

La tentazione ontologica di Michel Foucault

Daniele Lorenzini *

Riassunto

In questo articolo analizzo l'uso che Foucault fa del concetto di "ontologia" negli anni ottanta, al fine di ricollocare la sua celebre espressione "ontologia storico-critica di noi stessi" all'interno di un contesto che ne metta in luce la portata filosofica e il valore etico-politico, connesso a ciò che egli chiama "politica di noi stessi". Mi concentro in particolare sulle "tecniche *ontologiche* di sé", che possono essere rintracciate tanto nell'Antichità greco-romana (in Platone e nella tradizione platonica e neoplatonica), tanto nel cristianesimo primitivo (nella pratica dell'*exomologesis*) e ai suoi margini (nei movimenti gnostici).

Parole chiave

Ontologia; Politica di noi stessi; Tecniche di sé; Verità; Soggettività.

Abstract

In this paper I analyze the use by Foucault, during the 80s, of the concept of "ontology", in order to replace his famous expression "historical-critical ontology of ourselves" within a context that allows us to understand its philosophical significance and its ethico-political value, connected to what he calls "politics of ourselves". In particular, I concentrate on the "*ontological* techniques of the self", which can be found in Greco-Roman Antiquity (in Plato and in the Platonic and Neoplatonic tradition), as well as in early Christianity (in the practice of *exomologesis*) and at its margins (in Gnostic movements).

* Dottore di ricerca in Filosofia dell'Université Paris-Est Créteil e dell'Università Sapienza di Roma, insegna Filosofia, Etica medica e Bioetica al Dipartimento di Filosofia e alla Facoltà di Medicina dell'Université Paris-Est Créteil. È co-direttore della collana *Philosophie du présent* (Librairie Philosophique J. Vrin) e della rivista online *materiali foucaultiani* (www.materialifoucaultiani.org), nonché membro dell'Association pour le Centre Michel Foucault. Ha recentemente curato, con Henri-Paul Fruchaud, l'edizione critica delle conferenze di Foucault *L'origine de l'herméneutique de soi* (Paris, Vrin, 2013) e *Qu'est-ce que la critique ?, suivi de La culture de soi* (Paris, Vrin, 2014).

Keywords

Ontology; Politics of Ourselves; Techniques of the Self; Truth; Subjectivity.

1. Introduzione

In questo articolo, vorrei tentare di inaugurare una pista di ricerca fino ad ora ignorata dagli interpreti di Foucault, riflettendo sull'uso che egli fa del concetto di "ontologia" nei suoi testi, nei corsi e nelle conferenze degli anni ottanta, al fine di ricollocare la celebre espressione "ontologia storico-critica di noi stessi" all'interno di un contesto che possa metterne in luce la portata filosofica e il valore etico-politico¹. La tesi che avvanzerò è la seguente: nel 1980, ovvero quando introduce il tema delle "tecniche di sé"², Foucault traccia una distinzione assai netta tra le tecniche di sé antiche, e più precisamente stoiche, e le tecniche di sé cristiane, o meglio cenobitiche. Tuttavia, questa opposizione binaria si complica immediatamente, e Foucault è obbligato a riconoscere l'esistenza di un terzo tipo di tecniche di sé, che propongo di chiamare "tecniche *ontologiche* di sé". Tali tecniche possono essere rintracciate nell'Antichità greco-romana (in particolare in Platone e nella tradizione platonica e neoplatonica), così come nel cristianesimo primitivo (nella pratica della penitenza ecclesiale o *exomologesis*) e ai suoi margini (nei movimenti gnostici). L'analisi di queste tecniche di sé permette, a mio parere, di rendere maggiormente intelligibile l'uso che Foucault fa del concetto di "ontologia" negli ultimi anni della propria vita, e al contempo di formulare alcune ipotesi originali sulla nozione di "ontologia storico-critica di noi stessi", collegandola non soltanto – come si fa di solito – alla nozione di "atteggiamento critico" sviluppata da Foucault nel 1978, in occasione della celebre conferenza alla Société française de Philosophie, *Qu'est-ce que la critique ?*³, ma anche e soprattutto alla nozione di "politica di noi stessi", che egli elabora nelle conferenze

¹ Cfr. M. Foucault, *What is Enlightenment?*, in *Dits et écrits II, 1976-1988*, a cura di D. Defert e F. Ewald, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1381-1397.

² Cfr. M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, a cura di H.-P. Fruchaud e D. Lorenzini, Paris, Vrin, 2013, p. 38 : «[Le tecniche di sé sono] tecniche che permettono agli individui di effettuare, con i propri mezzi [o con l'aiuto degli altri], un certo numero di operazioni sui propri corpi, sulle proprie anime, sui propri pensieri, sulla propria condotta; e questo in modo da trasformare se stessi, modificare se stessi, e raggiungere un certo stato di perfezione, di felicità, di purezza, di potere soprannaturale e così via».

³ Cfr. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ? (Critique et Aufklärung)*, in «Bulletin de la Société française de Philosophie», vol. 84 (1990), n. 2, pp. 35-63.

Sull'origine dell'ermeneutica del sé, pronunciate a Berkeley e al Dartmouth College nell'autunno del 1980.

2. *Exomologesis ed exagoreusis*

In *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, all'interno di un contesto definito dal progetto di una genealogia del soggetto (occidentale) moderno, Foucault propone uno schema comparativo molto interessante e si concentra, da una parte, su due tecniche di sé antiche (esame di sé e direzione di coscienza, analizzate a partire dal *De ira* e dal *De tranquillitate animi* di Seneca) e, dall'altra, su due tecniche di sé cristiane (*l'exomologesis* e *l'exagoreusis*). La posta in gioco principale di tale confronto risiede nel tentativo foucaultiano di mostrare l'esistenza di una discontinuità radicale tra questi due insiemi di tecniche – una discontinuità che ha a che fare con una differenza essenziale nel rapporto tra soggettività e verità, e con l'opposizione tra autarchia e libertà, da un lato, e obbedienza e sacrificio di sé, dall'altro. Questi temi, che Foucault sviluppa anche in altri contesti (in particolare nel corso al Collège de France *Del governo dei viventi*⁴), assumono nelle conferenze a Berkeley e al Dartmouth College un'inflexione particolare, dando luogo a conclusioni inedite: Foucault sostiene che, nel cristianesimo dei primi secoli, le due forme principali dell'obbligo di dire la verità a proposito di se stessi – *l'exomologesis*, o pubblicazione di sé (*publicatio sui*), e *l'exagoreusis*, la verbalizzazione esaustiva di sé –, pur conservando almeno un tratto in comune, ovvero la mortificazione, la rinuncia a sé e alla propria volontà (poiché, in entrambi i casi, la manifestazione della verità di sé non è mai dissociata dall'obbligo di sacrificare se stessi), sono tuttavia estremamente diverse. Alla fine di *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Foucault schematizza tale differenza parlando di una contrapposizione tra la «tentazione ontologica» e la «tentazione epistemologica» del cristianesimo⁵.

L'exomologesis è la manifestazione pubblica del peccatore in quanto peccatore, l'espressione drammatica, teatrale, dell'essere peccatore del peccatore. Si tratta quindi di una modalità del tutto singolare di manifestare la verità a proposito di se stessi, giacché il peccatore non deve “dire”, “enunciare” la verità di sé, non è tenuto a verbalizzare le

⁴ Cfr. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, a cura di M. Senellart, Paris, Seuil-Gallimard, 2012.

⁵ M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, cit., p. 89.

proprie colpe o i propri pensieri più reconditi⁶. In realtà, nella lezione del 5 marzo 1980 del corso al Collège de France *Del governo dei viventi*, Foucault precisa che, quando il peccatore sollecita la penitenza e chiede al vescovo di accordargli lo statuto di penitente, egli è obbligato a *spiegare* perché desidera ricevere tale statuto, e ad esporre verbalmente, “in privato”, il peccato commesso. Tuttavia, questa esposizione verbale del peccato non fa parte della penitenza in quanto tale: costituisce piuttosto il suo antecedente, la sua condizione preliminare, e per questo non riceve il nome di *exomoloesis*⁷. D’altro canto, questa esposizione verbale non ha quasi nulla a che vedere con la verbalizzazione di sé che caratterizza l’*exagoreusis*: l’*expositio causae* che precede la penitenza è una forma giuridico-verbale di manifestazione, non tanto di sé, non esattamente della verità di sé, ma dei peccati commessi – peccati che l’individuo ha già individuato e che sono dunque rivelati in modo puntuale e “circoscritto”. Al contrario, nell’*exagoreusis*, l’individuo è obbligato a verbalizzare in maniera continua, esaustiva e indefinita *tutti* i “movimenti” del proprio pensiero. In altri termini, nell’*exomoloesis*, «la manifestazione di sé non passa per il linguaggio e non ha la forma del diritto», ma si trova «interamente dalla parte degli elementi espressivi non verbali; o comunque, se l’individuo utilizza parole, se prega, se supplica, non lo fa per esporre il peccato commesso, bensì per affermare di essere un peccatore. La parola, in tale contesto, ha dunque valore di grido, un valore espressivo, e non ha affatto il compito di designare precisamente un peccato. In questa *exomoloesis* è la cenere che parla, il cilicio, i vestiti, le macerazioni, le lacrime, e il verbale ha una funzione esclusivamente espressiva»⁸. Nessuna verbalizzazione indefinita dei propri pensieri, nessuna esposizione esaustiva e dettagliata delle colpe commesse, dunque, ma manifestazione massiva, drammatica, teatrale del peccatore stesso in quanto peccatore. Nell’*exomoloesis*, il peccatore mette in scena, sotto gli occhi di tutti – indossando abiti miseri, portando il cilicio, ricoprendosi la testa e il corpo di cenere, supplicando e piangendo, digiunando, esponendosi al pubblico biasimo durante le cerimonie religiose, e così via –, il proprio essere di peccatore, marchiato dal fatto di aver preferito la morte spirituale alla vita eterna. I suoi atti, i suoi gesti, il suo aspetto fisico così come tutta la sua esistenza sono chiamati a manifestare la sua volontà di liberarsi di questo mondo che lo ha corrotto, di sbarazzarsi del proprio corpo e della propria carne che lo hanno

⁶ Cfr. *ivi*, pp. 72-73.

⁷ Cfr. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, cit., pp. 199-200.

⁸ *Ivi*, pp. 206-207.

spinto a peccare, insomma di *morire* a se stesso in quanto peccatore⁹. Tale rinuncia a sé, tale rottura radicale che si opera all'interno del soggetto, costituisce il tratto comune all'*exomologesis* e all'*exagoreusis*.

L'*exagoreusis*, però, è una tecnologia di manifestazione della verità di sé radicalmente diversa dall'*exomologesis*. A partire dal IV secolo, nelle comunità monastiche, emerge e si elabora questa nuova tecnica di sé che implica il dovere, per il monaco, di esporre *verbalmente*, in modo dettagliato, analitico ed esaustivo, il flusso dei propri pensieri al direttore spirituale, nel quadro di un rapporto di obbedienza totale alla sua volontà. È qui, in questa confessione verbale strettamente connessa all'esame permanente del pensiero, che, secondo Foucault, occorre individuare l'origine dell'"ermeneutica del sé" – la quale, seppur trasformata nei suoi tratti e nei suoi scopi, ci è proposta ancora oggi¹⁰. Commentando i testi di Cassiano, Foucault descrive l'esame di sé cristiano come radicalmente differente rispetto all'esame antico, poiché, invece di vertere sugli atti commessi, verte su un dominio "anteriore" agli atti, il dominio dei pensieri, che si costituisce così per la prima volta – e si tratta di un'innovazione straordinaria nella storia della soggettività occidentale – come un «campo di dati oggettivi che devono essere interpretati»¹¹. Sono i pensieri, infatti, a rendere l'anima mobile e ad esporla ai pericoli della concupiscenza: il loro flusso incessante costituisce quindi la materia che il monaco è chiamato ad esaminare continuamente al fine di purificarsi e di scoprire la verità di sé, risalendo alle origini più segrete e nascoste dei propri pensieri per determinare se provengono da Dio o da Satana. Il tratto specifico di quest'opera di decifrazione di sé, di questo lavoro ermeneutico di sé su sé, risiede precisamente nella necessità, per il monaco, di verbalizzare in modo esaustivo e permanente *tutti* i propri pensieri: all'interno di questa tecnologia del sé, infatti, la confessione verbale non è un tassello che semplicemente si aggiunge o si sovrappone all'esame dei pensieri, bensì l'elemento decisivo che permette di selezionarli, di distinguere i pensieri buoni dai pensieri cattivi, giacché possiede in sé una funzione interpretativa, una funzione di *discretio*. Foucault spiega che, secondo Cassiano e nella tradizione della quale egli è testimone, i pensieri cattivi sono riconoscibili perché oppongono una tenace resistenza alla verbalizzazione: Satana, il principio del male che alberga in essi, è infatti radicalmente incompatibile con la luce del discorso esplicito.

⁹ Cfr. M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, cit., pp. 73-74.

¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 40, 65 e 84, nota a.

¹¹ *Ivi*, p. 89.

Ecco perché il monaco deve verbalizzare *tutti* i propri pensieri, e non soltanto quelli che crede essere impuri. In altri termini, è proprio l'atto di verbalizzazione, compiuto alla presenza del direttore spirituale al quale il monaco deve obbedire ciecamente, che permette a quest'ultimo di esporre i propri pensieri alla luce divina, obbligandoli così a mostrare ciò che sono realmente e purificando al contempo la propria anima¹².

Nell'*exagoreusis*, così come nell'*exomologesis*, si tratta quindi di manifestare la verità di sé rinunciando a sé, sacrificando se stessi, ma lo statuto del "sé", lo statuto della soggettività, è profondamente diverso. La soggettività correlativa all'*exomologesis* non ha un'"interiorità" o, in ogni caso, ad essere in gioco nell'*exomologesis* non è né l'interiorità, né il pensiero dell'individuo; da questo punto di vista, siamo ancora vicini alla soggettività antica. La "verità" che l'individuo manifesta nell'*exomologesis* non è altro che la realtà di se stesso in quanto peccatore, in quanto individuo che ha commesso un peccato grave ma preciso, *individuabile*, che è stato isolato e giudicato tale *prima* dell'attribuzione dello statuto di penitente. Fabiola, la nobildonna romana della quale parla san Girolamo nell'epistola 77 indirizzata a Oceano, è stata obbligata a fare penitenza *perché* si era risposata senza attendere la morte del primo marito: è a causa di questo peccato che, per essere reintegrata nella comunità della Chiesa, Fabiola deve "pubblicarsi", cioè mettere sotto gli occhi di tutti il proprio corpo afflitto come emblema della colpa commessa¹³. La sua "verità" corrisponde "in blocco", per così dire, al suo essere – un essere marchiato, insudiciato, corrotto dal peccato. L'economia di verità propria all'*exomologesis* risponde dunque al principio secondo cui, a causa di un grave peccato commesso che ha radicalmente corrotto l'essere stesso dell'individuo, quest'ultimo è chiamato ad esporre sotto gli occhi di tutti il proprio essere di peccatore, mortificando il proprio corpo al fine di mostrare chiaramente la volontà di rinunciare a ciò che lo ha condotto al peccato, e al proprio stesso essere, che è ormai l'essere di un peccatore. Si tratta insomma di una manifestazione *ontologica* di sé, senza alcuna interiorità segreta da scoprire o da decifrare; ecco perché, a Berkeley e al Dartmouth College, Foucault parla dell'*exomologesis* come della "tentazione ontologica" del cristianesimo.

La soggettività correlativa all'*exagoreusis* è invece il prodotto di una doppia "rivoluzione", che ha avuto luogo all'interno del cristianesimo tra la fine del II e l'inizio

¹² Cfr. *ivi*, pp. 85-86.

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 71-72.

del V secolo, ovverosia tra Tertulliano e Cassiano. Nella lezione del 13 febbraio 1980 del suo corso al Collège de France *Del governo dei viventi*, è infatti in Tertulliano che Foucault individua il momento storico e teorico di inaugurazione di un certo numero di trasformazioni fondamentali nel rapporto tra purificazione dell'anima e accesso alla verità. Nella preparazione al battesimo e nel rituale del battesimo, spiega Foucault commentando Tertulliano, l'anima è collocata «in un processo che la costituisce come soggetto di sapere o soggetto di conoscenza, naturalmente, ma anche [...] come oggetto di conoscenza»¹⁴. Comincia così, «per l'Occidente intero», una storia «profondamente nuova e comunque molto complessa» dei rapporti tra soggettività e verità. Da una parte, la memoria, che nella tradizione platonica era «ciò grazie a cui, al fondo di se stessa, l'anima poteva ritrovare al contempo la propria verità e la verità dell'essere», non è più materia di esperienza individuale, ma di tradizione istituita, di *dogma*; dall'altra, la scoperta della verità dell'anima da parte dell'anima stessa diviene oggetto di un certo numero di procedure, di tecniche attraverso le quali all'anima viene richiesto ad ogni istante «di dire, di mostrare, di manifestare ciò che è»¹⁵. Foucault afferma di voler delineare, così, «le premesse di una storia di qualcosa di cui [...] non si è mai fatta un'analisi completa nella nostra società» – è la storia del «dimmi chi sei», ingiunzione fondamentale nella civiltà occidentale, che da più di quindici secoli ordina all'anima di ognuno di noi: «vai verso la verità, ma non dimenticare di dirmi nel frattempo chi sei, perché, se non me lo dici, non arriverai mai alla verità»¹⁶.

Questa “innovazione” (che ha radici antiche, ma alla quale Tertulliano e i suoi contemporanei hanno dato un nuovo contenuto) conoscerà uno sviluppo storico peculiare, e sarà ripresa e rielaborata all'interno delle pratiche monastiche dell'esame e della direzione di coscienza. In un simile contesto, essa si combinerà con un'altra innovazione straordinaria, alla quale ho già accennato: la costituzione del pensiero come un campo di dati oggettivi che richiede un'analisi interpretativa. L'anima, già oggetto di conoscenza in Tertulliano, diviene allora, più in particolare, la sede dei *logismoi*, delle *cogitationes*, dei pensieri, ed emerge così la soggettività correlativa all'*exagoreusis* (e che, naturalmente, l'*exagoreusis* stessa ha contribuito in modo decisivo a costituire): una soggettività la cui verità è qualcosa che siamo chiamati a *conoscere*, che dobbiamo *scoprire* al fondo di noi stessi attraverso un'ermeneutica sospettosa, fondata sull'obbligo della

¹⁴ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, cit., p. 112.

¹⁵ Ivi, p. 142.

¹⁶ Ivi, p. 143.

verbalizzazione esaustiva, continua, indefinita dei più impercettibili “movimenti” del pensiero. Nell'*exomologesis* non vi è nulla da conoscere, nulla da scoprire: il peccato è già noto, è un atto, una colpa precisa che è stata commessa e che l'individuo cerca di cancellare attraverso una serie di altri atti, di altri gesti, attraverso la mortificazione pubblica di sé. Nell'*exagoreusis*, al contrario, si assiste a una proliferazione indefinita dei peccati, della possibilità stessa di peccare, poiché ogni pensiero è potenzialmente un pensiero cattivo, impuro, inviatoci da Satana, che può dunque condurci al peccato se non viene smascherato immediatamente, nel momento stesso in cui si presenta alla coscienza.

La conoscenza di sé, la decifrazione scrupolosa di sé attraverso la verbalizzazione esaustiva dei propri pensieri, diviene quindi la condizione necessaria di una purificazione che non è e non sarà mai definitiva, ma che occorre invece ricominciare ogni volta daccapo. A Berkeley e al Dartmouth College, Foucault conclude che il “sé” legato all'*exagoreusis* è un sé *gnoseologico*, e che se l'*exomologesis* è una tecnologia di verità finalizzata alla manifestazione dell'essere del peccatore («tentazione ontologica del cristianesimo»), l'*exagoreusis* è al contrario una tecnologia di verità orientata verso l'«analisi discorsiva e permanente del pensiero», che testimonia della «tentazione epistemologica del cristianesimo». Ora, secondo Foucault, «dopo molti conflitti e fluttuazioni», è la tecnologia epistemologica del sé ad essere «risultata vincitrice» e ad essere oggi «dominante»¹⁷. Il problema dei rapporti tra soggettività e verità non si pone più in termini ontologici, bensì in terminignoseologici: la verità di sé, come del resto ogni altra forma di verità, è ormai affare di conoscenza.

3. Platonismo e gnosticismo

Prenderò ora in esame lo statuto di due tecnologie di verità, di due tecniche di sé, legate a ciò che Foucault chiama “ontologia”, e che si configurano come tecniche *alternative* rispetto alle tecniche epistemologiche oggi dominanti¹⁸. Mi concentrerò in particolare sulle analisi foucaultiane consacrate al rapporto tra soggettività e verità in Platone e nei movimenti gnostici.

¹⁷ M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, cit., p. 89.

¹⁸ Cfr. D. Lorenzini, *Foucault, il cristianesimo e la genealogia dei regimi di verità*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», vol. 25 (2012), n. 66, pp. 211-213.

Ci si potrebbe infatti domandare se non si trovi già in Platone un rapporto tra soggettività e verità di tipo gnoseologico: per Platone, conoscere se stessi non rappresenta forse la condizione necessaria per poter conoscere la verità? La questione è molto complessa. Innanzitutto, è bene precisare che, nell'opera di Foucault, il ruolo di Platone è piuttosto ambiguo. Nel *Coraggio della verità*, Foucault sostiene che è possibile individuare, nell'*Alcibiade* e nel *Lachete*, «il punto di partenza di due grandi linee di evoluzione della riflessione e della pratica della filosofia: la filosofia come ciò che, incitando gli uomini e spingendoli ad occuparsi di loro stessi, li conduce fino a questa realtà metafisica che è la realtà dell'anima, e la filosofia come una prova di vita, una prova dell'esistenza e l'elaborazione di una certa forma e modalità di vita»¹⁹. In Platone, queste due linee, questi due aspetti della pratica filosofica sono profondamente legati, anche se rimangono tra loro distinti e se daranno luogo a due tradizioni differenti all'interno del pensiero occidentale: da una parte la tradizione della «metafisica dell'anima», dall'altra quella della «stilistica dell'esistenza»²⁰. Nella lezione del 22 febbraio 1984, Foucault presenta tale ambiguità, tale dualità, parlando dell'*Alcibiade* come del punto di partenza di una tradizione filosofica che si pone «sotto il segno della conoscenza dell'anima, e che fa di tale conoscenza dell'anima un'ontologia del sé»²¹. Ciò significa forse che l'*Alcibiade* “anticipa” Tertulliano, facendo dell'anima non soltanto un soggetto di conoscenza, ma anche un oggetto di conoscenza? Non lo credo, e d'altronde il fatto che Foucault parli in questo contesto di “ontologia” dovrebbe metterci in guardia: l'*Alcibiade* non fa parte della tradizione “epistemologica” del pensiero occidentale perché l'anima, in Platone, non corrisponde all'“io” interiore e non è mai un vero e proprio “oggetto” di conoscenza.

Secondo Foucault, infatti, se è possibile trovare in Platone una «teoria dell'anima», non è tuttavia possibile trarne la conseguenza secondo cui l'anima sarebbe l'oggetto della conoscenza di sé: tra l'antico precetto delfico “conosci te stesso” (*gnothi seanton*) e l'*exagoreusis*, il precetto monastico «confessa, alla tua guida spirituale, ognuno dei tuoi pensieri»²², vi sono differenze molto rilevanti. Come afferma Foucault, nel corso di un dibattito pubblico svoltosi subito dopo le Howison Lectures di Berkeley:

¹⁹ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, a cura di F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2009, p. 118.

²⁰ Ivi, p. 149.

²¹ Ivi, p. 118.

²² M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, cit., p. 40.

Credo sia impossibile trovare in Platone un'ermeneutica del sé. C'è una teoria dell'anima, ma non un'ermeneutica del sé. In Platone, non troviamo mai qualcosa che assomigli all'esame di sé, all'esame del flusso dei pensieri, e così via. Il problema di Platone è l'ascensione dell'anima verso la verità, non è la scoperta della verità nelle profondità dell'anima. E a proposito dello *gnothi seauton* [...] direi, per essere schematico, [che] non ha nulla a che vedere con l'ermeneutica del sé. La storia filosofica tradizionale della coscienza, dallo *gnothi seauton* a Descartes, è un controsenso, perché non tiene in considerazione le innovazioni specifiche elaborate dal cristianesimo, dalla spiritualità cristiana²³.

L'interpretazione dell'*Alcibiade* che Foucault propone nella lezione del 13 gennaio 1982 del suo corso al Collège de France *L'ermeneutica del soggetto* è del tutto coerente con queste tesi. Lungi dal «reificare la riflessività», come vorrebbe Brad Inwood²⁴, e lungi dallo scoprire in Platone un “soggetto” nel senso moderno del termine, come vorrebbe Vincent Descombes²⁵, Foucault sostiene che, per Platone, occuparsi di sé significa occuparsi della propria anima, perché in fondo l'individuo *non è altro che la propria anima*. Insomma, nell'*Alcibiade*, Socrate non incita Alcibiade ad occuparsi della propria anima come se si trattasse di un “oggetto” distinto e separato da Alcibiade stesso: ad emergere non è «l'anima-sostanza» o «l'anima-oggetto», ma «l'anima-soggetto di azione»²⁶ – e soggetto anche dell'azione specifica della cura di sé. La pertinenza di tale lettura è del resto confermata da Jean-Pierre Vernant, il quale, in un articolo del 1987, *L'individuo dans la cité*, spiega che, nei testi di Platone, «ciò che sono Socrate e Alcibiade, ciò che è ciascun individuo, è l'anima, la *psukhe*». Allo stesso tempo, questa *psukhe*, pur essendo Socrate, non è «l'“io” di Socrate, [non è] il Socrate psicologico»: la *psukhe* è «un'entità impersonale o sopra-personale», è «l'anima in me piuttosto che la mia anima»²⁷. Nel *Coraggio della verità*, Foucault sostiene una tesi analoga: nei testi platonici, occuparsi della propria anima significa, *per l'anima*, «contemplare se stessa e, contemplando se stessa, riconoscere l'elemento divino che permette

²³ Ivi, p. 126.

²⁴ Cfr. B. Inwood, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 338.

²⁵ Cfr. V. Descombes, *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004, p. 251.

²⁶ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, a cura di F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2001, p. 56.

²⁷ J.-P. Vernant, *L'individuo dans la cité*, in *L'individuo, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 227-228.

precisamente di vedere la verità»²⁸. Nessuna “interiorità” della quale si tratterebbe di scoprire o di decifrare la verità segreta, nascosta. Al contrario, come afferma Foucault nel 1983 a Berkeley, la conoscenza di sé, in Platone, «non consiste in altro se non nella scoperta di ciò che è l’anima stessa, la *psukhe*, in quanto principio immateriale, immortale e puro». In altri termini, «è la conoscenza del modo di essere dell’anima che costituisce l’elemento fondamentale dello *gnothhi seautom*», e questa «conoscenza ontologica di sé in quanto anima» assume la forma «della contemplazione dell’anima da parte dell’anima», o meglio dell’anima che «contempla se stessa in un’altra anima o nell’elemento divino dell’altra anima» – ciò che le permette, per l’appunto, di riconoscere in se stessa l’elemento divino. Non si tratta quindi di una “relazione interna”, poiché conoscersi significa in questo caso «contemplare la divinità o l’elemento divino» che è in sé, dirigere il proprio sguardo verso la «luce sopraceleste»: bisogna distaccarsi «dalle cose a noi più vicine» (il corpo, le sensazioni, le emozioni, le preoccupazioni della vita quotidiana, e così via), spiega Foucault, «per andare al di là del mondo», dove troveremo la verità e scopriremo chi siamo veramente²⁹. Citando di nuovo Vernant, possiamo dunque concludere che, all’epoca classica, non vi è introspezione: “Il soggetto non costituisce un mondo interiore chiuso, all’interno del quale deve penetrare per ritrovarsi, o meglio per scoprire se stesso. Il soggetto è esteriorizzato [*extraverti*]. Come l’occhio, che non può vedere se stesso, per cogliersi l’individuo guarda verso l’altro, al di fuori di sé»³⁰.

Ecco perché Foucault non considera l’*Alcibiade* come il punto di partenza della tradizione “epistemologica” del pensiero occidentale, che comincia soltanto con il cristianesimo, e più precisamente con il monachesimo. Il rapporto tra soggettività e verità, in Platone, resta un rapporto “ontologico”, nel quale il problema non è conoscere e decifrare “se stessi”, la propria interiorità psichica, il flusso continuo dei propri pensieri, bensì contemplare l’elemento divino presente in sé ed elevarsi così verso la verità. Vi è una parentela *ontologica* tra l’anima e il mondo della verità, ed è grazie a tale parentela che è possibile avere accesso a quest’ultimo. Più in generale, nell’Antichità greco-romana, il “sé gnoseologico” è assente, e il problema non è conoscere “se stessi”, ma conoscere una verità, accedere a una verità, o “soggettivare”

²⁸ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, cit., p. 117.

²⁹ M. Foucault, *Débat au Département de français de l’Université de Californie à Berkeley* e *Débat au Département d’histoire de l’Université de Californie à Berkeley* (aprile 1983), inediti, IMEC/Fonds Michel Foucault, C 23/24 e C 85.

³⁰ J.-P. Vernant, *L’individu dans la cité*, cit., p. 225.

una verità che rimane comunque, almeno inizialmente, *estérieure* rispetto all'individuo. Nel corso del dibattito pubblico del 23 ottobre 1980, a Berkeley, Foucault traccia un'opposizione proprio tra conoscenza *epistemologica* e conoscenza *ontologica* di sé, affermando che, «nella tradizione greca, il problema del sé in quanto essere è davvero importante, ma non il problema del sé come oggetto. Le tecniche che permettono di considerarsi come un oggetto di conoscenza non hanno la stessa rilevanza del fatto di conoscere o mostrare il sé in quanto essere». E, non a caso, Foucault suggerisce un collegamento possibile con l'*exomologesis*: «Per esempio, è questo che mi colpisce nei primi riti cristiani di penitenza, in questa *exomologesis* in cui il problema, per il peccatore, non consiste affatto nel sapere quali peccati ha commesso realmente, né nell'esporsi ad altre persone. Si tratta solo di mostrare il proprio essere in quanto peccatore»³¹.

Sebbene ne parli raramente e in modo schematico, mi sembra che Foucault ravvisi una sostanziale continuità tra lo gnosticismo dei primi secoli e tale struttura platonica dei rapporti soggettività-verità. Nelle Howison Lectures di Berkeley, Foucault propone uno schema inedito, le cui tre tappe corrispondono a tre configurazioni assunte dal “sé” nel corso della storia occidentale: tra il “sé gnomico” dell'Antichità greco-romana, e in particolare stoica (nel quale la forza della verità coincide con la forma della volontà), e il “sé gnoseologico” che caratterizza il cristianesimo, e in particolare il monachesimo – ebbene, tra questi due “sé” radicalmente contrapposti, Foucault traccia i contorni di un “sé gnostico” che deve essere scoperto all'interno dell'individuo «come un frammento, una scintilla dimenticata della luce primigenia». Nel cristianesimo, i due tipi di obblighi di verità – che riguardano da una parte la fede, il Libro e il dogma, e dall'altra il sé, l'anima e il cuore –, pur essendo legati a doppio filo (dato che «si suppone che un cristiano debba essere sempre supportato dalla luce della fede se vuole esplorare se stesso e, specularmente, l'accesso alla verità della fede non può essere concepito senza una purificazione dell'anima»), conservano tuttavia una relativa autonomia. I segreti dell'anima e i misteri della fede, il sé e il Libro, secondo Foucault, «non sono illuminati, nel cristianesimo, dallo stesso tipo di luce»: al contrario, essi fanno appello a metodi differenti e mobilitano tecniche peculiari. Nei movimenti gnostici, invece, queste due relazioni alla verità si sovrappongono e giungono quasi ad identificarsi: «scoprire la verità in se stessi, decifrare la vera natura e l'autentica origine

³¹ M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, cit., pp. 126-127.

dell'anima, per lo gnosticismo, aveva lo stesso significato di accedere alla luce»³². Il “sé gnostico” è quindi costituito da un'«unità ontologica», attraverso l'identificazione della conoscenza dell'anima e della conoscenza dell'essere, mentre nel cristianesimo la differenza tra conoscenza di sé e conoscenza dell'essere è sempre chiaramente ribadita³³.

Così facendo, Foucault interpreta lo gnosticismo dei primi secoli in sostanziale continuità con la struttura platonica dei rapporti tra soggettività e verità. Nell'ultima lezione del corso *Del governo dei viventi*, Foucault afferma che l'elaborazione della soggettività cristiana sulla base delle tecniche di sé di tipo epistemologico – «veridizione di sé in vista della rinuncia a sé» – si oppone al tema della perfezione ed è stata funzionale a istituire una religione della salvezza radicalmente distinta dall'ontologia della perfezione che caratterizza i movimenti gnostici, nei quali si trova l'idea che «*do pneuma*, lo spirito, è una scintilla, un frammento, un'emanazione della divinità», e che la salvezza si ottiene soltanto ritrovando in sé questo elemento di perfezione divina. In altri termini, per lo gnostico, «conoscere Dio e riconoscere se stessi è la stessa cosa»: conoscenza di sé e conoscenza di Dio risultano identificate nella memoria del divino. Il cristianesimo, al contrario, si congela «dalle promesse della memoria platonica», separando salvezza e perfezione e, al contempo, distinguendo nettamente conoscenza di Dio e conoscenza di sé: non si tratta più – come in Platone, nel neoplatonismo e nello gnosticismo – di ricordarsi del Dio che è in noi e di cercarlo per avere accesso alla verità e alla salvezza. Nel cristianesimo, o meglio nella tradizione “epistemologica” del cristianesimo, al fondo di noi stessi non troviamo Dio, ma Satana, il principio del male: se siamo obbligati a penetrare indefinitamente nei «segreti incerti della coscienza», è dunque solo al fine di *rinunciare* a noi stessi³⁴.

Inversione fondamentale: non è più Dio ad albergare nel fondo di noi stessi, ma Satana. Si produce così una vera e propria rottura *ontologica*: nessun elemento divino in noi, nessuna parentela ontologica tra la nostra anima e il divino. La verità di Dio e la verità di sé si separano: la verità di Dio è dell'ordine della fede, del Libro, del dogma, mentre la verità di sé non è altro che la verità della nostra natura peccatrice, dei nostri pensieri impuri, ai quali dobbiamo rinunciare. Non soltanto la verità di sé non corrisponde più alla verità dell'essere, ma essa corrisponde precisamente alla sua

³² Ivi, pp. 67-68.

³³ Ivi, p. 91.

³⁴ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, cit., pp. 303-305.

negazione: verità del male che si nasconde in noi e che dobbiamo perpetuamente smascherare attraverso un'ermeneutica sospettosa di noi stessi e una verbalizzazione indefinita del flusso dei nostri pensieri. Tale inversione è strettamente collegata al problema del peccato originale, del quale Foucault tratta durante la lezione del 13 febbraio 1980 del corso *Del governo dei viventi*, sostenendo che fu Tertulliano a elaborare la teoria dell'ereditarietà della colpa, della trasmissione del peccato originale attraverso il seme, cosicché è la stessa natura umana a trovarsi radicalmente corrotta: «la purificazione non può essere semplicemente un effetto della luce che sostituirebbe all'ombra e all'oblio l'illuminazione della conoscenza», ma «occorre una sorta di ristrutturazione completa della nostra natura»³⁵.

Insomma, come Foucault spiega anche nell'*Ermeneutica del soggetto*, all'interno dei movimenti gnostici è possibile riscontrare uno schema di tipo platonico, ovvero l'idea che la conoscenza dell'essere e il riconoscimento di sé sono la stessa cosa. Dinanzi a questo modello platonico-gnostico, il cristianesimo monastico svilupperà invece un «modello esegetico», che assegna alla conoscenza di sé, «non più la funzione memoriale di ritrovare l'essere del soggetto, bensì la funzione esegetica di rintracciare la natura e l'origine dei movimenti interiori che si producono nell'anima»³⁶. Alla “conoscenza ontologica” di sé di matrice platonico-gnostica si sostituisce così una “conoscenza epistemologica” di sé che, associata al necessario sacrificio di sé, informerà la tradizione del cristianesimo che è risultata vincitrice e che è oggi dominante.

4. Politica di noi stessi

L'influenza della tradizione epistemologica del cristianesimo sull'insieme del pensiero occidentale è stata profonda: benché, a partire dall'età moderna, la cultura occidentale (le istituzioni giudiziarie, le pratiche mediche e psichiatriche, la teoria politica e filosofica, le scienze umane in generale) abbia cercato di trovare un fondamento “positivo” per l'ermeneutica del sé ereditata dal cristianesimo, sostituendo la figura dell'uomo al sacrificio di sé che rappresentava la condizione dell'apertura del sé a un'interpretazione illimitata, siamo rimasti (e siamo tuttora) intrappolati in un regime di verità di tipo *epistemologico*, il cui fulcro è costituito dalla decifrazione di sé – non più

³⁵ Ivi, pp. 118-120.

³⁶ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 246.

in vista della rinuncia a sé, ma dell'“auto-realizzazione”³⁷. Tuttavia, se è vero che, come afferma Foucault alla fine delle conferenze *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, il sé non è altro che il «correlato storico» delle tecnologie che abbiamo costruito nella nostra storia, è forse giunto il momento di cambiare queste tecnologie e di sbarazzarci delle tecniche di sé epistemologiche – un compito *critico* che Foucault, tra il 1983 e il 1984, descrive nei termini di un'«ontologia storica di noi stessi», la quale combina critica archeologica (poiché cerca di «trattare i discorsi che articolano ciò che pensiamo, diciamo e facciamo come altrettanti eventi storici») e critica genealogica (poiché non deduce «dalla forma di ciò che siamo quello che ci è impossibile fare o conoscere», ma scopre nella «contingenza che ci ha fatto essere ciò che siamo la possibilità di non essere più, di non fare e di non pensare più quello che siamo, facciamo o pensiamo»)³⁸.

Mi pare dunque che sia possibile tracciare una linea di continuità diretta tra ciò che Foucault chiama, nel 1980, «politica di noi stessi»³⁹ e ciò che egli definisce, tre anni più tardi, “ontologia storico-critica di noi stessi”. Il che non significa affatto suggerire che esista una continuità tra questo compito critico e la maniera in cui Foucault oppone alcuni modelli “ontologici” del rapporto soggettività-verità ai modelli “epistemologici” dell'*exagoreusis* e delle scienze umane. Il rapporto tra soggettività e verità che caratterizza i testi platonici, i movimenti gnostici e l'*exomologesis* resta infatti, per Foucault, qualcosa che occorre *superare*, poiché l'“essere” in questione è sempre dato, fissato in anticipo: è il mondo delle Idee, è Dio, è la nostra natura corrotta dal peccato. Al contrario, introducendo il concetto di ontologia “storica” o “critica” di noi stessi, Foucault mira precisamente a distaccare in modo radicale la questione dell'essere da ogni idea di un essere prefissato, monolitico, irrigidito, già dato. Polemica implicita con Heidegger, che nel quarto paragrafo di *Essere e tempo* parla di un'“ontologia fondamentale”, ovvero di un *a priori* necessario del *Dasein* che sarebbe “l'essere-nel-mondo”⁴⁰. L'“ontologia storica” di Foucault si oppone proprio a questa idea: non vi è alcuna categoria *a priori* dell'ontologia, l'essere (e il soggetto) va compreso e studiato nella sua costituzione storica e contingente. È del resto estremamente significativo che, durante una conversazione con Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, nell'aprile del 1983, Foucault proponga di riassumere il proprio percorso filosofico, e il progetto di una genealogia del

³⁷ Cfr. D. Lorenzini, *Dall'ermeneutica del sé alla politica di noi stessi*, in «Nóema», n. 4-1 (2013), p. 9: <<http://riviste.unimi.it/index.php/noema/article/view/2789>> (consultato il 5-08-2014).

³⁸ M. Foucault, *What is Enlightenment?*, cit., p. 1393.

³⁹ M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, cit., p. 91.

⁴⁰ Devo questa osservazione a una conversazione con Arnold I. Davidson, che ringrazio di cuore.

soggetto (occidentale) moderno, utilizzando l'espressione "ontologia storica di noi stessi" come una sorta di parola chiave: "Tre domini della genealogia sono possibili. In primo luogo, l'ontologia storica di noi stessi nella relazione alla verità, nella quale ci costituiamo come soggetti di conoscenza; [in secondo luogo,] l'ontologia storica nella relazione al potere, in cui ci costituiamo come soggetti che agiscono sugli altri; in terzo luogo, l'ontologia storica nella relazione etica, dove ci costituiamo come soggetti della nostra azione morale"⁴¹.

Perciò, è soltanto prendendo in considerazione un quadro più ampio rispetto ai pochi testi nei quali Foucault utilizza l'espressione "ontologia storico-critica di noi stessi" che è possibile cogliere il suo significato filosofico e la sua portata etico-politica, e collegarla a un progetto – quello di una genealogia del soggetto (occidentale) moderno – che attraversa da un capo all'altro tutta la riflessione foucaultiana degli anni ottanta. Da questo punto di vista, mi è sembrato interessante cominciare a esplorare la tradizione "ontologica" del pensiero occidentale, le differenti strutturazioni "ontologiche" del rapporto tra soggettività e verità che, in Foucault, costituiscono una sorta di "terza via", distinta sia dal "sé gnomico" degli stoici, sia dal "sé gnoseologico" dell'*exagoreusis* cristiana e delle scienze umane. Lo statuto di questa terza via, con tutte le sue ambiguità, merita senza dubbio uno studio più approfondito.

⁴¹ M. Foucault, *Discussion avec Michel Foucault* (aprile 1983), inedito, IMEC/Fonds Michel Foucault, D 250(9), p. 1.