

Vita, politica, rappresentazione

A partire dall'*Italian Theory*

a cura di Pietro Maltese e Danilo Mariscalco

ombre corte

Realizzato con il contributo dei fondi CORI 2009 (prof. Michele Cometa, Dipartimento Culture e Società, Università degli Studi di Palermo) e dei fondi MIUR-PRIN 2009 (coordinatore nazionale, prof. Michele Cometa)

Il presente volume nasce dal convegno "Italian Theory. Vita, politica, rappresentazione", promosso dal Dottorato di ricerca in Studi Culturali Europei – Europäische Kulturstudien" (Università degli Studi di Palermo, Palazzo Chiaramonte – Steri, 19-20 gennaio 2015)

Prima edizione: maggio 2016

© ombre corte
Via Alessandro Poerio 9, 37124 Verona
Tel./fax: 0458301735; mail: info@ombrecorte.it
www.ombrecorte.it

Progetto grafico copertina e impaginazione: ombre corte
Immagine di copertina: elaborazione grafica di Rosamaria Cortese

ISBN: 9788869480294

Indice

- 7 INTRODUZIONE
Italian Theory. Invarianze e scarti di una genealogia indocile
di Pietro Maltese e Danilo Mariscalco
- PARTE PRIMA: VITA
- 25 La vita, il lavoro, il linguaggio. Biopolitica e biocapitalismo
di Sandro Chignola
- 43 La svolta bioculturale. Teoria della letteratura e scienze del *bios*
di Michele Cometa
- 63 *German Philosophy, French Theory, Italian Thought*
di Roberto Esposito
- PARTE SECONDA: POLITICA
- 77 Punto di vista e autonomia del politico: Mario Tronti e l'*Italian Theory*
di Michele Filippini
- 97 Il dispositivo della crisi: teologia politica e biopolitica
di Dario Gentili
- 111 Gramsci e la biopolitica
di Pietro Maltese
- 131 Tra coercizione e immanenza. Una rilettura di *Americanismo e fordismo*
al tempo dell'*Italian Theory*
di Mauro Pala

PARTE TERZA: RAPPRESENTAZIONE

- 153 Biopolitica e biopoetica nella pratica autobiografica contemporanea
di Roberta Cogliatore
- 173 Il reale del cinema italiano
di Roberto De Gaetano
- 179 Sul divenire culturale del *general intellect*
di Danilo Mariscalco
- 191 Gramsci intermediario? Stuart Hall e i paradigmi dei *Cultural Studies*
di Ingo Pohn-Lauggas

INTRODUZIONE

Italian Theory

Invarianze e scarti di una genealogia indocile¹

di Pietro Maltese e Danilo Mariscalco

1. Judith Revel, in un recente articolo, ha tematizzato la cosiddetta *Italian Theory* nei termini di una “operazione di nominazione”² senza dubbio efficace e, tuttavia, non priva di ambiguità, nonché per taluni aspetti differente da quella relativa al caso, citato quale antecedente all’apparenza analogo, della *French Theory*. Com’è noto, il riconoscimento internazionale di pensatori del calibro di Deleuze, Foucault, Derrida, Baudrillard etc. fu, in parte, il risultato di un’operazione di nominazione dalla paternità statunitense: all’interno dei dipartimenti universitari americani, parallelamente a una *sotterranea* disseminazione di alcuni loro testi in ambienti controculturali, autori d’oltralpe sicuramente eterogenei, e ciononostante riconducibili alla variegata costellazione post-strutturalista, furono accomunati e rubricati sotto l’etichetta *French Theory*³. Questa fu, in definitiva, “il prodotto di una ricezione”⁴. La stessa genealogia, continua Revel, non può essere pacificamente riscontrata nella più recente vicenda dell’*Italian Theory*⁵, la quale, secondo la studiosa, non è neanche l’esito di una *identificazione retrospet-*

1 I paragrafi 1 e 4 sono scritti da Danilo Mariscalco; i paragrafi 2 e 3 da Pietro Maltese.

2 Cfr. Judith Revel, *L’Italian Theory e le sue differenze. Soggettivazione, storicizzazione, conflitto*, in Dario Gentili ed Elettra Smirilli (a cura di), *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, DeriveApprodi, Roma 2015, p. 47.

3 Cfr. François Cusset, *French theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Co. all’assalto dell’America* (2003), trad. it. di Fabio Polidori, il Saggiatore, Milano 2012.

4 Cfr. Revel, *L’Italian Theory e le sue differenze*, cit., p. 47.

5 Cfr. anche Michele Spanò, *L’etichetta fantasma di una teoria possibile*, in “il manifesto”, 22 aprile, 2015, nel quale la *French Theory* è definita “una costruzione estranea al mittente” mentre l’*Italian Theory* una “fabbricazione autoctona e indigena”. Posizioni diverse sono espresse da Antonio Lucci nel suo *Quale posto per la filosofia europea? French Theory, Italian Theory, e il destino della filosofia continentale. A partire da A. Badiou, L’avventura della filosofia francese. Dagli anni Sessanta* (“Lo Sguardo. Rivista di Filosofia”, 15, 2014); secondo l’autore “la formulazione programmatica di una ‘Italian theory’ [sarebbe] avvenuta per la prima volta in ambito anglosassone, specificatamente nei dipartimenti di filosofia politica, italianistica e *cultural studies* statunitensi”.

PARTE TERZA
Rappresentazione

Biopolitica e biopoetica nella pratica autobiografica contemporanea

di Roberta Cogliore

L'idea del *bios* come materiale per un'opera d'arte estetica è qualcosa che mi affascina.

Michel Foucault

In realtà non c'è teoria che non sia un frammento, accuratamente preparato, di un'autobiografia.

Paul Valéry

1. *Forme iper- o ipo-personali del sé*

Nel confronto che Georges Gusdorf e Philippe Lejeune ebbero nel lontano 1975 in occasione di un convegno sull'autobiografia alla Sorbona, la distanza si misurava su questioni ideologiche¹. Da una parte una critica letteraria accusata di essere marxista e dall'altra uno studio sull'evoluzione dei generi letterari che disconosceva i legami con la società. Strano a dirsi, considerato il fatto che la vulgata attribuirà a Lejeune l'etichetta di strutturalista nonostante l'impianto della sua ricerca si sia sempre sbilanciato dalla parte del lettore, mentre Gusdorf dovrà riscattare una specificità letteraria a fronte della sua formazione filosofica e della sua competenza nell'ambito delle scienze umane².

Circa venticinque anni dopo quell'incontro infatti i due principali contendenti in ambito francese dialogheranno ancora, seppure a distanza, grazie a due pubblicazioni destinate a fare il punto su entrambe le teorie, inasprendo la relazione in maniera significativa³. Ai due

1 Cfr. *L'autobiographie*, in "Revue d'Histoire littéraire française", 6, 1975. Le prime riflessioni sull'autobiografia dei due autori erano state: Georges Gusdorf, *La découverte de soi*, Puf, Paris 1948, e Idem, *Conditions et limites de l'autobiographie*, in *Former der Selbstdarstellung. Analekten zu einer Gestiche des literarischen Selbstportraits. Festgabe für Fritz Neubert*, Duncker und Humblot, Berlin 1956, pp. 105-123; Philippe Lejeune, *L'autobiographie en France*, Armand Colin, Paris 1971 e Id., *Le Pacte Autobiographique*, Seuil, Paris 1975, trad. it. di Franca Santini, *Il patto autobiografico*, il Mulino, Bologna 1986.

2 Georges Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, 14 voll., Payot, Paris 1966-1988.

3 Lejeune ricorderà ancora a distanza di anni le accuse di ignorante mosse dall'avversario e

volumi di Gusdorf, *Lignes de vie*, rispettivamente *Les écritures du moi* e *Auto-bio-graphie* (1990)⁴, Lejeune risponderà, rievocando il titolo, con *Signes de vie. Le pacte autobiographique 2* (2005)⁵, e le differenze nel ridisegnare l'oggetto del loro studio appariranno nette: linee *vs* segni di vita.

Sin dalle prime riflessioni Gusdorf aveva insistito sulla scoperta del sé, sul valore psicologico dell'introspezione, ma con maggiore determinazione nella sua riflessione più matura afferma che scrivere l'autobiografia significa interpretare il proprio percorso di vita e realizzare il proprio destino⁶. Lejeune invece era convinto sin dall'inizio della costruzione dell'immagine di sé basata sulla visione retrospettiva della propria vita, immagine che si poteva formare a partire da un cosiddetto spazio autobiografico, e gli ultimi approfondimenti del suo sistema teorico analizzano anche altri generi, in particolare il diario, e prevedono una diffusione delle scritture dell'io in forme non solo letterarie. Mentre Gusdorf, riutilizzando una formula tripartita (*autos-bios-graphein*) ripresa da James Olney alcuni anni prima e formulata ancora prima da Georg Misch⁷, attribuisce alla scrittura il ruolo principale nella realizzazione dell'*autos* del *bios*, cioè della consapevolezza della propria vita presente che contiene in sé il passato ma anche il futuro, Lejeune vedrà sempre più esteso il ruolo della pratica autobiografica che non riesce a limitarsi allo spazio della scrittura, tantomeno totalizzante come nel caso dell'autobiografia classica alla quale preferirà nettamente quei generi da lui stesso definiti affini sin nella sua prima formulazione.

Se nel 1975 Lejeune aveva provato a definire l'autobiografia a

Gusdorf lo rimprovererà di essere approssimativo e di ripetere luoghi comuni, così come tacerà di abilità retorica e sofisticata Barthes, Foucault, Lacan, Levi-Strauss, incapaci di esplorare l'animo umano, il quale a suo dire per la sua essenza è inafferrabile da qualunque assiomatica.

- 4 Georges Gusdorf, *Lignes de vie*, 2 voll., *Les écritures du moi, Auto-bio-graphie*, Odile Jacob, Paris 1990.
- 5 Philippe Lejeune, *Signes de vie. Le pacte autobiographique 2*, Seuil, Paris 2005. Cfr. anche Id., *Les Brouillons de soi. Autogenèses*, Seuil, Paris 2013.
- 6 Gusdorf, *Lignes de vie 2. Auto-bio-graphie*, cit., p. 12 e p. 462 (traduzione mia): "La scrittura (*graphein*) enuncia l'identità (*autos*) di uno scrittore nel preciso momento della prospettiva del suo destino (*bios*)". "La maggior parte dei critici s'interessano agli aspetti retrospettivi dell'autobiografia ma non a quelli prospettivi; essa non costituisce un archivio del sé, [...] essa è anche la profezia del sé".
- 7 Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie*, 4 voll., Teubner, Leipzig-Berlin 1907-1969; James Olney, *Autos-Bios-Graphein: The Study of Autobiographical Literature*, in "South Atlantic Quarterly", 77, 1978, pp. 113-123.

partire da un sistema di generi della scrittura dell'io – il romanzo personale, il diario, la biografia, le memorie, l'autoritratto, il saggio – secondo una distanza dal patto autobiografico che presuppone l'identità di Autore, Narratore e Protagonista (A=N=P), dall'altra parte dell'oceano Francis R. Hart aveva già distinto la scrittura autobiografica nei suoi sottogeneri secondo tre modelli, in base a una drammaturgia delle intenzioni fondata su basi ontologiche, morali o storico-culturali⁸. Nel primo caso si tratta di cogliere il sé come essenza, attraverso una verità che viene raccontata al lettore e parallelamente al proprio confessore, reale o immaginario, che a sua volta ascolta, giudica e assolve. Nel secondo caso si assume una condotta morale con l'intenzione di difendersi dagli attacchi dei nemici, avversari o detrattori della propria verità, nella speranza di farsi ragione. Nell'ultimo caso le memorie, come narrazione del passato e della relativa cultura di appartenenza, danno una forma storica alla formazione del sé e dei suoi cambiamenti, e presuppongono peraltro il riconoscimento reciproco, una forma di condivisione con il lettore. In sostanza si trattava di considerare l'autobiografia come una scrittura della verità del sé, all'interno della quale ricostruire una complessa strategia di veridizione e riconoscerne gli attori⁹.

Anche i due critici francesi però erano concordi nell'affidare un ruolo centrale alla verità dell'io, sebbene declinata in due modi diversi: autenticità della narrazione della vita, dunque verità anche finzionale, secondo Lejeune, e progetto autobiografico o linea di vita che si può mettere a fuoco pienamente e autenticamente solo attraverso la scrittura e dunque l'interpretazione, secondo Gusdorf.

Sul concetto centrale di *bios*, la vita da raccontare nella scrittura autobiografica, però i pareri erano profondamente discordi. Per Lejeune la vita consisteva nella cronaca dei fatti alla luce della personalità e del carattere dell'io e per Gusdorf nella vocazione e dunque nel riconoscimento di un'essenza ontologica della persona.

Convinto della svolta anti-essenzialista dell'identità operata negli anni Ottanta dagli studi culturali – postcoloniali e femministi¹⁰, Ame-

8 Francis R. Hart, *Notes for Anatomy of Modern Autobiography*, in "New Literary History", 1. 3, 1970, pp. 485-511.

9 Si tratta di quei giochi di veridizione che secondo Foucault non hanno sicuramente una presa efficace sul reale ma "costituiscono la realtà storica a partire dalla quale si costruisce l'esperienza che il soggetto ha di se stesso". Frédéric Gros, *Situation du cours*, in Michel Foucault, *Subjectivité et vérité, Cours au Collège de France 1980-1981*, Gallimard Seuil, Paris 2014, pp. 305-321, qui p. 316.

10 Il pensiero femminista ha imposto una fondazione relazionale del sé e dunque una voca-

rican Studies, Black Studies, African Studies e Women's Studies tra gli altri – James Olney riaffermava il passaggio dal *bios* all'*autos* nel campo degli studi sull'autobiografia¹¹. Il *bios* – inteso come il fluire degli eventi pre-esistenti alla scrittura autobiografica, o la configurazione psichica del momento della scrittura del sé, o ancora l'intersezione della storia collettiva nell'individuo autobiografo¹² – non può essere compreso ed esaurito nella forma letteraria, perché si tratta di un processo sempre aperto, senza fine e dunque condannato all'incompletezza. D'altra parte il principio organizzatore dell'*autos* – che può assumere varie caratteristiche e che per Olney è da ascrivere alla memoria, capace di riportare al presente ricordi e vissuti del passato e anche vocazioni teleologiche – è la condizione di possibilità delle forme del *bios*.

Considerate le difficoltà o l'impossibilità di costituire un'identità piena e stabile a partire dalla quale iniziare la scrittura della propria vita, sembrava che fosse venuto a mancare il presupposto fondamentale per qualsiasi autobiografia: l'identità tra l'io e il sé, ciò che lega il soggetto alla sua verità. Di conseguenza al posto del modello classico dell'autobiografia – un bilancio sulla vita trascorsa, vissuta o futura, ipotizzando il riconoscimento di un'identità piena e una verità assoluta e definitiva – si sono iniziate a considerare le nuove scritture autobiografiche per frammenti e senza alcun rispetto per una linearità temporale e per un'identità piena e stabile, oppure una pratica performativa che esce dai confini letterari e coinvolge altre arti.

In seguito alla morte o meglio alla dissoluzione dell'uomo come preconizzato da Michel Foucault nell'ambito dell'archeologia delle scienze umane¹³, e in conseguenza della morte dell'autore, che sarebbe più corretto indicare come assenza o mancata ingerenza e che per Roland Barthes costituiva un necessario distacco da una certa critica letteraria di stampo psicologico¹⁴, si è arrivati a sostenere che è mor-

zione bipolare della narrazione autobiografica che mette insieme autobiografia e biografia come un tutto inscindibile. Cfr. Adriana Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 1997.

- 11 James Olney, *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, Princeton University Press, Princeton 1980.
- 12 Ivi, pp. 19 e sgg.
- 13 Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966, trad. it. di Emilio Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1967.
- 14 Roland Barthes, *La mort de l'auteur* (1968) in *Le bruissement de la langue*, Seuil, Paris 1984, pp. 61-67, trad. it. *La morte dell'autore*, in *Il brusio della lingua. Saggi Critici*, vol. IV, Einaudi, Torino 1988, pp. 51-56.

ta anche l'autobiografia tanto che ormai è possibile scrivere soltanto anti-autobiografie o *autofiction*¹⁵ o *antifiction*¹⁶.

Nonostante le previsioni di esaurimento delle potenzialità dell'autobiografia o di estinzione del genere, in realtà è avvenuto esattamente il contrario e l'autobiografia si è differenziata in molte forme di scrittura, grazie anche ai nuovi media, e ha contaminato gli altri generi letterari, come avveniva con il romanzo nel Romanticismo¹⁷.

Se l'autobiografia continua a esercitare molto interesse tra i critici, gli scrittori e i lettori è sicuramente perché l'autobiografia è considerata uno strumento di legittimazione del sé come persona. Nella società contemporanea l'autobiografia non è soltanto una forma di scrittura, non è soltanto una pratica performativa che coinvolge altre arti, ma è uno strumento che serve a legittimare sia chi è molto conosciuto ma anche chi non lo è, chi ha un'identità propria e stabile ma anche chi la deve costruire.

In effetti oggi più che mai si assiste a una iper- o ipo-affermazione del sé. Accanto alle numerose forme di sovraesposizione del soggetto ipernarcisista convivono altrettante forme di depersonalizzazione, entrambe favorite dalla società di massa e dalla diffusione sempre più capillare dei mezzi di comunicazione¹⁸ o dall'annullamento di alcuni fondamentali diritti umani¹⁹. In un'epoca di affermazione dell'impersonale o della personalizzazione a tutti i costi è chiaro che la questione della scrittura del sé, ormai talmente diffusa da contaminare qualsiasi altro genere o forma letteraria, si presenta come forma impellente di legittimazione privata e pubblica. Intesa in questo senso l'autobiografia incrocia la questione biopolitica e biopoetica del *bios* ritornata cruciale nella filosofia contemporanea grazie agli studi di Roberto Esposito e Giorgio Agamben, a partire dalle riflessioni sul *bios* di Michel Foucault.

15 Cfr. Serge Doubrovsky, *Fils*, Galilée, Paris 1977; Philippe Gasparini, *Autofiction: une aventure du langage*, Seuil, Paris 2008.

16 Philippe Lejeune, *Le journal comme "antifiction"*, in *Autogenèses: Les Brouillons de soi*. 2, Seuil, Paris 2013, pp. 393-411.

17 Lejeune, *Autogenèses*, cit., p. 19 (traduzione mia): "credo che l'autobiografia sia un genere che *stia per nascere*. Si è appena agli inizi, allo stesso stato che il romanzo ha da tre secoli. Pieno di cose da inventare".

18 Federica Villa (a cura di), *Vite impersonali. Autoritrattistica e medialità*, Luigi Pellegrini, Cosenza 2012.

19 Roberto Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007; Id., *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino 2014.

2. *La pratica estesa della confessione*

Negli ultimi corsi al Collège de France²⁰, così come negli ultimi volumi pubblicati²¹, Michel Foucault ha ricostruito una sorta di “storia della soggettività-verità”²², all’interno della quale la tecnica della confessione assume un ruolo determinante e la problematizzazione della stessa rivela fasi cruciali nello studio della sessualità, come della follia e della criminalità²³.

La confessione, intesa come pratica che integra regimi di veridizione e tecnologie del soggetto²⁴, permette di indagare diversi ambiti del sapere e del potere, all’interno dei quali è governato l’individuo:

La confessione è diventata, in Occidente, una delle tecniche più altamente valorizzate per produrre la verità. Siamo diventati a partire da quel momento una società particolarmente confessante. La confessione ha propagato lontano i suoi effetti: nella giustizia, nella medicina, nella pedagogia, nei rapporti familiari, nelle relazioni amorose, nella realtà quotidiana e nei riti più solenni; si confessano i propri crimini, si confessano i peccati, si confessano i desideri, si confessa il proprio passato e i propri sogni, si confessa

- 20 Cfr. i corsi degli ultimi cinque anni: *Del governo dei viventi* (1979-1980), *Soggettività e verità* (1980-1981), *L’ermeneutica del soggetto* (1981-1982), *Il governo di sé e degli altri* (1982-1983), *Il coraggio della verità* (1984), già pubblicati in italiano da Feltrinelli, a eccezione del secondo.
- 21 Cfr. i tre volumi dedicati alla *Storia della sessualità: La volontà di sapere* (*La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976, trad. it. di Pasquale Pasquino e Giovanna Procacci, Feltrinelli, Milano 1978), *L’uso dei piaceri* (*L’usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984, trad. it. Feltrinelli, Milano 1985) e *La cura di sé* (*Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1984, trad. it. di Laura Guarino, Feltrinelli, Milano 1985) e alle conferenze presso il Dartmouth College, *Sull’origine dell’ermeneutica del sé* (Cronopio, Napoli 1980) e al corso di Lovanio, *Mal fare, dir vero* (Einaudi, Torino 1981) e presso l’Università del Vermont, *Tecnologie del sé* (Bollati Boringhieri, Torino 1982).
- 22 Michel Foucault, *Intervista di J. François e J. De Wit*, in *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio* (1981), Einaudi, Torino 2013, pp. 240-257, qui p. 243.
- 23 Ivi, p. 241: “Nel caso della sessualità è attraverso la confessione che la questione della verità si pone. Esclusione, follia, verità. Correzione, prigionia, verità. Comportamento sessuale, confessione, verità. Abbiamo qui tre serie”.
- 24 Cfr. Maddalena Cerrato, *La filosofia pratica di Michel Foucault. Una critica dei processi di soggettivazione*, Mimesis, Milano 2015, p. 11: “La filosofia pratica mira all’emancipazione del soggetto dal regime di verità cui si trova vincolato in vista della possibilità di un esercizio attivo di libertà, della possibilità di una trasformazione, di una soggettivazione autonoma come forma di resistenza. Il suo compito consiste in una mediazione critica dei processi di soggettivazione, che consenta l’emancipazione dell’individuo, come singolo o come gruppo, dai modi di soggettivazione eteronoma: tanto in quelli esteriori di oggettivazione in un sapere e di assoggettamento attraverso relazioni di potere istituzionalizzate, quanto quelli interiorizzati che passano per l’individuazione identitaria”.

l'infanzia; si confessano le proprie malattie e miserie; ci si sforza di dire con la massima precisione quel che è più difficile dire; ci si confessa in pubblico e in privato, ai genitori, agli educatori, al medico, a coloro che amiamo; facciamo a noi stessi, nel piacere e nella pena, confessioni impossibili ad ogni altro, e di cui facciamo dei libri. Si confessa o si è obbligati a confessare; la si stana nell'anima e la si strappa al corpo²⁵.

La confessione diventa dunque un obbligo talmente diffuso e abilmente inculcato da non essere nemmeno percepito come tale; è stata talmente naturalizzata da diventare un sintomo della mancanza di libertà degli individui assoggettati a un potere, religioso, medico, giuridico o politico; un potere che si nasconde dietro forme dissimulate di potere-sapere e in nome del quale viene continuamente ripetuto “conoscerete la verità e la verità vi renderà liberi”²⁶:

L'obbligo della confessione ci è ora rinviato a partire da tanti punti diversi, è ormai così profondamente incorporato in noi che non lo percepiamo più come l'effetto di un potere che ci costringe; ci sembra al contrario che dire la verità, nel più segreto di noi stessi, non “chieda” che di farsi luce; che se non vi si accede è perché una costrizione la trattiene, perché la violenza di un potere pesa su di essa e non potrà articolarsi alla fine che al prezzo di qualcosa come una liberazione: la confessione rende liberi, il potere riduce al silenzio; la verità non appartiene all'ordine del potere, ma è in una parentela originaria con la libertà: altrettanti temi tradizionali della filosofia che una “storia politica della verità” dovrebbe capovolgere, mostrando che la verità non è libera per natura, né l'errore servo, ma che la sua produzione è interamente attraversata dai rapporti di potere. La confessione ne è un esempio²⁷.

La confessione viene considerata come una pratica di verità utilizzata dai sistemi di potere per il dominio e l'assoggettamento dei singoli e delle masse, basata appunto sulle procedure eteronome d'individuazione:

Bisogna essere ben presi in trappola da quest'astuzia interna della confessione, per assegnare alla censura, al divieto di dire e pensare, un ruolo fondamentale; bisogna farsi un'immagine capovolta del potere per credere che ci parlino di libertà tutte quelle voci che, da tanto tempo, nella nostra civiltà, ripetono senza fine la formidabile ingiunzione di dire ciò che siamo, quel che facciamo, quel che ricordiamo e quel che abbiamo dimenticato,

25 Foucault, *La volonté de savoir*, cit., p. 54.

26 Vangelo di Giovanni, 8:32.

27 Foucault, *La volonté de savoir*, cit., pp. 55-56.

quel che nascondiamo e quel che si nasconde, quello a cui non pensiamo e quel che pensiamo di non pensare. Lavoro immenso al quale l'Occidente ha piegato delle generazioni per produrre – mentre altre forme di lavoro assicuravano l'accumulazione del capitale – l'assoggettamento degli uomini; voglio dire la loro costituzione come “soggetti”, nel duplice senso della parola (soggetti e sudditi)²⁸.

Foucault individua uno dei principali snodi della cultura occidentale nell'ermeneutica del sé fondata non sul sacrificio del sé, come nel caso del cristianesimo dei primi secoli, bensì al contrario su un'emergenza positiva, teorica e pratica del soggetto. In altre parole si trattava di “costruire il fondamento della soggettività come la radice di un sé positivo, ciò che potremmo chiamare il permanente ‘antropologismo’ del pensiero occidentale”²⁹.

Nella genealogia del soggetto moderno la fase decisiva dell'ermeneutica del sé ha inizio nell'età monastica del primo Cristianesimo³⁰. Ricordando che il Cristianesimo è esso stesso una confessione religiosa, Foucault osserva come imponga ben due obblighi di verità: conoscenza della Bibbia e di se stessi, verità della fede e del sé. Per il governo degli uomini è essenziale non solo produrre ma anche rendere pubblica la verità su di sé. Da ciò hanno preso avvio le pratiche della confessione (penitenza, esame di coscienza, direzione di coscienza). Per produrre la confessione il Cristianesimo monastico ha utilizzato due forme diverse: l'esomologesi, la pubblicazione dei propri peccati, la manifestazione drammatica di essi; l'esagoreusi, ovvero la verbalizzazione analitica dei propri pensieri nella relazione di obbedienza al maestro. Non ci si può svelare senza rinunciare a se stessi, senza autoannullarsi: attraverso il martirio, forma estrema della pratica drammaturgica si uccide se stessi e attraverso l'obbedienza al maestro, tipica della verbalizzazione, si rinuncia a sé e alla propria volontà. Nel Cristianesimo originario dunque la rivelazione della verità coincide con la rinuncia a sé, la verità è sacrificio.

Come nelle istituzioni religiose del monachesimo delle origini anche altre istituzioni giudiziarie, mediche, psichiatriche, politiche hanno utilizzato nei secoli diversi tipi di confessione. Nella genealogia della confessione moderna Foucault individua però un'inversione nel

28 Ivi, p. 56.

29 Ivi, p. 91.

30 Cfr. Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France*, Gallimard Seuil, Paris 2001, trad. it. di Mauro Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France 1981-1982*, Feltrinelli, Milano 2003.

processo di costruzione del sé che ha segnato una tappa fondamentale nell'evoluzione delle pratiche confessionali, da quelle dell'epoca alessandrina e romana a quelle dell'epoca cristiana-pastorale. Infatti è a partire dal Settecento che si è formata una cesura fondamentale nella pratica della confessione che da quel momento non sarà più rivolta all'annullamento del sé ma alla costituzione di un nuovo soggetto:

Il tema dell'autorinuncia è fondamentale: l'intreccio tra svelamento del sé, drammatizzato o verbale, e rinuncia a se stessi attraversa tutta la storia del cristianesimo. La mia ipotesi è che sia la seconda pratica, quella della verbalizzazione, a divenire sempre più importante. A partire dal Settecento le cosiddette scienze umane hanno recuperato le antiche tecniche di verbalizzazione per inserirle però in un differente contesto: non già quello dell'autorinuncia ma quello, positivo, della costituzione di un nuovo sé: e si tratta di una rottura decisiva³¹.

Di fronte alla proliferazione e alla dispersione dei regimi di veridizione nelle società contemporanee, rispetto alla crescita imponente della confessione, fatta di battute di arresto e di accelerazioni, Foucault distingue alcune fasi della sua evoluzione. Oltre al monachesimo dei primi secoli e alla fase della penitenza dell'Inquisizione e delle istituzioni giudiziarie, due tappe sono fondamentali – l'autobiografia di Rousseau e la psicoanalisi di Freud: “Si potrebbe citare, nel XVI-XVII secolo lo sviluppo correlato della direzione di coscienza nei paesi cattolici, dei racconti di conversione nei paesi protestanti, e di tutta una nuova forma di letteratura in cui la confessione ha grande spazio. Non parliamo della confessione del XIX-XX secolo”³². In effetti da Rousseau ai nostri giorni la pratica della confessione ha completamente cambiato registro. Se nell'età classica greca e poi in epoca romana e cristiana la confessione, in forma verbale o drammatizzata, mirava a sacrificare se stessi in vista di un modello di comportamento, indicato dall'esempio del maestro o dai dettami della fede³³, dall'opera di Rousseau in poi la confessione si trasforma in un vero e proprio genere letterario che

31 Michel Foucault, *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, The University of Massachusetts Press, Amherst 1988, trad. it. *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, a cura di Luther H. Martin, Huck Gutman e Patrick H. Hutton, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 47.

32 Foucault, *Mal fare, dir vero*, cit., p. 12.

33 Foucault, *Tecnologie del sé*, cit., p. 46: “Il monaco allora si prostra e si confessa: ed è solamente nel momento in cui confessa verbalmente che il diavolo esce da lui. Il momento dell'espressione verbale è dunque quello decisivo. La confessione è segno di verità. Tuttavia quella della verbalizzazione continua non può che essere una situazione ideale:

costruisce il sé in positivo, differenziandolo dagli altri sé e dal proprio passato in vista di un progetto futuro. Un'evoluzione che segue le grandi trasformazioni della letteratura: "Di qui probabilmente una metamorfosi nella letteratura: da un piacere di raccontare e di ascoltare, che era centrato sul racconto eroico o meraviglioso delle prove di bravura o di santità, si è passati a una letteratura finalizzata al compito infinito di fare risorgere dal fondo di se stessi, fra le parole, una verità che la forma stessa della confessione fa intravedere come inaccessibile"³⁴. All'interno del regime di verità e dell'ermeneutica del soggetto rientra pienamente anche il discorso letterario dopo l'apparizione dell'io negli scritti di Cartesio, Montaigne e Rousseau. Secondo Foucault dopo il Seicento l'Occidente ha visto nascere una nuova forma di letteratura nel senso moderno del termine, come dispositivo del potere che obbliga al "dovere di dire il più comune dei segreti" o anche:

Un'arte del linguaggio il cui compito non è più cantare l'improbabile, ma far apparire quel che non appare – quel che non può o non deve apparire: dire i gradi più bassi e inconsistenti del reale. Nel momento in cui si mette in moto un dispositivo per costringere a dire l'infimo, quel che non si dice, quel che non merita alcuna gloria, dunque l'infame, si forma un nuovo imperativo che va a costituire quel che si potrebbe chiamare l'etica immanente del discorso letterario dell'Occidente: le sue funzioni cerimoniali si cancelleranno a poco a poco; suo unico compito non sarà più manifestare in maniera sensibile lo splendore troppo visibile della grazia, della forza, dell'eroismo e della potenza, bensì andare a cercare quel che è più difficile a scorgersi, ciò che è più nascosto, più disagevole a dirsi e a mostrarsi, in ultima analisi ciò che è più proibito e scandaloso. Una sorta di ingiunzione a scovare la parte più notturna e più quotidiana dell'esistenza (salvo scoprirvi figure solenni del destino) disegnerà la linea di tendenza della letteratura dal Seicento in poi, dopo che ha cominciato a essere letteratura nel senso moderno della parola³⁵.

Il dispositivo letteratura è dunque considerato da Foucault un altro sistema al servizio del potere coercitivo nella formazione dei soggetti, all'interno del quale la rivelazione della verità più segreta risulta essere determinante e correlata alla grande moda della introspezione psicoanalitica:

non è mai realizzabile completamente. Eppure il prezzo di questo ideale fu l'automatica riduzione a peccato di tutto ciò che non poteva essere espresso".

34 Foucault, *La volonté de savoir*, cit., p. 55.

35 Michel Foucault, *La vie des hommes infâmes* (1977), in *Dits et écrits*, vol. III, Gallimard, Paris 1994, pp. 237-255; trad. it. di Graziella Zattoni Nesi, *La vita degli uomini infami*, il Mulino, Bologna 2009, pp. 64-65.

La letteratura fa quindi parte del grande sistema di costrizione mediante il quale l'Occidente ha obbligato il quotidiano a mettersi in discorso; essa vi occupa però un posto particolare: nel suo accanirsi a cercare il quotidiano al di sotto del quotidiano stesso, a superare i limiti, a svelare brutalmente o insidiosamente i segreti, a spiazzare regole e codici, a far dire l'inconfessabile, essa tenderà a porsi fuori legge o quanto meno a farsi carico dello scandalo, della trasgressione o della rivolta. Più di qualunque altra forma di linguaggio la letteratura rimane il discorso dell'infamia: ad essa spetta di dire ciò che è più indicibile – peggiore, più segreto, più intollerabile, spudorato. La fascinazione che da anni esercitano l'una sull'altra la psicoanalisi e la letteratura è a tal proposito significativa. Ma non bisogna dimenticare che questa singolare posizione della letteratura è l'effetto di un determinato dispositivo di potere che attraversa in Occidente l'economia dei discorsi e le strategie del vero³⁶.

Allo stesso modo un secolo dopo la pratica psicoanalitica diventa un'estorsione della confessione, con il preciso intento di fondare nella sessualità le radici dell'individuo e collegare indissolubilmente l'identità all'obbligo di una sessualità riconosciuta e dichiarata, e in più ammantandola della serietà di un discorso scientifico: “Le lunghe discussioni sulla possibilità di costituire una scienza del soggetto, sulla validità dell'introspezione, l'evidenza del vissuto o la presenza a sé della coscienza, rispondevano probabilmente a un problema che era inerente al funzionamento dei discorsi di verità della nostra società: si può articolare la produzione della verità secondo il modello giuridico-religioso della confessione con l'estorsione della confidenza, secondo la regola del discorso scientifico?”³⁷. Nel progetto più volte riformulato sulla storia della sessualità, Foucault si concentra sullo studio del dispositivo della sessualità, a cui avrebbe affidato un ruolo indispensabile per il pensiero della biopolitica e della governamentalità moderna, in quanto gli riconosce la funzione di anello intermedio tra la dimensione del singolo e quella collettiva, punto di incontro tra tecniche di dominio e tecnologie del sé. La sessualità infatti, considerata come naturale dal dispositivo del biopotere che necessita di una forma identitaria altrettanto naturalizzata, lega insieme l'aspetto della disciplina del corpo e quello del controllo della popolazione³⁸.

Nel corso del 1980-1981 al Collège de France, *Subjectivité et vérité*, Foucault ridefinisce il concetto di *bios* in relazione alle arti del vivere,

36 Ivi, pp. 67-68.

37 Foucault, *La volonté de savoir*, cit., p. 60.

38 Cerrato, *La filosofia pratica di Michel Foucault*, cit., pp. 80 e sgg.

quelle tecniche che hanno per oggetto la vita, che servono a operare delle trasformazioni sul soggetto per ottenere determinati fini. Una volta ribadito che per i greci vivere si dice in due modi: *zoè*, ovvero la proprietà di vivere, qualità di essere un essere vivente, e *bios* che vuol dire sia trascorrere la vita sia chi si rapporta alla maniera di viverla, e anche la maniera di condurla, in modo da essere qualificata come felice o infelice, Foucault afferma che “il bios è il correlativo della possibilità di modificare la propria vita, di modificarla in modo ragionevole e in funzione dei principi dell’arte di vivere. Tutte queste arti, queste tecniche che i Greci e i Latini dopo di loro hanno sviluppato in tal modo, queste arti di vivere portano al *bios*, a questa parte della vita che rientra nel campo di una tecnica possibile, d’una trasformazione riflessiva e razionale”³⁹. Si tratta delle tecniche del sé che servono per acquisire una certa qualità d’essere, un certo statuto ontologico, una certa modalità d’esperienza, che Foucault chiama anche biotecniche perché si sviluppano in due direzioni: “la biopoetica, dove si tratta della condotta estetico-morale dell’esistenza individuale; la biopolitica dove si tratta della normalizzazione delle condotte sessuali in funzione di ciò che è considerato politicamente come esigenza di una popolazione”⁴⁰. Ciò che nel mondo greco è il *bios* nel mondo cristiano è la soggettività, costituita essenzialmente attraverso il rapporto con l’aldilà, l’operazione di conversione e l’esistenza di un’autenticità, cioè una verità profonda da scoprire. Attraverso la pratica della confessione possiamo scoprire in noi stessi ciò che siamo in modo autentico, al contrario di quanto avviene nel *bios* greco. Questo si definisce in base a tre elementi: può contare solo sulle radici in questo mondo (senza aldilà), è un lavoro incessante su se stesso (non c’è conversione), è una ricerca infinita (non una scoperta dell’autenticità).

La letteratura che riguarda la maniera di comportarsi, il modo di vivere, la modalità di essere, ha avuto una grande diffusione nell’Antichità, e in particolare nel periodo ellenistico e romano, nei primi secoli del Cristianesimo. Secondo Foucault nelle nostre società è ancora possibile identificare un’arte della condotta che ha perduto però la sua autonomia. Alcuni consigli utili si ritrovano oggi nella pedagogia ma soprattutto vanno individuati “negli stereotipi sociali, grazie all’intermediazione della letteratura, della scrittura e dell’immagine che forniscono i modelli del buon comportamento. Bisogna aggiun-

39 Foucault, *Subjectivité et vérité*, cit., p. 36 (traduzione mia).

40 Ivi, p. 37 (traduzione mia). Nota del manoscritto di Michel Foucault.

gere che le cosiddette scienze umane, a qualunque livello di utilizzo si prendano, dal più alto al più basso, veicolano, in modo più o meno esplicito, schemi considerati come buoni schemi d'esistenza, buoni modelli di condotta"⁴¹. Per analizzare dunque le forme moderne delle biotecniche Foucault è convinto che bisogna indagare gli stereotipi sociali, i quali si ritrovano ad agire in prima istanza nel dispositivo della letteratura, anche se non svilupperà questa ipotesi.

Inoltre Foucault analizza la tecnica di trasformazione del sé che la confessione mette in atto come un procedimento semiotico-linguistico. Essa è un rituale dove il soggetto che parla coincide con il soggetto dell'enunciato, l'interlocutore è l'istanza che richiede la confessione e che perdona, la verità mostra l'autenticità grazie alle resistenze e l'enunciazione produce modificazioni interne all'enunciante, perché lo salva:

La confessione è un rituale discorsivo in cui il soggetto che parla coincide con il soggetto dell'enunciato; è anche un rituale che si dispiega in un rapporto di potere, poiché non si confessa senza la presenza almeno virtuale di un partner che non è semplicemente l'interlocutore, ma l'istanza che richiede la confessione, l'impone, l'apprezza ed interviene per giudicare, punire, perdonare, consolare, riconciliare; un rituale in cui la verità mostra la sua autenticità grazie all'ostacolo e alle resistenze che deve eliminare per formularsi; un rituale infine in cui la sola enunciazione, indipendentemente dalle sue conseguenze esterne, produce in colui che l'articola delle modificazioni intrinseche: lo rende innocente, lo riscatta, lo purifica, lo sgrava dalle colpe, lo libera, gli promette la salvezza. Per secoli la verità del sesso è rimasta presa, almeno per l'essenziale, in questa forma discorsiva; e non in quella dell'insegnamento [...] né in quella dell'iniziazione [...] con queste verità confessate siamo il più lontano possibile dalle dotte iniziazioni al piacere, con la loro tecnica e la loro mistica. Apparteniamo al contrario ad una società che ha organizzato il difficile sapere del sesso non nella trasmissione del segreto, ma intorno alla crescita lenta della confidenza⁴².

Non esiste dunque un soggetto che deve affermare una verità su di sé e deve renderla retoricamente credibile o al contrario una verità a cui il soggetto deve conformarsi, ma un regime di verità che si costruisce insieme alla questione della soggettività e dell'ermeneutica del sé. In quest'ottica "la confessione è un atto verbale attraverso cui il soggetto fa un'affermazione su ciò che egli è, si lega a questa verità, si colloca in un rapporto di dipendenza nei confronti di altri, e modifica allo stesso tempo il rapporto che ha con se stesso. La con-

41 Ivi, p. 29 (traduzione mia).

42 Foucault, *La volonté de savoir*, cit., pp. 57-58.

fessione è dunque una figura abbastanza strana all'interno dei giochi di linguaggio"⁴³. Come ha chiarito Foucault l'obbligo di verità che lega un soggetto alle pratiche di confessione va inteso in due modi: "da una parte l'obbligo di credere, di ammettere, di postulare, che avvenga nell'ordine della fede religiosa o nell'ordine dell'accettazione di un sapere scientifico e, dall'altra, l'obbligo di conoscere la nostra propria verità, e insieme di dirla, di manifestarla e di autenticarla"⁴⁴, muovendosi nella direzione di una filosofia pratica. La scrittura ha dunque una funzione etopoietica quando diventa un operatore della trasformazione della verità in *ethos*, operazione in cui il destinatario gioca un ruolo essenziale⁴⁵.

Si tratta di una verità del sé che oltrepassa le logiche della conoscenza e che sconfinata nei territori dell'etica. Una filosofia critica come quella di Foucault che studia le veridizioni come "atti del dir vero" e non come semplici asserzioni di verità, come prese di posizione dell'enunciazione che legano inesorabilmente, nell'atto linguistico, soggetto e verità affermata, e non come enunciati da verificare: "nel caso di una filosofia critica che si interroga sulla veridizione, il problema non è di sapere a quali condizioni un enunciato sarà vero, ma quali sono i diversi giochi del vero e del falso che vengono istaurati e in quali forme. Nel caso di una filosofia critica delle veridizioni, il problema non è sapere in che modo un soggetto in generale possa conoscere un oggetto in generale. Il problema è piuttosto sapere in che modo i soggetti sono effettivamente legati nelle e dalle forme di veridizione in cui sono implicati"⁴⁶. Infatti negli ultimi corsi Foucault collega la pratica della confessione, intesa come un rituale di discorso in cui il soggetto che parla coincide con il soggetto dell'enunciato, alla *parrhesia* dove il locutore tenta di coincidere con il soggetto dell'enunciazione. Come la confessione è un impegno che riguarda il locutore e la verità enunciata, così la *parrhesia* impone il dovere di cambiare profondamente se stessi e il rapporto con gli altri in nome della verità⁴⁷. La confessione

43 Ivi, p. 9.

44 Foucault, *Intervista di J.F. François e J. De Wit a Michel Foucault*, cit., p. 245.

45 Michel Foucault, *L'écriture de soi*, in *Dits et écrits*, vol. IV, Seuil, Paris 1994, pp. 415-430, pp. 418 e sgg. dove Foucault fa la differenza tra gli *hupomnemata* e i racconti epistolari.

46 Michel Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain 1981*, Press Universitaires de Louvain, University of Chicago Press, 2012, trad. it. di Valeria Zini, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio 1981*, Einaudi, Torino 2013, p. 11.

47 Cfr. Michel Foucault, *Du gouvernement de soi et des autres*, Seuil, Paris 2008, trad. it. di Mario Galzigna, *Del governo del sé e del governo degli altri*, Feltrinelli, Milano 2009.

diventa un operatore di trasformazione del soggetto e una maniera per costituire una visione critica dell'attualità e del presente⁴⁸.

Il vero interrogativo dello studio delle tecnologie del sé riguarda la necessità del loro fondamento: "Abbiamo davvero ancora bisogno di questa ermeneutica del sé, di un uomo positivo, che funga da suo fondamento? Forse il problema che riguarda il sé non è scoprire cosa esso sia nella sua positività, non è scoprire un sé positivo o il fondamento positivo del sé. Forse il nostro problema oggi è scoprire che il sé non è nient'altro che il correlato storico delle tecnologie che abbiamo costruito nella nostra storia"⁴⁹.

Dunque regimi di verità, tecnologie del sé e costituzione del soggetto si modificano nel corso della storia e possono anche dissolvere l'uomo, come nel caso del fondamento delle scienze umane, il soggetto, secondo le procedure di soggettivazione e assoggettamento, la persona, mettendo in atto forme di depersonalizzazione e zone d'impersonalità?

La confessione intesa come la forma della verità di ciò che siamo, lega insieme la storia della verità e del soggetto in Occidente. Si tratta di un elemento strumentale che Foucault ha incontrato in diversi ambiti come forma letteraria, esperienza religiosa, dichiarazione d'amore, cura psicoanalitica, prova giudiziaria, e che investe una forma di verità non come *adaequatio rei et intellectus* ma come riconoscimento di un sé, come effetto dei meccanismi di potere e sapere che agiscono sul nostro corpo, diventato custode delle nostre verità più profonde.

In una delle sue ultime interviste anche Foucault si dichiara assoggettato ai meccanismi della confessione, intesa come una forma di pratica autobiografica. Quando di fronte alle richieste degli interlocutori Foucault deve dare spiegazioni della propria attività politica e militante, e soprattutto della coerenza delle sue molteplici forme di militanza, sosterrà che le proprie lotte e i propri libri sono solo frammenti di un'autobiografia e che si legano ai propri problemi personali nei confronti della follia, della prigionia, della sessualità⁵⁰.

48 Cerrato, *La filosofia pratica di Michel Foucault*, cit., p. 154: "si tratta di mostrare che le istanze etero-normative interiorizzate dall'individuo, le istanze che lo inchiodano ad una determinata forma di soggettivazione, ad una determinata identità, non sono istanze universali e necessarie, ma il prodotto dell'ordine normativo presente".

49 Michel Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé. Due conferenze al Dartmouth College*, a cura di materiali foucaultiani, Cronopio, Napoli 2012, p. 92.

50 Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. IV, Seuil, Paris 1994, pp. 747-748 (traduzione mia): "in un certo senso potrei dire che ho sempre tenuto al fatto che i miei libri fossero dei frammenti autobiografici. I miei libri sono sempre stati i miei problemi personali con la follia, la prigionia, la sessualità".

3. Sulla centralità del *bios*

Qualunque teoria letteraria sull'autobiografia deve preoccuparsi di definire in cosa consista la vita che può essere raccontata. Si può considerare il *bios* come un ideale difficile da raggiungere o come una semplice cronaca dei fatti del passato, un fluire inafferrabile o un vissuto al presente della memoria di un passato, un'identità precostituita o qualcosa che si può rivelare solo nella scrittura, ma in ogni caso si tratterà sempre del nucleo centrale attorno al quale verificare le proprie tesi.

Secondo Foucault la verità del *bios* greco è concepita essenzialmente come un sistema di obbligazioni, non come un contenuto di conoscenza o una struttura formale della conoscenza. Nel mondo greco la verità del *bios* si raggiunge attraverso l'apprendimento (*mathesis*) in rapporto all'altro, la riflessione permanente (*melete*) in rapporto alla verità, e una serie di esercizi di ascesi (*askesis*) in rapporto a sé. Sono quelle tecniche del corpo e quei regimi dell'anima, rispettivamente attribuite alla fisiologia e alla psicologia, che nell'Antichità erano considerate arti dell'essere, mentre dal Medioevo e fino al XVIII sono diventate arti del fare. Attraverso le arti del vivere, le cosiddette tecnologie del sé si acquisisce uno statuto ontologico che apre all'esperienza della felicità, tranquillità, beatitudine.

Se le teorie femministe si sono trovate d'accordo con le questioni biopolitiche riproposte da Foucault è sostanzialmente su due punti: la critica alla logica binaria fondata sulla divisione tra *zoé* e *bios* e la rivendicazione del potere della *zoé*, sulla base del riconoscimento del corpo, della sessualità e della sfera riproduttiva come luoghi di produzione del potere. Il potere si estende ben oltre la sfera pubblica ed entra nella dimensione affettiva e privata, come era stato in parte già rivalutato dalle teorie psicoanalitiche. Le teoriche femministe hanno sottoposto a revisione ogni definizione del soggetto e dell'umano, intesa come un'operazione di ontologia politica mirata a stabilire una gerarchia interna all'umano fondata sulle differenze sessuali⁵¹.

Dopo Foucault lo studio del *bios* greco, quello che sarebbe divenuto la soggettività nel Cristianesimo, ha assunto due direzioni nel campo delle scienze umane: la biopolitica e la biopoetica, e in entrambi i casi lo studio della forma dell'autobiografia come forma di vita risulta centrale.

51 Cfr. Tristana Dini, *Tra "bios" e "zoé": teorie femministe della biopolitica*, in "Annali di Studi religiosi", 7 (2006), pp. 29-52.

Gli studi di biopolitica potrebbero rispondere alle domande della perdita o sovraesposizione del sé nelle società contemporanee. Secondo Roberto Esposito sempre più nella nostra epoca la sovraesposizione mediatica dei singoli leader politici, che mescola vita privata e pubblica e produce dunque una personalizzazione del corpo del capo, convive con la forma impersonale delle masse e dei loro corpi, privati di qualunque rappresentanza politica:

fin dall'antica metafora dei due corpi del re si è sempre percepito all'interno dell'organismo politico un dislivello – tra testa e corpo, re e popolo, sovranità e rappresentanza – che ne assicurava la funzionalità. Oggi nel regime biopolitico contemporaneo tale scarto è reso ancora più tangibile dall'ingresso del corpo in ogni dinamica politica significativa. La stessa persona del leader – come era diversamente accaduto nei regimi totalitari e come è inevitabile nella società dello spettacolo – non è più separabile dall'esibizione continua del proprio corpo, in una sovraesposizione mai così integrale di dimensione pubblica e dimensione privata. A questo incorporamento biopolitico della persona risponde, all'altro polo del quadrante politico, il corpo, collettivo e impersonale, di masse di donne e di uomini, che non si riconoscono più nei canali della rappresentanza⁵².

Negli ultimi anni questa tendenza a legittimare il proprio sé, a conferire il diritto di parola sul proprio sé ha estremizzato i due poli: molte le autobiografie degli uomini di successo, dei leader politici, dei personaggi dello spettacolo o dei grandi uomini che hanno determinato un'epoca, ma dall'altro lato si tratta di una pratica invocata da chi non è persona, da soggetti subalterni, privati dei propri diritti o annullati nella massa dell'impersonalità. Se la categoria della persona sembra quella “capace di unificare uomo e cittadino, anima corpo, diritto e vita”⁵³ e se la prevalenza presupposta del personale poggia proprio sull'impersonale non stupisce che “la vita distinta dalla soggettività della persona come ciò che insieme la sottende e la rovescia nella sua esteriorità materiale, costituisca l'oggetto del biopotere ma anche il luogo che più ad esso si oppone”⁵⁴. L'analisi dell'impersonale, intesa da Esposito come “la non-persona iscritta nella persona” e della “persona aperta a ciò che non è mai stata”⁵⁵, si concentra dunque sui processi di personalizzazione e depersonalizzazione che possono fare luce sull'ideologia della persona e innestare la sua decostruzione.

52 Roberto Esposito, *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino 2014, p. xvii.

53 Esposito, *Terza persona*, cit., p. 7.

54 Ivi, p. 170.

55 Ivi, p. 184.

D'altro canto, come sostiene Giorgio Agamben, nel processo di identificazione del proprio sé “non sono più gli altri a riconoscermi ma i miei dati biologici, la nuda vita, qualcosa di cui non so assolutamente nulla e con cui e da cui non posso in nessun caso identificarmi né prendere le distanze: la nuda vita, un dato puramente biologico”⁵⁶. A causa dell'ideologia medico-scientifica naturalizzata nel sistema di potere e di controllo politico, oggi che i dispositivi biometrici “escono dagli uffici di polizia per entrare nella vita quotidiana”⁵⁷ e che si custodisce “un archivio del Dna di tutti i cittadini, al fine tanto di sicurezza e di repressione del crimine che di gestione della salute pubblica”⁵⁸ dobbiamo chiederci quale identità si costruisce con tali elementi essenziali. Nel momento in cui si vuole comunicare una forma-di-vita “come si può fare in modo che quel certo volto, quella certa vita potranno coincidere con quel corsivo elenco di *hobbies* e tratti caratteriali?”⁵⁹. Secondo Agamben:

Nel pensiero occidentale il problema della forma di vita è emerso come un problema etico (l'*ethos*, il modo di vita di un singolo o di un gruppo) o come problema estetico (lo stile che l'autore segna sulla sua opera). Solo se lo si restituisce alla dimensione ontologica, il problema dello stile e del modo di vita potrà trovare la sua giusta formulazione; e questo potrà avvenire soltanto nella forma di qualcosa come una “ontologia dello stile” [...] essa nomina il modo in cui una singolarità testimonia di sé nell'essere e l'essere esprime sé nel singolo corpo⁶⁰.

In altri termini Agamben sostiene che nel capovolgimento della diade *bios/zoè*, è la *zoè* che disegna il *telos* del *bios* e nel momento in cui si costituisce una forma-di-vita si liberano l'inoperosità e la contemplazione, come motivi contrapposti che destituiscono.

Una nuova figura dell'umano o forse del vivente compare sotto questa nuova identità senza persona. Resta da chiedersi allora se l'autobiografia diventerà quella della specie o di una comunità indistinta e non più dell'individuo. Se non dovremo abbandonare la forma della confessione di una verità decretata ormai irraggiungibile perché destinata a cambiare continuamente, come nel caso della sessualità, per preferire quella delle memorie di una comunità o addirittura di una specie.

56 Agamben, *Nudità*, cit., p. 77.

57 Ivi, p. 78.

58 Ivi, p. 79.

59 Agamben *L'uso dei corpi*, cit., p. 294.

60 Ivi, p. 297.

Oggi che biopolitica e biopoetica ridefiniscono il concetto di persona e di soggetto bisogna ripartire dalla affermazione di Olney, sul fatto che l'*autos* disegna il *bios*, e capovolgerla in maniera da dire che il *bios* ridisegni l'*autos*, che l'identità si ridisegni a partire dal corpo e dalle biopolitiche del corpo come ha sostenuto Foucault a partire dal caso della confessione.

Ma si potrebbe altrettanto sostenere che oggi è la stagione del *graphein* del *bios* e dell'attenzione a tutte le forme di scrittura possibili del *bios*, seguendo invece la direzione biopoetica negli studi dell'autobiografia. E dunque bisogna ripartire da una nuova consapevolezza del proprio corpo per scrivere del sé e rileggere le autobiografie a partire dalla raggiunta consapevolezza del corpo dell'autore, dall'importanza data dalla scrittura alla corporeità e dai cambiamenti sostanziali del corpo nella cronaca della vita di ciascuno. Si noti che la sola esposizione del proprio corpo fotografato accanto alla narrazione autobiografica produce una molteplicità di forme ibride di autobiografia alla maniera del fototesto autobiografico, dell'autobiografia visuale, dell'autoritratto narrativo o del gesto autorittrattistico⁶¹.

Le nuove forme di autoritratto e di narrazione autobiografica che circolano nella cosiddetta era post-mediale, per dirla con Felix Guattari o Rosalind Krauss, quella dove il linguaggio digitale come un esperanto fa circolare foto, video e scritture, insistono su due elementi: l'immediatezza tipica del flusso temporale permanente e l'impersonalità di esistenze incorporee, "svincolate dai processi di individuazione delle coscienze"⁶² come effetto di un affollarsi di *io*, conseguenza di una iper-personalizzazione. Se, come spiega Francesco Casetti, "l'impersonalità prende sempre più piede in un mondo apparentemente dominato dal narcisismo, è anche perché i nuovi media sviluppano pratiche come il *bricolage* e il *link*"⁶³ che permettono un'instabilità del campo, dove l'io non è inevitabilmente condannato a scomparire, ma dove prende piede "il numero cardinale della persona (prima, seconda, terza e così via...)"⁶⁴.

A partire dalle differenze con le forme tradizionali Federica Villa

61 Mi permetto di rinviare al mio *Le verità dell'io nei fototesti autobiografici*, in Michele Cometa e Roberta Coglitore (a cura di), *Fototesti. Letteratura e cultura visuale*, Quodlibet, Roma 2015, pp. 47-66.

62 Federica Villa, *Introduzione. Le stanze del pensiero: autorittrattistica e medialità*, in *Vite impersonali*, cit., pp. 13-44, qui p. 39.

63 Francesco Casetti, *Prefazione* in Federica Villa (a cura di), *Vite impersonali. Autorittrattistica e medialità*, Luigi Pellegrini, Cosenza 2012, pp. 7-12, qui 11.

64 Ivi, p. 12.

ha raccolto le più attuali tendenze di narrazione e rappresentazione autobiografica mediali che si caratterizzano per la distanza dalla dimensione temporale che distingue ancora il passato dal presente e dal futuro e dove una coscienza individuale conservava un nucleo di verità, privato, interiore, segreto, da svelare attraverso una confessione. La tendenza più estrema nell'autoritrattistica postmediale propone video, foto al rallentatore, sovrapposizione e sovraimpressione di foto, *time-lapse self portrait* che ostentano il nuovo sé e dove unicità, gesto, serie e inedite forme di temporalità ridelineano i concetti dell'*autos* e del *bios* all'interno di una confessione che può essere considerata un'affermazione o una perdita del sé o entrambe. Le soglie dell'umano e della persona vanno ridefinite.

È curioso constatare che quando Georges Gusdorf obiettò sulla centralità delle *Confessioni* di Jean-Jacques Rousseau, considerato da Philippe Lejeune l'iniziatore e anche il modello del genere autobiografico, pose alcuni interrogativi retorici per dubitare del successo e dell'originalità dell'opera: "Ma perché non cercare allora nella costituzione genetica di Rousseau? Perché non fare l'inventario dei suoi cromosomi o numerare i suoi globuli? O ancora l'evoluzione delle macchie solari o l'oroscopo di Jean-Jacques potrebbero essere ricchi d'insegnamenti"⁶⁵. Questi interrogativi, allora soltanto retorici e polemici, ora a distanza di quaranta anni verrebbero presi sul serio non solo dai letterati ma anche dai genetisti. Gli studi di biopoetica li considererebbero una direzione di studi pertinente e sono disposti a rispondere a questa serie di domande⁶⁶.

65 Georges Gusdorf, *De l'autobiographie initiatique au genre littéraire*, in "Revue d'Histoire littéraire française", 6, 1975, pp. 957-994, qui p. 967.

66 Cfr. Maurizio Pirro (a cura di), *Biopoetiche/Bioestetiche*, in "Prospero", 19, 2014; Michele Cometa, *La letteratura necessaria. Sul confine tra letteratura ed evoluzione*, in "Between", 1.1, 2011. Url: <http://ojs.unica.it/index.php/between/article/view/166/144> (10 marzo 2016) e, dello stesso autore, *La svolta bioculturale. Teoria della letteratura e scienze del bios*, pubblicato nel presente volume.