pp.201-202, trad. it. cit.,

applica i quattro valori della verità direttamente al *bios*, senza alcuna mediazione discorsiva.

Il *bios philosophikos* fa riferimento a una verità che inerisce al *logos*, ad un discorso vero, e sembra essere il riflesso e la derivazione di tale *alethes logos*. A questa nozione Foucault, come si è detto, accenna brevemente nella lezione del 7 marzo 1984⁴⁴⁵. Quando la verità inerisce al discorso, essa sembra essere trasparenza, purezza, ordine, immutabilità. Gros ha posto l'attenzione sul fatto che l'*alethes logos* sembra essere caratterizzato dalla forma generale dell'identità a sé⁴⁴⁶: l'*alethes logos* si fonda su una verità di tipo platonico, su una verità come essenza, come ciò che resta il medesimo, che è puro, atemporale, necessario, che trascende l'apparenza sensibile⁴⁴⁷.

E' pertanto l'identità a sé che sembra caratterizzare, secondo Gros, anche il *bios philosophikos* in quanto conseguenza dell'*alethes logos*. La vera vita tradizionale è infatti descritta da Foucault come una vita che non nasconde nulla, che è pura e non alterata dai vizi, che rispetta le leggi vigenti e le convenzioni, e che è, infine, indipendente e sovrana, felice e identica a sé. E' una vita rispettabile e austera, virtuosa ed esemplare. Il senso dello spostamento rispetto a *L'ermeneutica del soggetto* è dunque da ricercare nel fatto che nel 1984 sia l'esistenza del saggio platonico, sia quella del saggio epicureo, sia quella del saggio stoico e di Socrate paiono costituire, agli occhi di Foucault, esistenze armoniose e ordinate che sono caratterizzate da uno stile generale di identità e che si contrappongono pertanto alla vita cinica, disordinata e dissonante, il cui stile è

pp. 212-213.

⁴⁴⁵ Nel precedente paragrafo è emerso che l'*alethes logos* è il risultato dell'applicazione dei "valori" di verità al *logos*. L'*alethes logos* è un discorso in cui niente è nascosto, in cui non vi è mescolanza del vero con il falso, che è conforme alle regole ed è dunque rigoroso, che, infine, non muta ma resta lo stesso e non può essere in alcun modo confutato. Come si è osservato, Foucault accenna soltanto a questi quattro "criteri" dell'*alethes logos*, senza tuttavia sviluppare oltre questo tema. Gros ha mostrato che sembra trattarsi di un *logos* evidente, chiaro, rigoroso e necessario. Il primo criterio, infatti, sarebbe l'evidenza: il discorso vero non cela né dissimula niente. Il secondo sarebbe la chiarezza e la semplicità: il discorso vero è limpido e non contiene artifici retorici. Il terzo criterio è costituito dal rigore dimostrativo: il discorso vero è conforme alle regole logiche e deduttive. L'ultimo criterio è quello di necessità: il discorso vero è necessario poiché non varia, è immutabile. Cfr. F. Gros, *Il faut être pauvre pour dire la vérité (Foucault et les cyniques)*, cit..

⁴⁴⁶ Come si è già segnalato, nel manoscritto l'identità a sé appare inizialmente come il quinto significato o valore della verità (oltre ai quattro già menzionati: la non dissimulazione, la purezza, la rettitudine e l'immutabilità). Tuttavia questo passaggio è stato poi barrato da Foucault e, poiché egli riprende questi cinque significati della verità per descrivere, di volta in volta, il vero amore e la vera vita quali si trovano nei testi platonici, appaiono barrati anche tutti i passaggi successivi nei quali Foucault menziona questo quinto significato della verità come conformità all'essenza, come ciò che è il Medesimo. Secondo Gros il significato di questo abbandono va ricercato nel fatto che l'identità a sé, più che un valore della verità tra gli altri, deve essere sembrata a Foucault la forma generale dell'*alethes logos*, ossia lo stile proprio alla verità quando essa si applica al *logos*. Cfr. ivi.

⁴⁴⁷ Cfr. F. Gros, Gros F., *Nota del curatore*, in *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, cit., pp. 333-334.

invece quello dell'alterità⁴⁴⁸.

Se la vita filosofica del saggio produce l'identico, la vera vita del cinico produce differenza. Il cinico applica non al *logos*, ma direttamente al *bios* i quattro valori della verità. Il *bios alethinos* del cinico non è affatto dipendente dall'*alethes logos*, non è sostenuto e ordinato da un discorso di verità. Si è già osservato analizzando la lezione del 29 febbraio 1984 che la verità è qualcosa che il cinico costruisce nella propria esistenza attraverso un movimento ininterrotto di rifiuto di ciò che è sociale, artificiale; che essa, attraverso l'*askesis*, è prodotta come elementarità, autenticità definibile solo in negativo, come alterità che resiste, come ciò che resta dopo l'operazione di *décapage* dell'esistenza e che si oppone al convenzionale e al superfluo. Quando la verità è in relazione non con il *logos*, il discorso, ma direttamente con il *bios*, e dunque con l'*ergon*, con il fare, essa non è un'essenza che, al livello del pensiero, permane, ma è qualcosa di creativo, di produttivo sul piano dell'esperienza di vita; essa produce alterità. Ciò che è vero è ciò che genera rottura, che è infrazione, che fa irruzione nel bel mezzo delle convenzioni sociali e che ne denuncia le contraddizioni, la non necessità, facendo intravedere un orizzonte differente.

Il manifestarsi della vita altra cinica al centro della *polis*, delle leggi, delle convenzioni, degli artifici sociali costituisce l'irrompere di una dissonanza che provoca scandalo. Se, applicando la verità all'esistenza, la vita del saggio diventa virtuosa, quella del cinico diventa scandalosa. Il cinico applica con tale radicalità i valori di verità al *bios* che esso diventa oggetto di scandalo poiché la vita del cinico non diventa ordinata e armoniosa ma è discordante, è qualcosa che stride e che contrasta con gli altri modi di vita. La maniera di vivere cinica sembra essere qualcosa che con il suo stesso manifestarsi costituisce una sfida alle verità condivise e alle norme esistenti e una provocazione per l'altro:

⁴⁴⁸ Gros ha caratterizzato il *bios philosophikos* come una "vita onesta": una vita rispettabile, nel senso che si sottopone incessantemente al giudizio proprio e a quello degli altri, senza nulla celare dei propri vizi; una vita austera, che rinuncia alla ricerca smodata dei piaceri e delle ricchezze; una vita retta, che rispetta le leggi e le convenzioni sociali; e infine, una vita sovrana, indipendente e felice. Secondo Gros, sebbene non sempre l'identità a sé sia, in tutte queste scuole antiche e in tutti i testi, necessariamente legata ad un *alethes logos* fondato su delle essenze atemporali ed eterne, resta tuttavia che essa costituisce il carattere dominante del *bios philosophikos*: il saggio platonico contempla le Idee e cerca di instaurare in sé la giusta gerarchia degli elementi dell'anima; il saggio epicureo è descritto da Foucault come un dio tra gli uomini e come caratterizzato da una serenità impeccabile; il saggio stoico conquista l'atarassia attraverso esercizi spirituali che lo rendono impermeabile agli eventi del mondo, mentre Socrate riesce a far vibrare una consonanza perfetta tra parole ed atti. In tutti questi casi, il *bios philosophikos* è caratterizzato dall'ordine, dalla virtù, dall'armonia. Cfr. F. Gros, *Il faut être pauvre pour dire la vérité (Foucault et les cyniques)*, cit..

Le courage cynique de la vérité consiste en ceci que l'on arrive à faire condamner, rejeter, mépriser, insulter par les gens la manifestation même de ce qu'ils admettent ou prétendent admettre au niveau des principes⁴⁴⁹.

Il cinico genera la collera degli altri poiché la sua vita è la manifestazione di ciò che essi credono di ammettere in teoria, ma disprezzano e rifiutano nella loro stessa vita. Con il suo manifestarsi, la vita altrà del cinico rende evidenti le menzogne e le ipocrisie sociali e smaschera ogni incoerenza, ponendo ciascuno di fronte alle proprie contraddizioni. E' una provocazione che lacera ogni rigida credenza, tutti i modi di vivere consolidati e ogni identità fissata; attraverso il lavoro di riduzione all'elementare, l'alterità cinica obbliga gli altri a misurarsi con le loro incoerenze, costituendo uno stimolo a compiere a propria volta un lavoro di messa alla prova e trasformazione di sé .

E' importante ancora una volta sottolineare che il *bios kynikos*, a differenza del *bios philosophikos*, non costituisce un *exemplum* per gli altri: esso non incarna nè è in alcun modo l'illustrazione di un senso o di valori universali, non si modella attraverso regole di condotta né indica la via da seguire per costruire un'esistenza conforme al *logos*. Priva di riferimenti dottrinali, la vita altrà del cinico non fa cenno a delle identità. Quello del cinico è piuttosto un "gesto", un'azione che nella sua singolarità costituisce un movimento di capovolgimento della verità, un'alterità che, nel momento in cui si manifesta, fa scoppiare le contraddizioni esistenti, insinua dubbi e dissolve certezze.

Il cinico non si riferisce a un nucleo di pensiero né si propone di trasmetterlo; egli non si avvale di discorsi per modellare la propria esistenza ma, di volta in volta, sembra fare riferimento a determinate esperienze di vita. Come emerge dai vari aneddoti che ci sono pervenuti, il cinico innanzitutto osserva i comportamenti e le azioni di coloro che incontra (la "natura"): nella storiella precedentemente citata, ad esempio, Diogene nota che il ragazzino che beve utilizzando solo le mani se ne va poi via soddisfatto, e con la sua felicità dà la prova che il suo modo di vita funziona. Diogene non imita il ragazzino, ma riattualizza nella propria vita il suo gesto buttando via la ciotola. Il cinico cioè, assumendo come punto di riferimento la naturalezza di alcuni particolari gesti, valuta ogni volta, sulla base della propria contingente situazione, se continuare ad

⁴⁴⁹ M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II*, 1983-1984, cit., p.215. Trad. it. cit., p. 225.

adottare un certo modo di vita o se non accettarlo più. Egli compie una sorta di reinterpretazione, nella propria esistenza, di gesti singolari; ed è sulla base della ripresa vivente di questi modi di vita che giunge a rifiutare quelli che sono invece artificiali, e dà vita, così, ad un'alterità, alla creazione quotidiana di nuovi modi di vivere.

Da un lato, strumento per orientare la propria condotta non è, dunque, per il cinico, una norma che si pretende universale o un discorso vero che ad essa rinvia, ma la singolarità di determinati gesti pratici. Dall'altro, proprio perchè il *bios kynikos* non è la derivazione o il riflesso di alcuna trascendenza, esso a sua volta non suggerisce alcuna condotta univoca e virtuosa, ma apre piuttosto la strada a imprevedibili esiti nelle vite degli altri. Il cinico non indica la via da seguire, non formula principi. Egli fa esistere l'alterità del suo *bios*, che pone gli altri nella condizione di effettuare una presa di distanza rispetto ai modi di vivere finora accettati, di rimettere in questione i confini tra ciò che è accettabile e ciò che non lo è, di scegliere se esercitare o meno, e in quale modo, la propria azione critica. L'alterità della vita cinica costituisce quindi una rimessa in causa degli altri e una spinta ad effettuare una trasformazione di sé e del mondo. Il movimento di rifiuto di ciò che è artificiale messo in moto dal cinico sembra attivare una enorme energia di trasformazione e far sorgere la possibilità pratica di unirsi, eventualmente, ad altri movimenti di rifiuto, di attivare solidarietà e vincoli concreti⁴⁵⁰.

Il cinismo sembra così condurre a una resistenza politica che non fa perno sul *logos* ma sul *bios*. *Bios philosophikos* e *bios kynikos*, come lo stesso Gros ha messo in evidenza, mettono in opera, oltre che due forme diverse di verità, anche due diverse modalità di resistenza⁴⁵¹. In queste ultime e poco sistematiche lezioni del corso del 1984 assume sempre più centralità e rilevanza l'opposizione tra una filosofia intesa come corpo di conoscenze costituito, come dominio discorsivo, da un lato, e una filosofia come modo di vita, come esercizio e prova, dall'altro; tra una resistenza che è soprattutto un dire e una resistenza che è prevalentemente un

⁴⁵⁰ Cfr. F. Gros, *Il faut être pauvre pour dire la vérité (Foucault et les cyniques)*, cit..

⁴⁵¹ Confrontando l'etica stoica e l'etica cinica, Gros ha scritto: "Peut-être y a-t-il là deux sens profondément différents de vérité, auxquels Foucault demeure pourtant irréductiblement attaché: la vérité comme régularité et structure harmoniques; la vérité comme rupture et scandale intempestifs. Deux esthétiques de l'existence, deux styles très différents de courage de la vérité: le courage de se transformer lentement, de faire tenir un style dans une existence mouvante, de durer et de tenir; le courage, plus ponctuel et plus intense, de la provocation, celui de faire éclater par son action des vérités que tout le monde sait mais que personne ne dit, ou que tout le monde répète mais que personne ne se met en peine de faire vivre, le courage de la rupture, du refus, de la dénonciation". F. Gros, *La parhêsia chez Foucault (1982-1984)*, cit., p. 166.

fare, un atteggiamento.

Il *bios philosophikos* sembra attivare una resistenza di tipo discorsivo. Essa si fonda sull'*alethes logos*, ossia, come Gros ha mostrato, su un discorso che è legato a una verità di tipo platonico, a una verità come essenza e che è pertanto capace di combattere l'errore e l'opinione sulla base della sua struttura cristallina e del nucleo duro dei suoi significati. Esso è in grado di resistere di fronte alle false certezze, di liberare dai paralogismi e di dissolvere la *doxa* per far valere ogni volta la verità pura, l'essenziale. E' infatti un discorso che, se messo alla prova, tiene, e che, per la sua chiarezza e la sua semplicità, per il suo rigore e la sua immutabilità, resiste alle imposture⁴⁵². Ne consegue che quando i valori di verità informano il *logos*, si ha una "resistenza eidetica": l'*alethes logos* mette in atto una resistenza del Medesimo sul piano del pensiero.

Anche il cinismo fa valere una forma di resistenza legata ai valori della verità, ma in modo completamente differente. Il cinico non pretende di dissolvere la *doxa*, l'opinione, l'errore. Il problema, per lui, è costituito dalle convenzioni, dai codici sociali, dalle norme, ossia da tutto ciò che ha a che fare con dei "doxa esistenziali", che sono combattuti al fine di attingere ad un'elementarità radicale. Si tratta, con le parole di Gros, di una "resistenza ascetica", una resistenza che non riafferma un'identità, ma crea modi di vita nuovi e trasforma il mondo.

Occorre osservare che nel caso del *bios philosophikos* la resistenza può solo contrapporre al potere l'irriducibilità e la fissità di un *logos*, senza dar vita ad alcuna creazione. Inoltre, il *logos alethes* corre costantemente il rischio di costituire a propria volta il volto gnoseologico delle relazioni di potere. Il cinico, invece, fa del corpo e del *bios* i mezzi fondamentali di una resistenza creativa al potere. E' infatti attraverso di essi che il cinico attua il rifiuto costante di ogni fissità, di ogni condotta abituale e dimostra la non necessità di ogni verità costituita, creando continuamente nuovi modi d'essere, nuove aleturgie. La verità legata al *bios kynikos* sembra essere, insomma, meno pericolosa, poichè non sembra offrire punti di appoggio al potere: essa costituisce un tipo di verità "vissuta" che non può in alcun modo fissarsi, ergersi sugli altri ed assoggettarli, ma può semmai aprire spazi di libertà qualora qualcuno ne effettui la libera e

⁴⁵² Gros ha citato come esempio il *logos etumos*, di cui Foucault parla nel corso al Collège de France del 1983 in relazione al *Fedro*. Come si è notato nella Parte III del presente lavoro, si tratta di un discorso spoglio e semplice che, privato di ogni artificio e di ogni espediente retorico, è nudo e ridotto all'osso, e per questo più vicino alla verità. Anche l'autodifesa di Socrate di fronte ai suoi accusatori, nell'*Apologia*, è caratterizzata dallo stesso Socrate come un discorso nudo, privo di artifici retorici. Cfr. F. Gros, *Il faut être pauvre pour dire la vérité (Foucault et les cyniques)*, cit..

creativa ripresa nella propria vita.

§ 4. *Bios kynikos* e stoicismo

E', comunque, confrontando il cinismo con lo stoicismo che emerge ancora più chiaramente l'enorme distanza che sembra aprirsi rispetto al Corso al Collège de France del 1982. La vera vita cinica come vita altra quale è descritta nel Corso al Collège de France del 1984 costituisce qualcosa di molto diverso e, per certi versi, opposto rispetto all'estetica dell'esistenza stoica descritta da Foucault ne *L'ermeneutica del soggetto*. Nel 1984 Foucault sembra avvertire con forza il peso dell'enorme apparato teorico di cui lo stoicismo è provvisto e che presuppone un quadro di razionalità, un universo ordinato di cui il singolo non costituisce che un tassello. Il fatto che lo stoico si riferisca a una verità trascendente, a un *logos*, a una dottrina connessa ad un ordine provvidenziale lo differenzia in modo determinante dal cinico, il quale, al contrario, si muove nel quadro di una completa immanenza del vivere e non ha alcun corpus teorico di riferimento. Così ad esempio, se la massima "vivi secondo natura" esorta lo stoico a orientare la propria condotta secondo il *logos* divino che è in tutte le cose e nell'uomo stesso, per il cinico la natura non è affatto un ordine cosmico trascendente, non è molto di più che intenzione.

Ne deriva, innanzitutto, che stoicismo e cinismo sembrano essere caratterizzati da una assai diversa cura di sé e da un diverso tipo di *askesis*, oltre che da due differenti nozioni di autonomia. Mentre, come si è detto, la cura di sé stoica si pone l'obiettivo di costruire un *bios* corrispondente a determinati precetti ed enunciati di valore, la costruzione di sé del cinico non passa attraverso i *logoi*, ma solo attraverso il *bios*, attraverso un lavoro sulla materialità della propria esistenza al fine di giungere alla sua verità elementare e altra⁴⁵³. Lo stoico, attraverso l'*askesis*, sembra porsi l'obiettivo della costruzione di se stesso per accedere alla verità e all'universalità, e per dissolvere, infine, il suo *ego* nella razionalità cosmica in cui egli è sin dall'inizio inserito. Attraverso gli esercizi

⁴⁵³ A tale proposito, Gros ha scritto: «L'éthique stoïcienne était en effet une éthique de la correspondance réglée entre l'action et le discours, une mise à l'épreuve de la vérité par la vie: il s'agit de savoir si cette existence, qu'on sait malmenée par les vicissitudes, peut se voir ordonnée, réglée par des principes vrais. C'est une éthique de l'ordre et de la discipline. L'éthique cynique de la *parrhêsia* est au contraire une mise à l'épreuve de la vie par la vérité: il s'agit de voir jusqu'à quel point des vérités supportent d'être vécues, et de faire de l'existence le point de manifestation intolérable de la vérité». F. Gros, *La parrhêsia chez Foucault (1982-1984)*, cit., pp.165-166.

spirituali, lo stoico tenta di non lasciare che gli eventi esterni e le passioni interne scuotano il suo animo rendendolo cangiante e sofferente, e si pone la finalità di costruire a poco a poco un animo stabile e di giungere ad essere pienamente legislatore di sé. Il lavoro su di sé dello stoico si configura come un esercizio permanente di trasformazione dei propri giudizi e pensieri prima che della propria pratica di vita, ed ha la finalità di raggiungere il dominio di sé e di non desiderare nulla di diverso da quello che il Destino riserva. Per lo stoico pertanto essere autonomo non significa liberarsi dai ruoli, dai compiti, dai doveri sociali; questi sono qualcosa che non dipende da lui e sono dunque accettati⁴⁵⁴. Lo stoico non cambia gli eventi; è piuttosto la sfera intima che egli si propone di modificare e plasmare attraverso l'esercizio di sé su sé.

L'*askesis* del cinico invece si configura come un esercizio di trasformazione del proprio *bios* più che del proprio pensiero. Cercando di stabilire cosa, nella propria esistenza, è elementare e vero e cosa invece è convenzionale e inautentico, il cinico pone alla vita la questione della verità e compie un continuo esercizio di eliminazione di tutti gli elementi contingenti e accessori. Si è già notato come ciò renda del tutto peculiare il lavoro etico del cinico: attraverso l'*askesis*, infatti, non si tratta di accedere ad una verità che sta altrove, ma di crearla nel proprio *bios*. L'esito di tale trasformazione è la creazione continua di sé, di modi di vita nuovi che sono un'aleturgia e che costituiscono una alterità, una vita dissonante e scandalosamente altra.

Così, mentre lo stoico compie i propri doveri e i propri compiti e nel farlo aspira ad essere imperturbabile, ad essere sé nel proprio ruolo, il cinico cerca di essere sé nonostante il proprio ruolo: sulla base della scelta preliminare di un determinato modo di vita, egli non si lascia penetrare dai ruoli e dagli imperativi inautentici imposti dalla società, non lascia che il ruolo diventi il proprio sé, un sé fittizio. Semmai, per il cinico essere sé nel proprio ruolo significa compiere l'operazione di *décapage* della propria esistenza, significa essere qualcosa che resiste. E' proprio sbarazzandosi di tutto ciò che, intorno a lui, è inautentico che il cinico cambia gli eventi e non solo la sua anima; egli persegue l'autonomia costruendosi un mondo in cui non c'è *nomos* ma *physis*, un regno di cui è l'unico sovrano.

Attraverso lo stoicismo e il cinismo sembrano, dunque, emergere due

⁴⁵⁴ Cfr. M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II*, 1983-1984, cit., p.268 (trad. it. cit., p. 278).

diverse tematizzazioni del sé. Da un lato, il lavoro etico dello stoico è volto a costruire, tramite la soggettivazione dei discorsi veri, una *paraskeue*, un'armatura in grado di rafforzare e difendere sé dagli eventi esterni e dalle passioni interne. Esso sembra pertanto essere finalizzato a costruire una fortezza in sé, a ritirarsi in sé come in una sorta di cittadella sicura. Come si è accennato nella Parte II, la cura di sé stoica appare talvolta come un esercizio di sé su sé in cui l'accento sembra cadere sulla creazione di un sé cristallizzato e ripiegato su se stesso⁴⁵⁵. Ne deriva che la cura di sé stoica, sebbene sia una pratica sociale e si converta necessariamente in cura degli altri, sembra restare chiusa e limitata al sé; sembra essere destinata alla costruzione di sé più che al cambiamento del mondo.

Per quanto riguarda il cinico, invece, il lavoro sul proprio sé non si configura come la fortificazione di qualcosa che sembra già esistere, ma come il continuo sgombrare il campo dai poteri costituiti. E' un sé sin da subito politico in quanto si costruisce come un rovesciamento dei modi di vita socialmente vigenti: il problema principale che il cinico avverte non è quello di fortificare o proteggere il sé, ma quello di sbarazzarsi di questo suo essere altro da sé, al fine di evitare di essere soltanto altro da sé. Egli cerca non di rintracciare il sé, ma di costruirlo eliminando gran parte di ciò che è altro da sé. E' chiaro che l'interesse di tale operazione non consiste tanto nel fatto di essere compiuta attraverso lo strumento della naturalità, che del resto è, come si è notato, una naturalità per nulla fissata e ontologizzata: il recupero del concetto di natura costituirebbe senza dubbio, agli occhi di Foucault, un elemento caduco per noi, dal momento che esso non è più una nozione aproblematica come lo era invece per gli antichi. Ciò che invece sembra assumere un'importanza cruciale, per Foucault, è questo movimento di rifiuto di ogni verità costituita che è al contempo una creazione di sé, degli altri e del mondo e che non passa per alcuna ipostatizzazione del sé. L'interesse di questa operazione è oltretutto quello di conferire una posizione centrale al corpo senza tuttavia fare alcun riferimento a qualcosa come una teoria degli istinti, ma al manifestarsi, semmai, di bisogni estrinseci che si esplicano attraverso un rifiuto, un procedere "per via di levare". Da questo punto di vista, il cinico rappresenta l'esito più riuscito dello sforzo foucaultiano di pensare la cura di sé come attività che dà forma a ciò di cui si occupa senza presupporlo, senza cioè che vi sia qualcosa di preliminarmente dato al di fuori dello stesso movimento della cura.

⁴⁵⁵ Cfr. la Parte Seconda del presente lavoro, e L. Cremonesi, *Foucault e il mondo antico*, cit., pp.125-141.

Un'ultima osservazione nasce dalla constatazione che, malgrado quanto detto, il cinico si scaglia anche verbalmente contro gli altri: la vita cinica è altra non solo perché stride ed è discordante rispetto alle vite degli altri, ma anche perché il cinico denuncia con le proprie parole le loro ipocrisie. Non può non sorgere un interrogativo relativo allo statuto del discorso cinico: la vita altra cinica, l'autenticità che il cinico incessantemente produce nella propria vita, come si rapporta alla parola? Si tratta, ancora una volta, di un dire dichiarativo, di un teorizzare che rischia di edificare nuovamente una maschera gnoseologica? Oppure, nonostante che questa sia stata prevalentemente la funzione della parola, essa può talvolta essere qualcosa di diverso?

Che il dire possa costituire anche un'azione di aggressione al potere e una forma di resistenza, è evidente, come si è già notato, nel caso della *parrhesia* politica ed etica: propriamente, l'autenticità si trova nel fare, ma la parola non va esclusa, poiché essa non costituisce solo un dire contrapposto all'autentico, ma può essere anche un'azione di resistenza al potere, una rivendicazione di autenticità. Non è forse un caso, del resto, che il corso al Collège de France del 1983 inizi con il commento del testo di Kant sull'Illuminismo: Kant è infatti colui che, mentre dice, fa, poiché con il teorizzare l'Illuminismo, dicendo cosa l'Illuminismo è, parla al contempo di sé, di ciò che lui stesso sta facendo, dato che egli sta illuminando gli spiriti e realizzando nella pratica quell'uscita dallo stato di minorità intellettuale di cui parla⁴⁵⁶. E quando il dire coincide perfettamente con il modo di essere (si pensi alla figura di Socrate), allora si ha una sorta di *parrhesia* perfetta.

Tuttavia, come si è notato poc'anzi, nel 1984 Foucault tende a vedere, in ultima analisi, nell'insieme del *bios philosophikos* una resistenza di tipo discorsivo che si esaurisce sul piano del pensiero come resistenza del Medesimo, e che anche sul piano dell'esperienza di vita non va oltre la riaffermazione dell'identico. Essa sembra pertanto essere fin dall'inizio chiusa in una verità fissata che non può non correre il rischio di costituire il correlato di un potere.

Invece, le parole che il cinico rivolge con violenza agli altri costituiscono qualcosa di assai diverso da un discorso vero avente la pretesa di fondare o ordinare il modo di vita di sé e degli altri. Quello del cinico non è tanto un discorso quanto piuttosto una "parola di verità" che si configura anch'essa come un gesto, come un fare; essa è la semplice drammatizzazione verbale

⁴⁵⁶ Cfr. la Parte III del presente lavoro.

dell'incessante movimento di rifiuto e di denuncia delle ipocrisie sociali, al fine di giungere ad una elementarità sempre provvisoria ed altra. Non solo, infatti, la *parrhesia* è la conseguenza del modo di vita cinico e non, viceversa, la sua condizione di possibilità. Soprattutto, come si è detto, con la seconda dimensione della vera vita cinica, la verità giunge a coincidere con la vita, con il mutamento profondo di sé, tanto che il dire-vero come attività verbale sembra quasi, sulle prime, sparire. La cura di sé, quindi, non è la condizione per dire, per aggredire il mondo attraverso il discorso, ma è soprattutto un fare la verità; la verità è qualcosa che può più propriamente essere fatto che detto, attraverso una incessante e mai conclusa cura. Libero da ogni teoria, il cinico deve sempre operare il *décapage* per produrre una verità che è vita, che è alterità e inizio di un mondo altro.

Nel cinico, quindi, la parola di verità è sempre più un fare, tanto che nella diatriba essa non sembra neanche più un dire: essa è qualcosa che si situa all'opposto rispetto al dire dichiarativo. Il cinico non smette di parlare, ma con il parlare non afferma certezze, non dichiara come le cose stanno; il suo è piuttosto un interrogare gli altri per sollecitarli e provarli, è un invito piuttosto che una dichiarazione. Il cinico non comunica dottrine ma il suo parlare presentifica agli altri l'artificialità, il fatto che essi stanno facendo il falso, che si comportano in modo lesivo e autolesivo e che stanno costruendo il regno del superfluo e dell'artificioso.

La parola può quindi aiutare a recuperare autenticità, a produrre la verità nella vita, ma non come discorso vero, bensì come parola di verità che è un fare. Foucault avverte nei confronti della teoreticità un'ambiguità così insidiosa da condurlo non solo a rifiutare la modalità dogmatica del discorso, ma anche a rendere la parola parrhesiastica stessa un semplice fare, un'azione di negazione pratica.

§ 5. Vita altra e altro mondo

Foucault sembra progressivamente rielaborare l'idea, da lui espressa nella lezione del 29 febbraio 1984, secondo la quale vi sarebbero due grandi direzioni di sviluppo della filosofia occidentale, la metafisica dell'anima e l'estetica dell'esistenza. I due poli dell'opposizione sono a poco a poco individuati nel platonismo da un lato e nel cinismo dall'altro. Nella lezione del 14 marzo, Foucault afferma:

Peut-être – là encore pardonnez le schématisation, ce sont des hypothèses, des pointillés, des linéaments, des possibilités de travail – pourrait-on dire que la philosophie grecque a posé au fond, depuis Socrate, avec et par le platonisme, la question de l'autre monde. Mais elle a posé aussi, à partir de Socrate ou du modèle socratique auquel se référerait le cynisme, une autre question. La question, non pas de l'autre monde, mais de la vie autre. L'autre monde et la vie autre ont été, me semble-t-il au fond, les deux grands thèmes, les deux grandes formes, les deux grandes limites entre lesquelles la philosophie occidentale n'a pas cessé de se développer⁴⁵⁷.

E' ancora attraverso il capitolo XXII del terzo libro delle *Diatribes* di Epitteto che Foucault ribadisce questa opposizione e precisa il senso della nozione di "mondo altro" nel cinismo:

Epictète se réfère aussi (...) à la vraie vie comme à un autre monde. Il ne faut pas comprendre cet autre monde à la manière de Platon, un monde qui serait promis aux âmes après leur délivrance du corps. Il s'agit d'un autre état du monde, d'une autre 'catastase' du monde, une cité de sages où il n'y aurait nul besoin de militance cynique⁴⁵⁸.

Da un lato, dunque, vi è l'altro mondo, quello trascendente e separato della metafisica platonica, ossia l'al di là delle essenze intelligibili e delle verità eterne. Il platonismo pone l'esistenza di un altro mondo come promessa di un'altra vita.

Dall'altro lato, vi è il mondo altro per il quale il cinico combatte: il mondo

⁴⁵⁷ Ivi, p. 226. Trad. it. cit., p. 236.

⁴⁵⁸ Ivi, p.288. Trad. it. cit., p. 298.

altro come immanenza trasformabile dalle energie politiche che si producono con il movimento di rifiuto dell'esistente. Ed è, come si è osservato, proprio la vita scandalosamente altra cinica che gioca il ruolo di appello ad operare tale trasformazione, a giungere ad un altro stato del mondo, ad un'altra "catastasi" del mondo.

L'opposizione tra platonismo e cinismo che Foucault delinea ruota dunque intorno alle coppie concettuali altra vita/ altro mondo e vita altra /mondo altro.

Anche nel manoscritto che chiude il corso del 1984, Foucault precisa che tra i molti modi diversi in cui la filosofia antica ha legato tra loro il principio della cura di sé e l'esigenza del coraggio della verità, il cinismo e il platonismo costituiscono le due forme estreme ed opposte di legare l'*epimeleia* e la *parrhesia*. Foucault scrive:

- la modalit  platonicienne. Elle accentue de façon très significative l'importance et l'ampleur des *math mata*; elle donne   la connaissance de soi la forme de la contemplation de soi par soi et de la reconnaissance ontologique de ce qui est l' me en son être propre; elle tend à établir un double clivage: de l' me et du corps ; du monde vrai et du monde des apparences ; enfin son importance considérable tient à ce qu'elle a pu lier cette forme du souci de soi à la fondation de la métaphysique, cependant que la distinction entre l'enseignement ésotérique et les cours donnés à tous limitait sa portée politique.

- la modalit  cynique. Elle réduit de façon aussi stricte que possible le domaine des *math mata*, elle donne à la connaissance de soi la forme privilégiée de l'exercice, de l'épreuve, des pratiques d'endurance ; elle cherche à manifester l'être humain dans le dépouillement de sa vérité animale, et si elle est rest e en retrait par rapport à la métaphysique, si elle est demeur e étrangère à sa grande posterit  historique, elle a laissé dans l'histoire de l'Occident un certain mode de vie, un certain bios, qui a joué sous différentes modalités un rôle essentiel. En posant la question des rapports entre souci de soi et courage de la vérité, il semble bien que platonisme et cynisme représentent deux grandes formes qui se font face et qui ont donné lieu chacune à une généalogie différente: d'un côté la *psukhê*, la connaissance de soi, le travail de purification, l'accès à l'autre monde; de l'autre côté le bios, la mise à l'épreuve de soi-même, la réduction à l'animalit , le combat dans ce monde contre le monde⁴⁵⁹.

Il platonico si prende cura di se stesso attraverso la contemplazione della propria anima e l'edificazione di un discorso metafisico, di un discorso vero che

⁴⁵⁹ Ivi, p. 310. Trad. it. cit., pp. 320-321.

riconduce la verità della vita e il suo senso nell'alterità di un mondo trascendente, in un altro mondo; in un al di là per accedere al quale occorre purificare l'anima attraverso l'*askesis*. Agli occhi di Foucault il platonismo coincide con la vita del saggio che si prepara ad un altro mondo. Il platonismo pare dunque legato alla rinuncia a questo mondo e sembra perciò aver chiuso per sempre la possibilità di un mondo altro.

Il cinico invece, privo di dottrina, cura non la propria anima, ma il proprio *bios* nella misura in cui, attraverso l'*askesis*, lo spoglia da ciò che è artificiale e inautentico. Il cinico costruisce una vita altra: trasforma incessantemente il proprio *bios*, fino a renderlo, nel suo essere elementare e sempre altro, la manifestazione fisica e verbale del vero, e produce così la verità nella vita attraverso il proprio fare. E questo coraggio di manifestare e di dire la verità nella propria vita, di condurre una vita altra, è anche un combattere nel mondo e contro il mondo, è un condurre una vita altra che prelude a un mondo altro.

Il platonico pone la verità in un altro mondo, nel mondo delle essenze separate e delle verità eterne; il cinico la costruisce nella propria vita altra, nell'alterità di un'elementarità frutto del proprio agire ascetico. In entrambi i casi, dice Foucault, il segno della verità è che essa è alterità; tuttavia, è chiaro che egli distingue due figure dell'alterità. Di fronte all'alterità della trascendenza che caratterizza il mondo altro del platonismo, si erge l'alterità della trasformazione che emerge dalla vera vita del cinico come vita altra⁴⁶⁰. Si comprendono, forse, così le ultime parole che Foucault avrebbe voluto pronunciare a chiusura di quella che sarebbe stata la sua ultima lezione al Collège de France, e che invece sono rimaste consegnate al manoscritto preparatorio:

Mais ce sur quoi je voudrais insister pour finir c'est ceci: il n'y a pas d'instauration de la vérité sans une position essentielle de l'altérité: la vérité, ce n'est jamais le même; il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l'autre monde et de la vie autre⁴⁶¹.

L'altro mondo e la vita altra, l'esperienza metafisica del mondo alla base del platonismo e l'esperienza storico-critica del mondo veicolata dal cinismo sono due nuclei fondamentali nella genesi dell'esperienza filosofica europea e occidentale.

⁴⁶⁰ Cfr. F. Gros, *Il faut être pauvre pour dire la vérité (Foucault et les cyniques)*, cit.

⁴⁶¹ Ivi, p.311. Trad. it. cit., p. 321.

Sulla base della dicotomia istituita tra platonismo e cinismo, Foucault riprende il proprio confronto con il cristianesimo. Nell'ultima lezione del corso del 1984 egli giunge, attraverso le coppie concettuali *altra vita/altro mondo* e *vita altra/mondo altro*, ad elaborare una nuova ed interessante interpretazione: la peculiarità del cristianesimo sarebbe quella di aver legato il tema di una vita altra all'idea di un altro mondo. Foucault scrive:

(...) on peut dire, je crois, que l'un des coups de force du christianisme, son importance philosophique tient en ceci qu'il a lié l'un à l'autre le thème d'une vie autre comme vraie vie et l'idée d'un accès à l'autre monde comme accès à la vérité. [D'un côté], une vraie vie qui est une vie autre dans ce monde, [de l'autre côté] l'accès à l'autre monde comme accès à la vérité et à ce qui, par conséquent, fonde la vérité de cette vie vraie que l'on mène dans ce monde-ci : cette structure, me semble-t-il, est la combinaison, le point de rencontre, le point de jonction entre un ascétisme d'origine cynique et une métaphysique d'origine platonicienne⁴⁶².

Che nel cristianesimo, così come nei movimenti gnostici, si sia tentato di pensare la vita altra, la vita di asceti, come condizione per l'accesso all'altro mondo costituisce, ad avviso di Foucault, un fatto di importanza capitale nella storia della filosofia, della morale e della spiritualità occidentali. Solo il protestantesimo ha apportato un significativo mutamento a questo quadro: nell'etica protestante questo rapporto tra vita altra e altro mondo sarà messo in discussione in modo radicale, e l'accesso all'altro mondo potrà essere assicurato da una forma di vita assolutamente conforme all'esistenza comune:

Mener la même vie pour arriver à l'autre monde, c'est cela la formule du protestantisme. Et c'est à ce moment-là que le christianisme est devenu moderne⁴⁶³.

L'analisi del cinismo e l'idea della sua opposizione rispetto al platonismo consentono quindi a Foucault di effettuare una rilettura del cristianesimo e di chiarire i termini di quella che Foucault, nella lezione del 29

⁴⁶² Ivi, p. 293. Trad. it. cit., p. 303.

⁴⁶³ Ivi, p. 228; trad. it. cit., p. 238.

febbraio 1984, aveva indicato come la posterità religiosa del cinismo. E' nel prossimo capitolo che verrà approfondito il tema delle tre posterità del cinismo, che Foucault aveva affrontato in apertura della propria analisi del cinismo antico, e verranno considerate le importanti precisazioni sul rapporto tra cinismo e cristianesimo che si trovano nell'ultima lezione del corso.

CAPITOLO III

LE POSTERITA' DEL CINISMO

§1. La posterità religiosa

La ricchezza del corso del 1984 appare in tutta la sua evidenza quando Foucault, nella seconda ora della lezione del 29 febbraio 1984, subito dopo aver iniziato lo studio del cinismo antico, accenna alla possibilità di ampliare il quadro delle proprie ricerche indicando programmaticamente alcune ipotesi di lavoro. Si tratta di brevi e straordinarie aperture riguardanti le posterità del cinismo che egli rapidamente delinea.

Come aveva annunciato già al termine della prima ora, Foucault compie una sorta di excursus, abbandonando per breve tempo il tema del cinismo antico e riflettendo invece sul cinismo come categoria morale, come categoria che attraversa, in varie forme, la storia dell'Occidente, e fa corpo con la storia del pensiero, dell'esistenza e della soggettività occidentali. Si tratta, cioè, di considerare il cinismo non come dottrina, ma come atteggiamento e modo di essere, come *bios*, e di ripercorrerne la storia attraverso i secoli, dall'Antichità fino ad oggi. Al cuore del cinismo come categoria trans-storica vi è infatti il problema del rapporto tra forma di esistenza e manifestazione della verità: una delle sue dimensioni fondamentali, secondo Foucault, è quella per cui il modo di vita è concepito come scandalo vivente della verità. Anziché presentare il cinismo tradizionalmente, ossia interpretandolo come una forma di individualismo esasperato e di affermazione di sé, Foucault considera dunque centrale il tema del *bios* come luogo di emergenza della verità, della vita come aleturgia.

Nel corso della storia europea, e più precisamente nell'Antichità cristiana prima e nel mondo moderno poi, Foucault individua tre elementi che hanno trasmesso, a suo avviso, in forme diverse, il modo cinico di esistenza come drammatizzazione della verità. Egli prospetta, cioè, tre posterità del cinismo che costituiscono, secondo Foucault, i tre veicoli della penetrazione del modo di essere cinico in Occidente.

La prima posterità è quella religiosa. Nella stessa lezione del 29 febbraio, Foucault afferma che la cultura cristiana, le pratiche e le istituzioni dell'ascetismo cristiano sono stati per lunghi secoli un veicolo potente del modo di essere cinico in Europa. Le pratiche ascetiche del cristianesimo antico sono state vissute e messe in opera come testimonianza della verità stessa. Sono molte le prove che

attestano che l'asceta cristiano "dà corpo" alla verità attraverso pratiche ascetiche simili a quelle ciniche; in particolare, vi è un'estrema vicinanza tra l'ascesi cristiana e la pratica del denudamento cinico come manifestazione della verità - anche se, precisa Foucault, si tratta di un'altra verità, poiché il corpo denudato dell'asceta cristiano è il luogo di manifestazione di una verità religiosa.

Dalle fonti⁴⁶⁴ sembra emergere che il modo di vita cinico è ancora praticato all'interno delle prime comunità cristiane, e certo non stupisce che all'inizio del cristianesimo vi sia stata un'interferenza molto sensibile tra la pratica cinica e l'ascesi cristiana; tuttavia quello che appare più notevole è che il modo di vita cinico è stato trasmesso anche per molto tempo dopo attraverso l'ascesi cristiana e il monachesimo.

Anche se, progressivamente, i riferimenti espliciti al cinismo spariscono, molti temi, atteggiamenti, forme di comportamento cinici si ritrovano in numerosi movimenti spirituali del Medioevo. Negli ordini mendicanti, ad esempio, erano basilari pratiche quali il preliminarmente spogliarsi di tutto, la semplicità e la povertà delle vesti, l'errare a piedi nudi richiamando gli uomini alla cura della loro salvezza. Sia i francescani che i domenicani riprendono il comportamento cinico. Secondo Foucault, i primi costituiscono i veri e propri cinici della cristianità medievale, a causa del loro vivere denudato, il loro errare e il loro mendicare; i domenicani sembrano invece riattivare il modello del cinismo antico con il loro stesso modo di chiamarsi, ossia con il loro nome "*Domini canes*". Anche i movimenti eretici medievali costituiscono degli esempi di tale riattivazione del modello cinico. Foucault cita Robert D'Arbrissel e il movimento valdese in quanto ripropongono l'erranza e, soprattutto, il denudamento. Il tema di seguire la nudità di Cristo, assai importante nella spiritualità cristiana, rinvia proprio alla nudità cinica come, da un lato, modo di vita completamente denudato, e, dall'altro, manifestazione della nuda verità della vita e del mondo. Il denudamento della vita come maniera di costituire, nel corpo stesso, il teatro visibile della verità è stato, nella storia del cristianesimo, una pratica viva e intensa presente in tutti i tentativi di riforma che si sono opposti alla Chiesa. Questi costituiscono una sorta di "cinismo cristiano", anti-istituzionale e anti-ecclesiastico, di cui vi sono tracce prima e durante la Riforma protestante, e persino nella Controriforma cattolica; per questo motivo avrebbe una enorme importanza, secondo Foucault, tentare di

⁴⁶⁴ Si tratta in particolare di Luciano, Giuliano, S. Agostino e S. Gerolamo. Cfr. *ivi*, pp.167-168; trad. it. cit., p. 178.

ripercorrerne la storia.

Dopo aver tracciato queste possibili direzioni di ricerca, come è stato detto Foucault torna a riflettere sul tema del rapporto esistente tra cinismo e cristianesimo nella lezione del 28 marzo, sulla base dei nuovi strumenti concettuali messi a punto attraverso l'analisi del cinismo antico appena conclusa. Attraverso la XXII diatriba di Epitteto, che presenta già alcuni elementi che in seguito appariranno nell'esperienza cristiana (l'idea del missionario che annuncia la verità agli uomini, la catastasi del mondo ecc.), Foucault giunge ad affrontare il problema del passaggio dall'ascetismo pagano all'ascetismo cristiano, precisando così la propria visione della penetrazione del cinismo nel cristianesimo. La contiguità tra cinismo e cristianesimo è tale che Foucault delinea il progetto di proseguire, l'anno seguente, la storia delle arti di vivere e della filosofia come forma di vita proprio attraverso lo studio dell'ascetismo cristiano. Per il momento Foucault inizia a delineare questa nuova direzione di indagine indicando qualche traccia generale di ricerca. Si tratta ora, a differenza della lezione del 29 febbraio, non solo di mettere in rilievo le continuità tra cinismo e cristianesimo, ma anche, questa volta, di mettere a fuoco le rotture che l'esperienza cristiana sembra aver operato nei confronti del cinismo.

Per quello che riguarda le continuità tra le pratiche di asceti ciniche e quelle cristiane, Foucault mette in rilievo che, tra l'asceta cinico e quello cristiano, un primo punto comune è il rapporto al cibo, all'asceti alimentare, al digiuno. Il cristianesimo primitivo radicalizza in modo rilevante le pratiche ciniche di rinuncia, la cui importanza, comunque, sarà in seguito soppiantata dall'asceti sessuale. Tuttavia, mentre nel cinismo si tratta di soddisfare i propri bisogni con un'alimentazione ridotta al fine di ottenere il massimo piacere con il minimo di mezzi e di dipendenza, con il cristianesimo si ricerca invece la riduzione di ogni piacere *tout court*.

Un secondo punto comune è costituito dal tema dello scandalo, dell'indifferenza nei confronti delle opinioni degli altri e dei rappresentanti del potere; tale tema sembra essere presente nell'ascetismo cristiano del III e IV secolo, prima che esso venga regolato nelle forme del cenobitismo.

Infine, è la bestialità, l'animalità a caratterizzare, oltre che il modo di vita cinico, anche quello dell'asceta cristiano.

Tuttavia, tra la tradizione cinica e l'ascetismo cristiano sembrano emergere soprattutto delle spiccate differenze. La più rilevante è senz'altro quella già

accennata nel precedente paragrafo: mentre il cinismo prefigura un mondo altro, nell'ascetismo cristiano vi è un rapporto all'altro mondo e non al mondo altro. Nel cristianesimo, la vita altra alla quale l'asceta deve votarsi in questo mondo non ha il fine di trasformare questo mondo ma quello di dare agli individui l'accesso a un mondo trascendente. Come è stato detto, questo connubio tra l'altro mondo e la vita altra verrà meno solo con il protestantesimo, nel quale per accedere al mondo altro non sarà più necessario condurre una vita altra.

Un'altra grande differenza sulla quale Foucault si sofferma è che il cristianesimo introduce qualcosa di inesistente sia nel cinismo che nel platonismo: il principio dell'obbedienza (a Dio, al maestro, al signore). E' solo attraverso l'obbedienza all'altro in questo mondo che si può aver accesso alla vera vita e all'altro mondo, almeno fino alla Riforma protestante.

Foucault afferma:

Cette manière de river le principe de la vie autre comme vraie vie à l'obéissance à l'autre, dans ce monde-ci et à l'accès à l'autre monde dans une autre vie, cette manière de river un élément platonicien et un autre proprement chrétien ou judéo-chrétien, c'est ce lien qui va apporter les deux grandes inflexions à l'ascétisme cynique et faire passer de la forme cynique à la forme chrétienne. (...) La différence entre l'ascétisme chrétien et d'autres formes qui ont pu le préparer et le précéder est à placer dans ce double rapport: rapport à l'autre monde auquel on aurait accès grâce à cet ascétisme, et principe de l'obéissance à l'autre (obéissance à l'autre dans ce monde-ci, obéissance à l'autre qui est à la fois obéissance à Dieu et aux hommes qui le représentent). Et c'est ainsi que l'on verrait se dessiner un nouveau style de rapport à soi, un nouveau type de relation de pouvoir, un autre régime de vérité⁴⁶⁵.

Non solo dunque il cristianesimo riprende dal platonismo la dimensione della trascendenza, di un altro mondo al quale è finalizzata la vita altra cristiana, ma esso introduce anche qualcosa di proprio: l'obbedienza all'altro, alla quale viene irreversibilmente ancorato il modo di vita cristiano in questo mondo e che costituisce la condizione necessaria per accedere ad un altro mondo in un'altra vita.

Altro mondo e obbedienza costituiscono così i due grandi mutamenti a fondamento del passaggio dall'ascetismo cinico a quello cristiano⁴⁶⁶.

⁴⁶⁵ Ivi, pp.293-294; trad. it. cit., pp. 303-304.

⁴⁶⁶ Foucault riprende l'idea che la differenza tra paganesimo e cristianesimo non consista nell'opposizione tra una morale di tipo non ascetico quale sarebbe quella pagana e una morale

Nella seconda ora della lezione del 28 marzo, Foucault continua l'analisi di queste trasformazioni seguendo ora l'evoluzione del significato della nozione di *parrhesia* nell'ambito dell'esperienza cristiana. La *parrhesia* appare qui come l'esercizio del dire-vero come rapporto all'altro mondo e a Dio e come rapporto di obbedienza agli altri e a Dio. Foucault, innanzitutto, tenta di evincere il senso della nozione di "*parrhesia*" dai testi precristiani e neotestamentari, per poi passare a chiarire il significato di tale termine nel complesso ambito dell'ascetismo cristiano.

Nei testi precristiani (principalmente, gli scritti di Filone d'Alessandria e la versione biblica dei Settanta), si trovano, secondo Foucault, almeno quattro sensi diversi del termine "*parrhesia*". In primo luogo, esso è impiegato in un senso vicino alla tradizione greca classica ed ellenistica: la *parrhesia* è un dire-vero coraggioso che è la conseguenza dell'integrità di cuore. E' il coraggio di dire cose utili a tutti da parte di uomini la cui purezza e il cui animo nobile rendono possibile la *parrhesia*.

In secondo luogo, la *parrhesia* appare talvolta non come il coraggio dell'individuo di dire il vero contrapponendosi, da solo, agli altri, ma come una modalità del rapporto a Dio: essa è l'apertura di cuore, la trasparenza dell'anima che si offre allo sguardo di Dio. La *parrhesia*, dunque, non si situa più sull'asse orizzontale dei rapporti dell'individuo agli altri, ma sull'asse verticale del rapporto uomo - Dio, per cui essa non è più un dire-vero rischioso e coraggioso ma è piuttosto quell'apertura di cuore attraverso cui soltanto l'anima può cogliere Dio e giungere alla felicità. Un significato vicino a quello appena esposto è che la *parrhesia* è legata alla preghiera e consiste in una sorta di movimento attraverso cui l'anima si eleva verso Dio; essa non è, quindi, un dire, ma è un'apertura dell'anima che si manifesta nella sua verità a Dio e si eleva fino a Dio.

In terzo luogo, la *parrhesia* appare talvolta come una proprietà, una qualità che è un dono di Dio. E' Dio stesso che è dotato di *parrhesia*, in quanto dice la verità e manifesta il suo amore: la *parrhesia* appare così come l'essere stesso di Dio nella sua manifestazione debordante, è cioè la stessa presenza di Dio.

Infine, la *parrhesia* può essere anche la presenza o la potenza di Dio che si nasconde e si trattiene, e a cui l'uomo fa appello quando è in preda all'ingiustizia

ascetica cristiana, poiché l'ascetismo è un'invenzione dell'Antichità pagana greca e romana. D'altro canto, secondo Foucault, nemmeno si può opporre, seguendo Nietzsche, un ascetismo antico che sarebbe quello della Grecia aristocratica e violenta, ad un ascetismo cristiano che separerebbe l'anima dal corpo. Ciò che realmente differenzia l'ascetismo cristiano da tutti gli altri è invece costituito dai due elementi dell'alterità di un mondo trascendente e dell'obbedienza.

e all'infelicità. L'invocazione del credente rivolta a Dio affinché egli appaia ("Mostrati!") è tradotta infatti, in greco, proprio con il termine "*parrhesiazesthai*". Foucault sottolinea che, in questo caso, il termine "*parrhesia*" è usato per indicare qualcosa di completamente estraneo al pensiero greco, ossia l'onnipotenza del Dio che si manifesta nella sua saggezza, nella sua bontà e nella sua collera contro gli uomini ingiusti.

Come si vede, nei testi precristiani "*parrhesia*" tende a designare il rapporto di comunicazione diretta dell'Onnipotente con la sua creatura, la loro dissimetrica relazione, il movimento attraverso cui l'uomo si avvicina a Dio, e quello attraverso cui, inversamente, Dio manifesta il suo essere come potenza, forza, saggezza, verità. In questi testi si ha, dunque, uno spostamento per cui la *parrhesia* non è più concepita come il coraggio della verità che l'uomo solitario manifesta di fronte agli altri, ma essa è ora la beatitudine, la felicità dell'uomo tendente a Dio all'interno del rapporto ontologico di faccia a faccia tra l'uomo e Dio.

Nella letteratura neo-testamentaria Foucault individua due significati del termine. In primo luogo, la *parrhesia* è una forma di fiducia dei cristiani nei confronti di Dio. Ciò significa che la *parrhesia* non è più una modalità di manifestazione divina, ma è un modo di essere, un modo di agire umano. Essa comporta coraggio ed è un'atteggiamento del cuore, una maniera di essere che non si manifesta nel discorso e nella parola: la *parrhesia* non è un'attività verbale, ma è la fiducia parrhesiastica nell'amore di Dio. La *parrhesia* è, dunque, da parte degli uomini, innanzitutto questa fiducia nell'amore di Dio, che egli manifesterà nel giorno del giudizio.

In secondo luogo, nei testi del Nuovo Testamento la *parrhesia* è anche l'atteggiamento coraggioso dei predicatori del Vangelo, è cioè la virtù apostolica per eccellenza. Si tratta, in questo caso, di un uso del termine che non è molto lontano da quello greco classico ed ellenistico: come emerge dagli Atti degli Apostoli, la *parrhesia* è la predicazione verbale, il prendere la parola ed il rischiare la vita.

Infine, Foucault torna a considerare i testi dell'ascetismo cristiano dei primi secoli dopo Cristo dal punto di vista dell'evoluzione della *parrhesia*. Differentemente dai testi già analizzati, nell'ascetica dei primi secoli la *parrhesia* assume un significato molto più ambiguo. Non si tratta più del valore ambiguo che il termine ha avuto nell'Antichità greca, quando la *parrhesia* designava, nel

suo senso positivo, il coraggio dell'individuo virtuoso di indirizzare un discorso di verità agli altri, e nel suo senso negativo, invece, la libertà di parola data a chiunque di dire qualunque cosa. Con il cristianesimo si attua una profonda trasposizione di questi due sensi. Nel suo valore positivo, la *parrhesia* è una virtù che caratterizza l'atteggiamento del buon cristiano sia verso gli uomini che verso Dio. Nei confronti degli uomini, la *parrhesia* è il coraggio di far valere, a dispetto di tutte le minacce, la verità che si conosce e di cui si è testimoni. Questo significato è assai vicino a quello che la *parrhesia* aveva nell'Antichità greca, ed è ora impiegato in relazione ai martiri: i martiri hanno il coraggio di proclamare, di fronte ai propri persecutori, la verità in cui credono accettando anche il sacrificio di sé al fine di rafforzare la propria fede e quella degli altri, di persuadere sé e gli altri. Il martire è quindi il parrhesiasta per eccellenza.

Questo atteggiamento del martire nei confronti degli uomini si fonda, a differenza della *parrhesia* di Socrate o di Diogene, sull'atteggiamento che egli ha nei confronti di Dio, ossia su una *parrhesia* concepita come fiducia in Dio, nella sua bontà e nel suo ascolto, all'interno di un rapporto di comunicazione diretta dell'anima con Dio. Nel suo significato positivo, dunque, il termine "*parrhesia*" indica il coraggio della verità che viene manifestato in rapporto agli altri e che si basa sulla relazione di fiducia in Dio.

Tuttavia, secondo Foucault, nell'ascetica dei primi secoli dopo Cristo, a mano a mano che cresce l'importanza del principio di obbedienza nella relazione a sé e nella relazione alla verità, si verifica un'inversione del valore della *parrhesia*. Il rapporto di fiducia dell'uomo con se stesso basato su un rapporto di fiducia verso Dio, in cui consisteva la *parrhesia* nel suo valore positivo, sembra perdere la propria trasparenza ed incrinarsi. Al tema della *parrhesia* come fiducia, si sostituisce il principio di un'obbedienza tremante: il cristiano deve ora temere Dio, sottomettersi alla sua volontà, diventare diffidente verso se stesso e verso gli altri.

Soprattutto, a partire dal IV secolo d.C., e ancor più nel V e VI secolo, con lo sviluppo del cenobitismo e del monachesimo da un lato e del pastorato dall'altro, l'ascetismo individuale è riassorbito all'interno delle strutture istituzionali cristiane; il tema di un rapporto a Dio caratterizzato dall'obbedienza porta con sé l'idea che l'individuo è di per sé incapace di accedere da solo alla salvezza attraverso un rapporto diretto con Dio. La cura delle anime è sempre più affidata a pastori, sacerdoti, vescovi, facendo diventare il rapporto dell'anima a

Dio come mediato da un'autorità. L'individuo deve ora temere Dio e non ritenersi capace di giungere da solo alla propria salvezza attraverso l'apertura del cuore e il semplice e diretto rapporto con Dio; egli può raggiungere la salvezza soltanto attraverso la mediazione di queste strutture d'autorità, attraverso l'obbedienza e la rinuncia a sé. Il credente deve diffidare di se stesso e costituire l'oggetto di una vigilanza attenta e scrupolosa. Deve inoltre diffidare degli altri e mantenere nei confronti del mondo un sentimento di estraneità e di distacco; al punto che egli deve persino evitare la familiarità che può caratterizzare la vita comunitaria.

L'affermarsi dell'obbedienza è dunque al cuore dell'inversione del valore della *parrhesia*: la *parrhesia* come apertura del cuore e fiducia, vicinanza a Dio all'interno di un rapporto di comunicazione diretta appare ora come negativa. Essa viene concepita come arroganza e presunzione, come assenza di rispetto, come difetto, pericolo, vizio. La *parrhesia* consiste innanzitutto nel non temere Dio, nel non preoccuparsi della morte o del castigo. E, in quanto fiducia arrogante in sé e assenza di diffidenza nei confronti di se stessi, essa è negligenza verso se stessi, e non più, come prima, cura di sé. Inoltre, la *parrhesia* è ora vista come familiarità con gli altri che induce a intessere legami che cancellano l'estraneità che è necessario avere nei confronti degli altri. Essa è opposta al necessario sentimento di estraneità rispetto al mondo e alle cose del mondo; è inoltre incompatibile con lo sguardo severo che occorre ora portare su di sé. Laddove c'è obbedienza non può esserci *parrhesia*.

Foucault cita alcuni estratti degli *Apoftegmi*, uno dei più importanti documenti relativi ai Padri del Deserto, nei quali si esortano i fedeli a conservare, nella vita comunitaria, il proprio sentimento di estraneità rispetto ai fratelli, a non avere fiducia in se stessi e negli altri, a diffidare e ad intraprendere un lavoro di decifrazione di sé. Per ottenere la salvezza occorre, insomma, temere Dio, sentirsi stranieri nel mondo, sorvegliare se stessi continuamente. L'esigenza di costituirsi come stranieri rispetto alle cose del mondo, il sentimento di estraneità che è raggiunta, nel caso dei Padri del deserto, attraverso la meditazione, le migrazioni e la rinuncia al mondo, conducono alla denuncia di una *parrhesia* che è diventata ora l'espressione di un sentirsi a proprio agio con sé. La condanna del mondo va di pari passo con la condanna della *parrhesia*.

Risulta conseguentemente difficile avvicinare i Padri del deserto alla figura del cinico tracciata da Epitteto, e ancor meno somigliante al cinismo è il movimento monastico in Occidente, che costituisce, oltre che una rinuncia al

mondo, anche una condanna dell'erranza e della peregrinazione che era stata propria del cinico. Quel che sembra emergere attraverso questa ultima lezione del corso del 1984 è che, più che l'ascetismo cristiano e il monachesimo, sono i movimenti di riforma spirituale del Medioevo a costituire la vera posterità del cinismo. Mentre i primi sembrano a poco a poco dare una sempre maggiore centralità all'obbedienza, alla rinuncia al mondo e, più tardi, alla stabilità e alla condanna dell'erranza, i movimenti di riforma spirituale (si pensi ad esempio ai millenaristi francescani che riprendevano le idee di Gioacchino Da Fiore) uniscono invece la rivendicazione della povertà volontaria alla predicazione errante e, soprattutto, alla critica dell'autorità esistente. Tratti, questi, che sembrano rappresentare la vera eredità del movimento cinico.

Interessante è che, attraverso questa inversione del valore della *parrhesia* emerge, secondo Foucault, l'opposizione tra due grandi matrici dell'esperienza cristiana. La concezione positiva della *parrhesia*, come fiducia nell'amore di Dio su cui si basa il dire la verità dell'apostolo o del martire, si è cristallizzata intorno al polo parrhesiastico del cristianesimo: il rapporto alla verità si stabilisce in questo caso nella forma della comunicazione diretta tra l'anima e Dio e nella forma di una fiducia umana in sé e in Dio, nell'amore divino. Questo polo parrhesiastico è all'origine, secondo Foucault, della grande tradizione mistica del cristianesimo.

Sulla concezione negativa della *parrhesia* si basa invece il polo antiparrhesiastico del cristianesimo, ossia la tradizione ascetica. È il polo secondo cui il rapporto alla verità non può stabilirsi che nell'obbedienza timorosa e reverenziale verso Dio, e nella forma di una decifrazione sospettosa di sé. Questo polo antiparrhesiastico, ascetico, della diffidenza verso di sé e del timore verso Dio, ha assunto nella storia una rilevanza maggiore rispetto al polo parrhesiastico, poiché è intorno ad esso che si sono sviluppate tutte le istituzioni pastorali del cristianesimo. Così, la lunga e difficile persistenza dell'esperienza mistica nel cristianesimo è la sopravvivenza del polo parrhesiastico della fiducia in Dio ai margini del polo antiparrhesiastico e ascetico, all'interno del quale assume una sempre maggiore centralità la decifrazione di sé: la conoscenza di sé, della propria verità interiore e nascosta sarà una delle condizioni fondamentali e preliminari della purificazione dell'anima, e del raggiungimento del rapporto di fiducia con Dio. Non si raggiungerà la vera vita che alla condizione preliminare di avere praticato su di sé questa decifrazione della verità. Solo il decifrare la verità di sé in

questo mondo, il decifrare se stessi nella diffidenza verso sé e verso il mondo nel timore di Dio potrà dare accesso alla vera vita.

L'ascetismo cristiano compie dunque un'inversione rispetto a quello antico, particolarmente rispetto al cinismo. Foucault scrive:

Déchiffrer la vérité de soi dans ce monde-ci, se déchiffrer soi-même dans ce monde-ci, se déchiffrer soi-même dans la méfiance à l'égard de soi et du monde, dans la crainte et le tremblement à l'égard de Dieu, c'est cela et cela seulement qui pourra nous donner accès à la vraie vie. Vérité de la vie avant de la vraie vie, c'est dans ce renversement que l'ascétisme chrétien a modifié fondamentalement un ascétisme ancien, qui aspirait toujours à mener à la fois la vraie vie et la vie de vérité, et qui, dans le cynisme au moins, affirmait la possibilité de mener cette vraie vie de vérité⁴⁶⁷.

⁴⁶⁷ Ivi, p. 308; trad. it. cit., p. 318.

§ 2. La posterità politica

La seconda posterità del cinismo è di tipo politico⁴⁶⁸. Secondo Foucault, la rivoluzione, nel mondo europeo moderno, non è stata semplicemente un progetto politico, ma anche una forma di vita, un modo di vita determinato. Il cinismo, considerato come modo di vita che è la manifestazione irruvida, violenta e scandalosa della verità, ha fatto parte dei movimenti rivoluzionari del XIX secolo.

Il militantismo come vita rivoluzionaria nei secoli XIX e XX, in Europa, ha assunto tre forme, che sono state a turno dominanti e costantemente presenti nel XIX secolo.

La prima forma in cui è stata organizzata e regolata l'attività rivoluzionaria è quella della società segreta; quella, cioè, delle associazioni occulte, della costituzione di una socialità nascosta, dei complotti contro la società esistente e visibile. La forma della socialità segreta è stata molto importante all'inizio del XIX sec., periodo in cui è stata la forma dominante dei movimenti rivoluzionari.

La seconda forma di militantismo è quella, opposta, dell'organizzazione visibile, riconosciuta, istituita che persegue obiettivi determinati in campo sociale e politico. Si tratta di un tipo di militantismo che appare nelle organizzazioni sindacali o nei partiti politici rivoluzionari. La forma dell'organizzazione è diventata predominante negli ultimi trenta anni del XIX sec. con l'istituzionalizzazione dei partiti politici e dei sindacati.

Se le prime due forme sono più conosciute, è la terza forma di militantismo, dominante nei movimenti della metà del XIX sec., ad interessare maggiormente Foucault: si tratta del militantismo come testimonianza attraverso la vita, avente cioè la forma di uno stile di esistenza. Esso è in rottura con le convenzioni e i valori sociali, con i modi di vita ordinari e tradizionali e testimonia direttamente, attraverso l'esistenza stessa, la possibilità concreta di un'altra vita che è la vera vita. Al centro dell'esperienza del militantismo rivoluzionario si trova infatti il tema fondamentale della vera vita, ossia il problema posto da Socrate, che percorre tutto il pensiero occidentale. Il militantismo come vera vita si è manifestato, secondo Foucault, nel nichilismo russo e in Dostoevski, nell'anarchismo europeo e americano, e nel terrorismo.

⁴⁶⁸ A differenza di quel che accade per la posterità religiosa, nel corso del 1984 Foucault parla della posterità politica e della posterità artistica esclusivamente nella lezione del 29 febbraio, senza riprendere questi temi alla fine del corso.

Quest'ultimo, come pratica della vita vera fino alla morte per la verità (fino a perdere la vita o a porre fine a quella degli altri), costituisce una sorta di passaggio al limite drammatico o delirante di quel coraggio della verità che il pensiero greco ha posto come uno dei principi fondamentali della vita di verità.

La testimonianza della verità attraverso la vita, che è stata dominante nel XIX sec., in seguito, secondo Foucault, non è scomparsa, poichè il tema della vita come scandalo della verità sembra rinascere incessantemente; nel costante risorgere del *gauchisme*, ad esempio, Foucault vede la continua riapparizione del problema dello stile di vita rivoluzionario. Il *gauchisme*, tendenza permanente all'interno del pensiero e del progetto rivoluzionari europei, ha sempre preso appoggio non sulla dimensione dell'organizzazione, ma sullo stile di vita o sulla socialità segreta, e talvolta su una socialità segreta che si rende visibile attraverso forme di vita scandalose.

Del resto, anche laddove il rivoluzionarismo prende la forma dell'organizzazione in partiti politici, la dimensione del segreto e quella della vita come scandalo della verità non scompaiono. Una delle direzioni di analisi da percorrere, secondo Foucault, potrebbe essere proprio quella di analizzare i partiti rivoluzionari francesi (socialista e comunista) al fine di comprendere come si è posto, al loro interno, il problema dello stile di vita. In particolare, rivestirebbe un particolare interesse il modo in cui tale problema è stato affrontato ed elaborato nel partito comunista negli anni venti del XX secolo. In questo partito il problema dello stile di vita è stato trasformato ed addirittura invertito, fino a giungere, secondo Foucault, ad un risultato paradossale: quello per cui, nel militantismo del partito comunista francese, da un lato tutti gli stili di vita che potrebbero costituire una manifestazione scandalosa e inaccettabile della verità sono stati banditi; e dall'altro lato, il tema dello stile di vita e della manifestazione della verità nella vita militante sembra restare importante nella forma dell'ingiunzione ad effettuare la ripresa, nella propria pratica di vita, dei comportamenti abituali e degli schemi di condotta più tradizionali. In tal modo, nella struttura istituzionale del partito comunista francese lo scandalo della vita rivoluzionaria come forma di vita che manifesta la verità in rottura con la vita ordinaria si inverte nella messa in pratica dei valori ricevuti e delle condotte tradizionali, in opposizione a ciò che si ritiene essere la decadenza borghese o la follia del *gauchisme*.

Una ulteriore direzione di ricerca potrebbe pertanto essere costituita, ad avviso di Foucault, proprio dall'analisi dello stile di vita nei movimenti

rivoluzionari europei e dallo studio di come l'idea di un cinismo della vita rivoluzionaria come scandalo di una verità inaccettabile si è opposta alla definizione di una conformità di esistenza come condizione per il militantismo in partiti che si dicono rivoluzionari.

§ 3. La posterità artistica

Il più efficace veicolo, nella cultura europea, del tema del modo di vita come scandalo della verità sembra forse trovarsi nell'arte, che costituisce per Foucault la terza posterità del cinismo.

In primo luogo, secondo Foucault già nell'Antichità vi sono state un'arte e una letteratura ciniche, ragion per cui occorrerebbe risalire molto lontano per ripercorrere la storia dell'arte cinica. La satira e la commedia antica, ad esempio, sono state spesso attraversate da temi cinici e hanno costituito uno dei loro luoghi di espressione privilegiati. Inoltre, i *fabliaux*, che costituiscono una parte consistente della letteratura dell'Europa medievale e cristiana, possono essere considerati come una sorta di arte cinica. La stessa letteratura carnevalesca, che Bakhtin ha studiato nella sua celebre opera *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*⁴⁶⁹, prima ancora di essere legata al carnevale e alla festa, ha, secondo Foucault, ascendenze ciniche. Occorrerebbe quindi affrontare il problema dei rapporti tra la festa e la vita cinica, problema che condurrebbe probabilmente a toccare molti dei temi riguardanti il carnevale e la pratica carnevalesca.

In secondo luogo, per Foucault è soprattutto l'arte moderna che è stata ed è ancora per noi il veicolo del modo di essere cinico, come drammatizzazione della verità nell'esistenza e come singolare rapporto tra stile di vita e verità. Una prima forma di riattualizzazione del cinismo, secondo Foucault, è innanzitutto costituita dalla comparsa della vita artista, intorno al XIX secolo. L'idea che l'artista, in quanto tale, debba avere una vita del tutto singolare e non ordinaria era già acquisita nel Rinascimento; ne sono la prova l'autobiografia di Benvenuto Cellini⁴⁷⁰ o l'opera di Vasari *Le vite dei più eccellenti pittori, scultori e architetti*⁴⁷¹. Tuttavia, è solo nel XIX secolo che appare l'idea nuova che la vita dell'artista non debba essere semplicemente diversa dalle altre o, almeno, abbastanza singolare da permettergli di creare la propria opera; essa deve anche avere una forma tale da costituire essa stessa una manifestazione dell'arte, una testimonianza di ciò che è l'arte nella sua verità. In altre parole si tratta, innanzitutto, dell'idea secondo cui l'arte è capace di conferire alla vita artista una

⁴⁶⁹ Cfr. Bakhtin M., *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Einaudi, Torino 2001.

⁴⁷⁰ Cfr. B. Cellini, *La vita scritta per lui medesimo*, UTET; Torino 1944.

⁴⁷¹ Cfr. G. Vasari, *Le vite dei più eccellenti pittori, scultori e architetti*, Milano, Rizzoli 1971.

forma che è in rottura scandalosa con ogni altra esistenza. Ma si tratta anche, soprattutto, dell'idea inversa secondo cui la vita artista, in quanto vita vera che è scandalosamente altra, è la garanzia che ogni opera che si radica in essa appartiene al dominio dell'arte. E' chiaro che tale idea della vita artista come condizione e garanzia dell'opera d'arte, come opera d'arte essa stessa, è una ripresa del principio cinico della vita come rottura e scandalo attraverso cui la verità viene alla luce, si manifesta e prende corpo.

Una seconda forma di riattualizzazione del cinismo veicolata dall'arte moderna è l'idea, sempre più diffusa a partire dalla metà del XIX secolo, che l'arte (pittura, musica, letteratura ecc.) non debba più stabilire alla realtà un rapporto che è dell'ordine dell'imitazione o dell'ornamentazione, ma dell'ordine della messa a nudo, dello smascheramento, del décapage e della riduzione all'elementarità dell'esistenza. Foucault cita Baudelaire, Flaubert, Manet, ma anche Bacone, Baudelaire, Beckett e Burroughs come artisti nelle cui opere l'arte si costituisce come luogo di irruzione di ciò che è "basso", del sordido e di tutto ciò che in una cultura non ha diritto di espressione. Si tratta di quello che Foucault chiama l'"antiplatonismo" dell'arte moderna: l'arte è il luogo di irruzione dell'elementare, la messa a nudo dell'esistenza. Essa non tenta più, come in passato, di riprodurre la perfezione delle idee trascendenti, eliminando ciò che è corporeo e materiale, né segue alcun modello consueto e disincarnato, alcun canone stabilito. Al contrario, si tratta ora di eliminare ogni artificio e ogni norma, di mettere al centro della considerazione artistica la vita scrostata e mostrata nella sua verità brutta, nel suo spessore materiale, sordido, grezzo. Così, l'espressione artistica diviene il luogo dell'emergere dello scandalo della verità come ciò che è elementare.

E' proprio attraverso ciò, infine, che l'arte stabilisce un rapporto di rifiuto e di riduzione nei confronti delle norme sociali, dei valori ricevuti, dei canoni estetici. Dal XIX secolo, l'arte costituisce, secondo Foucault, un permanente cinismo: un movimento attraverso cui essa rigetta ogni regola posta o inferita dai gesti artistici precedenti, ogni arte acquisita. E' questo, secondo Foucault, l'"antiaristotelismo" dell'arte contemporanea.

L'antiplatonismo e l'antiaristotelismo fanno sì che l'arte contemporanea, in quanto caratterizzata dalla riduzione dell'esistenza all'elementarità e dal rifiuto perpetuo di ogni forma acquisita, abbia una funzione anticulturale: al consenso della cultura, essa contrappone il coraggio del gesto artistico nella sua verità

barbara.

Foucault attribuisce grande importanza al ruolo dell'arte nel mondo contemporaneo: è principalmente nell'arte che oggi, secondo lui, si produce l'irruzione selvaggia del vero, un dire-vero che coraggiosamente rischia di ferire. Egli scrive nel manoscritto preparatorio che, mentre il cinismo è al cuore dell'arte moderna, esso resta ben più marginale nei movimenti rivoluzionari dominati da forme organizzative partitiche, che definiscono la vera vita attraverso una uniformità sociale e culturale alle norme.

Résumé

Première partie

Au début des années quatre-vingt, après avoir abordé, dans les années précédentes, la question des biopouvoirs, Foucault se consacre à l'étude de l'Antiquité grecque, hellénistique et romaine et semble effectuer un recentrage de ses propres recherches autour de la notion de *bios* (mode de vie).

Une étape fondamentale de la conceptualisation d'une telle notion semble être l'émergence de l'idée de conduite dans le cours au Collège de France de 1977-1978 *Sécurité, territoire, population*. Introduite à travers le concept de gouvernement - entendu comme mode de conduire la conduite des hommes -, la conduite n'est pas seulement quelque chose de complètement subordonné à un régime de véridiction et de pouvoir; pour la première fois, en 1978 elle n'apparaît pas exclusivement comme une notion-objet scientifique et épistémologique fonctionnelle au gouvernement des hommes. La conduite selon Foucault est l'activité de conduction des hommes, mais c'est également la manière dont on se conduit ou on se laisse conduire, la manière de se comporter qui peut descendre ou moins du fait d'être conduits. C'est ce deuxième sens de la parole « conduite » qui semble progressivement assumer une importance capitale dans la réflexion foucauldienne, en ouvrant la voie de l'éthique et des choix de comportement. Premièrement, dans son lien avec la « contre-conduite », la notion de conduite semble être en rapport avec une reconceptualisation de l'idée de résistance, qui n'est plus pensée comme quelque chose qui est toujours là où il y a le pouvoir. La résistance ne semble pas être compréhensible en suivant le seul fil conducteur du pouvoir, mais – comme il apparaît dans la conférence de 1978 *Qu'est-ce que la critique?* – elle est liée à une posture de refus, de non acceptation du pouvoir qui semble présupposer une structuration éthique de la subjectivité. C'est, donc, l'effort foucauldien de reconceptualiser la résistance qui semble ouvrir la voie à la dimension éthique. Deuxièmement, la notion de conduite semble posséder aussi bien une dimension politique qu'une dimension éthique, puisqu'elle est la création

d'un rapport de force entre individus et en même temps d'un certain rapport à soi-même. La contre-conduite est également une transformation des rapports de force existants et l'instauration d'un nouveau rapport à soi. Déjà dans ses réflexions de 1978 sur la contre-conduite de l'ascétisme Foucault semble introduire l'idée de l'éthique comme relation avec soi-même, de la constitution de soi comme soi moral. Comme le dit Davidson, le déplacement vers les concepts de gouvernement et de conduite semble ouvrir un nouvel horizon de recherche: l'étude des modes de constitution de la subjectivité. Introduite au début dans le domaine politique à travers le concept de gouvernement, lentement la conduite sera entendue non seulement comme comportement, mais aussi – de manière identique à ce qui se vérifiera également pour la notion de *bios* – comme constitution de soi comme soi moral; elle acquerra ainsi un sens pleinement éthique. De cette manière, Foucault compliquera le jeu du pouvoir et du savoir en conceptualisant, en 1982, la dimension de la subjectivation. La notion de conduite nous permet donc de saisir aussi le rapport entre l'oeuvre foucauldienne des années soixante-dix et celle des années quatre-vingt.

Dans le cours au Collège de France de 1980-1981 *Subjectivité et vérité* la notion de *bios* fait son apparition en tant qu'altérité par rapport au modèle de sujet qui a pris sa forme à l'intérieur du christianisme et qui, selon Foucault, est encore le nôtre. Foucault élabore l'idée de sujet chrétien dans son cours au Collège de France de 1979-1980 *Du gouvernement des vivants*. Dans ce cours, il introduit avant tout l'idée de « gouvernement des hommes à travers la vérité ». Si, sur le plan politique, en 1978 l'idée de gouvernement semble ouvrir la voie à la conceptualisation de la dimension de la subjectivation, nous essayons de montrer qu'en 1980 un tel parcours semble se vérifier sur le plan de la vérité aussi: la réflexion foucauldienne sur le rôle joué par la vérité dans le gouvernement des hommes pose le problème du rôle de la vérité dans les processus d'assujettissement et de subjectivation des hommes, c'est-à-dire dans les processus de constitution de la subjectivité. Pendant toutes les années quatre-vingt Foucault étudiera le problème du rapport entre subjectivité et vérité. Nous analysons l'apparition de deux notions qui resteront jusqu'à sa mort le cadre conceptuel de sa recherche: celle de « régime de vérité », *i. e.* ce qui définit les obligations de vérité des individus, qui les contraint à un certain nombre d'actes de vérité et qui en même temps détermine la forme de ces actes, en établissant leurs conditions d'effectuation et leurs effets spécifiques ; et celle d'« aléthurgie »,

i. e. un rituel de manifestation de la vérité de type aussi bien verbal que non verbal. A travers ces deux expressions, Foucault semble chercher à "dépistémologiser" et "déontologiser" la vérité et à refaçonner le rapport entre pouvoir et savoir en incluant la dimension de la subjectivité et de ses transformations. Dans ce but, à travers sa lecture de l'*Œdipe roi* de Sophocle, il introduit aussi les notions d'« autoalèthurgie » (*i. e.* l'alèthurgie qui tourne autour du « moi-même », du sujet en première personne), d'« acte de vérité » (pour indiquer la part qui appartient au sujet dans l'alèthurgie) et, enfin, d'« acte de vérité réfléchi » (pour indiquer le cas où le sujet est inséré dans la procédure alèthurgique non seulement en tant qu'agent ou témoin mais aussi comme son objet). La thèse que Foucault soutient est que le gouvernement contemporain des hommes à travers la vérité repose sur l'obligation de manifester notre propre vérité, en la « manifestation de la vérité dans la forme de la subjectivité »; et que c'est le christianisme qui a lié les individus à l'obligation de manifester leur propre vérité dans le but d'obtenir le salut à travers les pratiques chrétiennes de l'aveu, qui ont inauguré un type de rapport entre subjectivité et vérité qui nous caractérise aujourd'hui encore.

Dans le cours de 1979-1980 Foucault examine la lente constitution du sujet chrétien à travers les pratiques du baptême, de la pénitence, de l'aveu (dans les deux formes de l'*exomologesis* et de l'*exaugoreusis*). Foucault, d'un côté, à travers les oeuvres de Tertullien, montre la formation de procédures de vérité dans lesquelles l'âme devient un objet de connaissance; de l'autre, à travers Cassien, il analyse la constitution des *cogitationes* comme un domaine de données objectives qui seraient antérieures aux actions et à la volonté et qu'il faut interpréter à travers une herméneutique du soi. Cet isolement des pensées par rapport au bloc unitaire des actes, des pensées, de la volonté aura des conséquences philosophiques et politiques fondamentales. Le sujet chrétien va être caractérisé par une fracture entre la conscience immédiate de soi-même et un vrai soi obscur et secret à découvrir à travers une perpétuelle herméneutique de soi. C'est pour dépasser cette fracture intérieure qu'il doit explorer constamment soi-même et verbaliser la vérité de soi-même auprès d'un confesseur. A travers l'injonction « dis-moi qui tu es » provenant d'un autre à l'intérieur d'un rapport d'obéissance inconditionné, dans l'aveu la verbalisation devient la « pierre de touche » des pensées, l'expérience cruciale qui met à l'épreuve leur valeur. Le schéma de la subjectivité chrétienne, caractérisé par le lien entre production d'une vérité de soi de type

verbal et renonciation à soi, vise à la formation d'un sujet obéissant. En outre, l'émergence de la pensée comme un domaine intérieur de données à interpréter semble préparer le terrain à la naissance de l'idéalisme subjectif et de ses variantes: pour Foucault les *cogitationes* de Cassien, le *cogito* cartésien, l'*ego* freudien, la conscience husserlienne présupposent toujours une intériorité à interpréter et la mise en place d'une nature authentique qui ne cesse pas de nous assujettir. Les modalités de cet assujettissement deviennent plus claires en distinguant l'*exaugoreusis*, la manifestation discursive de la vérité de soi-même qui a son origine au IV^e siècle, de l'*exomologesis*, la procédure de manifestation de la vérité de soi sous la forme d'un acte non verbal en usage au cours des premiers siècles. Chacune de ces procédures a pour but le renoncement à soi, cependant l'*exomologesis* est une manifestation « ontologique » de la vérité, dans le sens où elle s'épuise sur le plan théâtralisé des actes, des gestes, du corps, à travers lesquels se matérialise un moment la vérité de l'être du pécheur dans le but d'être effacée; elle produit la dissolution de l'identité du pécheur, la rupture avec son identité passée à travers le renoncement à soi – un soi qui n'est rien d'autre qu'un ensemble de gestes dramatiques et théâtralisés. Avec l'*exaugoreusis*, au contraire, le moyen pour manifester la vérité de soi-même n'est plus les actes et le corps du pécheur, mais c'est la parole, une vérité dite au lieu d'une vérité faite, jouée: la vie n'est plus en mesure de constituer le théâtre de l'effacement de son propre être pécheur. Pour Foucault, avec l'*exaugoreusis* apparaît ce qu'il appelle, dans ses conférences de Berkeley et Dartmouth, le « soi gnoseologique »: un mode de se rapporter à soi qui suppose l'existence d'une intériorité psychique interprétable et confessable, et qui conduit, dans le but de renoncer à soi, à constituer en une véridiction sa propre nature authentique, son « vrai soi ». L'union entre une technologie du sacrifice du soi et d'une technologie de l'identité du soi apparaît donc beaucoup plus dangereuse dans l'*exaugoreusis* (la « tentation épistémologique du christianisme ») par rapport à l'*exomologesis* (la « tentation ontologique » du christianisme), non seulement pour la raison historique que la « tentation épistémologique » du christianisme l'a emporté sur la « tentation ontologique ». Les rituels verbaux de la confession-*exaugoreusis* ont pénétré la constitution des sciences humaines et ont commencé à fonctionner dans les schémas scientifiques; avec la naissance de la pratique de la confession scientifique, la technologie de l'identité de soi a prévalu sur la technologie sacrificielle du soi: il s'agit, pour Foucault, d'une « rupture décisive » qui se

trouve à la base de l'« anthropologisme » de la pensée occidentale comme tendance permanente vers une technologie de l'identité et vers une théorie de l'homme comme racine de l'herméneutique du soi. Cette mise en place d'une théorie de l'homme – au niveau de l'ensemble des êtres humains – et d'un « vrai soi » - au niveau individuel - se trouve à la base de la politique de la vérité qui nous assujettit aujourd'hui encore: connaître et définir ce que nous sommes vraiment, définir notre nature authentique ont l'effet de nous pousser à orienter toutes nos conduites vers la réalisation de ce « vrai soi ». A travers l'analyse des conférences de Louvain *Mal faire, dire vrai. La fonction de l'aveu en justice* (1981) nous essayons de montrer les effets spécifiques d'identification et de pouvoir que l'acte verbal de la confession comporte.

En 1980 Foucault distingue les procédures chrétiennes nées au IV^e siècle des procédures de l'Antiquité grecque. Après avoir mis en évidence les caractéristiques de la direction chrétienne par rapport à l'antique, le philosophe français compare l'examen chrétien avec l'examen de conscience stoïcien (qu'il décrit à partir du *De ira* de Sénèque). Si le sujet chrétien se constitue comme sujet et objet de connaissance vraie, dans l'antiquité on ne trouve que la constitution d'un sujet de l'action droite; si l'examen chrétien s'exerce sur les *cogitationes* et conduit à la découverte d'un « vrai soi », l'examen antique porte sur les actions accomplies et son but (repérer les actions inefficaces par rapport aux fins qu'on se propose d'atteindre et élaborer un plan d'action pour le futur) reste exclusivement sur le plan des actes, sans aboutir à aucune dimension transcendante.

Comme nous essayons de le montrer, c'est à partir de ce plan immanent des actions orientées à des fins – une dimension antérieure à la constitution chrétienne et moderne d'une intériorité (d'une psyché, d'un *cogito*, ecc.) - que Foucault conceptualise la notion de *bios* en l'opposant au sujet chrétien et moderne, un sujet qui a, comme Gros l'a dit, sa matrice pratique dans la confession chrétienne et sa matrice théorique dans le questionnement transcendantal. Dans le cours de 1980-1981 le *bios* fait sa première apparition en tant qu'objet des *technai tou biou*, (techniques de vie), en tant que vie qui peut être modelée, dirigée et transformée par cette technologie de soi – des procédures élaborées et réflexives qui sont apprises par les individus dans le but d'atteindre un certain mode d'être et que Foucault à la fin de 1980 commence à penser dans leur autonomie relative par rapport aux autres types de techniques. Dès le début, Foucault confère au *bios* – qu'il considère comme une sorte de subjectivité

grecque - une dimension éthique qui le distingue de la notion de *zoe*, la vie entendue au sens biologique comme propriété des organismes d'être vivants. Ce qui semble définir le *bios* est la finalité qu'on se propose, ce qu'on recherche. Le *bios* est une notion complètement immanente, qui ne tourne pas autour du salut et de l'opposition entre ce monde-ci et ce monde-là, il ne dépend pas non plus d'un partage social des professions. A la différence du sujet chrétien, le *bios* n'est pas en rapport avec une transcendance, un autre monde, un terme absolu et commun, mais est lié aux finalités que chacun fixe à soi-même dans le cadre d'une immanence complète des fins. Ce n'est pas un sujet qui a une structure duelle, un sujet qui possède une division intérieure entre la conscience immédiate qu'il a de lui-même et ce qu'il est vraiment; il n'y a aucune nature authentique à découvrir ni, par conséquent, aucun processus de conversion. Le *bios* grec n'est pas divisé de lui-même, il ne possède ni une vérité extérieure à atteindre, ni une vérité intérieure à découvrir, mais il est plutôt polarisé vers des fins situées dans un horizon d'immanence. Le *bios* est un noyau d'immanence dirigé vers des objectifs pratiques qui peut se transformer à travers des techniques. Comme nous essayons de le montrer, en 1981, à travers le *bios* antique, Foucault semble trouver le moyen pour mettre en évidence le caractère historique - et par conséquent fragile, précaire et transformable - du mode de constitution du sujet moderne et de notre régime de vérité actuel. À travers l'introduction de la notion de *bios* antique Foucault convoque l'image d'une subjectivité différente par rapport à un sujet pensé comme essence, comme structure a priori ou comme instance cognitive. La notion de *bios* a donc une fonction de décentrement par rapport à notre identité de sujets modernes: c'est justement en nous plaçant à une certaine distance de nous-mêmes que la fracture entre *bios* antique et sujet chrétien moderne semble créer l'espace pour une « politique de nous-mêmes » qui peut nous amener à abandonner nos techniques de connaissance de nous-mêmes.

Nous mettons, enfin, en relief qu'en 1981 Foucault semble reprendre son projet d'une histoire de la sexualité sur la base de l'opposition entre un sujet chrétien orienté par la notion de désir et un *bios* orienté par l'idée de plaisir. Les analyses foucaudiennes du cours du 1980-1981 se concentrent sur le I-II^e siècle, considéré par Foucault comme un moment fondamental du point de vue de l'histoire de la subjectivité: c'est avec le stoïcisme qu'on passe d'une structuration du rapport de soi à soi en forme d'actes à une structuration du rapport de soi à soi en forme de rapport permanent de soi à soi.

Comme nous essayons de le montrer, en 1981 Foucault met surtout l'accent sur les techniques dont le *bios* est le corrélatif, sans encore élaborer l'idée d'un travail de soi sur soi, d'un sujet de l'activité (comme il le fera en 1982). L'opposition rigide entre sujet chrétien et *bios* rend peut-être difficile de concevoir le processus actif de la subjectivation, que le philosophe en 1981 n'a pas encore élaboré. Dans le cours *Subjectivité et vérité* le *bios* semble représenter une sorte de conceptualisation intermédiaire entre un soi authentique ou déjà donné – le sujet chrétien, la *zoe* – et ce qui sera le sujet et l'objet de l'*epimeleia heautou* – l'activité réflexive de se soucier de quelque chose qui n'est pas donné préalablement à cette même activité.

Deuxième partie

Si jusqu'en 1981 Foucault possède la seule notion de sujet – à laquelle il a opposé celle de *bios* –, dans son cours au Collège de France de 1981-1982, *L'herméneutique du sujet*, Foucault élabore l'idée de mode de subjectivation, en le liant à une activité d'autoconstitution de soi - d'un rapport de soi à soi – à travers des pratiques réglées, des techniques qui définissent le domaine de l'éthique. Dans *L'herméneutique du sujet*, l'opposition binaire entre sujet et *bios* va laisser la place à la définition de trois grandes structures historiques de réflexivité (la « mémoire » platonicienne, la « méditation » stoïcienne, la « méthode »). Foucault concentre son analyse sur les deux premières, constituantes, avec l'ascèse chrétienne, des formes de « spiritualité », notion que Foucault emprunte à Pierre Hadot. Le présupposé de la subjectivation est que le « soi » (*i. e.* le rapport réflexif de la subjectivité avec elle-même médié par la vérité) n'est pas pensé comme quelque chose d'immuable ou de préalablement donné; il n'est pas pensé comme substance, mais comme forme historique qui se situe au croisement entre techniques de pouvoir et techniques de soi, entre assujettissement et subjectivation. Dans le but d'étudier la formation historique du « soi », Foucault entreprend l'étude des techniques de soi antiques dans une perspective historico-éthique, en se concentrant sur l'époque hellénistique et romaine impériale, en particulier sur les deux premiers siècles après J.-C.

Dans ses premiers cours de 1982 au Collège de France, Foucault va opposer, d'un côté, deux modalités de relation du sujet à la vérité, la connaissance théorique et la spiritualité; et, de l'autre, deux modalités de se rapporter à soi-même, la connaissance de soi (*gnôthi seauton*) et le souci de soi (*epimeleia heautou*). Dans la connaissance théorique, le lien entre sujet et vérité se définit en des termes anhistoriques; le sujet ne se transforme pas à travers l'expérience de la vérité, mais il est capable d'accéder à la vérité sur la base de sa structure même – il est a priori capable de vérité, il est un sujet de la connaissance. Foucault y voit une théorie générale et universelle du sujet qui constitue le visage gnoséologique des rapports de pouvoir et le principal instrument de notre assujettissement actuel. Cette tradition (qu'il appelle « philosophie »), en outre, identifie dans le « connais-toi toi-même » socratique sa propre origine. Foucault situe à l'intérieur de cette tradition Descartes, Kant, Husserl, Freud. La spiritualité est au contraire une forme de relation entre subjectivité et vérité qui est caractérisée par une relation de transformation réciproque de la subjectivité et de la vérité; elle constitue une expérience à travers laquelle le sujet se transforme pour avoir accès à la vérité. La spiritualité présuppose donc que le sujet en tant que tel ne possède pas la capacité d'accéder à la vérité grâce à sa même structure. En outre, la spiritualité, dans ses deux formes (*eros* et *askêsis*) postule que l'accès à la vérité produit des effets de retour de la vérité sur le sujet, qui accède par exemple à la béatitude, à la tranquillité de l'âme, à l'autosuffisance. Si la « philosophie » semble être liée à un rapport de soi à soi de connaissance, la spiritualité est au contraire caractérisée par un tout autre rapport de soi à soi: un rapport réflexif de souci. Dans *L'herméneutique du sujet*, Foucault analyse les techniques de soi qui établissent de soi à soi un rapport de vigilance, d'amour, de respect, de souci. Le souci de soi-même est défini par Foucault comme l'ensemble des conditions de spiritualité nécessaires pour pouvoir accéder à la vérité. Elle est une attitude générale vers soi-même, les autres et le monde, un rapport déterminé à soi-même, une forme d'attention vers soi qui implique une conversion du regard de l'extérieur vers soi et une certaine manière de veiller à ce qu'on pense. Enfin, elle définit un ensemble de pratiques réflexives, un ensemble d'actions qu'on exerce de soi sur soi et à travers lesquelles il est possible de transformer soi-même. La thèse de Foucault est que dans l'antiquité le souci de soi comprend le *gnôthi seauton* et constitue un ensemble d'expériences qui n'ont rien à voir avec l'herméneutique du soi. Si, dans le monde antique, philosophie et spiritualité

coïncident, l'âge moderne a commencé avec leur séparation, c'est-à-dire quand on a commencé à penser que le sujet est en soi-même capable d'accéder à la vérité et que la vérité ne transfigure pas le sujet (« moment cartésien »).

Foucault construit le modèle platonicien de l'*epimeleia heautou* à travers l'*Alcibiade majeur*. Dans ce modèle, le souci de soi est un moment fondamental dans l'«âge critique», la fin de l'adolescence: pour les jeunes de bonne famille, elle est la condition préalable à l'acquisition de la *tekhnê* politique nécessaire pour gouverner les autres selon la justice, en passant du privilège statutaire à l'exercice effectif du pouvoir. Le souci de soi, qui a pour but d'opérer sur soi-même les transformations nécessaires pour accéder au vrai, représente les prémisses nécessaires à l'adoption des *technai tou biou*: elle est une sorte de phase préparatoire qui prend tout son sens dans le contexte de ces *technai*. Dans le modèle platonicien le souci de soi consiste en la connaissance de l'âme: il faut connaître le divin pour reconnaître le divin en soi-même et fonder l'action politique juste. Il s'agit du schéma de l'*epistrophe*, le mouvement spirituel de la conversion: un mouvement de connaissance et d'illumination à travers lequel on se détourne des apparences pour faire retour à soi et à sa patrie - celle des essences, de la vérité et de l'être. Un tel schéma se caractérise par une opposition ontologique entre ce monde et l'autre monde, et par le privilège attribué à la connaissance. Le modèle platonicien, dans *L'herméneutique du sujet*, n'est pas au centre de l'attention de Foucault, qui au contraire semble trouver beaucoup plus intéressante l'étude de l'époque hellénistique et romaine impériale. Comme nous essayons de le montrer, selon le philosophe français, en fait, dans l'*Alcibiade* le rapport entre subjectivité et vérité prend la forme d'une relation ontologique, non épistémologique comme dans les procédures chrétiennes du IV^e siècle; cependant, il n'en reste pas moins que dans le modèle platonicien l'être de l'âme est quelque chose de préalablement donné: l'élément divin qui est présent en elle est fixé et immuable. Comme dans l'*exomologesis* chrétienne, dans laquelle la manifestation de la vérité ne dépasse pas la manifestation d'un être déjà établi auparavant, le modèle platonicien n'ouvre aucun espace pour la création de soi-même à travers le mouvement de souci; d'après Foucault il ne semble donc pas utilisable sur le plan politique.

Foucault concentre son analyse sur l'époque hellénistique et romaine impériale et en particulier sur les deux premiers siècles de notre ère, quand il se vérifie un processus d'inversion du rapport entre l'*epimeleia heautou* et les

tekhnai tou biou. À cette époque, le souci de soi se généralise et devient un phénomène social: il s'étend à tous les individus et à la totalité de l'existence, en devenant un principe général et inconditionnel, un impératif qui s'impose à tous sans conditions de statut et sans limites temporelles. Foucault décrit une *epimeleia heautou* devenue auto-finalisée: le rapport de soi à soi n'est plus seulement l'objet du souci, mais aussi son but. S'occuper de soi-même n'a plus la finalité de s'occuper des autres ni d'acquérir une *tekhnê*: il devient une activité centrée seulement sur soi qui doit être pratiquée pendant toute l'existence et surtout dans l'âge adulte. L'*epimeleia heautou* va donc accentuer sa fonction critique et correctrice, en acquérant une fonction thérapeutique finalisée à désapprendre les mauvaises habitudes et les dépendances déjà existantes et à constituer un rapport de soi à soi de tranquillité, autosuffisance, imperturbabilité. Ce processus d'inversion du rapport entre l'*epimeleia heautou* et les *tekhnai tou biou* revêt pour le philosophe français une très grande importance: le fait que, comme Foucault le dit, la *tekhnê tou biou* devienne toujours plus une *tekhnê* de soi a pour conséquence que, durant les deux premiers siècles, le souci de soi aura comme objet sa propre vie, sa manière de vivre, la transformation de son propre *bios*. A travers ce processus la question de comment s'occuper de soi-même pour accéder à la vérité va s'étendre et investir le problème de s'occuper de sa propre vie et de donner à son *bios* une certaine forme à travers un travail constant et réglé de soi sur soi-même. Un tel travail – qui s'opère à travers un rapport à la vérité et un rapport à soi, à son propre *bios* – va conférer à la vie une consistance éthique qui rend le *bios philosophikos* complètement différent de l'existence ordinaire et en mesure de suggérer la possibilité d'une subjectivation éthique et d'une manière de vivre qui peuvent ouvrir une voie d'entrée possible à la politique. Comme nous essayons de le montrer par la suite, Foucault, en effet, ne cessera pas de s'interroger sur l'ouverture de l'espace d'un rapport possible entre l'éthique de la relation de soi à soi et la résistance politique.

Foucault semble attribuer deux sens différents au souci de soi: premièrement l'*epimeleia heautou* consiste en la construction d'une modalité spécifique de rapport de soi à soi, en l'action de donner une forme à soi-même; deuxièmement, durant les premiers siècles, elle devient aussi quelque chose qui traverse et structure le *bios*. Tout d'abord, autrement qu'en 1981, Foucault utilise les notions de conversion et de salut pour décrire la *conversio ad se* des deux premiers siècles de notre ère. Cette conversion est entendue comme activité de

retour à soi, comme mouvement qui consiste en l'acte de se tourner vers soi-même, tout en se détournant des choses extérieures et des autres et en se maintenant toujours orienté vers soi-même. Par rapport à l'*épistrophe* platonicienne (la conversion comme retour de l'âme vers sa propre source, vers les essences, et qui a pour modèle le réveil et la réminiscence), la *conversio ad se* consiste en un acte effectué dans l'immanence du monde, qui concerne tout son être et qui permet d'établir un rapport plus complet, plus adéquat de soi à soi, en prenant soi-même comme le seul but de son propre agir et comme ce qui doit orienter l'existence entière. La *conversio ad se* se distingue surtout par le fait qu'elle ne fait pas jouer un rôle décisif à la connaissance : c'est, maintenant, l'*askêsis*, l'exercice de soi sur soi qui devient l'élément central du travail éthique. Foucault montre que la *conversio ad se* est très différente aussi de la *metanoia* chrétienne (la conversion comme rupture, mort et résurrection centrée sur le renoncement à soi-même). Elle n'implique aucune rupture par rapport à soi ni aucun renoncement à soi, aucune «transsubjectivation» ou renaissance dans une forme nouvelle qui impliquerait une rupture avec l'*êthos* et le mode d'être précédant. Plus que de soi-même il faut se libérer de l'extérieur, des contraintes et des dépendances ; il n'y a aucune transfiguration soudaine de soi, mais un mouvement de retrait sur soi comme but et destination positive. Le travail de soi sur soi est opéré dans un cadre d'immanence: le « soi » dont Foucault parle semble constituer une activité auto-finalisée qui n'implique pas le retour à une nature originaire, mais qui a pour but de faire apparaître une nature qu'il s'agit de construire. Le souci de soi prend la forme d'une activité qui s'occupe d'un soi qui n'est pas donné dès le début mais qui se fait dans l'activité même de souci. La construction d'un rapport de soi à soi « plein et adéquat » passe à travers des actions de soi sur soi (se protéger soi-même, se défendre soi-même, etc), à travers des attitudes (respecter, honorer soi-même) ou, enfin, d'un rapport d'état (être maître de soi-même). Les exercices spirituels que Foucault décrit à travers les oeuvres des penseurs éthiques de la période hellénistique et romaine – en particulier Épicure, Épictète, Sénèque, Marc Aurèle – permettent d'intensifier la présence à soi-même, de garder une tension vigilante vers soi, de construire un soi fort, capable d'affronter tous les événements. Parvenir à la constitution d'un rapport de soi à soi plein et adéquat signifie, durant les premiers siècles, parvenir au salut (à l'ataraxie, à l'autarcie), à travers une activité perpétuelle de soi sur soi finalisée à nous rendre inaccessibles aux bouleversements, aux malheurs, aux

accidents éventuels. En abordant le thème de la conversion à soi et du salut, Foucault propose d'abord des images de l'activité du souci de soi dans lesquelles elle semble consister en un exercice de transformation de ses propres opinions et de ses propres pensées qui a le but thérapeutique de construire une âme stable, une âme non plus perturbée par les événements extérieurs et les passions intérieures. Le souci semble consister surtout en la construction d'un rapport structuré à soi. En outre, certaines des images qu'il utilise pour décrire le salut, ainsi que, d'ailleurs, la conversion, véhiculent l'idée d'une activité de soi sur soi qui est effectuée pour se maintenir dans un état inaltérable ou pour se constituer comme un espace inaccessible et sûr dans lequel il est possible de trouver tranquillité et plaisir. Même si le souci de soi est une pratique sociale qui a pour effet secondaire le salut des autres, il semble rester surtout une activité qui permet de construire une certaine modalité de se rapporter à soi-même, de donner une forme à soi-même en établissant de soi à soi un rapport adéquat.

Cependant, dans *L'herméneutique du sujet* on voit apparaître aussi un deuxième sens de la notion de souci de soi qui, à la différence du premier, n'est pas illustré par les images militaires de la fortification du soi et de la citadelle à construire en soi. Dans ce deuxième modèle de souci, le rapport de soi à soi et de soi à la vérité ne semble pas être finalisé à construire une sorte de barrière contre les événements ni à se constituer comme lieu sûr et tranquille où se réfugier. Le deuxième sens du souci de soi semble être en relation avec un modèle physiologique dans lequel l'accès au vrai se traduit dans une forme de vie à travers une autosubjectivation dont, dans les dernières années de son existence, Foucault ne cessera d'examiner les potentialités politiques. Notre analyse se concentre par conséquent sur le processus de subjectivation éthique lié au souci de soi, et avant tout sur les vérifications nécessaires pour l'accomplir. Comme nous essayons de le montrer, d'un côté, en étudiant la *mathesis* (savoir théorique) qui est requise dans le travail de soi sur soi, Foucault, en remaniant les rapports entre théorie et pratique, introduit l'idée d'une vérité « ethopoïétique »: des connaissances qui sont « utiles » dans le sens qu'où elles sont facilement traduisibles en principes d'action et peuvent, à travers un travail de soi sur soi, transformer l'*êthos*. C'est à travers ce « savoir spirituel » et, surtout, avec la notion d'*askêsis* que Foucault construit une idée de souci de soi en tant que mouvement qui peut traverser et structurer son propre *bios*, un mouvement de retour à soi qui s'extériorise dans la manière de vivre.

L'*askêsis* est définie par Foucault comme un exercice de soi sur soi qui a le but de construire la *paraskheû* : une sorte d'équipement qui nous permet de nous protéger et de nous rendre en mesure d'affronter les adversités de la vie et qui est constitué par des *logoi*, des discours vrais et persuasifs qui en même temps disent le vrai et prescrivent ce qu'il faut faire. Il s'agit de «schémas inducteurs d'action» qui, à travers le travail éthique de soi sur soi, devront pénétrer en nous jusqu'à devenir « muscles et nerfs » et guider notre agir. La *paraskheû* ne consiste donc pas dans la simple connaissance de propositions ou de principes vrais; elle est quelque chose de beaucoup plus matériellement existant. L'*askêsis* philosophique hellénistique et romaine transforme le *logos* en *êthos*, manière de vivre, et fait du disciple non pas l'objet, mais le sujet de la vérité. Il ne s'agit pas de se tourner vers soi-même pour découvrir sa propre vérité mais de devenir le sujet de discours vrais lus ou écoutés par un maître d'existence. Au coeur de l'*askêsis* il y a précisément cette procédure de subjectivation des *logoi* qui rend possible incorporer la vérité en se constituant en même temps comme sujet d'énonciation du discours vrai et comme sujet d'action correspondante à ce discours vrai. Au lieu de passer par la mise en place d'une vérité intérieure, la constitution de soi se fait à travers la transformation de sa propre manière de vivre, à travers l'extériorisation et la transcription des *logoi* dans le *bios*. Dans le modèle du souci de soi hellénistique et romain, la conduite n'est pas orientée par la vérité de soi-même qu'on a énoncé, mais par la mise en oeuvre de la vérité dans sa propre vie – une vérité qui ne concerne pas soi-même. Foucault lie donc la subjectivation des discours vrais tenus par le disciple à la construction de son propre *bios* conformément à eux à travers l'activation des *logoi* dans les actions – activation possible à travers les exercices de l'ascétique.

Comme Gros l'a remarqué, la matrice de la subjectivation chrétienne et moderne est la question, posée par un confesseur ou un directeur de conscience : « qui est-tu ? ». Cette question conduit au problème de l'identité du sujet et pousse à rechercher à travers l'introspection une vérité de soi cachée, en ouvrant, de soi à soi, l'espace d'une intériorité psychologique. La matrice de la subjectivation ancienne est au contraire la question: « qu'est-ce que tu fais de ta vie? ». Question qui ouvre plutôt de soi à soi la distance d'une oeuvre à construire, c'est-à-dire le problème de conférer à sa propre existence une certaine forme, de la construire comme une oeuvre. Il est posé le problème du *bios*, de la construction d'une extériorité éthique. Le travail de soi sur soi n'est pas finalisé,

en ce cas, à combler la fracture intérieure qui sépare ce qu'on croit être de notre authenticité, ni ne nous rend obéissants. La possibilité de construire un rapport de soi à soi complètement exteriorisé dans le *bios* et qu'il est possible de transformer et créer en agissant la vérité dans la vie est quelque chose de très différent du soi intérieur chrétien et moderne qui aujourd'hui encore continue de nous lier à une vérité qu'il faut extraire de nous- mêmes.

Premièrement, la transformation de soi en sujet actif des discours vrais et des *logoi* en *êthos* est possible à travers des exercices (que Foucault rassemble en deux typologies, *gumnazein* et *melete*) qui sont disponibles, recommandées, parfois obligatoires, utilisables en tout cas par les individus dans le cadre d'un certain système moral, philosophique et religieux dans le but de parvenir à une certaine transformation d'eux- mêmes en tant que sujets d'action et en tant que sujets de connaissance vraie. Selon Foucault ces exercices sont utilisables à partir d'un choix personnel et, puisqu'ils sont peu définis, ils laissent une certaine marge de liberté. Il semble penser que les techniques de gouvernements et les pratiques d'autoformation de soi ne peuvent pas être séparées nettement; en dépit de cela, les unes ne dérivent pas des autres, mais possèdent une relative autonomie. Leur faible définition rend l'expérience éthique grecque particulièrement riche et valorisée ; elle implique que les êtres humains opèrent une stylisation constante de leur propre vie. Foucault ne considère pas la possibilité que dans certaines situations il n'y ait aucune marge de liberté et où, donc, la subjectivation de la vérité ne soit pas possible.

Deuxièmement, les pratiques de soi sont mises en oeuvre en suivant un programme d'exercices réglés et qu'en les effectuant , chacun cependant peut improviser et plier les techniques qu'il utilise selon ses propres besoins, selon la situation et la forme déterminée qu'il veut donner à sa propre vie. Le travail perpétuel de soi sur soi et les pratiques volontaires et historiquement déterminées de l'ascétique permettent de transposer les *logoi* dans le *bios*, en faisant du propre *bios* une oeuvre exprimant certaines valeurs esthétiques et répondant à certains critères de style. A travers les exercices ascétiques les *logoi* transforment la manière dans laquelle on pense, on travaille sur soi-même et on agit, en modelant son propre *bios* et en lui imprimant un style de conduite. Les *logoi* permettent, en somme, de donner une forme à sa propre vie. Selon Foucault, le but principal de l'éthique philosophique des Anciens est d'ordre esthétique. L'usage foucauldien de la métaphore esthétique et l'insistance sur l'harmonie, la visibilité et, surtout,

sur la création du propre *bios* comme une oeuvre semblent être animés par l'intention d'éviter toute référence à une prétendue dimension universelle; souligner la création de soi-même à travers des techniques qui sont choisies signifie supposer qu'il n'y ait pas une seule manière de vivre éthiquement justifiable, un seul *bios* éthiquement acceptable. En outre, l'allusion que Foucault fait à la création exclut toute référence à la manifestation d'une prétendue puissance vitale, à une ontologie de type vitaliste. Foucault met l'accent sur le patient travail ascétique de soi sur soi à travers des techniques socialement et culturellement déterminées: le *bios* est une notion complètement éthique.

Par rapport à 1981, quand Foucault a décrit le *bios* comme le corrélat d'une *tekhnê*, en 1982 il y a la thématization d'une activité de soi sur soi à laquelle il apparaît indissolublement lié. Dans *L'herméneutique du sujet*, il est mis en lumière le rapport positif et constitutif entre la subjectivité et la vérité. Le *bios* est traversé par l'activité du souci, il est lui-même activité de souci. Il n'est pas seulement une conduite morale, mais un exercice, un mode d'exister qui doit être régulièrement pratiqué et qui doit transformer toute l'existence. Le *bios* est en somme un mode de vivre structuré par l'exercice réglé et perpétuel de soi sur soi, il est de part à part éthique.

La notion de *bios* permet à Foucault de ne pas entifier ce qu'on appelle « soi », « subjectivité », de ne pas l'associer à une intériorité, à une identité constituée ni à une authenticité. Avec l'introduction déjà de la notion d'*epimeleia heautou*, Foucault poursuit le but de ne pas ériger une nouvelle théorie du sujet. Les mots *epimeleia*, *epimeleisthai* se réfèrent à une activité réelle, à un travail, une application, un zèle, une action ; l'emploi du terme réflexif *heautou* (qui désigne ce qui effectue l'activité de se soucier et en même temps ce qui peut être objet de souci), de son côté, souligne encore plus l'idée de l'activité, de l'action de soi sur soi. En outre, se soucier de soi signifie s'occuper de son propre *bios*, de son mode de vie qui est à structurer à travers l'exercice de soi sur soi et qui exclut toute référence à une transcendance d'un sujet. Se soucier de soi-même est s'occuper de quelque chose qui ne préexiste pas à l'action même de se soucier qui ne semble être que l'activité même de se soucier. A travers l'*askêsis*, ce qui se soucie et ce dont on se soucie n'est pas une entité donnée au préalable, ce n'est pas quelque chose qu'il y a déjà. L'agent et la matière du souci n'est pas « le soi », ni un sujet ni une âme, mais c'est la dimension extériorisée du *bios* comme manière de vivre qui se construit à travers les *logoi*, l'exercice de soi sur soi, comme activité de

souci, mouvement d'auto-constitution de soi.

Pour Foucault, la création de nouveaux modes de se rapporter à soi et de nouvelles formes de vie, la construction de son propre *bios* comme oeuvre est peut-être en mesure, au moins en partie, d'échapper à la prise d'un pouvoir, tel que le pouvoir contemporain, centré sur une stratégie identitaire. Comme il l'affirme dans certaines interviews, les mouvements de libération contemporains qui cherchent à fonder une nouvelle morale sur la base des notions scientifiques telles que par exemple, le « moi », le « désir », l'« inconscient », n'arrivent pas à se détacher de la référence à l'idée d'une identité, d'une intériorité, d'une nature à découvrir en soi. Chercher à connaître qui nous sommes - le but, par exemple, du « culte californien de soi » - semble aller de pair avec la re-proposition d'une nouvelle et dangereuse théorie du sujet. Foucault refuse donc aussi, la notion d'authenticité de Sartre, qui à son avis empêche la constitution d'une relation créative et immanente avec soi-même. Pour le philosophe français notre tâche n'est pas de « découvrir le soi », mais de le créer et le recréer à travers un travail de soi sur soi.

L'idée d'un souci de soi comme construction de son propre *bios* comme oeuvre permet à Foucault de penser à une articulation entre rapport de soi à soi et rapport de soi aux autres qui est centrée sur la modalité de l'exemplarité (*exemplum*), sur l'idée de la correspondance entre *logos* et *bios*, idée qui se trouve à la base de l'esthétique de l'existence antique. Dans la relation psychagogique entre le maître et le disciple, il ne peut y avoir aucun enseignement de la vérité sans que celui qui dit la vérité (le maître) soit l'exemple vivant de cette vérité. Le *bios philosophkos* est caractérisé par la recherche de la consonance complète entre ses propres discours et sa propre vie, entre *logos* et *bios* ; le sage est celui qui est en mesure de faire de son propre *bios* le lieu de visibilité des discours vrais qu'il prononce, qui vit effectivement conformément à ce qu'il dit. Ce n'est donc pas le *logos*, dans son contenu de vérité, qui assure l'efficacité de la transmission de la vérité et de la subjectivation du disciple, mais la correspondance que le *bios* du maître a avec son discours. Dire la vérité et se conduire conformément à elle a la finalité psychagogique de transmettre aux autres la vérité et semble être une sorte d'opérateur éthique en mesure de transformer chez les autres le rapport entre *logos* et *bios* – comme Foucault le mettra en relief en 1983 à travers la figure de Socrate.

Enfin, le *bios* prend une importance cruciale non seulement en tant

qu'oeuvre, lieu dans lequel vérité et subjectivité se connectent, mais aussi en tant que lieu d'épreuve constant de la subjectivation des *logoi*, de soi-même et des vérités apprises. Dans ce sens, le *bios* devient l'activité à travers laquelle on peut mesurer le degré de correspondance de sa propre manière de vivre avec les *logoi* de vérité. C'est à travers l'idée, introduite par les stoïciens, que toute la vie doit devenir une épreuve, que selon Foucault, ils préparent le terrain au christianisme. Avec l'idée que la vie entière doit devenir une épreuve permanente de soi le *bios* cesse d'être le corrélatif d'une *tekhnê*, comme il l'avait été pendant toute l'Antiquité, pour prendre la forme d'une épreuve de soi qui va lentement devenir normative.

Foucault explorera au cours des années suivantes les potentialités politiques de la construction possible d'un rapport spécifique de soi à soi et d'une manière de vivre, d'un *bios* qui semble pouvoir avoir des effets de transformation des autres, de leur rapport à la vérité et à soi-même – transformation qui, au cours des années suivantes, ne passera pas seulement par la modalité de l'*exemplum*.

Troisième partie

Dans les derniers cours au Collège de France nous assistons à un basculement de la signification de la notion de vérité: dans le cours du 1982-1983 *Le gouvernement de soi et des autres* le mot « véridiction » semble laisser la place à celui de « dire-vrai » et enfin, dans le cours de 1983-1984 *Le courage de la vérité*, à l'idée de « vraie vie », introduite par Foucault pendant l'étude du cynisme - mais en fait déjà élaborée en son sens traditionnel à propos du stoïcisme. A travers ce glissement, la vérité perd de manière progressive son sens négatif et devient une notion toujours moins liée à la théoréticité et de plus en plus en relation avec l'*ergon*, l'agir ; toujours moins en rapport à la dimension discursive et de plus en plus liée au *bios*, à la manière de vivre.

Dans le cours *Le gouvernement de soi et des autres* Foucault se tourne vers l'étude de la *parrêsia* (« dire-vrai », franchise, liberté de parole). Cette notion est aujourd'hui au centre de l'attention critique. En 1983 la *parrêsia* apparaît comme

une vérité qui semble être non seulement un dire, mais aussi un faire. Elle se situe sur le plan du discours mais aussi sur le terrain de l'*ergon*, de l'activité; il s'agit d'une vérité agie, produite. Le dire-vrai se trouve, en outre, au croisement des trois dimensions fondamentales constituées des modes de véridiction, des techniques de gouvernement et des pratiques de soi.

Pour Foucault la *parrêsia* est d'abord enracinée dans la pratique politique et a pris tout son sens dans le cadre de la démocratie athénienne du V^e siècle; elle a ensuite subi un glissement vers la sphère éthique des rapports personnels et de la constitution de soi comme sujet moral. A travers principalement des oeuvres d'Euripide, de Thucydide et de Platon, le philosophe français esquisse un parcours qui conduit d'une *parrêsia* politique à une *parrêsia* éthique-philosophique. Comme nous essayons de le montrer, à travers ce parcours Foucault progressivement accroît et intensifie la dimension «spirituelle», existentielle et pratique de la *parrêsia*. Après avoir décrit l'exemple matriciel de la *parrêsia* que Foucault repère dans le dire-vrai au tyran (qu'il tire des *Vies parallèles* de Plutarque), nous concentrerons notre enquête sur la figure de Périclès pour étudier le moment démocratique de la *parrêsia*, et ensuite sur le dire-vrai de Socrate, avec lequel le *bios* émerge comme son corrélatif fondamental.

A travers le modèle de la *parrêsia* comme dire-vrai au tyran il apparaît que, malgré sa dimension discursive, pour qu'il y ait *parrêsia* ne sont importantes ni la structure ni les stratégies du discours. La *parrêsia* est plutôt liée au locuteur, à l'effet de retour que son dire-vrai peut produire sur lui (dimension de risque indéterminé) et au «pacte» parrésiasique. En disant vrai au puissant, le parrésiasique se lie à la vérité qu'il dit et il arrive à mettre en jeu sa vie; l'acte parrésiasique comporte, d'un côté, qu'on croit vrai ce que l'on dit (lien à l'énoncé) et, de l'autre côté, qu'on prenne le risque de toutes les conséquences du dire-vrai (lien à l'énonciation). Foucault pose au coeur de la *parrêsia* le courage: le dire-vrai est une manière de se lier à soi-même dans la forme d'un acte courageux d'énonciation de la vérité. La *parrêsia* comme éthique du dire-vrai pose donc le problème de la constitution éthique de soi par soi, du mode d'être du parrésiasique. Foucault étudie la *parrêsia* comme mode spécifique de subjectivation liée à l'acte courageux de dire-vrai et à l'obligation de vérité qu'il comporte («pacte»).

Foucault utilise l'expression «dire-vrai» au lieu de «dire la vérité» pour situer la *parrêsia* non pas dans la sphère de la vérité épistémologique mais dans

celle de la vérité éthico-politique. Il traduit le terme *parrêsia* « veridicité » pour mettre en relief la composante éthique, non épistémique, de la vérité. A travers ce qu'il appelle la « dramatique du discours », il cherche à analyser comment l'acte de l'énonciation et l'événement de l'énoncé modifient l'être du sujet et en même temps introduisent une différence à l'intérieur des rapports de force existants.

Foucault décrit ensuite le moment péricléen de la *parrêsia* dans la démocratie du V^e siècle. Il situe la *parrêsia* à l'intérieur de la sphère de la *dunasteia*, de l'exercice effectif du pouvoir qui obéit à certaines règles et qui implique, pour celui qui joue ce jeu, une certaine forme de rapport à lui-même et aux autres. Dans le contexte de la démocratie athénienne du V^e siècle, la *parrêsia* ne coïncide pas avec le droit politique lié au statut de citoyen d'exercer sa propre parole libre dans l'assemblée (*isêgoria*). S'il est vrai qu'elle présuppose l'*isêgoria* et la *politeia*, pour Foucault la *parrêsia* est liée à l'*agon* politique, à la structure dynamique et conflictuelle de la *polis* ; elle caractérise beaucoup moins un statut, une position statique, qu'un mouvement qui met certains individus dans une position de supériorité où ils vont pouvoir s'occuper de la cité par l'exercice du dire-vrai. Le jeu de la *parrêsia* permet à ceux qui possèdent le courage et les qualités personnelles nécessaires, d'acquérir un ascendant sur les autres, de les persuader, de diriger la *polis*. La *parrêsia* est donc liée aux qualités et à l'*êthos* de l'homme politique qui lui permettent d'introduire dans le cadre institutionnel de la *polis* une différence indispensable pour l'existence même de la démocratie. Foucault cerne la condition formelle de la *parrêsia* dans la démocratie, sa condition de fait dans le jeu de l'ascendant, sa condition de vérité dans le dire-vrai et, enfin, sa condition morale dans le courage.

Le philosophe français utilise la figure de Périclès telle qu'elle est décrite par Thucydide dans *La guerre du Péloponnèse* dans le but d'illustrer le bon ajustement, au V^e siècle, entre la *politeia* démocratique et un jeu politique traversé par une *parrêsia* liée au *logos* de vérité. Le discours que Périclès adresse à ses concitoyens satisfait aux quatre conditions (formelles, de fait, morale, de vérité) de la *parrêsia*. Ce discours courageux et risqué va persuader l'assemblée et prévaloir sur les autres grâce au lien personnel que Périclès a à son discours (« pacte ») et à ses qualités, à son *êthos*, qui garantissent la veridicité de sa parole. Déjà dans le contexte démocratique, donc, la *parrêsia* apparaît comme une notion politique, mais liée à une dimension éthique aussi.

Cependant, c'est seulement après la crise des institutions démocratiques

qu'elle sera refondée sur l'éthique. Après la guerre du Péloponnèse, à travers Isocrate et d'Euripide, Foucault décrit l'apparition d'une *parrêsia* dégénérée, d'une sorte de mauvaise *parrêsia*, d'une « faux dire-vrai » visant à l'intérêt personnel qui rend impossible l'émergence, dans la *politeia* démocratique, d'une *parrêsia* indexée au *logos* de vérité. N'importe qui peut parler en disant n'importe quoi. C'est, maintenant, le discours des démagogues et des flatteurs qui va prévaloir dans l'assemblée. L'exercice de la *parrêsia* commence à se lier à une dimension de risque indéterminé, et elle devient, de fait, impossible dans le cadre de la démocratie.

La *parrêsia* « migre » par conséquent du contexte politique de la *polis* à la cour des souverains : elle constituera dorénavant le dire-vrai du philosophe comme action à exercer sur l'âme du Prince dans le cadre d'un rapport personnel. La *parrêsia* se transforme en une courageuse activité verbale adressée au puissant et liée à la connaissance de la vérité et à la vertu, à une certaine excellence éthique acquise à travers un long travail de soi sur soi ; elle devient une notion éthico-philosophique.

À travers une lecture complexe de la Lettre VII de Platon, le philosophe français lie la *parrêsia* à la dimension de transformation de la spiritualité et de l'*epimeleia heautou*. Foucault esquisse une image de la philosophie beaucoup plus liée à l'exercice, à l'épreuve qu'au *logos*, au discours, et qui trouve sa réalité dans le courage, dans un rapport à la politique dans lequel la philosophie a à définir le mode d'être de l'homme politique. Si, quand ils sont considérés comme *logos*, savoir philosophique et rationalité politique ne doivent pas coïncider, selon Foucault pour Platon leur coïncidence est possible sur le plan du mode d'être: le mode d'être du sujet philosophant doit constituer le mode d'être du sujet exerçant le pouvoir. C'est sur ce plan que la philosophie semble trouver son réel.

Dans les derniers cours de *Le gouvernement de soi et des autres*, Foucault concentre son attention sur la figure de Socrate, dont la *parrêsia* confère au *bios* un rôle central. Comme on essaye de le montrer, la figure de Socrate semble jouer une sorte de rôle intermédiaire entre la *parrêsia* platonicienne et la *parrêsia* cynique. Premièrement, à travers sa lecture de l'*Apologie* de Socrate, Foucault caractérise le dire-vrai socratique comme un *logos etumos*, un discours nu, authentique, dépouillé et simple, qui traduit immédiatement le mouvement de sa pensée et qui est opposé au discours rhétorique. Mais le philosophe français procède ultérieurement dans la direction de la disparition du discours, à travers la

description du rôle politique joué par Socrate.

Deuxièmement, Foucault met en évidence que Socrate refuse de se conduire conformément à ce que le pouvoir lui a demandé: il joue un rôle de parrésiasite qui risque sa propre vie pour ne pas se conduire de façon injuste. Ce qui est le plus intéressant est qu'il ne risque pas sa vie en parlant, mais à travers ce qu'il fait: c'est sa conduite qui fait éclater une vérité. Sa *parrêsia* ne passe pas à travers le *logos*, mais à travers l'*ergon*. Elle se manifeste dans la manière de faire, dans la manière d'être, dans son *bios*.

Dans ses cours de 1982-1983, pourtant, la *parrêsia* socratique reste encore très liée à la dimension du discours. En effet, le rôle de *parrésiasite* de Socrate est premièrement celui qui consiste dans sa célèbre mission: exhorter les autres à prendre souci de soi-même. Sa *parrêsia*, qui est strictement liée à l'*epimeleia heautou*, s'exerce à travers une modalité discursive qui s'oppose au discours rhétorique. Comme il résulte de la lecture foucauldienne du *Gorgias* effectuée dans son dernier cours de 1982-1983, selon Foucault Socrate entend le dialogue comme une épreuve permanente des âmes et de leurs qualités - comme *basanos*, pierre de touche. C'est, en d'autres termes, l'*homologia*, l'accord discursif entre les interlocuteurs qui possède le rôle de *basanos* capable d'éprouver la réalité et la vérité de leurs âmes. Le critère de vérité tourne donc autour du dire, autour de l'identité de *logos* entre les interlocuteurs. L'axe de la réflexion foucauldienne semble encore être centré sur une *parrêsia* philosophique comme psychagogie, comme action du discours du maître sur l'âme du disciple qui, à travers l'*homologia*, l'identité de *logos* dans l'une et l'autre âme, peut être conduite à la vérité. Il s'agit, donc, encore d'une mise à l'épreuve de l'âme à travers un accord dont le pivot est le *logos*, non le *bios*.

Comme nous essayons de le montrer, cette perspective va bientôt changer. Dans ses cours tenus à Berkeley en automne 1983, c'est le *bios* qui revêt cette fois le rôle de *basanos*. A travers le *Lachès*, dialogue dont l'analyse sera reprise dans le cours de 1984 *Le courage de la vérité*, Foucault montre que Socrate invite ses interlocuteurs à rendre compte d'eux-mêmes, de la manière dont ils ont vécu dans le but de savoir s'il y a une relation d'harmonie entre leur style de vie et le *logos*. C'est Socrate même qui exerce le rôle de *basanos*, de pierre de touche qui mesure l'accord existant entre le *logos* et le *bios* des personnes. Il peut jouer ce rôle parce qu'entre ses mots (*logoi*) et ses actions (*erga*) il existe un rapport harmonieux qui se manifeste dans son *bios* même. Ce n'est plus l'*homologia*, l'identité de *logos*

qui joue le rôle de *basanos*, mais le *bios* dans sa relation harmonieuse avec le *logos*, relation qui fonde le rôle parrésiasique de Socrate.

La *parrêsia* philosophico-éthique prend donc la forme d'une épreuve perpétuelle de soi et des autres, d'un courage de dire-vrai qui fait émerger le *bios* comme propre objet privilégié. Elle semble constituer un type de «courage de la vérité» assez différent par rapport à la *parrêsia* politique. Sur le terrain des institutions politiques, en fait, la *parrêsia* est liée aux qualités personnelles de l'orateur qui affirme son dire-vrai devant l'assemblée ; elle ne prend pas la forme d'une épreuve ou d'un souci de soi et des autres. Le dire-vrai de l'orateur ne se manifeste pas à l'intérieur d'un rapport personnel avec ses interlocuteurs. La *parrêsia* de Périclès est une *parrêsia* ponctuelle, un acte d'énonciation circonscrit qui n'a pas pour but l'examen de soi-même et des autres afin de les inciter à s'occuper d'eux-mêmes; elle n'est pas finalisée à la mise à l'épreuve du rapport entre le *logos* et le *bios* de ses interlocuteurs. Périclès s'adresse de manière solitaire à l'assemblée pour affirmer son propre dire-vrai en disant aux autres ce qu'il faut faire et, une fois qu'il l'a dit, en laissant les gens «se débrouiller comme ils peuvent avec eux-mêmes et avec la vérité ».

La *parrêsia* de Socrate, au contraire, est une pratique assidue qui est liée à la mission de mise à l'épreuve constante des âmes et d'exhortation des autres à s'occuper d'eux-mêmes. Il s'agit, dans ce cas, d'une *parrêsia* définie sur un mode d'être, sur une harmonie entre *bios* et *logos* qui prend comme objet privilégié le mode de vie et sa transformation. Comme il apparaît surtout à travers le *Lachès*, la *parrêsia* philosophique n'a pas pour but de persuader l'assemblée mais d'exhorter les hommes à se soucier d'eux-mêmes, à changer leur propre vie, leur propre style de vie, le rapport de soi à soi et de soi aux autres. Si la *parrêsia* démocratique s'oppose au discours des flatteurs, la *parrêsia* éthico-philosophique s'oppose plutôt à l'ignorance de soi et à l'opinion (*doxa*), comme le montre, selon Foucault, la très belle interprétation de Dumézil de la dernière parole de Socrate dans le *Phédon*.

Dans sa modalité socratique, la *parrêsia* semble consister en ce que Foucault appelle « la politique conçue comme une éthique » : une pratique de transformation qui prend comme objet privilégié le *bios*, le style de vie, dont la portée politique se manifestera encore plus clairement en 1984, avec l'étude foucauldienne du cynisme antique.

Pour conclure, dans la *parrêsia* péricléenne et socratique le dire-vrai du

parrésiasse constitue l'action du dire, c'est donc quelque chose qui se fait, qui est activité, praxis. Cependant ces deux formes de *parrésia*, plus qu'un faire, restent surtout un dire. Elles sont acte, mais aussi discours. Même dans la *parrésia* socratique le *logos* joue encore une fonction importante, parce que le *bios*, malgré son rôle de pierre de touche de la vérité, authentifie le *logos*, mais il n'est pas encore le lieu d'émergence de la vérité. Cette *parrésia* discursive, au fond, semble constituer une forme de résistance aux rapports de pouvoir, résistance qui consiste surtout dans une sorte de correction du pouvoir. Avec le cynisme seulement ce ne sera plus dans la dimension du dire, mais sur le plan de l'existence, du *bios* et du corps qu'il semblera possible de produire de l'authenticité, de l'altérité et de la résistance.

Quatrième partie

À partir du cours au Collège de France du 29 février 1984, Foucault propose une interprétation originelle du cynisme qui se différencie soit de celle établie par le philosophe français dans *L'herméneutique du sujet*, où le cynisme reste aplati sur le stoïcisme, soit de la lecture du cynisme développée dans son séminaire de Berkeley de 1983, dans lequel il semble plutôt être assimilé au socratisme. Dans le même cours au Collège de France de 1984 l'interprétation foucauldienne du cynisme ne cesse de subir des transformations. Si, en fait, dans les cours du mois de février Foucault opère une distinction entre deux postérités platoniciennes qui prennent forme à partir de l'*Alcibiade* e du *Lachès* - la métaphysique de l'âme et l'esthétique de l'existence, à l'intérieur de laquelle le philosophe français semble placer le cynisme -, seulement un mois après un mois après seulement, grâce à l'étude du *bios* cynique et à l'introduction des notions de vie autre et d'élémentarité, le cynisme est plutôt opposé au platonisme.

L'école cynique suscite l'intérêt de Foucault avant tout parce qu'elle se caractérise par une élaboration théorique rudimentaire: il n'existe pas de doctrine cynique, de philosophie cynique comme système constitué de connaissances. Ce qui est central, pour les cyniques, c'est la pratique d'une certaine manière de vivre: le cynique est celui qui ne possède que sa besace, son bâton, son manteau,

qui vit volontairement dans une pauvreté extrême, qui est mendiant, qui a un mode d'existence rude et presque animal, qui est sale, qui ne possède ni famille ni foyer ni patrie, qui erre dans le monde sans avoir aucune insertion sociale.

Foucault interprète le cynisme comme une manière de lier directement, sans aucune médiation doctrinale, le dire-vrai et la vie, selon un tressage très serré qui rend la "vraie vie" cynique différente non seulement de la vie ordinaire mais aussi de la "vraie vie" traditionnelle.

Au sens classique, la "vraie vie" caractérise la figure de Socrate telle qu'elle émerge dans le *Lachès*, que Foucault analyse dans la première partie du cours de 1984. Dans le *Lachès*, Socrate apparaît comme "le musicien idéal" qui est capable d'établir, dans la réalité de sa vie, un rapport de correspondance et d'harmonie complète entre ses paroles et ses actes. Socrate rend visibles dans son existence les *logoi*, les discours vrais qu'il prononce, en y imprimant la cohérence d'un style de conduite. Cette description ressemble à celle du sage stoïcien, dont Foucault a parlé dans le cours au Collège de France de 1982. Le sage stoïcien apparaît comme celui qui, à travers les exercices spirituels, essaye d'établir un rapport à soi caractérisé par une correspondance entre préceptes et actions, entre règles d'existence et manière de vivre. Dans ce contexte Foucault met en évidence que les exercices spirituels n'ont pas pour objectif de conduire à la connaissance de soi-même, à la découverte de sa propre identité psychologique, de sa propre intériorité; ils ont plutôt la fonction de renforcer un sujet éthique de l'action, de produire une extériorité éthique, un certain type de conduite face aux événements.

Foucault construit trois dimensions de la vraie vie cynique.

Premièrement, le mode de vie cynique constitue la condition éthique nécessaire pour l'exercice de la *parrhêsia*. Il ne s'agit pas simplement de structurer sa propre vie conformément à ses discours vrais. Le mode de vie, pour le cynique, revêt une fonction prioritaire et centrale, puisqu'il fait corps avec la pratique philosophique cynique et il constitue la condition même de possibilité de l'exercice de la *parrhêsia*. La *parrhêsia* du cynique se configure comme la pratique d'une parole de vérité agressive, insolente, publique, qui met en cause les conventions, les lois, la manière de vivre des autres et qui demande du courage. Mais il peut exercer cette fonction critique seulement s'il a au préalable adopté un style d'existence spécifique, caractérisé par les formes très précises, typées et spécifiques déjà décrites. C'est seulement si le cynique ne possède aucune identité sociale, s'il n'est attaché à rien qu'il pourra en effet tout critiquer féroce-ment. La

condition éthique nécessaire pour le dire-vrai est donc le choix d'un certain mode d'existence qui implique une transformation profonde du rapport qu'on a à soi, le souci de soi. Mais le mode de vie ne se limite pas à être seulement la condition du dire-vrai, une sorte de transcendantal éthique, comme si la vérité était quelque chose d'extérieur, de distinct de la vie.

La deuxième caractéristique de la vraie vie cynique est que le mode de vie du cynique a, par rapport à la vérité, un rôle de réduction et d'épreuve et il est le lieu de manifestation de la vérité. Le mode de vie cynique exerce une fonction réductrice de toutes les opinions, les croyances, les conventions inutiles et superflues, de toutes les obligations ordinairement reçues et acceptées mais non fondées sur la nature, et de cette manière il fait apparaître la vérité. Le cynique, en évoluant sur le plan pratique des expériences de vie, trace à chaque fois un partage entre ce qui, dans son existence, relève de l'éducation, des conventions sociales, et ce qui est au contraire authentique et élémentaire. À travers cette opération continue de mise à l'épreuve, de décapage constant de l'existence et des opinions, le cynique purifie sa vie de tous les éléments accessoires et il la ramène à sa vérité élémentaire, à sa dimension authentique, vraie. Il s'agit d'un mouvement ininterrompu et inquiet qui s'efforce de rejoindre toujours de nouvelles limites et de parvenir constamment à ce qui est absolument indispensable. À ce propos l'anecdote de Diogène que Foucault cite en la prenant de Diogène Laërce est très éloquente: Diogène, qui n'a pour toute vaisselle qu'une petite écuelle, ayant vu auprès d'une fontaine un petit garçon qui avait mis ses mains en forme de bol pour boire, jette son écuelle en se disant qu'il s'agit là encore d'une richesse inutile.

La dichotomie que le cynique institue entre ce qui est artifice, convention et ce qui au contraire est indispensable et élémentaire ne se fonde pas sur une théorie du vivant ou de la nature. Il n'a besoin d'aucune théorie à laquelle se référer; à ses yeux, elle constituerait seulement un accessoire inutile. Il semble plutôt que ce soit sur le plan pratique que le cynique choisit de suivre la satisfaction de ses propres besoins de la façon la plus simple qui soit. C'est justement sur la base de ce principe régulateur, de cette sorte d'intuition de la nature pauvre et évidente que devient artificiel et non nécessaire même ce qui semblait être d'une absolue évidence, et dont le cynique se débarrasse constamment. Ce travail continu sur soi-même permet de faire apparaître dans sa nudité irréductible ce qui est indispensable à la vie et constitue son essence la plus

élémentaire, rudimentaire. En ce sens le cynique rend visible dans son corps, dans ses gestes, dans sa manière de s'habiller et de se conduire, la vérité même; il fait de l'existence, du *bios*, une manifestation de la vérité, une *alèthurgie*. La *parrèsia* cynique trouve son point d'émergence dans la vie même. Vérité et vie semblent coïncider. Le cynisme apparaît comme manifestation et production de vérité dans la forme même de la vie.

Comme Gros l'a remarqué, avant tout, à travers la vraie vie cynique, Foucault remet en cause la discursivité de la vérité. La vérité est quelque chose qui se montre, qu'on vit, dont on donne des preuves d'existence. C'est le *bios*, non le *logos*, qui revêt une importance capitale: ce n'est plus tellement dans la dimension du dire mais sur le plan de l'existence et du corps que semble se situer le lieu de la vérité. Dans le cynisme la vérité n'est pas quelque chose d'inhérent au discours, mais au mode de vivre : le cynique ne dit pas la vérité, mais vit de façon vraie.

En outre, il semble émerger une idée de vérité pensée comme l'élémentaire, à savoir comme ce qui résiste, ce qui reste après l'opération de décapage de l'existence et qui s'oppose au conventionnel, au superflu. C'est une vérité qui se construit à travers un mouvement continu, un travail ininterrompu de refus de ce qui est social, artificiel, et qui n'est donc pas quelque chose qui reste toujours identique à soi-même; elle n'est pas définie traditionnellement comme essence.

D'un côté, l'horizon dans lequel le cynique évolue est celui d'une immanence complète du vivre: ce qu'il y a et ce qui est important est le fait-même qu'on est en train de vivre et qu'on peut choisir de vivre selon la nature ou de façon inauthentique, artificielle. D'un autre côté, à l'intérieur de cette dimension d'immanence, ce qui reste, après l'opération constante de décapage de l'existence et des opinions, c'est un mouvement, c'est l'élémentarité du vivre, qui est cependant définissable seulement en négatif, à travers le refus continu de ce qui résulte, à chaque fois, artificiel et accessoire. L'élémentaire qui reste après l'opération de décapage semble être une sorte d'immanence de l'immanence. Cette immanence ne peut être définie en soi, qu'en tant qu'altérité par rapport à l'aliénation, à l'hypocrisie sociale. C'est une *alèthurgie* qui est toujours un s'enlever de quelque chose. L'élémentaire a donc une fonction de critique de l'hypocrisie sociale, des habitudes, des conventions, de la falsification sociale, il a une fonction politique. Il a la fonction d'affirmer de façon permanente la non

nécessité de toute vérité et c'est la pièce majeure dans une stratégie de dénonciation politique.

Ce dernier aspect renvoie à une troisième caractéristique de la vraie vie cynique, c'est-à-dire à son caractère subversif: la vraie vie cynique est la manifestation scandaleuse de la vérité et elle constitue une vie autre, une vie dont l'altérité doit conduire au changement du monde (au "monde autre").

Dans les cours de 7 mars 1984, Foucault distingue quatre sens, quatre « valeurs » de la notion de vérité: la vérité est ce qui est non caché, non dissimulé; elle est ce qui est pur, sans mélange; elle est ce qui est droit; elle est ce qui est immuable, incorruptible. Ce qui intéresse Foucault est l'application de ces quatre sens du mot "vérité" à la vie, dans le but de montrer les effets de la reprise cynique des principes traditionnels de la vraie vie philosophique. La vie de vérité traditionnelle est une vie non cachée, non dissimulée; une vie non hétérogène, sans aucun élément impur, sans rien d'accessoire qui puisse l'altérer; une vie droite, conforme aux lois et à la justice; et une vie qui échappe aux changements incessants, et qui se maintient immuable, identique à elle-même. Le cynique ne transgresse pas ces principes, mais il les manifeste dans son mode de vie; en les faisant passer dans sa propre existence, en les incarnant dans son corps et dans sa vie, le cynique fait apparaître une vie qui est le contraire de la vraie vie traditionnelle. Le cynique dramatise dans son existence le principe de la vraie vie comme vie non dissimulée et il le fait devenir, en le poussant à l'extrême, une vie complètement publique, sans pudeur (par exemple, Cratès fait l'amour en public, Diogène se masturbe devant tout le monde etc.). La vraie vie comme vie sans mélange s'inverse, à travers la dramatisation matérielle, corporelle du cynique, en une vie de pauvreté effective, active et qui s'efforce de rejoindre de nouvelles limites; le cynique arrive à conduire, aux yeux des autres, une vie misérable, de laideur, de dépendance des autres, d'humiliation, de déshonneur. La vie droite devient, poussée à l'extrême, une vie animale, qui suit l'animalité comme modèle de conduite, exercice, tâche pour soi, épreuve perpétuelle. Le thème de la vie philosophique comme vie souveraine, indépendante est renversée en la revendication du cynique d'être le seul vrai roi, en le thème du roi caché et du roi de dérision luttant contre lois, habitudes, modes de vivre existants pour construire un monde dont il est le seul souverain.

Le cynique fait jouer la vérité à l'intérieur de la vie, il fait l'épreuve de la vérité dans son corps et dans son existence et il transforme sa vie et son corps en

manifestation scandaleuse et insupportable de la vérité. À la différence des autres formes de *parrêsia* précédemment décrites par Foucault, dans lesquelles le courage de la vérité consistait à risquer sa propre vie en disant la vérité, le cynique devient la statue visible de la vérité. Il risque sa propre vie en la montrant, en exposant sa vie et son corps.

Le paradoxe de la vie cynique est que, du moment où elle applique les principes de la vraie vie philosophique, elle devient radicalement autre par rapport à l'existence philosophique traditionnelle et à toutes les autres formes d'existence. Si le sage stoïcien applique à sa vie les discours vrais qu'il énonce et s'il cherche à la rendre conforme à ceux-ci, le cynique fait passer ces principes dans son existence, les incarne, les met à l'épreuve dans son expérience de vie et du coup sa vie devient autre, et elle renverse le sens de la vérité. Le cynisme non seulement a inversé le thème de la vraie vie en thème de la vie scandaleusement autre; il a posé aussi cette altérité de la vie autre comme la pratique d'une combativité, d'une lutte à la fois pour soi et pour les autres, dans le monde et contre le monde qui prétend faire émerger un monde autre. A travers les *Dissertationes* d'Epictète, Foucault explique que le cynique participe au gouvernement du monde et que sa grande *politèuesthai*, son agir politique a une dimension beaucoup plus vaste par rapport à la vie politique entendue dans son sens usuel et décrite en 1983 comme champ d'action du *parrêsiastes* politique : le cynique ne s'occupe pas seulement de la gestion de la cité ou de l'état, mais participe au gouvernement du monde. A travers sa vie autre, le cynique change les conduites des autres, conduites qui sont à la base d'un certain état du monde. L'agir politique du cynique se traduit donc en un souci du monde qui dépasse largement aussi le souci de soi dont le philosophe français a parlé en 1982. Foucault semble faire basculer les frontières entre éthique et politique, dont le rapport devient d'implication réciproque: le *bios* cynique, sa vie radicalment autre qui fait irruption au milieu du conformisme et des conventions sociales possède une épaisseur éthique qui est en même temps politique. Comme Lorenzini l'a remarqué, de manière différente par rapport aux années précédentes, l'éthique ne semble plus constituer le fondement de la politique, mais elle apparaît déjà politique, et inversement.

Dans les cours du mois de mars de 1984 l'opposition entre une vérité conçue comme ce qui est essentiel (comme ce qui reste identique à soi-même, qui est nécessaire, distinct de l'apparence sensible) et une vérité entendue au sens

antiplatonicien, comme l'élémentaire semble progressivement assumer centralité et importance. Entre une vérité pensée comme savoir, doctrine, discours vrai et une vérité qu'il est possible de produire dans son propre *bios* et dont le domaine est l'*ergon*, l'agir, l'activité.

C'est, avant tout, sur la base de cette opposition qu'il est possible de comprendre dans quel sens le cynique fait du *bios* le seul pivot de la subjectivation éthique : la vie n'est plus le moyen pour accéder à une vérité extérieure à elle-même, elle ne doit pas se conformer à des *logoi* mais elle prend la forme d'un refus actif de toute vérité constituée et d'une création perpétuelle de modes de vie nouveaux et autres qui constituent, en dernière analyse, le résultat de la subjectivation éthique du cynique et son enjeu fondamental. En ce sens, le travail de soi sur soi à travers lequel se fait la constitution de soi comme soi éthique prend la forme d'une élaboration de modes de vie accordant au *bios* la plus grande importance éthique et politique.

En outre, c'est précisément sur la base de cette distinction entre l'essentiel et l'élémentaire que, comme on l'a indiqué, dans les cours du mois de mars de 1984 Foucault semble introduire de manière non systématique une opposition nouvelle, celle entre cynisme et platonisme. La distinction entre l'élémentaire et l'essentiel conduit Foucault à opposer en bloc au *bios kunikos*, sans aucune systématisation, un *bios philosophikos* comprenant non seulement le platonisme mais aussi les manières de vivre stoïciennes et épicuriennes, c'est-à-dire tous ces *bioi philosophikoi* qui se réfèrent, de façon plus ou moins marquée, à une doctrine, à une théorie, à des discours vrais et donc, en dernière analyse, à la transcendance d'une vérité. Par cette opposition, qui marque une profonde césure par rapport au cadre défini dans *L'herméneutique du sujet* (centrée, comme on s'en souviendra, sur une nette distinction entre platonisme et stoïcisme), semble émerger avec plus de clarté le sens de la «vie autre» cynique.

Si le *bios philosophikos* se fonde sur l'application des quatre «valeurs» de la vérité au *logos*, la vie cynique, au contraire, applique les quatre valeurs de la vérité directement au *bios*, sans aucune médiation discursive. Selon Gros, le *bios philosophikos* semble être le reflet et la dérivation de l'*alethes logos*, qui renvoie à une vérité comme essence, comme ce qui reste le même, qui est pur, intemporel, nécessaire, transcendant l'expérience sensible. C'est donc l'identité à soi qui caractérise le *bios philosophikos* aussi. La vraie vie traditionnelle est en fait décrite par Foucault comme une vie qui ne cache rien, qui est pure et non altérée

par les vices, qui respecte les lois en vigueur et les conventions et qui est, enfin, indépendante et souveraine, respectable et austère, vertueuse et exemplaire. En 1984, soit l'existence du sage platonicien, soit celle du sage épicurien, soit celle du sage stoïcien et de Socrate semblent constituer, aux yeux de Foucault, des existences harmonieuses et ordonnées qui se caractérisent par un style général d'identité et qui s'opposent, par conséquent, à la vie cynique, désordonnée et dissonante, dont le style est celui de l'altérité. Si la vie philosophique du sage produit l'identité, la vraie vie du cynique produit de la différence. Le cynique applique non au *logos*, mais directement au *bios* les quatre valeurs de la vérité ; il *bios alethinos* du cynique n'est pas soutenu et ordonné par un discours de vérité. Quand la vérité est en relation directement avec le *bios*, et donc avec l'*ergon*, avec le faire, elle n'est pas une essence qui, au niveau de la pensée, demeure, mais elle est quelque chose de créatif, de productif sur le plan de l'expérience de vie; elle produit de l'altérité. Ce qui est vrai, c'est ce qui produit rupture, c'est ce qui est infraction, ce qui fait irruption au milieu des conventions sociales et qui en dénonce contradictions, la non nécessité, en faisant entrevoir un horizon différent. La manifestation de la vie autre cynique au centre de la *polis*, des lois, des conventions sociales constitue l'irruption d'une discordance qui provoque du scandale. Si, en appliquant la vérité à l'existence, la vie du sage devient vertueuse, celle du cynique devient scandaleuse. Dans sa manifestation même, elle constitue un défi aux vérités partagées et aux normes existantes. Le cynique engendre la colère des autres puisque sa vie est la manifestation de ce qu'ils croient admettre en théorie, mais qu'ils méprisent et refusent dans leur vie même. La manifestation de la vie autre du cynique rend évidents les mensonges et les hypocrisies sociales et elle démasque toute incohérence, en posant tout le monde devant ses propres contradictions. C'est une provocation qui lacère toute croyance rigide, tous les modes de vivre consolidés et toute identité fixée; à travers le travail de réduction à l'élémentaire, l'altérité cynique oblige les autres à se mesurer avec leurs incohérences en constituant une incitation à accomplir à son propre tour un travail de mise à l'épreuve et de transformation de soi.

Avec le *bios kunikos*, Foucault dépasse, de cette manière, l'idée d'exemplarité introduite en 1982. En fait, à la différence du *bios philosophikos*, il ne constitue pas un *exemplum* pour les autres : il n'incarne, ni illustre en aucune manière un sens ou des valeurs universels, il ne se modèle pas à travers des règles de conduite, il n'indique pas non plus la voie à suivre pour construire une

existence conforme au *logos*. Dépourvue de références doctrinales, la vie autre du cynique ne fait pas allusion à aucune identité. Le cynique accomplit plutôt un geste, une action qui, dans sa singularité, constitue un mouvement de renversement de la vérité, une alterité qui, au moment où elle se manifeste, fait éclater les contradictions existantes, sème le doute et brise les certitudes. D'un côté, l'instrument pour orienter sa propre conduite n'est donc pas, pour le cynique, une norme qui se prétendrait universelle ou un discours vrai qui renvoie à elle, mais la singularité de certains gestes pratiques. De l'autre côté, précisément parce que le *bios kunikos* n'est le produit ou le reflet d'aucun *logos*, il ne suggère à son tour, aucune conduite univoque et vertueuse, mais ouvre plutôt la voie à des résultats imprévisibles dans les vies des autres. Le cynique met les autres dans la condition d'effectuer une prise de distance par rapport aux modes de vie jusqu'à présent acceptés, de remettre en question les limites entre ce qui est acceptable et ce qui ne l'est pas, de choisir si exercer ou non, et de quelle façon, sa propre action critique. L'alterité de la vie cynique constitue donc une remise en cause des autres et un élan à effectuer une transformation de soi et du monde. Le mouvement de refus de ce qui est artificiel activé par le cynique semble engendrer une énorme énergie de transformation et faire surgir la possibilité pratique de se joindre, éventuellement, à d'autres mouvements de refus, d'activer de la solidarité et des liens concrets.

Le *bios philosophikos* semble activer, selon Gros, une « résistance eïdétique » de type discursif capable de dissoudre la *doxa* pour faire valoir à chaque fois la vérité pure, l'essentiel. C'est en fait un discours qui, si mis à l'épreuve, tient, et qui, par sa clarté et sa simplicité, par sa rigueur et son immutabilité, résiste aux impostures. Il s'agit, par exemple, du *logos etumos* socratique que Foucault a décrit dans le cours au Collège de France de 1983 comme un discours dépouillé et simple qui, privé de tout artifice rhétorique est nu et réduit jusqu'à l'os, et pour cela il est plus proche de la vérité. L'*alethes logos* met en action une résistance du Même sur le plan de la pensée. Le cynique active au contraire une « résistance ascétique », une résistance qui n'est pas fondée sur le *logos* mais sur le *bios*; elle ne réaffirme pas une identité mais, en dissolvant des « doxa existentiels » (conventions, codes, normes sociales), il crée des modes de vie nouveaux et transforme le monde. Dans le cas du *bios philosophikos* la résistance peut seulement opposer au pouvoir l'irréductibilité et la fixité d'un *logos*, sans réussir à promouvoir une quelconque création. En outre, le *logos*

alethes risque constamment de constituer à son tour le visage gnoséologique des relations de pouvoir. Le cynique, au contraire, fait du corps et du *bios* les moyens fondamentaux d'une résistance créative au pouvoir, en refusant constamment toute fixité et toute conduite habituelle. Le cynique démontre la non nécessité de toute vérité constituée, en créant perpétuellement des modes d'être nouveaux, des aléthurgies nouvelles. La vérité liée au *bios kunikos* semble être, en somme, moins dangereuse, puisqu'elle ne semble pas offrir des points d'appui au pouvoir : elle constitue un type de vérité « véçue » qui ne peut en aucun cas se fixer, s'élever au-dessus des autres et les assujettir, mais qui peut plutôt ouvrir des espaces de liberté dans le cas où l'on en effectue la reprise dans sa propre vie.

Foucault semble donc rendre le *bios kunikos* très différent et, par certains aspects, opposé à l'esthétique de l'existence stoïcienne qu'il avait décrite dans *L'herméneutique du sujet*. En 1984 le philosophe français semble ressentir fortement le poids de l'énorme structure théorique dont le stoïcisme est pourvu et qui présuppose un cadre de rationalité, un univers ordonné dont chaque individu ne constitue qu'un élément. Le fait que le stoïcien se réfère à une vérité transcendante, à un *logos*, à une doctrine connexe à un ordre providentiel le différencie de manière déterminante du cynique, qui, au contraire, évolue dans le cadre d'une complète immanence du vivre et qui n'a aucun corpus théorique de référence. Stoïcisme et cynisme semblent se caractériser par un souci de soi très différent et par un type différent d'*askêsis*, mais aussi par deux notions d'autonomie différentes. Le stoïcien, à travers de l'*askêsis*, semble se poser l'objectif de la construction de soi-même pour accéder à l'universalité et pour dissoudre, enfin, son *ego* dans la rationalité cosmique dans laquelle il se trouve inséré dès le début. A travers des exercices spirituels le stoïcien tente d'empêcher que les événements extérieurs et les passions intérieures ébranlent son âme en le rendant changeant et souffrant, et il se donne l'objectif de construire petit à petit un âme stable et d'arriver à être le législateur de soi-même. Le travail de soi sur soi du stoïcien constitue un exercice perpétuel de transformation de ses propres jugements et pensées avant que de sa propre pratique de vie et il a le but de rejoindre la maîtrise de soi et de ne désirer rien de différent de ce que le destin réserve. Pour le stoïcien, donc, être autonome ne signifie pas se libérer des rôles, des des devoirs sociaux; ceux-ci sont quelque chose qui ne dépend pas de lui et ils sont donc acceptés. Le stoïcien ne change pas les événements; c'est plutôt la sphère intime qu'il se propose de modifier et façonner à travers l'exercice de soi

sur soi. L'*askêsis* du cynique, au contraire, prend la forme d'un exercice de transformation de son propre *bios* plus que de sa propre pensée. En cherchant à établir ce qui dans son existence, est élémentaire et vrai et ce qui au contraire, est conventionnel et inauthentique, le cynique pose à la vie la question de la vérité et accomplit un exercice perpétuel d'élimination de tous les éléments contingents et accessoires. On a déjà remarqué que cela rend complètement caractéristique le travail éthique du cynique: à travers l'*askêsis*, en fait, il ne s'agit plus d'accéder à une vérité qui se trouve ailleurs, mais de la créer dans son propre *bios*. Le résultat de cette transformation est la création continue de soi, de modes de vie nouveaux qui sont une aléthurgie et qui constituent une alterité, une vie dissonante et scandaleusement autre.

De cette manière, le stoïcien accomplit ses propres devoirs et, en le faisant, aspire à être imperturbable, à être soi-même dans son propre rôle; le cynique, sur la base du choix préliminaire d'un mode de vie déterminé, ne se laisse pas pénétrer par les rôles et par les impératifs inauthentiques imposés par la société, il ne n'accepte pas que son rôle devienne son propre soi, un soi fictif. Pour le cynique être soi dans son rôle signifie plutôt procéder à l'opération de décapage de sa propre existence, signifie être quelque chose qui résiste. C'est en se débarrassant de tout ce qui, autour de lui, est inauthentique que le cynique change les événements et pas seulement son âme ; il poursuit l'autonomie en se construisant un monde dans lequel il n'y a pas de *nomos* mais la *physis*, un royaume dont il est le seul souverain.

A travers le cynisme et le stoïcisme deux thématiques du « soi » différentes semblent donc émerger. D'un côté, le travail éthique du stoïcien est destiné à construire, à travers la) la subjectivation des discours vrais, une *paraskheue*, une armure capable de renforcer et de se protéger soi-même des événements extérieurs et des passions intérieures. Il semble donc être finalisé à construire une forteresse en soi. Comme on l'a évoqué dans la Deuxième Partie de ce travail, le souci de soi stoïcien apparaît parfois comme un exercice de soi sur soi dans lequel l'accent semble tomber sur la création d'un rapport à soi qui tend à se cristalliser. Il en résulte que le souci de soi stoïcien, même s'il est une pratique sociale et même s'il se convertit nécessairement en souci des autres, semble rester fermé et limité au rapport à soi ; il semble être destiné à la construction de soi plus qu'au changement du monde.

Pour ce qui concerne le cynique, au contraire, le travail de soi sur soi ne se

caractérise pas comme la fortification de quelque chose qui semble déjà exister, mais comme l'élimination perpétuelle des pouvoirs constitués. C'est une activité dès le début politique parce qu'elle se construit comme un renversement continu des modes de vie socialement en vigueur: le problème principal que le cynique ressent n'est pas celui de fortifier ou protéger soi-même, mais celui de se débarrasser de l'être autre de soi-même, dans le but d'éviter d'être seulement autre que soi-même. Il ne cherche ni de retrouver un présumé « soi », une vérité intérieure, ni de le construire à travers une vérité extérieure mais de le transformer en éliminant ce qui est autre que soi-même. Ce mouvement de refus de toute vérité constituée semble assumer une importance cruciale, pour Foucault, parce qu'il est en même temps une création de soi, des autres et du monde et surtout, parce qu'il ne passe à travers aucune hypostatisation du « soi ». L'intérêt de cette opération est en outre celui de conférer une position central au corps, sans cependant se référer en aucune manière à une théorie des instincts, mais plutôt à la manifestation de besoins extrinsèques qui se déploient à travers un refus, un continu « enlever ». De ce point de vue, le cynique représente le résultat le plus réussi de l'effort foucauldien de penser le souci de soi comme activité qui donne forme à ce dont on s'occupe sans le présupposer, c'est-à-dire sans qu'il ait quelque chose de préalablement donné au-delà du mouvement même du souci.

SINTESI

Questo lavoro si propone di interrogare la riflessione di Foucault degli ultimi anni assumendo come filo conduttore la nozione di *bios*. Attraverso l'analisi dei corsi al Collège de France degli anni ottanta e gli interventi foucaultiani di tale periodo, esso intende mostrare come tale nozione si situi al cuore di un nodo problematico sul quale Foucault non cesserà di interrogarsi fino alla sua morte: quello del legame tra resistenza politica ed etica della relazione di sé con sé.

All'inizio degli anni ottanta, dopo aver affrontato, negli anni precedenti, la questione dei biopoteri, Foucault si dedica allo studio dell'Antichità greca, ellenistica e romana e sembra effettuare un riorientamento delle proprie ricerche intorno alla nozione di *bios*.

Nella prima parte della tesi, dopo aver rintracciato il retroterra di tale nozione nell'idea di condotta, nel Corso al Collège de France del 1977-1978 *Sécurité, territoire, population*, esaminiamo l'opposizione che Foucault istituisce tra soggetto cristiano e *bios* antico. Nel Corso al Collège de France del 1980-1981, il *bios* appare come un nucleo di immanenza rivolto verso obiettivi pratici che costituisce l'oggetto delle *technai tou biou*. Se la nozione di *zoe* si riferisce alla semplice proprietà degli individui di essere viventi, il *bios* rinvia invece alla maniera di vivere; esso è una nozione completamente etica e del tutto immanente, e non è affatto legata alla nozione di salvezza. A differenza del soggetto cristiano, infatti, il *bios* non è legato all'idea di un al di là né all'idea di un'autenticità da scoprire; non possiede alcuna frattura interiore tra la coscienza immediata di sé e un vero sé che occorrerebbe scoprire, e non necessita pertanto di alcuna conversione. Come cerchiamo di mostrare, la nozione di *bios* ha una funzione di decentramento rispetto alla nostra identità di soggetti moderni. L'opposizione tra soggetto cristiano e *bios* antico istituita da Foucault sembra creare lo spazio per una "politica di noi stessi" che ci conduca a problematizzare e a mettere in discussione le tecniche ermeneutiche che ancora oggi ci assoggettano.

Nella Parte Seconda ci volgiamo a considerare lo studio foucaultiano della cura di sé e delle arti di vivere (*technai tou biou*), individuando due sensi della nozione di cura. Focalizziamo la nostra analisi sull'esercizio di sé su se stessi

(*askesis*) e sulle tecniche dell'etica antica che rendono il *bios philosophikos* qualcosa di molto diverso dall'esistenza ordinaria. Il tema dell'estetica dell'esistenza permette di mettere a fuoco il modo in cui, nei primi due secoli dopo Cristo, è possibile modellare il proprio *bios* rendendolo conforme ai *logoi*, i discorsi veri che costituiscono dei principi razionali di comportamento. La costruzione del proprio *bios* come un'opera non sembra implicare alcuna interiorità psicologica ma si traduce in un'esteriorità etica che permette al filosofo francese di non entificare ciò che chiamiamo "sé". Individuiamo, infine, il principale limite di questo modello di rapporto tra soggettività e verità nel rilevante ruolo giocato dalla veridizione, dai *logoi*, rispetto al *bios*, problema che sembra condurre Foucault a radicalizzare l'opposizione tra una filosofia intesa come discorso, corpo di conoscenze costituito, e una filosofia intesa come vita filosofica, esercizio e prova.

Nella Parte Terza concentriamo l'attenzione sul declinarsi della nozione di veridizione in "dire-vrai", in una verità che costituisce un dire, ma che è al contempo anche un fare, è *logos* ma anche *ergon*. La *parrhesia* appare come modo di costituzione di sé attraverso l'atto di dir-vero e come resistenza di tipo discorsivo al potere. Come ci proponiamo di mostrare, Foucault progressivamente intensifica la dimensione pratica ed esistenziale della *parrhesia* attraverso uno slittamento sempre più marcato del dir-vero verso la sfera etica. Attraverso la figura di Pericle illustriamo la *parrhesia* democratica nell'Atene del V secolo, per poi concentrarci sulla *parrhesia* etico-filosofica e sulla figura di Socrate. Con Socrate il *bios* emerge come correlato fondamentale del dir-vero: la *parrhesia* è definita su un modo di essere, sull'armonia tra *bios* e *logos* che si manifesta nel modo di vivere. La *parrhesia* socratica resta tuttavia una *parrhesia* di tipo discorsivo nella quale il *bios* mette alla prova e autentifica il *logos*, ma non è ancora il luogo di emergenza della verità: solo con il cinismo non sarà più sul piano del dire, ma dell'esistenza, del *bios* e del corpo che sarà possibile produrre una resistenza e un'alterità che non si limitano ad essere soltanto una sorta di correzione del potere.

Nella Parte Quarta mettiamo in evidenza che nel cinismo il singolare legame tra verità e vita, che si attua senza alcuna mediazione dottrinale, rende il *bios* il luogo della produzione e della manifestazione della verità e il cardine della soggettivazione etica. Mettiamo in rilievo il ruolo di riduzione e di prova che il modo di vivere cinico esercita nei confronti di tutte le verità costituite e il suo

carattere sovversivo. La vera vita del cinico non si configura più come *exemplum* per gli altri, come quella di Socrate o del saggio stoico; essa si configura come vita altra, come creazione di modi di vita nuovi, come cura di sé e al contempo cura del mondo. Sulla base della distinzione tra verità come essenza e verità come elementarità tentiamo di mostrare come Foucault istituisca, in modo del tutto non sistematico, un'opposizione tra, da un lato, il cinismo e, dall'altro, un platonismo che sembra includere anche la vita filosofica stoica ed epicurea. Il *bios* cinico si configura dunque come rottura non solo rispetto alla vita ordinaria, ma anche alla vita filosofica tradizionale in tutte le sue forme. Analizziamo, in particolare, le differenze tra il *bios* cinico e l'estetica dell'esistenza stoica mostrando come essi siano caratterizzati da una cura di sé di tipo differente, da un diverso tipo di *askesis*, da due differenti nozioni di autonomia e da due differenti tematizzazioni del "sé".

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI MICHEL FOUCAULT

- *Maladie mentale et personnalité*, PUF, Paris 1954.
- *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris 1961; trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1999.
- *Maladie mentale et psychologie*, PUF, Paris 1962; trad. it. *Malattia mentale e psicologia*, Cortina, Milano 1997.
- *Raymond Roussel*, Gallimard, Paris 1963; trad. it. *Raymond Roussel*, Ombre Corte, Verona 2001.
- *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, PUF, Paris 1963; trad. it. *Nascita della clinica. Il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane*, Einaudi, Torino 1969.
- *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966; trad. it. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1967.
- *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969; trad. it. *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971.
- *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971; trad. it. *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972.
- *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère. Un cas de parricide au XIX^e siècle*, Gallimard-Juillard, Paris 1973; trad. it. *Io, Pierre Rivière, avendo sgozzato mia madre, mia sorella, mio fratello... Un caso di parricidio nel XIX secolo*, Einaudi, Torino 1976.
- *Ceci n'est pas une pipe*, Fata Morgana, Paris 1973; trad. it. *Questo non è una pipa*, SE, Milano 1988.
- *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1976; trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1993.
- *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Gallimard, Paris 1976; trad. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano 2005.
- *Herculine Barbin, dite Alexina B*, Gallimard, Paris 1978; trad. it. *Herculine Barbin. Una strana confessione*, Einaudi, Torino 1979.

- *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, Gallimard, Paris 1984; trad. it. *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 2006.

- *Le souci de soi. Histoire de la sexualité III*, Gallimard, Paris 1984; trad. it. *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano 2006.

RACCOLTE

- *Dits et écrits. 1954-1988*, 2 Voll., a cura di D. Defert e F. Ewald, Gallimard, Paris 2001.

- *Philosophie. Anthologie*, a cura di A.I. Davidson e F. Gros, Gallimard, Paris 2004.

Alcune traduzioni italiane dei testi raccolti in *Dits et écrits* e in *Philosophie. Anthologie* si trovano in:

- Foucault M., *Scritti letterari*, a cura di C. Milanese, Feltrinelli, Milano 1971, 2004.

- Foucault M., *Microfisica del potere*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977.

- Trombadori D., *Colloqui con Foucault*, Cooperativa editrice 10/17, Salerno 1981; Castelvecchi, Roma 2005.

- *Il soggetto e il potere* (trad. it. di *The Subject and Power*, in Dreyfus H.L., Rabinow P., *Michel Foucault Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1983; cfr. *Le sujet et le pouvoir*, in *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris 2001, pp. 1041-1062), in Dreyfus H.L., Rabinow P., *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, pp. 237-254.

- *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress* (trad. it. di *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress (À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours)*, in *Dits et écrits II*, pp. 1428-1450), in Dreyfus H.L., Rabinow P., *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, pp. 257-281.

- *Tecnologie del sé*, in Foucault M., *Tecnologie del sé. Un seminario con*

Michel Foucault, a cura di L.H. Martin, H. Gutman, P.H. Hutton, Bollati Boringhieri, Torino 1992 (trad. it. di *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, a cura di Martin L.H., Gutman H., Hutton P.H., The University of Massachusetts Press, Amherst 1988, pp. 16-49; cfr. *Les techniques de soi*, in *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris 2001, pp. 1602- 1632).

- Foucault M., *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, a cura di P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano 1994.

- Foucault M., *Archivio I, 1961-1970. Follia, scrittura, discorso*, a cura di J. Revel, Feltrinelli, Milano 1996.

- Foucault M., *Archivio II, 1971-1977. Poteri, saperi, strategie*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1997.

- Foucault M., *Archivio III, 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998.

- Foucault M., *Il discorso, la verità, la storia. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001.

- Foucault M., *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica*, a cura di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001.

- Foucault M., *Antologia. L'impazienza della libertà*, a cura di V. Sorrentino, Feltrinelli, Milano 2005.

CORSI AL COLLÈGE DE FRANCE

- *Résumés des cours (1970-1982). Conférences, essais et leçons du Collège de France*, Juillard, Paris 1989; trad. it. *I Corsi al Collège de France. I Résumés*, a cura di A. Pandolfi e A. Serra, Feltrinelli, Milano 1999.

- « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France (1975-1976)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, M. Bertani, V. Marchetti, Seuil-Gallimard, Paris 1997; trad. it. « *Bisogna difendere la società* ». *Corso al Collège de France (1975-1976)*, a cura di F. Ewald, M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 2009.

- *Les Anormaux. Cours au Collège de France (1974-75)*, a cura F. Ewald, D. Defert, V. Marchetti, A. Salomoni, Seuil-Gallimard, Paris 1999; trad. it. *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, a cura di V. Marchetti e A. Salomoni, Feltrinelli, Milano 1999.

- *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, F. Gros, Seuil-Gallimard, Paris 2001; trad. it. *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, D. Defert, F. Gros e M. Bertani, Feltrinelli, Roma 2003.

- *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, J. Lagrange, Seuil-Gallimard, Paris 2003; trad. it. *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, J. Lagrange e M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2004.

- *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, M. Senellart, Seuil-Gallimard, Paris 2004; trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, M. Senellart, P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2005.

- *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, M. Senellart, Seuil-Gallimard, Paris 2004; trad. it. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, M. Senellart, M. Bertani, V. Zini, Feltrinelli, Milano, 2005.

- *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, F. Gros, Seuil-Gallimard, Paris 2008; trad. it. *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, F. Gros, M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2009.

- *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, F. Gros, Paris, Gallimard – Seuil, 2009 ; trad. it. *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, F. Gros, M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2011.

- *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971), suivi de Le savoir d'Œdipe*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, D. Defert, Seuil- Gallimard, Paris 2011 ; trad. it. *Lezioni sulla volontà di sapere. Corso al Collège de France (1970-1971). Seguito da Il sapere di Edipo*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, D. Defert, P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 2015.

- *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, M. Senellart, Seuil-Gallimard, Paris 2012; trad. it. *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, D. Defert, D. Borca, P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 2014.

- *La société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, B. Harcourt, Seuil-Gallimard, Paris 2013 ; trad. it. *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, B. Harcourt, Feltrinelli, Milano 2014.

- *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, F. Gros, Seuil-Gallimard, Paris 2014.

- *Théorie et Institutions pénales. Cours au Collège de France (1980-1981)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, Gallimard- Seuil 2015.

ALTRI SCRITTI

- *Qu'est ce que la critique?*, in «Bulletin de la Société française de philosophie», 2, avril-juin 1990, pp. 35-63; trad. it. *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997.

- *Truth and Subjectivity*, in «Political Theory», vol. 21, 2, 1993, pp.198-227; trad. it. Foucault M., *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Cronopio, Napoli 2012; trad. fr. Foucault M., *L'origine de l'herméneutique du soi*, Vrin, Paris 2013.

- *De la nature humaine. Justice contre pouvoir*, con Noam Chomsky, Gallimard, Paris 1994; trad. it. *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, a cura di S. Catucci, DeriveApprodi, Roma 2005.

- *Discorso e verità nella Grecia antica*, a cura di A. Galeotti, Donzelli, Roma 1998 (trad. it. di *Discourse and Truth. The problematization of Parrhesia*, a cura di J. Pearson, 1985, consultabile in http://foucaultinfo/system/files/pdf/DiscourseAndTruth_MichelFoucault_1983_0.pdf)

- *La peinture de Manet*, a cura di M. Saison, Seuil, Paris 2004; trad. it. *La pittura di Manet*, Abscondita, Milano 2005.

- *Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu*, a cura di F. Brion e B. E. Harcourt, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2012; trad. it. *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, a cura di F. Brion e B. E. Harcourt, Einaudi, Torino 2013.

LETTERATURA SU MICHEL FOUCAULT

- Adorno F., *Le style du philosophe. Foucault et le dire-vrai*, Kimé, Paris 1996.
- Allo E., *Les dernières paroles du philosophe. Dialogue entre George Dumézil et Michel Foucault à propos du souci de l'âme*, in «Actes de la Recherche en Sciences Sociales», 61, mars 1986, pp. 83-88.
- Bénatouïl T., *Deux usages du stoïcisme: Deleuze, Foucault*, in *Foucault et la philosophie antique*, Actes du Colloque international du 21-22 Juin 2001, a cura di F. Gros e C. Lévy, Kimé, Paris 2003, pp. 17-49.
- Bertani M., *Promemoria*, in Foucault M., *Il discorso, la verità, la storia. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, pp. 347-374.
- Bodei R., *Foucault. Pouvoir, politique et maîtrise de soi*, in «Critique», 471-472, août-septembre 1986, pp. 898-917.
- Bodei R., *Dire la verità*, in Foucault M., *Discorso e verità nella Grecia antica*, a cura di A. Galeotti, Donzelli, Roma 1998.
- Castel-Bouchouchi A., *Foucault et le paradoxe du platonisme*, in *Foucault et la philosophie antique*, Actes du Colloque international du 21-22 Juin 2001, a cura di F. Gros e C. Lévy, Kimé, Paris 2003, pp. 175-189.
- Catucci S., *Michel Foucault: dalla novità storica all'estetica dell'esistenza*, in «Forme di vita», 2-3, novembre 2004, pp. 73-86.
- Catucci S., *La pensée picturale*, in *Michel Foucault. La Littérature et les arts*, Actes du Colloque de Cerisy, Juin 2001, a cura di Ph. Artières, Kimé, Paris 2004, pp. 127-142.
- Chevallier P., *Foucault et le christianisme*, ENS Éditions, Lyon 2011.
- Chevallier P., *Foucault et le source patristiques*, in *Michel Foucault*, a cura di P. Artières, J.-F. Bert, F. Gros, J. Revel, Le Cahiers de l'Herne, n. 95, Édition de l'Herne, Paris 2011, pp. 136-141.
- Chignola S., *Une rencontre manquée ou seulement différée: l'Italie*, in *Michel Foucault*, a cura di P. Artières, J.-F. Bert, F. Gros, J. Revel, Le Cahiers de l'Herne, n. 95, Édition de l'Herne, Paris 2011, pp. 244-250.
- Cremonesi L., *La parrhesia nel pensiero filosofico di Michel Foucault*, in «Teoria», XXIV, 2, 2004, pp. 127-149.
- Cremonesi L., *La tragédie d' Œdipe dans l'œuvre de Foucault*, in *Foucault. Nouveaux déploiements*, a cura di A.I. Davidson e F. Gros, «Cahiers

Parisiens», The University of Chicago Center in Paris, 1, 2005, pp. 275-294.

- Cremonesi L., *La lecture foucauldienne du christianisme. Enjeux philosophiques et politiques*, testo inedito presentato al Convegno internazionale *Michel Foucault. Limites historiques et franchissement critique*, Università di Pisa, Pisa, 15-17 aprile 2010.

- Cremonesi L., *L'idée de gouvernement dans l'interprétation foucauldienne de l'Antiquité*, testo inedito presentato al Convegno internazionale *Gouverner les vivants: à partir de Michel Foucault*, École Normale Supérieure de Lyon, Lyon 8-9 février 2008.

- Cremonesi L., *Foucault e il mondo antico*, ETS, Pisa 2008.

- Davidson A.I., *Archaeology, Genealogy, Ethics*, in *Foucault. A Critical Reader*, a cura di D. Couzens Hoy, Blackwell, Oxford 1986, pp. 221-236.

- Davidson A.I., *Foucault, la psicanalisi e il piacere*, in *L'emergenza della sessualità. Epistemologia storica e formazione dei concetti*, Quodlibet, Macerata 2010, pp. 267-275.

- Davidson A.I., *Eloge des contre-conduites*, testo inedito presentato al Convegno internazionale *Gouverner les vivants: à partir de Michel Foucault*, École Normale Supérieure de Lyon, Lyon, 8-9 février 2008.

- Davidson A.I., *Sulla fine dell'ermeneutica del sé*, in Foucault M., *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Cronopio, Napoli 2012, pp. 99-114.

- Dal Lago A., *Foucault: dire la verità al potere*, in Foucault M., *Archivio II, 1971-1977. Poteri, saperi, strategie*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 7-22.

- Deleuze G., *Foucault*, Feltrinelli, Milano 1987.

- Deleuze G., *Qu'est que un dispositif?*, in *Michel Foucault philosophe*, Rencontre internationale, Paris, 9-11 Janvier 1988, a cura dell'Association pour le Centre Michel Foucault, Seuil, Paris 1989, pp. 185-195.

- Deleuze G., *Désir et plaisir*, in «Magazine littéraire», 325, octobre 1994, pp. 59-65.

- Di Vittorio P., *Foucault e Basaglia. L'incontro tra genealogie e movimenti di base*, Ombre Corte, Verona 1999.

- Dreyfus H.L., Rabinow P., *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1983; trad. it. *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989.

- Eribon D., *Michel Foucault et ses contemporaines*, Fayard, Paris 1994.
- Fimiani M.P., *Foucault e Kant. Critica, clinica, etica*, La Città del sole, Napoli 1997.
- Flynn T., *Foucault as a Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France*, in «Philosophy and Social Criticism», XII, 2-3, 1987, pp. 213-229.
- Fontana A., *La lezione di Foucault*, in *Effetto Foucault*, a cura di P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1986.
- Fontana A., *Il paradosso del filosofo*, in «Aut Aut», 323, settembre-dicembre 2004, 87-96.
- Fortier F., *Les stratégies textuelles de Michel Foucault. Un enjeu de véridiction*, Nuit Blanche Éditeur, Québec 1997.
- Gigandet A., *Présences d'Épicure*, in *Foucault et la philosophie antique*, Actes du Colloque international du 21-22 Juin 2001, a cura di F. Gros e C. Lévy, Kimé, Paris 2003, pp. 137-149.
- Goulet-Cazé M.-O., *Michel Foucault et sa vision du cynisme dans "Le courage de la vérité"*, in *Michel Foucault, étique et vérité 1980-1984*, cit., pp. 105-124.
- Gros F., *Le Foucault de Deleuze. Une fiction métaphysique*, in «Philosophie», 47, septembre 1995, pp. 53-63.
- Gros F., *Nota del curatore*, in Foucault M., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, a cura di F. Ewald, D. Defert, F. Gros e M. Bertani, Feltrinelli, Roma 2003, pp. 455-492.
- Gros F., *La parrhêsia chez Foucault (1982-1984)*, in *Foucault et le courage de la vérité*, a cura di F. Gros, PUF, Paris 2002, pp. 155-166.
- F. Gros, *À propos de L'herméneutique d sujet*, in *Foucault au Collège de France: un itinéraire*, a cura di G. Le Blanc e J. Terrel, Presses Universitaires de Bordeaux, 2003, pp. 149-163.
- F. Gros, *Vie philosophique et oeuvre d'art*, in M. Foucault, *Savoirs, dominaton et sujet*, a cura di J.C. Bourdin., V. Chauvaud, V. Estellon, B. Geay e J.-M Passerault, PUR, Rennes 2008, p.221.
- Gros F., *Verità, soggettività, filosofia nell'ultimo Foucault*, in *Foucault oggi*, a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 293-302.
- Gros, F., *Il faut être pauvre pour dire la vérité (Foucault et les cyniques)*, testo inedito presentato al Convegno internazionale *Michel Foucault. Limites historiques et franchissement critique*, Pisa 15-17 aprile 2010.

- Gros F., *Nota del curatore*, in *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, F. Gros, M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2011, pp. 321-339.
- Gros F., *Platon et les cyniques chez Foucault. Du souci de soi au gouvernement du monde*, in *Michel Foucault, gli antichi e i moderni*, a cura di L. Bernini, Edizioni ETS, Pisa 2011.
- Gros F., “*Subjectivité et vérité*”. *Quelques thèses préparatoires au Cours de 1982*, testo inedito presentato al Convegno *L’ermeneutica del soggetto secondo Foucault*, Università degli Studi di Milano, Milano 2012.
- Guattari F., *Microfisica dei poteri e micropolitica dei desideri*, in *Effetto Foucault*, a cura di P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 193-202.
- Habermas J., *Une flèche dans le cœur du temps présent*, in «*Critique*», 471-472, pp. août-septembre 1986, pp. 794-799.
- Hacking I., *Ontologia storica*, Edizioni Ets, Pisa 2010.
- P. Hadot, *La cittadella interiore. Introduzione ai “Pensieri” di Marco Aurelio*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero Editrice, Milano 1996.
- Hadot P., *Un dialogue interrompu avec Michel Foucault. Convergences et divergences*, in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris 2002, pp. 305-311.
- Hadot P., *Marco Aurelio: la fisica come esercizio spirituale, ovvero pessimismo e ottimismo*, in *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di A. I. Davidson, Einaudi, Torino, 2002, pp. 119-133.
- Hadot P., *Riflessioni sulla nozione di cultura di sé*, in *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2002, pp. 169-176.
- Hadot P., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di A. I. Davidson, Einaudi, Torino, 2002.
- Hadot P., *Conversion*, in Id., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris 2002, pp. 223-235.
- Hadot P., *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, Einaudi, Torino 2008.
- Halperin D., *Saint Foucault*, Epel, Paris 2000.
- Han B., *L’ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l’historique et le transcendantal*, Millon, Grenoble 1998.
- Inwood B., *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford 2005.
- Jaffro L., *Foucault et le stoïcisme. Sur l’historiographie de*

L'herméneutique du sujet, in *Foucault et la philosophie antique*, Actes du Colloque international du 21-22 Juin 2001, a cura di F. Gros e C. Lévy, Kimé, Paris 2003, pp. 51-83.

- Karsenti B., *La politica del "fuori". Una lettura dei Corsi al Collège de France (1977-1979)*, in *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, a cura di S. Chignola, Ombre Corte, Verona 2006, pp. 71-90.

- Laurand V., *Souci de soi et mariage chez Musonius Rufus: perspectives politiques de la krasis stoïcienne*, in *Foucault et la philosophie antique*, Actes du Colloque international du 21-22 Juin 2001, a cura di F. Gros e C. Lévy, Kimé, Paris 2003, pp. 85-116.

- Legrand S., *Les normes chez Foucault*, PUF, Paris 2007.

- Lévy C., *Michel Foucault et le scepticisme: réflexion sur un silence*, in *Foucault et la philosophie antique*, Actes du Colloque international du 21-22 Juin 2001, a cura di F. Gros e C. Lévy, Kimé, Paris 2003, pp. 119-134.

- Lorenzini D., *"El cinismo hace de la vida una aleturgie". Apuntes para una relectura del recorrido filosófico del último Michel Foucault*, in «Revista Laguna», 23, 2008, pp. 63-90.

- Lorenzini D., *Para acabar con la verdad-demostración. Bachelard, Canguilhem, Foucault y la historia de los "regímenes de verdad"*, in «Revista Laguna», 26, 2010, pp. 9-34.

- Lorenzini D., *Foucault, il cristianesimo e la genealogia dei regimi di verità*, in «Iride», XXV, 66, maggio-agosto 2012, pp. 391-401.

- Lorenzini D., *Dall'ermeneutica del sé alla politica di noi stessi*, in «Nóema. Rivista online di filosofia», 4-1, 2013, disponibile online: <http://riviste.unimi.it/index.php/noema/article/view/2789/3091>.

- D. Lorenzini, *Ethique et politique de nous-mêmes : à partir de Michel Foucault et Stanley Cavell*, in *Michel Foucault : éthique et vérité 1980-1984*, a cura di D. Lorenzini, A. Revel e A. Sforzini, Vrin, Paris 2013, pp. 239-254.

- Lorenzini D., *La tentazione ontologica di Michel Foucault*, in «Quadranti. Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea», Vol. II, 1, 2014, pp. 23-38.

- Lorenzini D., *Il bios come aleturgia. Verità e vita nell'ultimo Michel Foucault*, tesi di laurea sostenuta presso l'Università di Pisa, inedita.

- Macherey P., *Foucault: éthique et subjectivité*, in «Autrement», 102,

1988, pp. 92-103.

- Marchetti V., *La naissance de la biopolitique*, in *Au risque de Foucault*, a cura di D. Franche et al., Éditions du Centre Pompidou, Paris 1997, pp. 239-247.

- Marzocca O., *Foucault e la ragione politico-pastorale*, in «Tenus», 20, 1998, pp. 11-15.

- Marzocca O., *Foucault, l'economia e l'arte del minor governo*, in «Tellus», 22, 2001, pp. 11-49.

- Marzocca O., *Introduzione*, in Foucault M., *Biopolitica e liberalismo*, a cura di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001, pp. 5-30.

- Marzocca O., *La stagione del potere come guerra*, in «Millepiani», 27, 2004, pp. 63-80.

- Mauer M., *L'archéologie foucauldienne de la vie*, in «Quadranti. Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea», II, 1, 2014, pp. 39-60.

- Mauer M., *Foucault et le problème de la vie*, Publications de la Sorbonne, Paris 2015.

- Napoli P., *Il "governo" e la "critica"*, in Foucault M., *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997, pp. 7-30.

- Napoli P., *Face au droit. Moments d'une expérience foucauldienne*, in Michel Foucault. *Trajectoires au cœur du présent*, Rencontre internationale de Naples, 29-30 Novembre 1996, a cura di L. D'Alessandro e A. Marino, L'Harmattan, Paris 1998, pp. 155-194.

- Natoli S., *Giochi di verità. L'epistemologia di M. Foucault*, in *Effetto Foucault*, a cura di P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 99-116.

- Natoli S., *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Feltrinelli, Milano 2005.

- Nigro R., *Verità e soggettività*, in «Millepiani», 27, 2004, pp. 139-151.

- Nigro R., *De la guerre à l'art de gouverner: un tournant théorique dans l'œuvre de Michel Foucault?*, in «Labyrinthe», 22, 2005, pp. 15-25.

- Pandolfi A., *L'etica come pratica riflessa della libertà. L'ultima filosofia di Foucault*, in Foucault M., *Archivio III, 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 7-28.

- Pandolfi A., *L'etica di Foucault e le sue fonti*, in Foucault M., *I Corsi al Collège de France. I Résumés*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 123-141.

- Pandolfi A., *Tre studi su Foucault*, Terzo Millennio Edizioni, Napoli 2000.

- Pandolfi A., *La “natura” della popolazione*, in *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, a cura di S. Chignola, Ombre Corte, Verona 2006, pp. 91-116.
- Pasquino P., *Michel Foucault (1926-1984): La volontà di sapere*, in «Quaderni piacentini», 14, novembre 1984, pp. 53-65.
- Pasquino P., *Michel Foucault. La problematica del “governo” e della “veridizione”*, in *Effetto Foucault*, a cura di P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 46-55.
- Revel J., *Foucault, le parole e i poteri. Dalla trasgressione letteraria alla resistenza politica*, Manifestolibri, Roma 1996.
- Revel J., *Identità, natura, vita: tre decostruzioni biopolitiche*, in *Foucault oggi*, a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 134-149.
- Rochlitz R., *Esthétique de l’existence. Morale post-conventionnelle et théorie du pouvoir chez Michel Foucault*, in *Michel Foucault philosophe*, Rencontre internationale, Paris, 9-11 Janvier 1988, a cura dell’Association pour le Centre Michel Foucault, Seuil, Paris 1989, pp. 288-300.
- Rovatti P. A., *Il luogo del soggetto*, in *Effetto Foucault*, a cura di P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 71-76.
- Séglard D., *Foucault et le problème du gouvernement*, in *La raison d’État: politique et rationalité*, a cura di Ch. Lazzeri e D. Reynié, PUF, Paris 1992, pp. 117-140.
- Senellart M., *La raison d’État anti-machiavélicienne*, in *La raison d’État: politique et rationalité*, a cura di Ch. Lazzeri e D. Reynié, PUF, Paris 1992, pp. 15-42.
- Senellart M., *Michel Foucault: governamentalità e ragion di Stato*, in *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, a cura di S. Chignola, Ombre Corte, Verona 2006, pp. 13-36.
- Senellart M., *La pratique de la direction de conscience*, in *Foucault et la philosophie antique*, Actes du Colloque international du 21-22 Juin 2001, a cura di F. Gros e C. Lévy, Kimé, Paris 2003, pp. 153-174.
- Senellart M., *Nota del curatore*, in Foucault M., *Sicurezza, territorio, popolazione*, a cura di F. Ewald, A. Fontana, M. Senellart, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 271-292.
- Senellart M., *Dalla ragion di stato al liberalismo: genesi della “governamentalità” moderna*, in *Foucault oggi*, a cura di M. Galzigna, Feltrinelli,

Milano 2008, pp. 190-204.

- Vegetti M., *Foucault et les anciens*, in «Critique», 471-472, août-septembre 1986, pp. 925-932; trad. it. *Foucault e gli antichi*, in *Effetto Foucault*, a cura di P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 39-45.

- Veyne P., *Foucault rivoluziona la storia*, in Veyne P., *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, Ombre Corte, Verona 1989, pp. 7-65.

- Veyne P., *L'ultimo Foucault e la sua morale*, in Veyne P., *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, Ombre Corte, Verona 1989, pp. 67-80.

- Veyne P., *È possibile una morale per Foucault?*, in *Effetto Foucault*, a cura di P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 30-38.

- Veyne P., *Foucault e il superamento (o compimento) del nichilismo*, in Veyne P., *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, Ombre Corte, Verona 1998, pp. 81-86.

- Veyne P., *Foucault. Il pensiero e l'uomo*, Garzanti 2010.

- Wolff F., *Éros et logos. À propos de Foucault et Platon*, in «Revue de philosophie ancienne», VII, 1, 1989, pp. 47-78.

ATTI DI CONVEGNI E RACCOLTE

- *Effetto Foucault*, a cura di P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1986.

- *Foucault. A Critical Reader*, a cura di D. Couzens Hoy, Blackwell, Oxford 1986.

- *Michel Foucault philosophe*, Rencontre internationale, Paris, 9-11 Janvier 1988, a cura dell'Association pour le Centre Michel Foucault, Seuil, Paris 1989.

- *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, a cura di G. Burchell, C. Gordon, P. Miller, Harvester Wheatsheaf, London 1991.

- *Michel Foucault. Les jeux de la vérité et du pouvoir*, a cura di A. Brossat, Presse Universitaire de Nancy, Nancy 1994.

- *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neoliberalism and Rationality of Government*, a cura di A. Barry, T. Osborne, N. Rose, University of Chicago Press, Chicago 1996.

- *Au risque de Foucault*, a cura di D. Franche, S. Prokhoris, Y. Roussel, R.

Rotmann, Éditions du Centre Pompidou, Paris 1997.

- *Michel Foucault. Trajectoires au cœur du présent*, Rencontre internationale de Naples, 29-30 Novembre 1996, a cura di L. D'Alessandro e A. Marino, L'Harmattan, Paris 1998.

- *L'infréquentable Michel Foucault. Renouveaux de la pensée critique*, Actes du Colloque du Centre Pompidou, 21-22 Juin 2000, a cura di D. Eribon, Epel, Paris 2001.

- *Lectures de Michel Foucault I. À propos de «Il faut défendre la société*, a cura di J.C. Zancarini, ENS-LSH Editions, Paris 2001.

- *Foucault. Le courage de la vérité*, a cura di F. Gros, PUF, Paris 2002.

- *Foucault au Collège de France. Un itinéraire*, a cura di J. Terrel, G. Le Blanc, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 2003.

- *Foucault et la philosophie antique*, Actes du Colloque international du 21-22 Juin 2001, a cura di F. Gros e C. Lévy, Kimé, Paris 2003.

- *Lectures de Michel Foucault II. Foucault et la philosophie*, a cura di E. da Silva, ENS-LSH Editions, Paris 2003.

- *Lectures de Michel Foucault III. Sur les Dits et écrits*, a cura di P.F. Moreau, ENS-LSH Editions, Paris 2003.

- *Michel Foucault. La littérature et les arts*, Actes du Colloque de Cerisy, Juin 2001, a cura di P. Artières, Kimé, Paris 2004.

- *Abécédaire de Michel Foucault*, a cura di S. Leclercq, Sils-Maria-Vrin, Mons-Paris 2004.

- *Foucault. Nouveaux déploiements*, a cura di A.I. Davidson e F. Gros, «Cahiers Parisiens», The University of Chicago Center in Paris, 1, 2005.

- *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, a cura di S. Chignola, Ombre Corte, Verona 2006.

- *Foucault oggi*, a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2008.

- *Michel Foucault*, a cura di P. Artières, J.-F. Bert, F. Gros, J. Revel, Revel, Le Cahiers de l'Herme, n. 95, Édition de l'Herne, Paris 2011.

- *Michel Foucault, gli antichi e i moderni*, a cura di L. Bernini, Edizioni ETS, Pisa 2011.

- *Michel Foucault : éthique et vérité 1980-1984*, a cura di D. Lorenzini, A. Revel e A. Sforzini, Vrin, Paris 2013.

NUMERI SPECIALI DI RIVISTE

- «Critique», 471-472, août-septembre 1986, *Michel Foucault: du monde entier*.
- «Magazine littéraire», 325, octobre 1994, *Foucault aujourd'hui*.
- «Cités», 2, 2000, *Michel Foucault: de la guerre des races au biopouvoir*.
- «Critique», 660, mai 2002, *Leçons de Foucault*.
- «Millepiani», 27, 2004, *Moltiplicare Foucault. Vent'anni dopo*, a cura di O. Marzocca
- «Aut Aut», 323, settembre-dicembre 2004, *Michel Foucault e il potere psichiatrico*.
- «Magazine littéraire», 435, octobre 2004, *Michel Foucault. Une éthique de la vérité*.
- «Vacarme», 29, automne 2004, *Michel Foucault, 1984-2004*.
- «Labyrinthe», 22, 2005, *La biopolitique (d')après Foucault*.
- «Critique», 696, mai 2005, *Présence de Foucault*.

RISORSE IN RETE

- <http://materialifoucaultiani.org>
- <http://foucault.info>
- <http://www.imec-archives.com>
- <http://www.michel-foucault.com>
- <http://www.foucault-studies.com>

OPERE CLASSICHE

- Artemidoro, *Onirocriticon*, trad. it. *Il libro dei sogni*, a cura di D. Del Corno, Adelphi, Milano 1975.
- Cassiano, *Collationes*, trad. it. *Conferenze spirituali*, a cura di O. Lari,

Edizioni Paoline, Milano 1965.

- Cassiano, *De institutis coenobiorum*, trad. fr. *Institutions cénobitiques*, a cura di J.C. Guy, Éditions du Cerf, Paris 1965.

- Cicerone, *Tusculanae disputationes*, a cura di E.Narducci e L. Zuoccoli Clerici, Rizzoli, Milano 1996.

- Cipriano di Cartagine, *De lapsis*, trad. it. *Gli Apostati*, in *Opere*, a cura di G. Toso, UTET, Torino 1980.

- Cipriano di Cartagine, *Epistulae*, trad. it. *Lettere*, a cura di C. Moreschini, Città Nuova, Roma 2006.

- Clemente Alessandrino, *Paedagogus*, trad. it. *Il pedagogo*, a cura di M.G. Bianco, UTET, Torino 1971.

- Clemente Alessandrino, *Protrepticus*, trad. it. *Il Protreptico*, a cura di M.G. Bianco, UTET, Torino 1971.

- Clemente Alessandrino, *Que dives salvetur?*, trad. ita: *C'è salvezza per il ricco?*, a cura di A. Pieri, Edizioni Paoline, Milano 1965.

- Clemente Alessandrino, *Stromata*, trad. it. *Gli Stromati. Note di vera filosofia*, a cura di G. Pini, Edizioni Paoline, Milano 1985.

- *Didache*, trad. it. *Didaché. Dottrina dei dodici Apostoli*, a cura di U. Mattioli, Edizioni Paoline, Milano 1984.

- Diogene Laerzio, *Vitae philosophorum*, trad. it. *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Laterza, Roma-Bari 1983.

- Dione Crisostomo, *Orationes*, trad. ingl. *Discourses*, a cura di J.W. Cohoon, The Loeb Classical Library, Cambridge-London 1961.

- Epitteto, *Dissertationes*, trad. it. *Diatribi, Manuali, Frammenti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1982.

- Erma, *Pastor*, trad. it. *Il pastore di Erma*, a cura di A. Vezzoli, Le Lettere, Firenze 1994.

- Epitteto, *Diatribi, Manuale, Frammenti*, a cura di G. Reale e C. Cassanmagnago, Rusconi, Milano 1982.

- Euripide, *Bacchae*, trad. it. *Baccanti*, in *Tragedie*, vol. III, a cura di O. Musso, UTET, Torino 2001.

- Euripide, *Hyppolitus*, trad. it. *Ippolito*, in *Tragedie*, vol. I, a cura di O. Musso, UTET, Torino 1980.

- Euripide, *Ion*, trad. it. *Ione*, in *Tragedie*, vol. II, a cura di O. Musso, UTET, Torino 1993.

- Euripide, *Orestes*, trad. it. *Oreste*, in *Tragedie*, vol. III, a cura di O. Musso, UTET Torino 2001.
- Euripide, *Phoenissae*, trad. it. *Le Fenicie*, in *Tragedie*, vol. III, a cura di O. Musso, UTET, Torino 2001.
- Filodemo, *Peri parrhasias*, trad. it. *Filodemo: Sulla libertà di parola*, in M. Gigante, *Ricerche filodemee*, Macchiaroli, Napoli 1969, pp. 41-61.
- Galeno, *De cognoscendis curandisque animi morbis*, trad. it. *Le passioni e gli errori dell'anima. Opere morali*, a cura di M. Menghi e M. Vegetti, Marsilio, Venezia 1984.
- Gerolamo, *Epistulae*, trad. fr. *Lettres*, Tome IV, a cura di J. Labourt, Les Belles Lettres, Paris 1954.
- Giamblico, *La vita pitagorica*, a cura di M. Giangiulio, Rizzoli, Milano 1991.
- Giuliano l'Imperatore, *Oratio VI*, trad. it. *Contro i cinici ignoranti*, a cura di C. Prato e D. Micaella, Università degli Studi di Lecce, Lecce 1988.
- Giuliano l'Imperatore, *Oratio VII. Contra Heracleum Cynicum*, trad. it. *Contro il cinico Eraclio*, in *Degli Dei e gli uomini*, a cura di R. Prati, Laterza, Bari 1932.
- Giustino, *Apologia*, trad. it. *Prima Apologia*, in *Le due Apologie*, a cura di G. Gandolfo e A. Regaldo Raccone, Edizioni Paoline, Milano 1983
- Gregorio di Nazianzo, *Orationes*, trad. it. *Tutte le Orazioni*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano 2000.
- Ippolito di Roma, *Traditio apostolica*, trad. it. *La tradizione apostolica*, Paoline Editoriale Libri, Milano 1972.
- Isocrate, *Areopagiticus*, trad. it. *Areopagitico*, in *Opere*, vol. I, a cura di M. Marzi, UTET, Torino 1991.
- Isocrate, *De pace*, trad. it. *Sulla pace*, in *Opere*, vol. I, a cura di M. Marzi, UTET, Torino 1991.
- Luciano, *Démonax*, trad. it. *Vita di Demonatte*, in *Dialoghi*, I, a cura di V. Longo, UTET, Torino 1976.
- Luciano, *Opere di Luciano*, a cura di L. Settembrini, Le Monnier, Firenze 1862.
- Marco Aurelio, *Ad se ipsum*, trad. it. *Scritti. Lettere a Frontone, Pensieri, Documenti*, a cura di G. Cortassa, UTET, Torino 1984.
- Musonio Rufo, *Reliquiae* (a cura di O. Hense, B.G. Teubne, Lipsia 1905,

1990.

- Pseudo-Pitagora, *Carmen aureum*, trad. fr. *Pythagore, Les vers d'or*, a cura di M. Meunier, Editions de la Maisnie, Paris 1979.

- Platone, *Alcibiades I*, trad. it. *Alcibiade primo*, a cura di G. Arrighetti e D. Puliga, Rizzoli, Milano 2000.

- Platone, *Apologia Socratis*, trad. it. *Apologia di Socrate*, a cura di M.M. Sassi, Rizzoli, Milano 1997.

- Platone, *Critias*, trad. it. *Crizia*, in *Opere complete*, Vol. 6, a cura di F. Sartori e C. Giarratano, Laterza, Roma-Bari 2003.

- Platone, *Crito*, trad. it. *Critone*, a cura di M.M. Sassi, Rizzoli, Milano 1997.

- Platone, *Gorgias*, trad. it. *Gorgia*, a cura di G. Zanetto, Rizzoli, Milano 1994.

- Platone, *Epistulae*, trad. it. *Lettere*, a cura di D. Del Corno e P. Innocenti, Rizzoli, Milano 1997.

- Platone, *Laches*, trad. it. *Lachete*, a cura di B. Centrone, Rizzoli, Milano 1997.

- Platone, *Leges*, trad. it. *Le leggi*, in *Opere complete*, Vol. 7, a cura di C. Giarratano, A. Zadro, F. Adorno, Laterza, Roma-Bari 2001.

- Platone, *Phaedo*, trad. it. *Fedone*, A. Lami, Rizzoli, Milano 1999.

- Platone, *Phaedrus*, trad. it. *Fedro*, in *Opere complete*, Vol. 3, a cura di A. Zadro e P. Pucci, Laterza, Roma-Bari 1998.

- Platone, *Politicus*, trad. it. *Politico*, in *Opere complete*, Vol. 2, a cura di L. Minio-Paluello, M. Valgimigli, A. Zadro, Laterza, Roma-Bari 2005.

- Platone, *Respublica*, trad. it. *La Repubblica*, in *Opere complete*, Vol. 6, a cura di F. Sartori e C. Giarratano, Laterza, Roma-Bari 2003.

- Platone, *Symposium*, trad. it. *Simposio*, in *Opere complete*, Vol. 3, a cura di A. Zadro e P. Pucci, Laterza, Roma-Bari 1998.

- Plinio il Giovane, *Epistulae*, trad. it. *Lettere ai familiari*, a cura di L. Lenaz e L. Rusca, Rizzoli, Milano 1994.

- Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, trad. it. *Storia naturale*, a cura di A. Barchiesi, I. Calvino, G.B. Conte, Ch. Frugoni, G. Ranucci, Einaudi, Torino 1982-1988.

- Plutarco, *Amatorius*, trad. it. *Sull'amore*, a cura di D. Del Corno, Adelphi, Milano 1986.

- Plutarco, *Vite parallele*, IV, Le Monnier, Firenze 1865, pp. 1-65.
- Pseudo-Pitagora, *Carmen aureum*, trad. it. *I versi aurei. I simboli, le lettere*, a cura di G. Pesenti, Brenner, Cosenza 1997.
- Quintiliano, *Institutio oratoria*, trad. it. *Quintiliano, Institutio oratoria*, a cura di A. Pennaccini, La Pléiade, Torino 2001.
- Seneca, *Ad Marciam de consolatione*, trad. it. *Consolazione a Marcia*, in *Opere*, Vol. 4. Dialoghi, a cura di P. Ramondetti, UTET, Torino 1999.
- Seneca, *De beneficiis*, trad. it. *I benefizi*, a cura di S. Guglielmino, Zanichelli, Bologna 1967.
- Seneca, *De Providentia*, trad. it. *La tranquillità dell'animo*, in *Opere*, Vol. 4, a cura di P. Ramondetti, UTET, Torino 1999.
- Seneca, *De tranquillitate animi*, trad. it. *La tranquillità dell'animo*, in *Opere*, Vol. 4, a cura di P. Ramondetti, UTET, Torino 1999.
- Seneca, *De ira*, trad. it. *L'ira*, in *Opere*, Vol. 4, a cura di P. Ramondetti, UTET, Torino 1999.
- Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, trad. it. *Lettere a Lucilio*, a cura di U. Boella, UTET, Torino 1983.
- Seneca, *Naturales Quaestiones*, trad. it. *Questioni naturali*, a cura di D. Vottero, UTET, Torino 1989.
- Sofocle, *Oedipus Tyrannus*, trad. it. *Edipo re*, in *Tragedie e frammenti*, Vol. I, a cura di G. Paduano, UTET, Torino 1982.
- Tertulliano, *De anima*, trad. it. *L'anima*, a cura di M. Menghi, Marsilio, Venezia 1988.
- Tertulliano, *De baptismo*, trad. it. *Il battesimo*, a cura di P.A. Gramaglia, Edizioni Paoline, Milano 1979.
- Tertulliano, *De paenitentia*, (trad. it. *La penitenza*, in *Opere catechetice*, Città Nuova, Roma 2008).
- Tucidide, *Historiae*, trad. it. *La guerra del Peloponneso, La guerra del Peloponneso*, a cura di F. Ferrari, Rizzoli, Milano 1997.

ALTRE OPERE CONSULTATE

- Agamben G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

- Austin J.L., *Come fare cose con le parole*, a cura di C. Penco e M. Sbisà, Marietti, Genova 1987.
- Bachtin M., *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale, festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino 1979.
- Baudelaire Ch., *Il pittore della vita moderna*, in *Opere*, a cura di G. Raboni, G. Montesano, G. Macchia, Mondadori, Milano 1996, pp. 1272-1319.
- Branham R.B., Goulet-Cazé M.-O., *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley 1996.
- Brown P., *Genesi della tarda antichità*, Einaudi, Torino 2001; trad. fr. *Genèse de l'Antiquité tardive*, Gallimard, Paris 1983.
- Cellini B., *La vita scritta per lui medesimo*, UTET; Torino 1944.
- Cutro A., a cura di, *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Ombre Corte, Verona 2005.
- Davidson A.I., *L'emergenza della sessualità. Epistemologia storica e formazione dei concetti*, Quodlibet, Macerata 2010.
- Del Corno D., *Introduzione*, in Artemidoro, *Il libro dei sogni*, a cura di D. Del Corno, Adelphi, Milano 1975, pp. X-LVIII.
- Deleuze G., Guattari F., *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 2002.
- Deleuze G., *Pourparler*, Éditions de Minuit, Paris 1990.
- Detienne M., *La notion de daimon dans le pythagorsime ancien*, Les Belles Lettres, Paris 1963.
- Detienne M., *I Maestri di verità nella Grecia arcaica*, Mondadori, Milano 1992.
- Dodds E., *I Greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze 1959.
- Dodds E., *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, La Nuova Italia, Firenze 1970.
- Dudley D.R., *A history of cynicism*, London 1937.
- Dumézil G., *Apollon sonore et autres essais. Esquisses de mythologie*, Gallimard, Paris 1982.
- Dumézil G., «... *Le moine noir en gris dedans Varennes*». *Sotie nostradamique suivie d'un Divertissement sur les dernières paroles de Socrate*, Gallimard, Paris 1984.
- Esposito R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi,

Torino 1998.

- Esposito R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

- Esposito R., *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

- Freud S., *L'interpretazione dei sogni*, Boringhieri, Torino 1967.

- Gehlen A., *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Athenäum Verlag, Francfort/Main 1969.

- Glucksmann A., *Cynisme et Passion*, Grasset, Paris 1981.

- Goulet-Cazé M.O., *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Vrin, Paris 1986.

- Goulet-Cazé M.O., Goulet R., a cura di, *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du Colloque International du C.N.R.S.*, Paris 12-25 Juillet, PUF, Paris 1993.

- Hadot P., *Conversion*, in Id., *Exercices spirituels et philosophie antique*, a cura di A.I. Davidson, Albin Michel, Paris 2002, pp. 75-98.

- Hadot P., *Esercizi spirituali antichi e filosofia cristiana*, in *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2002, pp. 69-86.

- Hadot P., *Esercizi spirituali*, in *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2002, pp. 29-68.

- Hadot P., *Marco Aurelio: la fisica come esercizio spirituale, ovvero pessimismo e ottimismo*, in *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2002, pp. 119-133.

- Hadot P., *La filosofia come maniera di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, Einaudi, Torino 2008.

- Hadot P., *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1998.

- Heinrich K., *Parmenides und Jona*, Suhrkamp, Francfort/Main 1966

- Höistad R., *Cynic Hero and Cynic King*, Uppsala 1948.

- Humbert J., *Socrate et les petits socratiques* (PUF, Paris 1967).

- Iacono M.A., *Autonomia, potere, minorità. Del sospetto, della paura, della meraviglia, del guardare con altri occhi*, Feltrinelli, Milano 2000.

- Joly H., *Le renversement platonicien. Logos, épistémè, polis*, Vrin, Paris 1974.

- Kant I., *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, UTET, Torino 1956, pp. 141-149.

- Laplanche J., Pontalis J.B., *Enciclopedia della psicanalisi*, Laterza, Roma-Bari 1987.
- Machiavelli N., *Il Principe*, a cura di F. Chabod, Torino, UTET 1960.
- Momigliano A., *La libertà di parola nel mondo antico*, in «Rivista Storica Italiana», 83, 3, 1971, pp. 499-524.
- Niehues-Pröbsting H., *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, W. Fink, Munich 1979.
- Paquet L., *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1975.
- Sayre F., *The Greek Cynics*, J.H. Furst Company, Baltimore 1948.
- Scarpato G., *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Paideia, Brescia 1964.
- Vasari G., *Le vite dei più eccellenti pittori, scultori e architetti*, Milano, Rizzoli 1971.
- Vatin C., *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, De Boccard, Paris 1970.
- Vernant J.P., *Le origini del pensiero greco*, Editori Riuniti, Roma 1993.
- Vernant J.P., *Hestia-Hermes. Sull'espressione religiosa dello spazio e del movimento presso i Greci*, in *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino 1970, pp. 147-200.
- Vernant J.P., *Il fiume Ameles e la melete thanatu*, in *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino 1970, pp. 67-81.
- Vernant J.P., Vidal-Naquet P., *Ambiguità e rovesciamento. Sulla struttura enigmatica dell'Edipo re*, in *Mito e tragedia nella Grecia antica. La tragedia come fenomeno sociale, estetico e psicologico*, Einaudi, Torino 1976, pp. 88-120.
- Vernant J.P., *L'individuo nella città*, in *L'individuo, la morte, l'amore*, Raffaello Cortina, Milano 2000, pp. 187-208.
- Veyne P., *La famiglia e l'amore nell'Alto Impero romano*, in *La società romana*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 157-199.
- Veyne P., *Il quotidiano e l'interessante. Conversazioni con C. Darbo-Peschanski*, La Nuova Italia, Firenze 1998.