

G.C.S.I.

Giornale Critico di Storia delle Idee

Michel Foucault , *L'ermeneutica del soggetto*

di Raffaele Ariano

Scheda di lettura

Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, a c. di Frédéric Gros, Seuil-Gallimard, Paris 2001 ; tr. it., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, a c. di Mauro Bertani, Feltrinelli, Milano 2007.

Esiste una figura di pensiero che nella spiritualità filosofica antica ha avuto un'importanza capitale, ma che è stata sistematicamente fraintesa, misconosciuta, addirittura dimenticata dalla tradizione europea successiva, in particolare moderna: quella della cura di sé (epimeleia heautou). È in relazione alla figura della cura di sé che, dall'Atene del IV secolo a.C. alla Roma del II d.C., la filosofia e la cultura antica hanno pensato e praticato il rapporto del soggetto con la verità, e perciò il rapporto del soggetto con se medesimo. Un'altra istanza, pur straordinariamente importante, ha finito per catturare tutta la nostra attenzione di moderni studiosi della cultura antica: quella della conoscenza di sé, legata a quel motto - conosci te stesso (gnôthi seauton) - che sveltava sul tempio delfico e che Socrate ha eletto a precetto filosofico fondamentale. È ormai accertato che, almeno nella sua originaria formulazione culturale pre-filosofica, l'esortazione a conoscere se stessi non implicasse affatto ciò che questa espressione evoca a noi moderni: non si trattava di eleggere se stessi e la propria "interiorità" a oggetto di indagine, quanto piuttosto di essere consapevoli dei propri limiti, di non agire secondo superbia, di non offendere gli dèi mostrando di ignorare il proprio posto nell'ordine delle cose. Il "conosci te stesso" era un'esortazione alla prudenza e alla moderazione, rivolta a coloro i quali intraprendessero la consultazione dell'Oracolo. A ogni modo, la questione per noi determinante è quella del ruolo del "conosci te stesso" nella tradizione filosofica. Lo scopo di Foucault non è certo quello di contestare tout cour l'importanza di questo precetto, ma piuttosto di mostrare come esso stesse, in realtà, in una posizione derivata e "seconda" nei confronti del motto che afferma che è necessario "prendersi cura di sé", "curare se stessi", "occuparsi di sé". Mostrare insomma che già nell'opera di Platone il "conosci te stesso" trovava il suo senso unicamente in relazione alla cura di sé e che nella tradizione antica successiva, ellenistica e romana, l'importanza della cura di sé sarebbe giunta addirittura a superare, e di gran lunga, quella del "conosci te stesso". Al centro delle indagini de *L'ermeneutica del soggetto* sta perciò la filosofia greco-romana dei primi due secoli dopo Cristo; il punto di partenza è invece un dialogo platonico "minore", l'*Alcibiade*, risalente come ovvio al IV secolo a.C.

L'importanza particolare di questo dialogo è data dal fatto che dalle sue pagine è possibile enucleare alcuni ambiti di problematizzazione che sarebbero rimasti connessi alla questione della cura di sé anche ben oltre l'opera di Platone: l'intenzione di Foucault è di ricostruire la parabola storica della cura di sé attraverso l'evoluzione delle risposte che sono state date di volta in volta ai problemi che emergono per la prima volta con sistematica chiarezza nell'*Alcibiade*. Il dialogo mette in scena una situazione particolare. Socrate riceve finalmente dal dio il permesso di avvicinarsi al giovane Alcibiade, giacché questi sta vivendo un momento di fondamentale importanza: il passaggio dalla giovinezza all'età adulta. Il che ha due conseguenze: da un lato, lo sfiorire della sua bellezza giovanile, che unito all'altezzosità dei suoi reiterati dinieghi sta facendo sì che i suoi vecchi corteggiatori inizino a volgere altrove il loro interesse; dall'altro, la decisione dello stesso Alcibiade di gettarsi finalmente nell'arena politica, competendo in prima persona per ottenere il governo della città. Il giovane sta insomma pensando di passare dall'usufrutto della sua condizione statutaria di privilegio all'azione politica effettiva: il governo esercitato sugli altri. Ed è qui che Socrate interviene.

Attraverso il suo consueto metodo dialettico, il maestro dimostra ad Alcibiade che la città ben governata è quella ove regna la concordia, ma che il giovane ignora del tutto che cosa essa sia. Egli ignora quell'arte del governo alla quale pure aspira: non ne conosce il fine. Non è troppo tardi però, dice Socrate, per incominciare.

A cinquant'anni lo sarebbe stato, ma non ora. Cominciare a fare che cosa? A prendersi cura di sé. Si noti che dal tema politico si è passati, senza soluzione di continuità, alla cura di sé. Ma che cos'è questo sé di cui ci si deve prender cura e in cosa consiste questa cura stessa? La questione è la seguente: dare del sé e della cura una definizione tale che sia poi possibile farne derivare il sapere necessario a governare gli altri.

Il sé che stiamo cercando, dice Socrate, questa strana entità che nella cura è la stessa dalla parte del soggetto e da quella dell'oggetto, non è nient'altro che l'anima. Essa però, sottolinea Foucault, non è in questo dialogo né l'anima da liberare perché prigioniera del corpo, della quale leggiamo nel Fedone, né la biga alata da guidare nella giusta direzione, di cui si parla nel Fedro, né la gerarchia di facoltà da armonizzare, di cui nella Repubblica: ciò cui ci si riferisce nell'Alcibiade è invece l'anima intesa come il soggetto dell'azione, e cioè come ciò che "si serve di" tutto quanto concorre all'azione umana (gli strumenti, il corpo, il linguaggio, ecc.). Troviamo qui quella nozione di uso (*chrêsis*), del "servirsi di", che sarebbe stata tema fondamentale del secondo volume della Storia della sessualità.

In che cosa consiste questa cura che si deve dedicare a se stessi? La risposta di Socrate è che curarsi significa nient'altro che conoscere se stessi. L'anima, scrive Platone, potrà curare se stessa solo a patto di conoscersi, e potrà conoscere se stessa solo a patto di rivolgere il proprio sguardo verso qualcosa che possieda la sua medesima natura, ossia verso quel principio divino di sapere e di conoscenza che ne costituisce l'essenza. È necessario conoscere il divino per conoscere se stessi. La conoscenza del divino sarà per converso in grado di instillare nell'uomo la saggezza, e cioè quella capacità di discernimento e giustizia che, essa sola, permetterà di governare rettamente la città. Solo chi avrà compiuto questo movimento spirituale di ascesa/discesa potrà conoscere e curare se stesso, e potrà conseguentemente conoscere l'arte del governo e prendersi cura rettamente della città.

È possibile secondo Foucault compiere alcune generalizzazioni. Innanzitutto, emerge da questo dialogo il tratto peculiare dell'esercizio spirituale della cura in Platone e in tutta la tradizione platonica successiva: quello di trovare il suo culmine nell'atto conoscitivo. Altro aspetto di grande importanza è il forte legame che sussiste in questo dialogo tra il compito etico della cura e il compito politico del governo degli altri. Alcibiade è esortato a prendersi cura di sé in quanto appartiene a quella classe di cittadini privilegiati che hanno il diritto e il dovere di partecipare al potere politico; è quindi al fine di esercitare rettamente questo potere che è necessario conoscere se stessi e il divino. Governo di sé e governo degli altri si implicano in modo essenziale: occuparsi di sé per potersi occupare degli altri. L'esortazione diretta ad Alcibiade muove inoltre dalla constatazione della sua ignoranza, una ignoranza imputabile alle gravi mancanze del sistema pedagogico ateniese. L'invito di Socrate trova il suo senso soprattutto in quella fase critica della giovinezza in cui si stanno abbandonando i vecchi e inadeguati pedagoghi e in cui ci si accinge a prendere sulle proprie spalle le responsabilità della vita adulta. Vi è inoltre, secondo Foucault, una chiara presa di posizione di Platone in merito alla relazione tra la cura di sé e tre ambiti etici tradizionalmente molto importanti nella cultura antica: la dietetica, l'economica e l'erotica. Secondo Platone, la cura di sé è qualcosa di completamente diverso da queste tre discipline. Ci si prende cura della propria anima, in un modo che non intrattiene alcuna relazione con l'ambito medico e dietetico della cura del corpo né con quello economico della gestione delle ricchezze; inoltre, se è vero che la cura è possibile solo all'interno della relazione tra un giovane e un maestro, è altresì vero che questa relazione deve differenziarsi nettamente da quella tipica dell'erotica tradizionale.

L'evoluzione della cura di sé nei secoli successivi può essere letta alla luce delle questioni emerse nell'Alcibiade. Innanzitutto va osservato che l'importanza della conoscenza di sé all'interno delle pratiche e dei saperi della cura sarebbe stata ridimensionata, o per meglio dire avrebbe preso una forma del tutto differente da quella platonica. Sarebbe inoltre stato spezzato il legame esclusivo che legava l'attività politica e la cura: prendersi cura di sé, praticare l'*otium*, continuerà a essere di fondamentale importanza nella ricerca di quegli equilibri personali che permettono al politico di esercitare rettamente le sue mansioni, ma non si tratterà che di un legame estrinseco. La finalità della cura di sé non starà più nell'attività politica, ma in se stessa. In filosofie, come quelle risalenti all'età ellenistica, che hanno voluto concepire se stesse essenzialmente come arti del vivere (*technê tou biou*), la pratica della cura sarebbe diventata il fine etico fondamentale non solo della vita filosofica, ma della vita buona in generale. Oltre allo scollamento tra attività politica e cura, sarebbe avvenuto di conseguenza anche quello tra pedagogia dei giovani e cura di sé. L'esortazione alla cura non verrà più cioè diretta solamente a quei giovani che, mal supportati dalla *paideia* tradizionale, sono desiderosi di partecipare alla vita attiva, ma a chiunque, indipendentemente dal ceto di provenienza, dalla professione e dall'età. Avviene insomma una sorta di generalizzazione dell'imperativo della cura. Anzi, avviene qualcosa di più: pur trattandosi di un'attività adeguata all'intero arco dell'esistenza, il vero e proprio centro dell'arte del sé diviene la vecchiaia, ritenuta ora sempre più spesso l'unico periodo della vita in cui è possibile istituire con se stessi un rapporto pieno, pacificato e felice. L'attenzione dietetica va perciò a sostanzialmente sempre più la cura di sé, offrendo gli equilibri del corpo come superficie di rifrazione e insieme come ambito di intervento per quelli dell'anima. Di conseguenza, anche l'economica si avvicina, in questo modo e per questi stessi motivi, alle attività di cura.

La cura di sé, spiega Foucault, implica una relazione con l'Altro. Il suo fine, infatti, è quello di liberare l'uomo da uno stato di irrisolutezza e di vulnerabilità nei confronti del mondo esterno del quale è egli stesso, in definitiva, il solo ed unico responsabile: solo l'intermediazione di un Altro potrà perciò garantire la riuscita di questo processo di liberazione dalla propria stessa stoltezza. Lo stolto, figura archetipica del pensiero stoico, è

colui che non si arma nei confronti dei pericoli che possono venirci dal mondo esterno, che non sottopone le sue rappresentazioni alla cosiddetta *discriminatio* (l'analisi che ne soppesa la verità o la falsità); egli vive ogni giorno come se fosse slegato da quelli precedenti, giacché non vuole e non sa trarre profitto dagli eventi della sua vita passata, né è capace di narrare se stesso in modo da ricondurre ad unità gli aspetti dispersi della sua esistenza. Egli cambia faccia e opinione a ogni accidente: è come una trottola. Preoccupato dal futuro senza sapersi adoperare in vista di esso, lo stolto è l'esatto opposto dell'uomo della cura, il quale, capace di dominare se stesso, non è invece servo né degli altri né delle proprie passioni.

Per Platone, la figura paradigmatica di questo Altro è, come ovvio, Socrate. In età ellenistica, il personaggio del maestro avrebbe continuato a essere determinante, andando a istituzionalizzarsi in vere e proprie scuole ciascuna con un diverso orientamento filosofico - stoiche, epicuree, platoniche e così via - e con una differente struttura interna. In età imperiale l'importanza di simili istituzioni sarebbe invece diminuita. In questi anni, le relazioni sociali inerenti alla cura di sé avrebbero preso due forme principali: da una parte, una forma più popolare, poco sofisticata dal punto di vista teorico, strettamente legata alle pratiche religiose e ai riti di culto; dall'altro, una più elaborata dal punto di vista teorico, basata su relazioni più individualizzate che ruotavano essenzialmente intorno alla figura del consigliere privato d'esistenza. Mentre nel caso delle scuole ellenistiche erano i discepoli a soggiornare presso il maestro, nel caso del consigliere d'esistenza è il maestro a recarsi a vivere presso il discepolo, venendo da questi stipendiato e protetto. La figura del consigliere privato d'esistenza si inserisce, fatto di grande importanza, all'interno dei legami di clientela, i quali comportavano come noto una sorta di dipendenza di carattere semicontrattuale, basata su uno scambio asimmetrico di favori e su un ineguale statuto sociale dei "contraenti". È perciò chiaro che il filosofo si trovava in una posizione di dipendenza e inferiorità sociale nei confronti del potente che lo aveva chiamato a sé come consigliere. A questo proposito, emerge uno dei due tratti fondamentali dell'etica della verità tipica della cultura di sé greco-romana. Un'ampia letteratura, ancora una volta in particolare stoica, ha molto insistito, tra le varie, su due figure morali: la collera e l'adulazione. Entrambe trovano il loro senso in una società, come quella della Roma imperiale, in cui la cui vita politica e sociale si reggevano su di un complesso, stratificato e istituzionalizzato sistema di disuguaglianze economiche e statutarie, al cui vertice stava la figura dell'imperatore, unico membro della gerarchia a governare gli altri senza essere sottoposto al governo di alcuno. La collera è in questo contesto la passione in virtù della quale un superiore, a qualsiasi livello della scala sociale, si concede uno sfogo illimitato e violento del suo potere ai danni di qualcuno che gli è sottoposto per status e che perciò non ha il potere di difendersi. L'adulazione è, per converso, l'atteggiamento discorsivo attraverso il quale un sottoposto cerca di conquistare i favori del suo superiore lodando le sue qualità più di quanto esse meritino, nascondendogli perciò i suoi difetti e tacendo qualsiasi critica, seppur costruttiva. Così agendo, l'adulatore si conquista un potere abusivo che gli deriva dall'uso retoricamente accorto della menzogna e dalla dissimulazione; insieme, induce il superiore in uno stato di ignoranza di sé a causa del quale, stimando se stesso e le sue qualità più del giusto, finirà per essere esposto, come lo *stultus* di cui parlavamo sopra, a tutti i venti della sorte. L'adulazione rende insomma debole chi la riceve.

Alla retorica dell'adulatore si oppone l'etica discorsiva che caratterizza l'insegnamento del filosofo: la *parrhêsia*. Questo termine, che potrebbe esser tradotto con "franchezza", "apertura", "libertà di parola" (in latino veniva appunto tradotto con "libertas") indica l'atteggiamento di chi dice tutto ciò che ha da dire nel momento, nella forma e nel modo in cui ritiene sia necessario dirlo. È l'atteggiamento di chi, pur rischiando di pagarne le conseguenze - si pensi alla morte di Socrate, archetipo del filosofo - non manipola né nasconde la verità ai suoi interlocutori; è l'atteggiamento etico antiretorico del filosofo che, anziché produrre un discorso dal contenuto falso il cui fine sia quello di portare benefici a chi lo enuncia, produce un discorso dal contenuto vero che, anche a costo di danneggiare gli interessi di chi lo enuncia, aiuta il suo destinatario a soggettivarsi, a divenire consapevole di sé, a prendersi cura di sé costituendosi come soggetto razionale, autonomo ed indipendente. In questo senso, scrive Foucault, il filosofo è colui che "dice la verità al potere". Sullo sfondo di questo tema filosofico, dobbiamo cogliere un problema politico molto concreto, che ha avuto grande importanza nell'età imperiale: chi dirà la verità all'imperatore? Chi si assumerà il rischio di criticare la sua condotta quando abuserà del proprio potere?

Questa filosofica franchezza ha un'ulteriore implicazione: il maestro deve mostrare al discepolo, attraverso l'esempio della sua condotta personale, che le verità che egli enuncia sono esattamente le stesse sulla base delle quali egli orienta la propria esistenza. Si vede perciò come nell'etica discorsiva della *parrhêsia* il "peso della verità" stia tutto dalla parte del maestro, di colui che dirige ed insegna l'arte di governarsi, anziché da quella del discepolo. Il discepolo tace e ascolta, cercando di comprendere e di far proprie le verità che il maestro gli sottopone; è il maestro soltanto a dover "dire la verità", avendo contemporaneamente l'obbligo di mostrare che la verità ch'egli dice è la stessa in base alla quale ha costituito se stesso come soggetto.

Esattamente opposta sarebbe stata l'etica del dir-vero tipica della confessione cristiana, nella quale tutto il peso della verità sarebbe caduto sulle spalle di chi si confessa, di colui che viene diretto. La pratica confessionale elaborata dalla pastorale cristiana si è infatti basata essenzialmente sull'obbligo etico da parte dell'individuo di dire la verità su di sé, di enunciare su se stesso, alla luce di una Legge rivelata, dinnanzi all'autorità del prete e allo sguardo onnisciente di Dio, un discorso vero. Il fedele è chiamato a oggettivare se stesso, la propria interiorità e i segreti della propria coscienza all'interno di un discorso vero richiesto e imposto dall'autorità del confessore.

L'etica della *parrhêsia* caratterizzava perciò i rapporti tra soggetto e verità dalla parte del maestro. L'altro aspetto da considerare è invece quello che riguardava il discepolo, e in generale chiunque si ponesse nella posizione di chi vuole prendersi cura di sé.

Il secondo tratto dell'etica della verità tipica della cultura di sé dei primi due secoli dopo Cristo è ben esemplificato dal concetto greco di *paraskeuê*, tradotto spesso in latino con *instructio*. Il fine delle pratiche e dei saperi connessi alla cura di sé è quello di permettere al soggetto di dotarsi di una *paraskeuê*, di un bagaglio di discorsi veri che sappiano guidare rettamente la sua condotta, fornendogli insieme un appiglio saldo nei momenti di incertezza e di difficoltà. Si va ad ascoltare le lezioni di un filosofo, si legge un testo, ci si scambia lettere o si conversa con un amico: il nostro compito sarà in ogni caso estrapolare da queste esperienze una serie di precetti morali che siano adatti a guidare la nostra condotta. Questi discorsi veri non dovranno essere semplicemente e astrattamente "conosciuti": essi dovranno invece essere riattivati e rimeditati continuamente attraverso pratiche ed esercizi spirituali che aiutino ad "incorporarli" fino in fondo, a far sì che essi divengano la nostra stessa carne. I discorsi veri dei filosofi, uditi o letti che siano, hanno valore nella misura in cui il soggetto riesca a trasformarli in automatismi pratici. Perché il soggetto possa dotarsi di una *instructio*, sono necessarie due cose: innanzitutto, che i discorsi veri che la costituiscono abbiano una forma che li renda intrinsecamente adatti alla loro utilizzazione spirituale; in secondo luogo, che il soggetto pratici con costanza alcuni esercizi spirituali che contribuiscano a fare di questi discorsi la forma e lo stile della sua condotta di vita. La finalità spirituale della filosofia ha insomma implicazioni sia per la natura delle dottrine filosofiche sia per quella delle pratiche, e cioè di quella che Foucault definisce "ascetica" (*askêsis*).

A proposito degli esercizi spirituali necessari alla trasformazione dei discorsi veri in una *paraskeuê*, vi è stata, in età ellenistica e imperiale, una elaborazione molto ampia e attenta. Qualche esempio può essere chiarificatore. Innanzitutto, vi sono gli esercizi che riguardano la pratica dell'ascolto, della scrittura e della parola. Affinché il discepolo riuscisse a far propri gli insegnamenti che ascoltava nella scuola, era stata elaborata tutta una complessa tecnica dell'ascolto e dell'attenzione, che sottolineava ad esempio la necessità che il discepolo osservasse una austera economia della parola, la quale implicava, tra le varie cose, che - com'era il caso nelle comunità pitagoriche - l'allievo alle prime armi non ponesse domande, non facesse critiche, ma ascoltasse semplicemente in silenzio gli insegnamenti del maestro. Altro esercizio molto valorizzato era quello della scrittura, che consisteva nell'abitudine quotidiana di scrivere i riassunti dei libri letti o delle lezioni udite, al fine di riattivarne e di imprimere in sé saldamente il nucleo filosofico profondo. Connessa a questa, vi era la pratica semi-autobiografica della corrispondenza epistolare, nella quale due amici si raccontavano le loro vicende quotidiane e si scambiavano dei consigli, la cui finalità era insieme di beneficiare l'altro e di ripassare i discorsi veri che si erano precedentemente interiorizzati. E ancora, l'esercizio quotidiano dell'esame di coscienza: la sera, prima si addormentarsi, era consuetudine analizzare la propria giornata alla luce dell'auto-addestramento morale che si era intrapreso, al fine di valutare il grado di avanzamento cui si era arrivati nel cammino della cura. Vi era inoltre tutto l'insieme delle pratiche connesse alle rinunce e alle prove: ci si poneva, volontariamente e per un periodo limitato, in una condizione di indigenza, mangiando solo il minimo indispensabile per sopravvivere, coprendosi solo di abiti leggeri e inadatti alla stagione invernale o ancora dormendo per terra o all'addiaccio; il fine di questo regime di prove non era, come sarebbe stato nell'ascesi cristiana, quello di percorrere un percorso di definitiva e radicale rinuncia alla propria corporeità, ma di mettersi alla prova come soggetti delle proprie credenze etiche, ponendosi insieme di fronte agli occhi la sofferenza, allo scopo di dimostrare a se stessi che nel caso essa dovesse rivelarsi ineluttabile si sarebbe comunque capaci di farvi fronte con forza e dignità. È questa la medesima logica di esercizi di meditazione come la *praemeditatio malorum* e la *meditatio mortis*, nei quali il soggetto si esercitava a vedere concretamente se stesso in una situazione di sofferenza radicale o addirittura in punto di morte.

Alla luce di simili considerazioni, cosa possiamo dire del rapporto tra soggettività e verità tipico di queste pratiche di sé? Quale etica del dir-vero è implicita nella figura della *paraskeuê*? Secondo Foucault, nella teoria e nelle prassi della cura di sé era in gioco il compito etico della soggettivazione dei discorsi veri. Il fine era quello di trasformare i discorsi veri della filosofia nella natura stessa del soggetto agente; di utilizzarli come strumento per la costruzione di sé come soggetti etici. Molto diversa sarebbe stata invece l'etica del dir-vero tipica della confessione cristiana: alla *parresia* del maestro e alla soggettivazione dei discorsi veri da parte del discepolo sarebbe subentrata la prassi dell'oggettivazione del soggetto in un discorso vero, un discorso vero che come già abbiamo detto sarebbe stato enunciato dinnanzi a un Altro che lo esige (il prete) e alla luce di una Legge universale rivelata (da Dio); questo discorso vero sarebbe stato a sua volta il frutto di una intensa e sospettosa analisi di sé, della propria interiorità e del contenuto peccaminoso di concupiscenza nascosto dietro le nostre rappresentazioni, una analisi di sé che avrebbe messo capo a quella che Foucault ha chiamato ermeneutica del soggetto, e cioè l'attività di auto decifrazione degli arcani della coscienza che è stata il tratto tipico dell'etica della verità del Cristianesimo. In maniera abbastanza stupefacente, l'intera analisi di Foucault mira perciò a sostenere che la figura che dà il titolo al corso del 1982, quella dell'ermeneutica del soggetto, non può essere in definitiva applicata al problema della cura di sé, che è stata l'oggetto su cui l'intero corso ha incentrato la propria attenzione.