

Graziano Lingua, Antonio Lucci

Etica, sessualità e asceti. Costruzione del soggetto, tecnologie del sé e impianti di potere nel pensiero di Michel Foucault (1977-1984)*

1. *Introduzione*

In una conferenza tenuta presso il Dartmouth College nel novembre 1980 Michel Foucault anticipa in maniera chiara, facendo (sorprendentemente) riferimento a Jürgen Habermas, la celebre suddivisione delle tecniche che riprenderà due anni dopo nel più famoso seminario sulle «tecnologie del sé»¹ tenuto presso l'Università del Vermont:

Stando ad alcuni suggerimenti forniti da Habermas, sembra che nelle società umane si possano distinguere tre tipi principali di tecniche: le tecniche che permettono di produrre e manipolare le cose, le tecniche che permettono di utilizzare dei sistemi di segni; e le tecniche che permettono di determinare la condotta degli individui [...]. [V]i è un altro tipo di tecniche: si tratta di 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 [...]. Chiamiamo questo tipo di tecniche, “tecniche” o “tecnologie del sé”².

* L'attività di ricerca che ha portato alla realizzazione di questo saggio si è svolta nell'ambito del progetto di Eccellenza del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università degli Studi di Torino.

¹ M. Foucault, *Technologies of the self*, in L.H. Martin, H. Gutman, P.H. Hutton (eds.), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, University of Massachusetts Press, Amherst 1983, pp. 16-49 (trad. it. di S. Marchignoli in *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 11-47).

² M. Foucault, *Subjectivity and Truth*, in M. Foucault, *Politics of Truth*, Semiotext(e), Los Angeles 1997, pp. 171-198 (trad. it. a cura di Materiali Foucaultiani in *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Cronopio, Napoli 2012, pp. 31-60, pp. 38-39).

Nei passaggi successivi a queste righe, Foucault ammetterà di essersi dedicato fin troppo, negli anni precedenti, al terzo tipo di tecnologie, mentre solo dall'analisi intrecciata di queste «tecnologie di dominio»³ e delle tecniche del sé è possibile comprendere la genealogia del soggetto occidentale.

Nel presente contributo il nostro obiettivo sarà in prima battuta quello di mostrare che, in realtà, fin dagli anni 1977-78 Foucault teneva insieme i due fili conduttori dell'analisi delle tecnologie di dominio, da un lato, e delle tecnologie del sé, dall'altro. In questo contesto prenderemo in considerazione le analisi sulla governamentalità tanto in relazione al soggetto collettivo quanto al soggetto singolo, mostrando come esse trovino un punto di incontro nelle indagini che il filosofo francese dedica alla direzione spirituale, e più in generale alle discipline monastiche. Tutto ciò verrà poi posto a confronto con il tema dell'ascesi, che Foucault indaga principalmente nei corsi al Collège de France del 1981-82, *L'ermeneutica del soggetto*, e del 1984, *Il coraggio della verità*. Da ultimo, dopo una ricostruzione genetica del tema della soggettività ascetica nel pensiero foucaultiano, quest'ultima verrà posta in relazione alla tetralogia dedicata dall'autore alla *Storia della sessualità* (1976-2018), con un particolare focus sull'ultimo libro della serie, *Les aveux de la chair*, pubblicato postumo nel marzo 2018 dai curatori dell'Archivio Foucault.

2. Dinamiche collettive e governo di sé

Nel corso del 1977-78 *Sicurezza, territorio, popolazione* Foucault introduce il concetto di governamentalità⁴, definendolo nei seguenti termini:

Con la parola “governamentalità” intendo tre cose. [Primo,] l'insieme di istituzioni [...] che permettono di esercitare questa forma specifica e assai complessa

³ *Ibidem*.

⁴ Sul concetto di governamentalità in Foucault, cfr. almeno A. Barry, T. Osborne, N. Rose (eds.), *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-liberalism and Rationalities of Government*, Routledge, Chicago 1996; M. Senellart, *Michel Foucault: “Gouvernementalité” et raison d'État*, in «Pensée Politique», 1 (1993), pp. 276-303; T. Lemke, *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Argument, Hamburg-Berlin 1997 e A. Lucci, *Gouvernementalität und Askese. Individuelle und kollektive Selbsttechniken bei Michel Foucault zwischen Machtapparaten und antagonistischen Lebensformen*, in A. Lucci, T. Skowronek (Hrsg.), *Potential regieren. Zur Genealogie des möglichen Menschen*, Fink, Paderborn 2018, pp. 201-217, testo da cui riprendiamo alcuni passaggi.

di potere, che ha nella popolazione il bersaglio principale, nell'economia politica la forma privilegiata di sapere e nei dispositivi di sicurezza lo strumento tecnico essenziale. Secondo, per "governamentalità" intendo la tendenza [...] che, in tutto l'Occidente e da lungo tempo, continua ad affermare la preminenza di questo tipo di potere che chiamiamo "governo" su tutti gli altri [...]. Infine, per "governamentalità" bisognerebbe intendere il processo [...] mediante il quale lo stato di giustizia del Medioevo, divenuto stato amministrativo nel corso del XV e XVI secolo, si è trovato gradualmente "governamentalizzato"⁵.

Dopo aver analizzato come forma originaria di governamentalità il cosiddetto "pastorato" – ovvero la forma di governo di origine ebraico-cristiana che non si gioca su un territorio o su un insieme di beni, ma nella rete di scambi singoli e collettivi [*omnes et singulatim*] tra il pastore e le sue pecore⁶ – Foucault passa a fare un elenco, tanto interessante quanto, purtroppo, poco approfondito successivamente, di possibili "controcondotte" – o "dissidenze" – rispetto a questa proto-pratica governamentale.

Foucault enumera cinque modalità di opposizione – entro lo spazio storico e concettuale dello stesso Cristianesimo – che costituirebbero altrettante forme di dissidenza rispetto alla forma governamentale del pastorato: l'ascetismo, le comunità, la mistica, il ritorno alla Scrittura, la credenza escatologica. Tra queste forme di controcondotta l'unica a cui Foucault dedica uno spazio di rilievo e di approfondimento critico è l'ascetismo. Rispetto a esso, il pastorato non sarebbe altro che il tentativo di «limitare quanto di infinito o di incompatibile con l'organizzazione del potere potesse esserci nell'ascetismo»⁷. D'altro canto l'ascetismo viene descritto da Foucault essenzialmente come un esercizio che l'asceta compie su di sé, una gara di padronanza sul proprio corpo e sulle proprie sofferenze che non richiede l'intervento di un altro e tantomeno l'obbedienza ad un altro. Tra le sue caratteristiche ci sarebbe, poi, l'essere una forma di sfida all'altro, tanto che tra i diversi asceti si crea spesso una competizione: all'esercizio di un asceta un altro «risponde con un esercizio di difficoltà maggiore: digiunare per un mese, un anno, sette anni, quattordici anni»⁸.

⁵ M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population. Course au Collège de France 1977-1978*, Seuil-Gallimard, Paris 2004 (trad. it. di P. Napoli, *Sicurezza, Territorio, Popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 88).

⁶ Cfr. anche M. Foucault, *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, trad. it. di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001, pp. 107-146.

⁷ M. Foucault, *Sicurezza, Territorio, Popolazione*, cit., p. 154.

⁸ *Ivi*, p. 155. Questa dimensione "mimetica" dell'ascetismo è stata sottolineata da Peter Sloterdijk: cfr. P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp,

Prima di analizzare l'ascetismo come pratica politica resistenziale e antagonista rispetto alla governamentalità di tipo pastorale, occorre però notare fin da questo momento come lo stesso concetto di governamentalità muti progressivamente, negli scritti successivi, assumendo anche una seconda accezione, vale a dire quella di un governo di sé dai tratti questa volta marcatamente “ascetici”: la traccia ultima di questo processo di trasformazione si trova esplicitata alla fine del corso del 1980-81, *Subjectivité et vérité*, laddove Foucault stesso sostiene (in un inciso, quasi dando la questione come assodata) che «la governamentalità [è] – governo di se stessi su di sé e governo degli individui gli uni sugli altri»⁹.

Esiste, dunque, anche una governamentalità del sé, che fa da *pendant*, per non dire da contraltare, da “controcondotta”, alla governamentalità imposta dall'alto, dall'altro¹⁰.

3. *Monachesimo versus asceti*

L'arco temporale che intercorre tra il gennaio 1980 (inizio del corso *Del governo dei viventi*) e il maggio 1981 (fine delle lezioni di Lovanio *Mal fare, dir vero*) sarà particolarmente significativo per il Foucault che stiamo analizzando per almeno tre motivi: in prima battuta il concetto di governamentalità assumerà definitivamente quel *double bind* di governo di sé e governo degli altri originariamente assente; in secondo luogo verrà introdotta la tematica della direzione spirituale tra mondo antico e mondo cristiano-medievale, intesa come momento cardine per la costituzione del soggetto moderno, e in terza istanza verranno preparate le analisi che sfoceranno negli ultimi tre corsi di Foucault, che avranno di mira l'ermeneutica del soggetto antico con particolare riferimento alle pratiche di veridizione.

Abbiamo cominciato a vedere, alla fine del paragrafo precedente, come il percorso di trasformazione della governamentalità possa considerarsi com-

Frankfurt am Main 2009 (trad. it. di S. Franchini, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Raffaello Cortina, Milano 2010, in particolare pp. 297-363).

⁹ M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*, Gallimard, Paris 2014 (trad. it. di G. Borca, C. Troilo, *Soggettività e verità. Corso al Collège de France 1980-1981*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 287).

¹⁰ Sui nessi tra governamentalità e tecnologie del sé cfr. T. Lemke, S. Krasmann, U. Bröckling, *Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einleitung*, in T. Lemke, S. Krasmann, U. Bröckling (Hrsg.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, pp. 7-40.

più nel corso del 1980-81. Preparatoria a questa trasformazione sarà l'analisi parallela dei fenomeni della confessione/direzione spirituale e dell'asceti che Foucault intraprende nel corso del 1979-80. Alla fine della lezione del 20 febbraio 1980, in particolare, Foucault tratta del problema della soggettivazione cristiana, partendo dal battesimo per arrivare all'analisi della conversione come modalità particolare del rapporto di sé a sé. Anche se la conversione come momento in cui il soggetto è messo in rapporto con la propria verità è già presente nella cultura antica, il Cristianesimo la lega in modo del tutto singolare all'esperienza della mortificazione e della lotta: solo attraverso il combattimento interiore, infatti, la verità può produrre i suoi effetti sul sé¹¹.

Negli appunti manoscritti di Foucault riportati nell'edizione critica del corso, è possibile leggere alcune fondamentali linee di sviluppo di questa argomentazione. Per un verso la conversione viene qui legata a una "disciplina", a una "pratica penitenziale", cioè a una manifestazione del sé attraverso cui si certifica la discontinuità, il cambiamento della propria vita. Per l'altro questa manifestazione viene connessa direttamente al potere pastorale, perché il Cristianesimo governa «ponendo la questione della verità a proposito del divenire altro di ciascuno»¹².

Ecco perché nelle lezioni successive la confessione diventa la posta in gioco strategica dove la verbalizzazione dei peccati agisce allo stesso tempo come strumento di costruzione del soggetto confessante e come dispositivo di potere nei suoi confronti. Nella sua forma moderna, la confessione era sconosciuta al Cristianesimo delle origini, che invece la interpretava come un atto penitenziale unico, ultimativo e irripetibile, spesso compiuto alla fine della vita. Nei secoli essa si trasforma e da evento pubblico in cui ci si dichiara la propria colpa di fronte alla comunità, diventa un atto privato (confessione auricolare) da farsi di fronte a un prete e ripetersi, secondo la norma istituita dal Concilio Lateranense IV (1215), obbligatoriamente almeno una volta l'anno¹³. Proprio questa evoluzione, sostiene Foucault nelle

¹¹ Sulle metafore del combattimento nell'asceti monastica cfr. G. Melville, *Das Pferd des Kämpfers im Heer Davids. Beobachtungen zur Transformation des Körpers im mittelalterlichen Kloster*, in A. Lucci, T. Skowronek (Hrsg.), *Potential regieren*, cit., pp. 23-36.

¹² M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, Gallimard-Seuil, Paris 2012 (trad. it. di D. Borca, P.A. Rovatti, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France 1979-1980*, Feltrinelli, Milano 2014, p. 166).

¹³ Degne di nota sono le osservazioni che Foucault dedica a quella che i Padri della Chiesa chiamano *exomologesis*, una forma penitenziale pubblica che consiste nel manifestare in modo drammatizzato e spettacolare il fatto di essere peccatori, senza ricorrere alla dichiarazione precisa della propria colpa. Cfr. M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Lowain 1981*, UCP, Löwen 2012 (trad. it. di V. Zini, *Mal fare, dire vero. Funzione della confessione*

tre lezioni conclusive del corso, mostra che la confessione come è attualmente intesa deriva dalla pratica della direzione di coscienza sviluppata in ambito monastico a partire dal IV secolo. È nel monachesimo, infatti, che la penitenza diventa un comportamento «ricorrente e iterativo»¹⁴ in cui la verbalizzazione dei propri peccati si lega a un lavoro continuo sul sé che dà vita a una vera e propria tecnologia quotidiana.

Secondo Foucault nell'ambito monastico ci sono però due diverse tecnologie del sé tra loro totalmente opposte. Da un lato c'è l'ascesi, rappresentata da Foucault principalmente *ex-negativo*: una tecnica per lo più individuale, spesso estrema, con una marcata sfumatura soggettivistica. Sono le pratiche degli anacoreti siriaci ed egiziani dei primi quattro secoli dell'era Cristiana ad essere individuate da questo termine.

D'altro lato per Foucault, però, il tipo di soggettività che poi diverrà la «soggettività cristiana»¹⁵ non proviene direttamente dalle pratiche ascetiche, quanto invece dal controllo e dalla messa in forma degli “eccessi ascetici” tramite la direzione spirituale. Qui entra in gioco l'elemento del potere pastorale, che deve ricondurre le tendenze “selvagge” dell'ascesi all'interno di una economia istituzionale della salvezza.

La direzione spirituale, ricorda Foucault, era una pratica che già esisteva nel mondo filosofico greco: ci si recava da un filosofo, detentore di un sapere di carattere pratico-esistenziale, al fine di chiedere consiglio sul comportamento da tenere in occasione di specifici eventi della propria esistenza: un lutto, una disgrazia economica, l'esilio, ecc. Per un determinato periodo il direttore spirituale sottometteva a un certo regime “dietetico”, di regolamentazione delle pratiche di vita, il soggetto che si presentava da lui. La direzione spirituale era limitata nel tempo, giustificata dalle competenze del maestro scelto (spesso pagato per la consulenza); il suo fine era superare un periodo difficile o una fase specifica della vita. Quando veniva intrapresa per un lungo periodo, o addirittura in permanenza, era perché il soggetto aderiva a una scuola (filosofica) e alle sue regole per ottenere il dominio su di sé: «Il saggio antico era esattamente colui che rinunciava a voler dominare l'ordine del mondo e a regnare su di esso, ma aveva comunque un piccolo impero su

nella giustizia, Einaudi, Torino 2013, pp. 100-106) e M. Foucault, *Histoire de la sexualité IV. Les aveux de la chair*, Gallimard-Seuil, Paris 2018 (trad. it. di D. Borca, *Le confessioni della carne. Storia della sessualità 4*, Feltrinelli, Milano 2019, pp. 95-107; 338-350). Rispetto al ruolo dell'*exomologesis* nelle prime forme penitenziali del Cristianesimo si vedano le critiche di Stéphane Ratti: cfr. S. Ratti, *Les aveux de la chair sans masque*, Ed. Université de Dijon, Dijon 2019, pp. 25-35.

¹⁴ M. Foucault, *Del governo dei viventi*, cit., p. 229.

¹⁵ *Ivi*, p. 310.

cui poteva esercitare il suo sguardo e il suo potere: se stesso»¹⁶. Totalmente diversa era la situazione delle pratiche della direzione spirituale cristiana, a cui si collegherà senza soluzione di continuità la forma della confessione che oggi conosciamo: l'aspirante monaco doveva esercitare un'obbedienza assoluta in quanto tale, non per un fine esistenziale, ma per imparare a rinunciare all'autonomia della propria volontà, e lo doveva fare per tutta la vita. Ad avere importanza nella direzione spirituale cristiana era quindi la dedizione assoluta a un altro, che spesso, però, non aveva nulla da insegnare. Il compito del direttore era invece quello di produrre nel diretto uno stato di obbedienza permanente e immediata, in cui contava l'esercizio che quest'ultimo faceva di rinuncia alla propria volontà, mettendosi costantemente alla prova¹⁷.

La pratica della direzione spirituale fu il modo che il Cristianesimo trovò per depotenziare al massimo il tipo di soggettivazione "ascetica": il soggetto-in-formazione cristiano poteva sì cercare la salvezza solo attraverso una vita di esercizi continui, ma questi, per quanto utili e necessari, non potranno mai bastare per raggiungere il fine. Non a caso Cassiano, che con i suoi scritti propagò il monachesimo orientale in Occidente, ponendo il modello per tutte le grandi *regulae* monastiche dei primi secoli, metteva al centro delle proprie analisi della direzione spirituale il problema della *discretio*, la capacità di discriminare, di vagliare per evitare gli eccessi nelle pratiche ascetiche¹⁸. La *discretio* era quindi nient'altro che la misura di obbedienza necessaria affinché il monaco non cadesse nell'inganno consistente nell'idea che, attraverso le pratiche, fosse possibile salvarsi da soli: «Il monachesimo, per come si è evoluto, istituzionalizzato, regolarizzato nel corso del IV secolo e in particolare nelle forme regolate e comunitarie del cenobio, si è sviluppato di fatto non come un'intensificazione, ma contro una certa intensificazione, diciamo selvaggia, delle pratiche ascetiche che erano diffuse nel III secolo e all'inizio del IV»¹⁹. Il problema della direzione di coscienza assumerà un ruolo decisivo anche nelle ultimissime analisi

¹⁶ *Ivi*, p. 297.

¹⁷ Per una genealogia del concetto di direzione spirituale cfr. P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Kosel, München 1954, in particolare le pp. 151-160 utile in particolare per un confronto tra la direzione di coscienza pagana e quella cristiana. Sullo stesso tema si vedano le osservazioni di Ph. Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, ENS Éditions, Lyon 2011, pp. 303-306 nonché di G. Lingua, *Dire la verità per governare i desideri. Foucault prima e dopo Les aveux de la chair*, in «Annuario Filosofico», 35 (2020), pp. 190-215, testo da cui riprendiamo alcuni passaggi.

¹⁸ M. Foucault, *Del governo dei viventi*, cit., pp. 292-296. Sulla *discretio* in Cassiano cfr. *Conferenze ai monaci*, trad. it. di L. Dattrino, vol. I, Città Nuova, Roma 2000, pp. 101-136.

¹⁹ M. Foucault, *Del governo dei viventi*, cit., p. 294.

foucaultiane, quelle di *Les aveux de la chair*, che analizzeremo in chiusura del nostro contributo. Per comprendere appieno il motivo per cui la direzione di coscienza verrà richiamata nell'ambito della storia della sessualità, ci appare a questo punto però necessario un *détour* nella nostra esposizione: è nostra opinione, infatti, che se si vuole afferrare il senso e la struttura della *Storia della sessualità* foucaultiana è necessario prima comprendere il ruolo decisivo giocato dall'ascesi nella storia della soggettività occidentale.

4. Soggetto e verità

Gli ultimi tre corsi al Collège de France (1981-1984) di Foucault costituiscono un *unicum* tematico. Nel corso del 1981-82, *L'ermeneutica del soggetto*, viene tematizzata la questione dei rapporti storici tra soggettività e verità, e in generale la costituzione del soggetto nell'antica Grecia fino al I-II secolo d.C. Questo corso tratta sul piano soggettivo, quello della costituzione del sé, ciò che Foucault l'anno successivo, ne *Il governo di sé e degli altri*, attraverso un dialogo serrato con Platone, analizzerà a livello di costituzione della soggettività politica. Nel suo ultimo corso, *Il coraggio della verità*, Foucault analizzerà invece il pensiero dei cinici e il legame da questi instaurato tra filosofia, ascesi e proclamazione/incarnazione della verità.

Vale la pena quindi ricostruire brevemente il percorso foucaultiano per quanto riguarda il tema specifico dell'ascesi in questi tre corsi. Le due lezioni decisive sul tema del corso del 1981-82 sono quelle del 24 febbraio e del 17 marzo 1982. La prima è interamente dedicata all'*askesis* greca, intesa nel suo significato filosofico classico, quello di "esercizio" (anche e soprattutto fisico)²⁰. In questa lezione i fili teorici analizzati in precedenza, relativi alle identità e differenze, continuità e discontinuità tra ascesi greca e cristiana vengono esplicitati sotto forma di domanda: «Costituire se stessi grazie a un esercizio in cui il dir-vero diviene modo d'essere del soggetto: cosa può esservi di più lontano da quel che noi, oggi, all'interno della nostra tradizione storica, intendiamo per "ascesi", un'ascesi che comporta la rinuncia a sé in funzione d'una Parola vera che è stata proferita da un Altro?»²¹.

²⁰ Sull'ascesi come esercizio cfr. H. Dressler, *The Usage of Ἀσκήσις and Its Cognates in Greek Documents to 100 A.D.*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1947, pp. 55-66.

²¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Seuil-Gallimard, Paris 2001 (trad. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France 1981-1982*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 290).

L'asceti greca, per Foucault, mirerebbe, quindi, alla costituzione del sé, quella cristiana alla rinuncia a questo sé, in virtù di un rapporto privilegiato con la trascendenza, con il divino e la sua parola. Rispetto ai corsi precedenti l'elemento nuovo introdotto in questa sede è il legame tra asceti e dire-il-vero: «l'*askesis* è una pratica della verità»²². Ciò da cui l'asceti come pratica della verità si differenzierebbe è il rapporto tra soggettivazione e rispondenza a una legge, tipico della soggettività (ascetica) cristiana. Ritorna qui, come dato acquisito, che Foucault non spiega più, l'analisi della confessione che era stata tanto importante nei corsi precedenti. Questa assume addirittura, nella lezione successiva, il ruolo di operatore strategico tramite cui l'asceti pre-cristiana trapassa in quella cristiana, e di conseguenza tramite cui il soggetto rinuncia a sé, oggettivandosi come parola all'interno di un discorso vero²³.

Foucault comincia ad esplicitare qui il concetto centrale del suo ultimo corso: quello di verità e del rapporto che il soggetto può avere con essa: «Un'altra delle forme fondamentali attraverso cui il soggetto può e deve trasformarsi, se vuole poter avere accesso alla verità, è [...] un lavoro di sé su di sé, un'elaborazione di sé compiuta su di sé, una trasformazione di sé su di sé di cui si è direttamente responsabili attraverso il lungo sforzo dell'asceti»²⁴. Le linee per un'ulteriore differenziazione tra asceti cristiana e pre-cristiana vengono indicate nella lezione del 17 marzo. Qui Foucault divide tra «ascetica» [*ascétique*] e «ascetismo» [*ascétisme*], indicando col secondo l'uso invalso della parola come sinonimo di «rinuncia» e «macerazione»²⁵, che egli non analizzerà, mentre con il primo gli esercizi «che sono disponibili, raccomandati, persino obbligatori, [...] allo scopo di pervenire a un obiettivo spirituale definito»²⁶.

La distinzione proposta ripresenta in altri termini quella tra asceti cristiana (che tenderà progressivamente verso l'ascetismo) e quella greca (ascetica). Il punto in cui i due regimi di esercizi si distinguono è quello del rapporto con la codificazione, con la regola e con la legge.

Mentre l'asceti cristiana diverrà progressivamente l'oggetto di un'attenta codifica, di una continua enumerazione, rappresentata esemplarmente dall'elenco dei peccati che deve essere pronunciato al momento della confessione-veridizione, quella greca si configurava come un'asceti estremamente «libera», individuale, priva di codifiche, che tendeva a diventare,

²² *Ivi*, p. 279.

²³ Cfr. *ivi*, p. 293.

²⁴ *Ivi*, p. 18.

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 371.

²⁶ *Ibidem*.

a far tutt'uno, con uno "stile", o meglio con una "forma" o "arte di vita", *tekhne tou biou*:

Non bisogna tuttavia dimenticare [...] che se c'è una simile libertà, e una definizione così lieve degli esercizi e del loro concatenamento, ciò avviene perché ci troviamo non tanto nel quadro di una regola di vita, quanto piuttosto nel contesto di una *tekhne tou biou*, di un'arte di vivere. [...] Credo che questo sia [...] una delle principali linee di separazione tra gli esercizi filosofici e l'esercizio cristiano. Non bisogna dimenticare, infatti, che uno dei grandi elementi della spiritualità cristiana consisterà nella certezza che la vita debba essere "regolata". [...] La vita filosofica, al contrario, [...] si ottiene grazie alla *tekhne*, non obbedisce a una *regula*, a una regola, ma obbedisce piuttosto a una forma, poiché quello che si deve conferire alla propria vita è uno stile di vita, una sorta di forma²⁷.

Il concetto di "arte di vita", contrapposto a quello di "regola di vita", è ciò in cui si concretizza la differenza tra asceti greca e asceti cristiana in queste battute finali del corso del 1981-82. Si tratta di una contrapposizione tra libertà e individualità, da un lato, e tra disciplina e conformità al modello dall'altro.

Il tema dell'asceti perderà importanza nel corso successivo – dedicato maggiormente ai rapporti tra costituzione della soggettività ed esercizio del potere politico – per poi tornare al centro dell'analisi nel corso del 1984, *Il coraggio della verità*.

Qui la separazione tra asceti greca e asceti cristiana apparirà sfumata, e Foucault ricostruirà da vicino le influenze e le interdipendenze tra le pratiche cristiane e quelle precedenti, ritrovando proprio nell'ascetismo cristiano il modo in cui il cinismo è sopravvissuto a se stesso: «Il primo veicolo della traduzione e della penetrazione del modo d'essere cinico nell'Europa cristiana è stato rappresentato dalla cultura cristiana stessa, attraverso le pratiche e le istituzioni dell'ascetismo»²⁸. L'asceta cristiano incarna infatti la stessa attitudine di privazione del cinico e ha comportamenti molto simili anche se viene meno il riferimento esplicito alle dottrine ciniche²⁹. In parti-

²⁷ *Ivi*, pp. 379-380.

²⁸ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1984*, Gallimard-Seuil, Paris 2009 (trad. it. di M. Galzigna, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France 1984*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 177).

²⁹ Sui rapporti tra cinismo e Cristianesimo cfr. ad es. F.G. Downing, *Cynics and Christians*, in «New Testament Studies», 30 (1984), pp. 584-593; F.G. Downing, *Cynics and Early Christianity*, in M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet (éds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, PUF, Paris 1993, pp. 281-304.

colare nel corso del 1984 l'accento cadrà sul ruolo della verità nella pratica, nella "forma" e nello "stile" di vita del filosofo (di cui il cinico rappresenta il modello esemplare): il dire il vero, la *parresia*, diventerà il modo in cui il filosofo vivrà e dovrà vivere la propria vita, essa sarà la "forma" che le pratiche ascetiche dovranno imprimere alla vita del filosofo.

La sopravvivenza del cinismo nel Cristianesimo non avrà, però, carattere costante, presentandosi piuttosto come una corrente "carsica", destinata a ripresentarsi anche dopo lunghi periodi di latenza (come, ad esempio, nei movimenti pauperistici medievali). Come cercheremo di dimostrare tramite l'analisi dei testi dedicati da Foucault alla *Storia della sessualità*, infatti, questa sopravvivenza postuma del cinismo nel Cristianesimo sarà principalmente relativa alla fase anacoretica, per subire poi una parziale eclissi in quella monastica-istituzionale: saranno le *regulae* e la pratica della direzione di coscienza, che abbiamo precedentemente introdotto, a segnare il discrimine tra un modo di pensare la soggettività come auto-normativa e un modo etero-diretto di concepire il soggetto, che sarà quello che si affermerà progressivamente con il Cristianesimo.

5. Sessualità e soggettività

Nel 1976 Foucault, con il titolo *La volontà di sapere*, dà alle stampe il primo volume di quella che rimarrà la sua grande opera incompiuta, la *Storia della sessualità*. Il programma di quest'opera non era tanto quello «di fare una storia dei comportamenti sessuali nelle società occidentali», quanto di chiedersi: «in che modo questi comportamenti sono diventati oggetti di sapere?»³⁰. Il proposito foucaultiano, nel proseguo dell'opera, si trasformerà però in qualcosa di diverso: se le analisi programmatiche del «dispositivo storico»³¹ della sessualità in questo primo volume si svolgevano in particolare tra XVII e XVIII secolo, nei due volumi che seguiranno esse si focalizzeranno su quella costituzione del soggetto antico e tardoantico che abbiamo visto essere al centro anche dei corsi al Collège de France a partire dal 1980. In questo senso, si potrebbe argomentare, in maniera *tranchant*, che *L'uso dei piaceri* e *La cura di sé*, i volumi II e III della *Storia della sessualità*,

³⁰ M. Foucault, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Gallimard, Paris 1976 (trad. it. di P. Pasquino, G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 7).

³¹ *Ivi*, p. 94.

non aggiungono molto, a livello teorico, a quanto abbiamo detto sul soggetto ascetico nei paragrafi precedenti, ma che essi, più che altro, lo integrano, analizzando come – nel mondo antico – le attività e i piaceri sessuali contribuiscono alla costituzione del soggetto. Nell’Introduzione a *La cura di sé*, che funge anche da presentazione generale delle problematiche trattate negli altri volumi, Foucault colloca il proprio lavoro in un campo di indagine che definisce come «storia dell’uomo di desiderio»³². In essa la questione della sessualità è direttamente connessa con pratiche discorsive, strategie di potere e tecniche di esistenza che contribuiscono appunto alla formazione del soggetto di questo desiderio. Dice al riguardo Foucault:

Mi è dunque sembrato che la questione che doveva servire da filo conduttore fosse questa: come, perché e in quale forma l’attività sessuale è andata costituendosi come campo morale? [...] [M]i è sembrato che tale problematizzazione fosse legata a un insieme di pratiche che hanno avuto indubbiamente un’importanza notevole nelle nostre società: quelle che potremmo chiamare le “arti dell’esistenza”, intendendo con questo delle pratiche ragionate e volontarie attraverso le quali gli uomini non solo si fissano dei canoni di comportamento, ma cercano essi stessi di trasformarsi, di modificarsi nella loro essenza singola, di fare della loro vita un’opera che esprima certi valori estetici e risponda a determinati criteri di stile. [...] Occorrerebbe senz’altro fare o riprendere la lunga storia di queste estetiche dell’esistenza e di queste tecnologie di sé. [...] E, adesso, vorrei indicare come, nell’Antichità, l’attività e i piaceri sessuali siano stati problematizzati attraverso delle pratiche di sé che mettono in gioco i criteri di una “estetica dell’esistenza”³³.

Che questa “estetica dell’esistenza” abbia meno a che vedere con la natura e il tipo degli atti sessuali che con la costituzione – e soprattutto, come abbiamo visto – con la padronanza del Sé, è il punto centrale sia del secondo («si tratta, in questa *tekhne*, della possibilità di costituirsi come soggetto padrone della propria condotta»³⁴), che del terzo volume della tetralogia foucaultiana, dedicato praticamente nella sua interezza al concetto di “cura di sé”: «l’arte dell’esistenza – la *tekhne tou biou* nelle sue diverse forme – [...] si trova dominata dal principio in base al quale bisogna “aver cura di se stessi”; ed è tale principio della cura di sé che ne stabilisce la necessità, ne dirige lo sviluppo e ne organizza la pratica»³⁵. Il IV volume della *Storia*

³² M. Foucault, *L’usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, Gallimard, Paris 1984 (trad. it. di L. Guarino, *L’uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 12).

³³ *Ivi*, pp. 15-17.

³⁴ *Ivi*, p. 142.

³⁵ M. Foucault, *Le souci de soi. Histoire de la sexualité III*, Gallimard, Paris 1984 (trad. it. di L. Guarino, *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 47).

della sessualità mostra come, con il Cristianesimo, il paradigma della costruzione autonoma e autonomata del soggetto entrino in crisi, o meglio, subiscano un cambiamento epocale (anche se Foucault tende sempre a voler sottolineare, nel passaggio dal mondo tardoantico pagano a quello cristiano, una certa gradualità). Per questo riteniamo possa essere di interesse, per concludere il presente contributo, analizzare nel dettaglio quest'ultimo tassello dell'*opus postumum* foucaultiano.

Il testo è diviso in tre macrosezioni: la prima, introduttivo-metodologica, si pone fin dal titolo la domanda sulle condizioni, e sulla qualità, dell'esperienza della "carne" propriamente cristiana. Nella seconda e nella terza sezione, invece, vengono analizzate nello specifico due di queste esperienze della "carne", centrali per le elaborazioni teoriche cristiane dei primi secoli: la verginità e il matrimonio.

Fin dalla prima sezione Foucault riprende il tema delle "tecniche del sé": l'oggetto d'analisi principale è il *Padagogo* di Clemente Alessandrino, trattato che incontra l'interesse del pensatore francese in quanto teorizzazione di un «regime»³⁶, cioè di un insieme prescrittivo di regole mirato a insegnare l'«arte di vivere in maniera cristiana»³⁷. Questa «*technē peri bion*»³⁸, non è altro che un modo per indicare come il soggetto sia il risultato di una serie di tecniche, di "arti", vale a dire di azioni e di ripetizioni, di riflessioni e esercizi, che lo costituiscono stratificandosi. L'idea di soggettività, che questa primissima fase della trattatistica cristiana eredita in parte dal mondo filosofico tardoantico, si accompagna a una visione regolata, ma non negativa dei rapporti sessuali. In seguito si svilupperà un'antropologia più pessimistica che porterà invece a un Cristianesimo più austero, in cui – si pensi al caso di Agostino nel V Secolo – centrale diventerà la dottrina del peccato originale e la conseguente scissione radicale della natura umana. Secondo Foucault non bisogna però leggere la trasformazione che avviene tra il II e il V secolo nel senso di un inasprimento dei codici di comportamento, quanto piuttosto come il segnale di un cambiamento del sistema generale dei valori, che sposta l'accento su nuovi temi come quello della verginità, della castità assoluta, della tentazione e della concupiscenza³⁹. È in questi secoli peraltro che il Cristianesimo si istituzionalizza come "chiesa" e instaura due pratiche, la disciplina penitenziale e l'asceti monastica, che danno vita a una nuova forma

³⁶ M. Foucault, *Le confessioni della carne*, cit., p. 28.

³⁷ *Ivi*, p. 23.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ivi*, p. 57.

di esperienza del sé in grado di far funzionare in una maniera completamente diversa i codici morali ereditati dall'antichità pre-cristiana. Queste due tecnologie dell'individuo da un lato indirizzeranno e segneranno le modalità del rapporto a sé del soggetto cristiano, mentre dall'altro andranno nella direzione dell'instaurazione di un legame tra il concetto di male e quello di verità.

Questo punto è da tenere particolarmente in considerazione, in quanto, come abbiamo evidenziato, per Foucault la costituzione del soggetto dipende da una serie di pratiche che sono messe in campo sia tramite l'esercizio individuale, sia tramite le pressioni verticali degli apparati di sapere e di potere. In tal senso si deve comprendere l'esperienza cristiana della "carne", nozione che già fin dal primo volume della *Storia della sessualità* funge da asse centrale del discorso antropologico sul desiderio e che nel titolo stesso del quarto volume viene programmaticamente saldato con la confessione come discorso di veridizione. Di essa Foucault dà questa definizione: «Bisogna comprendere la "carne" come un modo di esperienza, vale a dire come un modo di conoscenza e di trasformazione di sé da parte di se stessi, in funzione di un certo rapporto tra soppressione del male e manifestazione della verità»⁴⁰. La carne è un modo di esperienza perché è su di essa che agiscono le diverse tecnologie di conoscenza e di trasformazione del sé. Tali tecnologie diventano però pienamente comprensibili unicamente se si tiene in conto la concezione della natura conflittuale e scissa del desiderio che si sviluppa nei primi secoli cristiani. Proprio perché la carne è divisa al proprio interno, ciò che conta davvero non sono i codici di comportamento, ma il costante lavoro che il fedele fa su se stesso.

Mentre si può individuare una chiara continuità che lega alcune pratiche antiche come la direzione spirituale o l'esame di coscienza alla loro ripresa cristiana, il battesimo e la penitenza rappresentano uno spartiacque decisivo e costituiscono la forma specifica con cui la nuova religione costruirà la propria esperienza della sessualità e con essa l'idea stessa di "soggetto di desiderio" che ne sta alla base. Per capire questo passaggio, come immagine esemplare per il tipo di soggettività "antica" può essere presa la metafora utilizzata da Marco Aurelio, e resa celebre da Pierre Hadot, della «cittadella interiore»⁴¹: un luogo fortificato, inespugnabile, che, tramite una vita di esercizi fisici e spirituali, il soggetto punta a costruire come luogo in cui

⁴⁰ *Ivi*, p. 58.

⁴¹ P. Hadot, *La cittadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Fayard, Paris 1992 (trad. it. di A. Bori, M. Natali, *La cittadella interiore. Introduzione ai "Pensieri" di Marco Aurelio*, Vita & Pensiero, Milano 1996).

niente può sotmetterlo, in cui nessun evento esterno può espropriarlo da se stesso. Questa soggettività mira ad avere pieno possesso di sé, a non essere mai “eterodiretta”: né dalle circostanze, né dagli altri. Rispetto all’autarchia della cittadella interiore antica, il Cristianesimo introduce un nuovo tipo di soggettività, che ha come punto di partenza la constatazione di un’insufficienza radicale del soggetto: il battesimo e la penitenza ne sono la prova. Entrambe queste pratiche, infatti, certificano il fatto che per salvarsi, il cristiano non può bastare a se stesso: non c’è salvezza senza battesimo, senza il lavacro del peccato originale concesso da Dio tramite un atto di grazia libero e sovrano; così come non c’è salvezza senza penitenza, che – in particolare nel Cristianesimo dei primi secoli – aveva carattere spettacolare, pubblico, ostentativo, affinché il soggetto, in qualche modo, “morisse” al mondo di una morte sociale, ritualizzata e potesse, tramite il perdono della comunità, continuare a vivere da “trasfigurato” in attesa del giudizio finale.

Tuttavia la soggettività cristiana trova, secondo Foucault, la sua più adeguata rappresentazione nel mutamento che le pratiche di direzione di coscienza assumono tra mondo pagano e mondo cristiano. Se nel mondo filosofico antico, come abbiamo visto, la direzione di coscienza era una pratica situativa, occasionale, nel mondo cristiano – e in particolare nel monachesimo – essa diventerà una pratica permanente fino a trasformarsi in un’istituzione. Il fine di questa istituzione sarà quello di “esteriorizzare” il soggetto, che – grazie alla pratica della confessione continua – viene espropriato e “consegnato” a un altro, che lo deve guidare. Mentre nell’antichità la direzione di coscienza rispondeva a un principio di competenza e il maestro doveva sapere di più del discepolo, nel monachesimo non è più così: il direttore non deve sapere più del novizio, conta unicamente la dedizione assoluta che quest’ultimo ha nei suoi confronti⁴². Questa obbedienza si identificherà poi con l’analisi e la verbalizzazione totale dei propri pensieri, perché solo confessando a un altro i movimenti più intimi del proprio animo si può governare la propria volontà.

Il lavoro su di sé tocca il proprio apice nell’esperienza della verginità a cui è dedicata la seconda sezione del libro. La verginità ha un posto centrale, secondo Foucault, nelle trattazioni cristiane dei primi secoli, perché diventa il “campo di battaglia” che serve al Cristianesimo per separarsi, da un lato, dal paganesimo (che, dal canto suo, teneva pure la verginità in grande considerazione), e dall’altro lato dalla gnosi. Per questo la verginità teorizzata dagli scrittori cristiani dei primi secoli è qualcosa che viene da un posiziona-

⁴² Cfr. M. Foucault, *Le confessioni della carne*, cit., p. 123.

mento dell'anima nei confronti di Dio, e non da un insieme di regole esteriori (come veniva invece imputato dagli apologeti cristiani alla verginità pagana). Essa, poi, non è legata a un rifiuto del corpo, come accadeva nell'encratismo di matrice gnostica, bensì al tentativo di raggiungere, già in questa vita, tramite il corpo, lo stato di perfezione che anticipa l'esistenza escatologica. Le tracce del modello pagano di soggettività sono da ritrovare, secondo Foucault, nelle parti della trattatistica cristiana sulla verginità che descrivono quest'ultima secondo un modello "agonistico", come lotta (sportiva) e come difesa (militare)⁴³. Il *proprium* del modello cristiano di soggettività, invece, risiede nella necessità di sottoporsi alla direzione di coscienza, al fine di non cadere in tentazione. Quello che merita di essere sottolineato in questa argomentazione, è che la metaforica della lotta indica come la cittadella interiore della soggettività, ormai, sia sotto assedio: il mondo interiore del cristiano è costantemente sotto minaccia, è costantemente abitato dalla presenza di un Nemico che si annida nell'intimo della natura umana, «che vi si nasconde sotto le sembianze di se stessi»⁴⁴. In questo contesto diventa ancora più chiaro il ruolo della direzione di coscienza: se neanche la cittadella interiore della soggettività è più sicura perché, oltre a essere posta sotto assedio dal mondo esterno, risulta costantemente minacciata da un avversario che addirittura alberga in essa, allora solo l'intervento di Dio e l'aiuto di una guida potranno salvarla.

La terza sezione del testo è dedicata al matrimonio, tema che diventa centrale negli scritti patristici per lo più a partire dal IV secolo, in contemporanea con il rafforzarsi e istituzionalizzarsi dell'ascetismo monastico. L'affermarsi del monachesimo rischiava di allontanare il Cristianesimo dalla gente comune, che avrebbe potuto vedere nelle asceti e negli ideali monastici un modello irraggiungibile, troppo lontano dalla quotidianità. Diventava quindi urgente riconoscere il significato religioso di forme di vita meno radicali, ma altrettanto importanti per l'organizzazione della comunità cristiana. Si affermò, di conseguenza, la trattatistica sul matrimonio come tentativo di regolamentare quella sfera della vita dei singoli e della comunità che non poteva essere sottoposta al regime di regole a cui venivano sottoposti i monaci: una sorta di quotidianizzazione dell'asceti⁴⁵. Lo spostamento di interesse verso la vita matrimoniale permetteva inoltre di bilanciare il "dimorfismo" che si generava tra la vita ascetica nel monastero e la vita nel mondo, riconoscen-

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 194.

⁴⁴ *Ivi*, p. 231.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 236.

do alla famiglia il ruolo di istituzione sociale fondamentale in un momento in cui le strutture amministrative dell'Impero andavano progressivamente indebolendosi⁴⁶.

È in queste pagine sul matrimonio che Foucault si dedica a un confronto filosofico serrato con Agostino⁴⁷, mirando anche qui a individuare continuità e discontinuità tra le tecnologie del soggetto nel mondo pagano e nel mondo cristiano. La continuità viene ritrovata nel fatto che, anche nella discussione agostiniana sul matrimonio, il tema centrale resta quello del governo di sé. Il matrimonio in quanto istituzione servirebbe a far sì che il soggetto cristiano “normale” (quello che non rientrava negli estremi virtuosi della verginità e del monachesimo) non cada preda della *libido*, ossia non perda la proprietà di se stesso: per questo Agostino utilizza, per descrivere il matrimonio, i termini giuridici *foedus* e *pactum*⁴⁸. Secondo Agostino, commenta Foucault, il sesso, di per sé, non era da considerare peccato: altrimenti resterebbe inspiegabile la creazione della differenza sessuale già nel Paradiso, *prima* della Caduta. Per Agostino, infatti, nella condizione paradisiaca, gli organi sessuali seguivano gli ordini dell'intelletto, e per questo il loro movimento, atto di libertà, non costituiva peccato. È solo in seguito al peccato originale che avviene quella che Foucault chiama la «libidinizzazione dell'atto sessuale»⁴⁹: si insedia nel cuore dell'uomo la concupiscenza e gli organi sessuali diventano *sui juris*, seguono un ordinamento proprio, che non risponde alla volontà. Poiché l'uomo ha disobbedito a Dio la sua stessa carne ora disobbedisce alla sua volontà, in una condizione che Agostino definisce di «*reciproca inoboedientia*»⁵⁰. Qui sta la vergogna, qui il peccato: nell'aver perso la completa sovranità su se stessi. Ecco perché secondo Foucault l'aspetto più importante della teologia matrimoniale di Agostino consiste nel suo tentativo di inserire il rapporto tra i coniugi in un preciso regime giuridico in cui è centrale l'uso (*usus*) che si fa degli atti sessuali, cioè ancora una volta la tecnologia del sé che viene messa in gioco. Poiché le attività sessuali sono comunque frutto dell'involontario e accompagnate dalla *libido*, per non divenire inappropriate devono avere un

⁴⁶ *Ivi*, p. 239.

⁴⁷ Per la lettura foucaultiana di Agostino cfr. J. Lagouanère, *Foucault patrologue*, in «Archives de Sciences sociales des religions», 184 (2018), pp. 85-97.

⁴⁸ M. Foucault, *Le confessioni della carne*, cit., p. 290.

⁴⁹ *Ivi*, p. 314. Sul tema cfr. S. Boehringer, L. Laufer, *Après les aveux de la chair*, Epel Editions, Paris 2020, pp. 83-90.

⁵⁰ *Ivi*, p. 312. Cfr. Agostino, *La città di Dio*, trad. it. a cura di D. Gentili, in *Opera Omnia*, vol. V/3, Città Nuova, Roma 1991, p. 236 (XIV, 17).

fine che non può essere quello di soddisfare la concupiscenza, bensì «la volontà di generare figli e di evitare al proprio congiunto di cadere nella fornicazione»⁵¹.

La relazione tra i coniugi si inserisce così per Agostino nella stessa dinamica di combattimento spirituale che caratterizza la verginità, perché come il monaco, anche l'uomo sposato deve governare la forma concupiscente della volontà e lottare contro il nemico che abita la sua natura scissa dal peccato originale. Così facendo il vescovo di Ippona riesce a unificare due pratiche che sono a prima vista radicalmente distanti e dà una figura nuova al dimorfismo della morale sessuale cristiana, riconducendo la verginità e il matrimonio alla medesima «analitica del soggetto della concupiscenza»⁵².

6. Conclusioni

Vorremmo concludere questa nostra genealogia critica del ruolo dell'ascesi nella produzione tarda di Michel Foucault con tre ordini di considerazioni di carattere tanto teoretico quanto storico-ermeneutico.

La prima considerazione riguarda il mutamento strutturale del concetto di asceti tra tarda paganità e periodo protocristiano che Foucault mostra nei suoi ultimi scritti, in particolare nelle lezioni di Lovanio e ne *Le confessioni della carne*. Nella nostra ricostruzione abbiamo evidenziato le trasformazioni e anche le rotture che separano per Foucault ascetica antica e ascetica cristiana. Come mostra la metafora stoica della cittadella interiore, il soggetto ascetico antico, aspirando all'autarchica, sovrana indipendenza degli animali (cinici)⁵³ e dei saggi (stoici)⁵⁴, aveva come obiettivo il rafforzamento – tramite l'esercizio volontaristico-ascetico – della soggettività. Al cambiare degli esercizi, cambiava anche il tipo di soggettività che ne derivava, ma la struttura comportamentale soggiacente rimaneva la stessa. Nel Cristianesimo questo modello della cittadella stoica non

⁵¹ M. Foucault, *Le confessioni della carne*, cit., p. 329.

⁵² *Ivi*, p. 333.

⁵³ Cfr. K. Heinrich, *Antike Kyniker und Zynismus in der Gegenwart*, in Id., *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Stroemfeld, Frankfurt am Main 1966, pp. 129-156, p. 152.

⁵⁴ Cfr. P. Hadot, *Le sage et le monde*, in Id., *Le temps de la réflexion*, Gallimard, Paris 1989, pp. 175-188 (trad. it. di A.M. Marietti, *Il saggio e il mondo*, in Id., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005, pp. 179-192, pp. 179-180 sul saggio stoico).

funziona più: il soggetto cristiano non deve difendersi dall'esterno, perché l'Avversario, l'Altro è fin dall'inizio all'interno delle sue mura. L'importanza che Foucault attribuisce all'"invenzione" del peccato originale da parte di Tertulliano⁵⁵, agli inganni del diavolo in Cassiano⁵⁶ o alla libido in Agostino⁵⁷ segnalano come il Cristianesimo produca una progressiva trasformazione antropologica in cui diventano centrali le scissioni e i conflitti interni alla natura umana. Il soggetto ascetico cristiano non perde per nulla la forza agonistico/antagonistica di quello filosofico pagano, ma sposta il vettore della propria atletica verso un nemico interno che rende difficile governare i movimenti dell'anima. In più, questo combattimento spirituale accomuna il monaco più addestrato e l'uomo che vive nel mondo e quindi non è una prerogativa del saggio. Le pagine di *Le confessioni della carne* dedicate alla verginità come arte⁵⁸ o alla dottrina agostiniana del matrimonio come corretto "uso" della concupiscenza, annodano due forme di vita apparentemente lontane tra loro nel comune compito di governare i conflitti interiori.

Inoltre, e questo ci conduce al secondo punto teoretico che intendiamo evidenziare, il soggetto ascetico cristiano – grazie alle diverse pratiche riconducibili alla direzione spirituale monastica – non ha più di mira il proprio rafforzamento, ma è piuttosto orientato verso dinamiche intersoggettive fondate sull'obbedienza e sulla dedizione ad un altro, quindi verso uno spossessamento radicale del sé. Il fatto che Foucault descriva questo soggetto ascetico "altro" è di grande interesse per almeno due motivi: il primo, che apre un possibile campo di ricerca che con Foucault vada anche oltre Foucault, è quello che permette di pensare il soggetto ascetico monastico non come un mero epifenomeno dell'inquadramento "pastorale" delle tendenze anacoretico-individualistiche precedenti, ma come una forma di vita autonoma, non necessariamente "governamentalizzata". Se pure Foucault sembra contrapporre in maniera contrastiva l'anacoretismo delle origini alla regola di vita monastico-gerarchizzata, in realtà, sono le stesse analisi foucaultiane della direzione di coscienza ad aprire le porte a una terza lettura del monachesimo come una tecnologia del sé antagonista, tecnologia che però ha rinunciato al soggetto per farsi collettiva. Pensare a tecnologie del sé collettive, che non necessariamente diventino degli impianti di potere

⁵⁵ Cfr. M. Foucault, *Del governo dei viventi*, cit., pp. 129-132.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, pp. 297-298.

⁵⁷ M. Foucault, *Le confessioni della carne*, cit., pp. 309-325.

⁵⁸ Cfr. *ivi*, pp. 108 ss.

governamentale, è forse uno dei portati critici più interessanti e ancora da sviluppare dell'ultimo lascito foucaultiano.

Il secondo motivo è che Foucault sembra voler reinterpretare l'ascetismo cristiano in una direzione anti-volontaristica, centrando la costruzione del sé ascetico su una capacità di discriminare [*discretio*] che non è, come nella saggezza antica, frutto del *logos* innato, ma è il risultato di un rapporto con l'altro. L'atletica spirituale non ha una misura in sé, perché se così fosse sarebbe solo orgoglio, vanità, desiderio di sbalordire⁵⁹; deve invece «riceverla da Dio, ma anche conquistarla tramite l'esercizio costante dello sguardo e del dire-il-vero su se stesso»⁶⁰. Questa espropriazione della volontà, negli ultimi scritti di Foucault, ha però una figura paradossale, perché, come dicevamo, non è solo una forma di sottomissione, ma è anche un esercizio di libertà e di soggettivazione.

Partendo da questa considerazione è possibile giungere all'ultima questione che intendevamo sollevare, quella relativa all'interpretazione del Cristianesimo negli scritti foucaultiani pubblicati postumi. In essi infatti sembra emergere una lettura più positiva e simpatetica della morale cristiana dei primi secoli di quanto non si potesse dedurre dalle opere pubblicate in vita. Se infatti nell'*Introduzione all'Uso dei piaceri*⁶¹ o nell'intervista pubblicata nel 1984 sull'estetica dell'esistenza⁶² sembra emergere una contrapposizione netta tra l'etica degli antichi fondata su uno stile di libertà e la morale cristiana imperniata invece sull'obbedienza a un codice di regole, nel Foucault postumo la soggettività cristiana, proprio grazie alle nuove figure che prende l'ascesi, diventa essa stessa uno stile, una tecnica di vita. La tesi foucaultiana secondo cui la morale sessuale cristiana dei primi secoli non va letta come un inasprimento dei codici rispetto alla morale pagana, ma come una mutazione complessiva dei valori di riferimento in cui importante diventa il lavoro su di sé, mostra chiaramente come anche le tecniche ascetiche abbiano una portata liberante e costituiscano uno stile, quella che già in Clemente Alessandrino era, secondo Foucault, “un'arte di vivere” in modo cristiano.

⁵⁹ Cfr. M. Foucault, *Del governo dei viventi*, cit., p. 292.

⁶⁰ M. Foucault, *Le confessioni della carne*, cit., p. 132.

⁶¹ M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., pp. 35-36.

⁶² M. Foucault, *Un'estetica dell'esistenza*, in Id., *Biopolitica e liberalismo*, cit., pp. 205-213.

English title: Ethics, sexuality and asceticism. Construction of the subject, technologies of the self and power structures in the late work of Michel Foucault (1977-1984).

Abstract

The paper will consider Michel Foucault's production between 1979 and 1983, placing the question of the constitution of the subject, both individual and collective, at the centre of the analysis.

The objective is twofold: on the one hand, to highlight structural similarities and parallels between the techniques of the constitution of the individual subject and those of the constitution of a collective social body. On the other hand, to show, through a parallel examination of Foucaultian concepts of "technologies of the Self" and asceticism, the identities and differences between pagan philosophical subjectivity and that of early Christianity, which were both shaped through different (but connected) corporal and spiritual practices.

Keywords: asceticism; Foucault; self; subject; monasticism.

Graziano Lingua
Università degli Studi di Torino
graziano.lingua@unito.it

Antonio Lucci
Università degli Studi di Torino / Humboldt-Universität zu Berlin
antonio.lucci@unito.it