

Lezione del 6 febbraio 1980

*Studiare il cristianesimo dal punto di vista dei regimi di verità. – Che cos'è un regime di verità? Risposta ad alcune obiezioni. Conseguenze per l'anarcheologia del sapere. Analisi da ricondurre nella prospettiva di una storia della volontà di sapere. – L'atto di confessione nel cristianesimo. La confessione, nel senso moderno, risultato di un regime complesso di verità operante dal II secolo. Le tre pratiche intorno alle quali si è organizzata l'articolazione tra manifestazione di verità e remissione dei peccati: (I) il battesimo, (II) la penitenza ecclesiale o canonica, (III) l'esame di coscienza. – (I) Il battesimo nel I e II secolo; a partire da Tertulliano: dall'idea delle due vie a quella di macchia originale. Le tre matrici del pensiero morale in Occidente: i modelli delle due vie, della caduta e della macchia.*

Nelle prossime lezioni si tratterà quindi di studiare il cristianesimo – o almeno alcuni aspetti molto parziali del cristianesimo, esaminandoli non dal punto di vista dell'ideologia, come vi spiegavo la volta scorsa, ma [nella prospettiva] di ciò che vi propongo di chiamare i regimi di verità. E per regime di verità vorrei che si intendesse ciò che costringe gli individui a un certo numero di atti di verità, nel senso in cui li ho definiti l'ultima volta. Un regime di verità è quindi ciò che costringe gli individui a questi atti di verità, ciò che definisce e determina la forma di questi atti, e che stabilisce per questi atti delle condizioni di effettuazione e degli effetti specifici. In generale, se volete, un regime di verità è ciò che determina gli obblighi degli individui rispetto alle procedure di manifestazione del vero. Che cosa significa aggiungere la nozione di obbligo alla nozione di manifestazione della verità? In che cosa obbliga la verità, oltre al fatto di manifestarsi? È davve-

ro legittimo supporre che, al di là o al di qua delle regole di manifestazione, la verità obblighi? In altre parole, è davvero legittimo parlare di regime di verità? Qual è la legittimità, il fondamento, la giustificazione di una nozione come quella di regime di verità? È di questo che oggi vorrei cominciare a parlarvi.

Regime di verità. Si parla di regime politico in modo forse non molto chiaro e ben definito, ma comunque relativamente soddisfacente, per designare in fondo l'insieme dei procedimenti e delle istituzioni con cui gli individui si trovano impegnati, in maniera più o meno pressante, e costretti a obbedire a delle decisioni; decisioni emanate da un'autorità collettiva nel quadro di unità territoriali in cui questa autorità esercita un diritto di sovranità. Si può parlare [egualmente] di regime penale, ad esempio, per designare, anche in questo caso, l'insieme dei procedimenti e delle istituzioni con cui gli individui sono impegnati, determinati, costretti a sottomettersi a leggi di portata generale. Ma, in queste condizioni, allora, perché non parlare di regime di verità per designare l'insieme dei procedimenti e delle istituzioni con cui gli individui sono impegnati e costretti a compiere, in determinate condizioni e con precisi effetti, degli atti ben definiti di verità? Perché non parlare, dopotutto, degli obblighi di verità così come [si parla] dei vincoli politici o degli obblighi giuridici? Obblighi di fare questo, obblighi di dire il vero: in certa misura non sono dello stesso tipo? O comunque le nozioni di regime politico e di regime giuridico non si possono tradurre in un problema di verità? Ci sarebbero così degli obblighi di verità che imporrebbero atti di credenza, professioni di fede [o] confessioni aventi una funzione purificatrice.

Mi sembra che questa idea che esista un regime di verità e che i regimi di verità si possano descrivere nella loro specificità sollevi immediatamente un'obiezione. Si dirà: lei parla di regime di verità e quando le vengono chiesti degli esempi di regime di verità fa l'esempio del cristianesimo, parla degli atti di credenza, parla di professione di fede, parla di tipi di confessione. Per cui tutti gli obblighi di cui parla, tutti questi obblighi di verità che evoca, in fondo riguardano esclusivamente delle non-verità, o comunque sono indifferenti al fatto che si tratti o meno di verità, di vero o di falso. In realtà, che cosa significa il legame di obbligo che congiungerebbe gli individui alla verità o li costringerebbe a porre qualcosa come vero, se non proprio il fatto che non è vero o che è indifferente che sia vero o falso? Per essere più chiari, direi: affinché ci sia obbligo di verità, o meglio, affinché alle regole intrinseche di manifestazione della verità si aggiunga qualcosa co-

me un obbligo, bisogna o che sia qualcosa che non può essere dimostrato di per sé o manifestato come vero e che ha bisogno, in qualche modo, di questo supplemento di forza, di questo *rafforzamento*, di questo supplemento di vigore e di obbligo, di costrizione, in modo da essere proprio obbligati a porlo come vero, benché sappiamo che sia falso, oppure che non siamo sicuri che sia vero, o che non sia possibile dimostrare che sia vero o falso. In fondo, c'è proprio bisogno di qualcosa come un obbligo per credere alla resurrezione della carne, o alla trinità, o a cose del genere. In altre parole, in atti di questo tipo, non abbiamo a che fare con un vero e proprio obbligo di verità, ma piuttosto con ciò che potremmo chiamare la coercizione del non-vero o la coercizione e la costrizione del non-verificabile. Oppure si potrebbe anche parlare di regime di verità, di obbligo di verità, per procedure come l'insegnamento o l'informazione, ad esempio, le quali sono esattamente le stesse, che si tratti di verità, di menzogne o di errori. L'insegnamento è esattamente lo stesso e gli obblighi che comporta sono esattamente gli stessi, sia che si insegnino sciocchezze sia che si insegni la verità. In questi casi si può quindi parlare proprio di obbligo, ma solo nella misura in cui la verità in quanto tale non è coinvolta.

Per contro, quando si tratta del vero, la nozione di regime di verità diventa in qualche modo superflua, in fondo la verità non ha affatto bisogno di un regime, di un regime di obbligo. Non c'è bisogno di invocare un sistema specifico di obblighi, che avrebbe il compito di far valere il vero, di dargli la forza di una costrizione, di assoggettarvi gli individui, se è proprio vero. Per diventare soggetto di verità, per essere operatore in una manifestazione di verità, non c'è bisogno di una costrizione specifica. La verità basta a se stessa per fare la propria legge. E per quale motivo? Semplicemente perché la forza di coercizione della verità sta nel vero stesso. Ciò che nella ricerca e nella manifestazione della verità mi costringe, ciò che determina il mio ruolo, ciò che mi incarica di fare una cosa o l'altra, ciò che mi obbliga nella procedura di manifestazione della verità, è la struttura del vero stesso. È il vero stesso, ecco tutto. È proprio questa l'evidenza, e il carattere fondamentale e fondatore dell'evidenza nelle procedure di manifestazione della verità è che nell'evidenza la manifestazione del vero e l'obbligo che ho di riconoscerlo e di porlo come vero coincidono perfettamente. L'evidenza è qui la prova e la dimostrazione migliore che non c'è bisogno che un regime di verità si aggiunga in qualche modo al vero stesso. È il vero stesso a determinare il suo regime, è il vero stesso a fare la legge, è il vero stesso a obbli-

garmi. È vero, e io mi inchino. Mi inchino perché è vero, e mi inchino nella misura in cui è vero.

Quindi vedete che la nozione di regime di verità, al limite, sembra possa essere conservata, mantenuta, quando si tratta di qualcosa che non sia la verità, o quando si tratta di cose che in fondo sono indifferenti al vero o al falso, ma quando si tratta del vero stesso non c'è bisogno di un regime di verità.

Tuttavia, questa obiezione che si può muovere contro l'idea di un regime di verità, e contro il progetto di analizzare dei regimi di verità in generale, non mi pare affatto soddisfacente. Infatti, mi sembra che quando si dice che nella verità ciò che obbliga è il vero e che soltanto il vero obbliga, si rischia di tralasciare una distinzione a mio avviso importante. Non bisogna, infatti, confondere due cose. Da una parte c'è il principio per cui il vero è *index sui*,<sup>1</sup> cioè, tralasciando il suo significato specificamente spinoziano, il principio per cui soltanto la verità può mostrare legittimamente il vero e comunque solo il gioco tra vero e falso può dimostrare che cosa è vero. Ma che il vero sia *index sui* non vuol dire anche che la verità sia *rex sui*, che la verità sia *lex sui*, che la verità sia *judex sui*. Non è la verità a essere creatrice e detentrica dei diritti che essa esercita sugli uomini, degli obblighi che essi hanno nei suoi riguardi e degli effetti che si aspettano da questi obblighi una volta [che], e nella misura in cui, essi saranno assolti. Non è la verità che in qualche modo amministra il suo stesso impero, che giudica e sanziona coloro che le obbediscono e coloro che le disobbediscono. Non è vero che la verità costringe soltanto con il vero. Per [spiegare] le cose in maniera molto semplice, quasi elementare o totalmente elementare: sotto tutti i ragionamenti, per quanto rigorosamente costruiti si credano, perfino sotto il fatto di riconoscere qualcosa come un'evidenza, c'è sempre e bisogna sempre supporre una particolare affermazione, un'affermazione che non è dell'ordine logico della constatazione o della deduzione, in altre parole un'affermazione che non è esattamente dell'ordine del vero o del falso, ma che è piuttosto una sorta di impegno, di professione. Sotto ogni ragionamento c'è sempre questa affermazione o professione che consiste nel dire: se è vero, mi inchinerò; è vero, *dunque*\* mi inchino; è vero, dunque sono legato. Ma questo "dunque" relativo al "è vero, dunque mi inchino; è vero, dunque sono legato", questo "dunque" non è un "dunque" logico, non può appoggiarsi a nessuna evidenza, e d'altronde non è univoco. Se in un certo numero di casi, in un

\* Sottolineato nel manoscritto (fol. 6).

certo numero di giochi di verità, come ad esempio la logica delle scienze, questo “dunque” è talmente implicito che sembra quasi trasparente e non si avverte la sua presenza, resta tuttavia il fatto che, indietreggiando un po’ e considerando la scienza come un fenomeno storico, questo “è vero, dunque mi inchino” diventa molto più enigmatico, molto più oscuro. Questo “dunque” che lega l’“è vero” con il “mi inchino” o che dà alla verità il diritto di dire: tu sei costretto ad accettarmi perché io sono la verità, in questo “dunque”, in questo “tu sei costretto”, “tu sei obbligato”, “tu devi inchinarti”, in questo “tu devi” della verità, c’è qualcosa che non dipende dalla verità stessa, nella sua struttura e nel suo contenuto. Il “tu devi” interno alla verità, il “tu devi” immanente alla manifestazione della verità, è un problema che la scienza in se stessa non può giustificare e su cui non può contare. Questo “tu devi” è un problema, un problema storico-culturale che credo sia fondamentale.

Prendiamo un altro esempio molto elementare: immaginiamo due logici che discutono e immaginiamo che il loro comune ragionamento conduca a una proposizione che entrambi riconoscono come vera, benché uno dei due, all’inizio della discussione, avesse negato questa stessa proposizione. Al termine del ragionamento colui che agli inizi aveva negato la proposizione, e che alla fine la riconosce, esplicitamente o implicitamente dirà: è vero, dunque mi inchino. Quando dice “è vero, dunque mi inchino”, cosa accade? Se dice “è vero”, non lo dice in quanto logico, voglio dire: non è per il fatto di essere un logico che la proposizione è vera. Se la proposizione è vera, è per il fatto che si tratta della logica o comunque per il fatto che è stata scelta proprio quella logica, con i suoi simboli, le sue regole di costruzione, i suoi assiomi, la sua grammatica. Quindi, affinché la proposizione sia vera, è necessario e sufficiente che ci sia una logica, che abbia delle regole, di costruzione e di sintassi, e che questa logica agisca. È quindi la logica, definita nella sua struttura particolare, che assicurerà il fatto che la proposizione sia vera. Ma quando lui dice “è vero, dunque mi inchino”, questo “dunque” in fondo non lo pronuncia perché appartiene alla logica. Non appartiene alla logica, perché non è la verità della proposizione che di fatto lo costringe, non è perché appartenga alla logica, ma perché lui stesso è un logico, o piuttosto nella misura in cui lui *fa\** della logica, poiché non è il suo statuto di logico o la sua qualifica di logico a fare in modo che lui si inchini (potrebbe non essere un logico di profes-

\* Foucault insiste su questa parola, sottolineata nel manoscritto.

sione e inchinarsi lo stesso), ma perché lui fa della logica, vale a dire che si è costituito egli stesso o è stato invitato a costituirsi come operatore in un certo numero di pratiche o come partner in un certo tipo di gioco. E accade che questo gioco della logica è tale per cui il vero sarà considerato avere in se stesso, senza altre considerazioni, valore vincolante. La logica è un gioco in cui l'effetto del vero consisterà tutto nel costringere ogni persona che faccia questo gioco e che segua la procedura regolata a riconoscerla come vera. Si può dire che con la logica si ha un regime di verità in cui il fatto che si tratti di un regime sparisce, o comunque non appare, perché è un regime di verità in cui si accetta che la dimostrazione come auto-indicizzazione del vero abbia un assoluto potere di costrizione. Nella logica, il regime di verità e l'autoindicizzazione del vero sono identificati, al punto che il regime di verità non appare come tale.

Per fare un altro esempio storico molto abusato, quando Cartesio dice “penso dunque sono”,<sup>2</sup> tra il “penso” e il “sono” c'è un “dunque” che è teoricamente inaggirabile – o insomma che possiamo supporre come teoricamente inaggirabile, e ammettiamo pure che lo sia –, un “dunque” teoricamente inattaccabile, ma dietro [a cui] si nasconde un altro “dunque” che è questo: è vero, dunque mi inchino. Il “dunque” esplicito di Cartesio è quello del vero che non ha altra origine che se stesso e la sua forza intrinseca, ma sotto questo “dunque” esplicito c'è un “dunque” implicito. È quello di un regime di verità che non si riduce al carattere intrinseco del vero. È l'accettazione di un certo regime di verità. E affinché questo regime di verità sia accettato, bisogna che il soggetto che ragiona sia qualificato in una certa maniera. Questo soggetto può anche essere sottomesso a tutti gli errori possibili, a tutte le possibili illusioni dei sensi, perfino sottomesso a un genio maligno che lo inganna.<sup>3</sup> Tuttavia, c'è una condizione affinché la macchina funzioni e il “dunque” del “penso, dunque sono” abbia valore probante. Bisogna che ci sia un soggetto che possa dire: quando qualcosa sarà vero, e vero con ogni evidenza, mi inchinerò. Bisogna che ci sia un soggetto che possa dire: è evidente, dunque mi inchino. Cioè bisogna che ci sia un soggetto che non sia folle.<sup>4</sup> L'esclusione della follia è quindi l'atto fondamentale nell'organizzazione del regime di verità, di un regime di verità che avrà la particolare proprietà di essere tale per cui, quando qualcosa sarà evidente, ci si inchinerà, e che avrà come proprietà particolare il fatto che sarà il vero in sé a costringere il soggetto a inchinarsi. Non ci sono re in geometria, vale a dire che per fare geometria non è utile né necessario alcun supplemento di potere. Ma se

in geometria non è necessario che ci sia [una] voce regale, in filosofia e in ogni altro sistema razionale non ci può essere la voce della follia. Non ci possono essere folli, vale a dire che non ci possono essere persone che non accettino il regime di verità.

In linea generale, che cos'è la scienza, *la\** scienza al singolare? Ha senso usare questa parola al singolare? Lasciamo pure da parte il problema della regola del gioco, della grammatica della scienza, della sua struttura – ce n'è una o ce ne sono tante? È un problema –, ma se poniamo la questione in termini di regime di verità, credo sia proprio legittimo parlare della\*\* scienza. La scienza sarebbe una famiglia di giochi di verità che obbediscono tutti allo stesso regime, anche se non obbediscono alla stessa grammatica, e questo regime di verità molto specifico, molto particolare, è un regime in cui il potere della verità è organizzato in modo che la costrizione sia assicurata dal vero stesso. È un regime in cui la verità costringe e lega per il fatto e nella misura in cui è vero. E a partire da qui credo sia necessario capire bene che la scienza non è che uno dei regimi possibili di verità e che ce ne sono tanti altri. Ci sono tanti altri modi di legare l'individuo alla manifestazione del vero, e di legarlo a essa con altri atti, con altre forme di legame, attraverso altri obblighi e con altri effetti rispetto a quelli definiti nella scienza con l'auto-indicizzazione del vero. Tra questi numerosi regimi, alcuni hanno una prossimità di storia e di dominio con i regimi scientifici propriamente detti, come ad esempio la chimica e l'alchimia. Per quanto siano comuni gli oggetti, la differenza, secondo me, non sta semplicemente nel grado di razionalità, ma nel fatto che l'una e l'altra obbediscono a due regimi di verità diversi, vale a dire che gli atti di verità e i legami del soggetto con la manifestazione della verità non sono affatto gli stessi nel caso dell'alchimia e nel caso della chimica.<sup>5</sup>

Esistono quindi regimi di verità che sono storicamente e geograficamente vicini alla scienza. Esistono altri regimi di verità che sono molto coerenti, molto complessi, pur essendo ben distanti dal regime scientifico di auto-indicizzazione del vero, ed è proprio questa parte dei regimi di verità, coerenti e complessi, ma estremamente lontani dal regime scientifico, che vorrei un po' studiare quest'anno, prendendo come esempio l'insieme coerente e complesso di pratiche come l'esame di se stessi, l'esplora-

\* Anche qui Foucault insiste su questa parola.

\*\* *Idem*. Sottolineato nel manoscritto.

zione dei segreti della coscienza, la confessione di questi segreti, la remissione dei peccati.

In linea generale e per concludere questa introduzione che è stata fin troppo lunga, direi che fare l'archeologia o l'(an)archeologia\* del sapere non vorrà dire studiare a livello globale le relazioni tra il potere politico e il sapere o le conoscenze scientifiche – non è questo il problema. Il problema sarà di studiare i regimi di verità, cioè i tipi di relazioni che legano le manifestazioni di verità alle loro procedure e ai soggetti che ne sono gli operatori, i testimoni o eventualmente gli oggetti. Ciò implica, di conseguenza, di non operare una divisione binaria tra ciò che sarebbe la scienza da una parte, dove regnerebbe l'autonomia trionfante del vero con i suoi poteri intrinseci, e poi dall'altra parte tutte le ideologie in cui il falso, o comunque il non-vero, dovrebbe armarsi o essere armato di un potere supplementare ed esterno per guadagnare forza, valore ed effetto di verità, e [oltretutto]\*\* in maniera abusiva. Una simile prospettiva archeologica, quindi, esclude assolutamente la divisione tra lo scientifico e l'ideologico. [Essa] comporta al contrario che si prenda in considerazione la molteplicità dei regimi di verità [e] il fatto che ogni regime di verità, che sia o meno scientifico, comporti dei modi specifici di legare insieme, in [maniera] più o meno coercitiva, la manifestazione del vero e il soggetto che la opera. E infine, in terzo luogo, questa prospettiva implica che la specificità della scienza non sia definita in contrapposizione a tutto il resto o a ogni ideologia, ma che sia definita semplicemente come uno dei tanti regimi di verità insieme possibili ed esistenti. Rispetto alla storia delle scienze, ciò comporta comunque un percorso diverso, nella misura in cui la storia delle scienze si prefigge di mostrare, in fondo, come in questo regime particolare che è la scienza, o che sono le scienze, il quale però non viene messo in questione come regime di verità, il vero a poco a poco costringa gli uomini, abbassi le loro presunzioni, smorzi i loro sogni, metta a tacere i loro desideri, sradichi completamente le loro illusioni. Al contrario, nella storia archeologica che vi propongo, si tratterebbe di procedere un po' controcorrente rispetto a ciò, evitando quindi di ammettere che il vero, di pieno diritto e senza che ci si interroghi in proposito, abbia il potere di obbligare e costringere gli uomini, ma spostando l'accento dall'"è vero" alla forza che gli si attribuisce. Una storia di questo tipo non sarà quindi consacrata al vero e al modo in cui

\* Grafia del manoscritto.

\*\* M.F.: per guadagnarlo

riesce a staccarsi dal falso, a rompere tutti i legami che lo bloccano, ma sarà consacrata, piuttosto, alla forza del vero e ai legami con cui gli uomini a poco a poco si autorinchiudono nella manifestazione del vero e attraverso di essa. In fondo, ciò che vorrei fare ma so che non sarei in grado di fare è scrivere una storia della forza del vero, una storia del potere della verità, quindi una storia, prendendo la stessa idea da un altro verso, della volontà di sapere.<sup>6</sup>

Forza del vero, volontà di sapere, potere della verità – in breve, vorrei incentrare [questa] storia dell'Occidente, di cui sarò capace di offrire al massimo qualche frammento, su una questione più precisa: in che modo gli uomini, in Occidente, si sono legati o sono stati indotti a legarsi a manifestazioni molto particolari di verità, manifestazioni di verità in cui sono proprio loro stessi che devono essere manifestati secondo verità? In che modo l'uomo occidentale si è legato all'obbligo di manifestare secondo verità ciò che lui stesso è? In che modo si è legato, in fondo, a due livelli e secondo due modalità, da una parte all'obbligo di verità, e secondariamente allo statuto di oggetto all'interno di questa manifestazione di verità? In che modo gli uomini si sono legati all'obbligo di legarsi essi stessi in quanto oggetto di sapere? È questa specie di *double bind*, modificando beninteso il senso del termine, che in fondo non ho mai smesso di analizzare, [per mostrare]\* come questo regime di verità, per cui gli uomini sono indotti a manifestare se stessi come oggetto di verità, è legato ad alcuni regimi politici, giuridici ecc. In altre parole, l'idea sarebbe che, dal politico all'epistemologico, la relazione da stabilire non dovrà essere in termini di ideologia né in termini di utilità. Essa non deve essere costruita attraverso nozioni come quella di legge, di interdetto, di repressione, ma in termini di regime, di regimi di verità articolati su regimi giuridico-politici. C'è un regime della follia che è al tempo stesso regime di verità, regime giuridico, regime politico. C'è un regime della malattia. C'è un regime della delinquenza. C'è un regime della sessualità. Ed è in questo equivoco o in questa articolazione, su cui cerca di puntare il termine regime, che vorrei cogliere l'articolazione tra ciò che tradizionalmente chiamiamo il politico e l'epistemologico. Il regime di sapere è il punto in cui si articolano un regime politico di obblighi e di costrizioni, e quel particolare regime di obblighi e costrizioni che è il regime di verità.

Cerchiamo [allora] di esaminare la questione, vale a dire il

\* M.F.: e mostrare anche

cristianesimo affrontato dal punto di vista dei regimi di verità, regimi di verità\* che in gran parte non ha inventato, piuttosto ha stabilito, esteso, istituzionalizzato, generalizzato. Regimi di verità che evidentemente declino subito al plurale – e qui mi rifaccio a ciò che evocavo la volta scorsa –, nella misura in cui il cristianesimo ha definito perlomeno due grandi poli dei regimi di verità, due grandi tipi di atti, che come ho cercato di spiegarvi non erano indipendenti l'uno dall'altro, ma che sono comunque tipi molto diversi, con una morfologia molto differente. Da una parte ci sarebbe ciò che potremmo chiamare il regime di verità che ruota intorno agli atti di fede, cioè atti di verità che costituiscono un'accettazione-impegno, un'adesione-fedeltà nei confronti di alcuni contenuti che vanno presi per veri, accettazione-impegno che non consiste semplicemente nell'affermare le cose come vere in sé e per sé, ma che deve offrire anche dei pegni, delle prove, delle legittimazioni esterne secondo una serie di regole di condotta o obblighi rituali. Questo per inquadrare semplicemente l'ambito degli atti di fede, di cui non mi occuperò. E poi, dall'altra parte, c'è nel cristianesimo un secondo polo, un altro regime di verità, o in ogni caso un'altra frontiera del regime generale di verità. È la frontiera che riguarderebbe quelli che si possono chiamare gli atti di confessione.

Quando si parla di atto di confessione, nel cristianesimo, si pensa certamente alla famosa confessione, nel senso moderno della parola, quello che ha assunto, grosso modo, a partire dalla fine del Medioevo, cioè la verbalizzazione dei peccati commessi, verbalizzazione che deve prodursi in un rapporto istituzionale con un partner che è il confessore, partner qualificato ad ascoltare, a fissare una pena [e] ad accordare la remissione. Di fatto l'organizzazione verbale della confessione, dell'atto di confessare nella forma che conosciamo dalla fine del Medioevo è solo il risultato più visibile e più superficiale, in qualche modo, di processi molto più complessi, molto più numerosi, molto più ricchi, con cui il cristianesimo ha legato gli individui all'obbligo di manifestare la propria verità, la propria verità individuale. Più precisamente, dietro a questa forma di confessione per come la conosciamo dalla fine del Medioevo, che sembra aver ricoperto ogni altra forma, bisogna ritrovare tutto un regime di verità in cui il cristianesimo, fin dalle origini, o comunque dal II secolo in poi, ha imposto agli individui di manifestare secondo verità ciò che

\* Foucault aggiunge: ve lo indicherò in questo modo tratteggiandolo nel corso dell'esposizione

sono, e non solo nella forma di una coscienza di sé che permetterebbe di assicurare, secondo la formula della filosofia antica e pagana, il controllo di se stessi e delle proprie passioni, ma [in quella] di una manifestazione in profondità dei movimenti più impercettibili degli “arcani del cuore”,<sup>\*7</sup> e non solo nella forma di un semplice esame di sé con sé, ma in [quella] di un rapporto complesso con un altro, o con degli altri, o con la comunità ecclesiale, allo scopo di estinguere un certo debito del male e ottenere così l’espiazione dei castighi meritati a causa di quel male e promessi a titolo di punizione. In altre parole, fin dalle sue origini, il cristianesimo ha stabilito un certo rapporto tra l’obbligo di manifestare individualmente la verità e il debito del male. Come si sono articolati nel cristianesimo l’obbligo di manifestare individualmente la propria verità e l’estinzione del debito del male? È di questo che vorrei parlarvi ora.

Questa articolazione tra la manifestazione del vero individuale e la remissione dei peccati si è organizzata in tre modi, a tre livelli, intorno a tre grandi pratiche, due delle quali sono pratiche canoniche e rituali, mentre la terza è di tipo leggermente diverso. Le prime due sono naturalmente il battesimo e la penitenza ecclesiale o canonica. Invece la terza, che di fatto mi pare avrà molta più importanza delle altre due, malgrado il suo carattere non precisamente rituale e canonico, è la direzione di coscienza. Sono queste tre cose, queste tre forme di legame tra la manifestazione individuale di verità e la remissione dei peccati che ora vorrei approfondire un po’.

In primo luogo, il battesimo. Prendiamo le cose al livello della loro più semplice ritualizzazione, così come appare nei testi. Il primo testo che, dopo il Nuovo Testamento, ci dà qualche indicazione su cos’era il battesimo, [è] la *Didaché/Διδαχή*,<sup>8</sup> un testo risalente agli inizi del II secolo, che per il battesimo si limita a redigere un certo numero di regole rituali. Attraverso il testo della *Didaché*, che cosa si vede? Non si vede alcun legame diretto tra remissione dei peccati o purificazione, da una parte, e atti di verità [dall’altra]. La *Didaché* fa riferimento [ad atti di questo tipo] soltanto per quanto riguarda l’insegnamento preliminare che colui che non si chiama ancora il catecumeno, diciamo il postulante, dovrà seguire. Prima del battesimo, dice il testo della *Didaché*, bisogna insegnare al postulante “tutto ciò che precede”,<sup>9</sup> e tutto ciò che precede è quel che si trova nei primi capitoli, vale a dire, [da una parte], la distinzione tra le due vie, la via della vita e quel-

\* Tra virgolette nel manoscritto.

la della morte,<sup>10</sup> e dall'altra i precetti che caratterizzano la via della vita, vale a dire un certo numero di grandi interdetti, quello dell'omicidio, quello dell'adulterio, quello del furto, un certo numero di prescrizioni morali della vita quotidiana e infine, certamente, gli obblighi fondamentali nei confronti di Dio.<sup>11</sup> Ecco quindi ciò che il postulante al battesimo deve imparare a conoscere, ecco il rapporto che deve stabilirsi tra lui e la verità. Lui è il discepolo, il discendente, a cui si insegna una verità. Solo quando questa verità sarà appresa, lui avrà accesso al battesimo, il quale ha una funzione di purificazione, ma una purificazione assicurata non dall'insegnamento stesso, non dal lavoro della verità, bensì da altre due cose. Innanzitutto il digiuno, che nella tradizione antica ha sempre una funzione di purificazione, e a cui devono sottomettersi non solo il postulante, ma anche coloro che in modi diversi partecipano al battesimo, cioè il battezzante e un certo numero di altre persone che sono lì come testimoni, garanti, partecipanti, cooperatori nella procedura del battesimo stesso.<sup>12</sup> È il digiuno che assicura la purificazione ed è l'acqua,<sup>13</sup> l'acqua del battesimo, che secondo la sua simbologia tradizionale<sup>14</sup> si ritiene lavi via le macchie e i peccati di cui il [postulante]\* ha potuto rendersi colpevole nella sua vita passata. Quindi c'è sì un certo obbligo di verità, che però non è altro che l'insegnamento preliminare, e poi dall'altra parte ci sono i rituali di purificazione. Non c'è alcuna articolazione né alcun legame diretto tra gli uni e gli altri, perlomeno secondo il testo della *Didaché*, all'alba del II secolo.

In secondo luogo, a partire dalla metà del II secolo, cioè nella cosiddetta letteratura degli apologisti,<sup>15</sup> si assiste all'elaborazione più precisa delle relazioni tra l'atto di verità e la purificazione. Infatti, in un testo come la prima *Apologia* di Giustino, che risale al 150 circa,<sup>16</sup> il battesimo è definito, più che nel suo rituale, soprattutto nel suo significato. Qui si apprende che il battesimo deve essere dato, ma può essere dato soltanto a "coloro che credono che le cose che abbiamo insegnato e detto loro siano vere".<sup>17</sup> Questo riprende esattamente ciò che si poteva già leggere nella *Didaché*: niente battesimo senza un insegnamento preliminare. Obbligo, quindi, di acquisire questa verità, ma più di quanto emerga dalla *Didaché*. La *Didaché* parla soltanto dell'insegnamento. Mentre qui, vedete, l'insegnamento dev'essere in qualche modo sancito nel soggetto da un atto specifico, che non è semplicemente quello dell'apprendistato, bensì è l'atto di fede. Non solo

\* M.F.: battezzante

è necessario che egli apprenda delle cose, ma che le creda vere. Per quanto riguarda il battesimo, l'*Apologia* di Giustino – ma lo si può ritrovare anche in altri testi della stessa epoca e in quelli immediatamente posteriori – gli attribuisce tre significati, insomma, tre effetti molto specifici.

In primo luogo, il battesimo è qualcosa che segna e sigilla l'appartenenza di chi viene battezzato non solo alla comunità ecclesiale, ma anche a Dio – e in maniera più fondamentale che alla comunità ecclesiale. Il battesimo è un sigillo, è, secondo il termine greco, σφραγίς.<sup>18</sup> È un sigillo, è un segno. Inoltre, il battesimo assicura una seconda nascita, ἀναγέννησις, παλιγγενεσία, rinascita o nuova nascita,<sup>19</sup> vale a dire che per l'uomo ci sarebbero due generazioni possibili, o meglio una necessaria e l'altra possibile. Una necessaria nel senso che non è lui a deciderla: è una generazione che gli accade, dice Giustino, per ἀνάγκη, per necessità, e nell'ἄγνοια, nell'ignoranza. Nasce senza saperlo, nasce per necessità.<sup>20</sup> E come nasce? Nasce da un seme umido, grazie alla μίξις dei nostri genitori, cioè grazie al rapporto sessuale dei nostri genitori.<sup>21</sup> Ecco la prima generazione dell'uomo, quella a cui, beninteso, ogni uomo vivente è sottoposto ciecamente e per necessità. La vita che deriva da questa nascita è chiaramente la vita delle inclinazioni e delle cattive abitudini.<sup>22</sup> Rispetto a questa vita, formata nell'ignoranza, scaturita dalla necessità, nata dall'umidità e votata alle cattive inclinazioni e alle cattive abitudini, il battesimo sarà una seconda nascita, una rinascita grazie alla quale smettiamo di essere “figli di ἀνάγκη e di ἄγνοια”, e in cui diventiamo “figli di προαίρεσις e di ἐπιστήμη”. Siamo figli della scelta e del sapere,<sup>23</sup> due nozioni, προαίρεσις ed ἐπιστήμη, che sono termini di origine stoica e che caratterizzano le condizioni dell'atto virtuoso.<sup>24</sup> Con questa seconda nascita siamo messi in qualche modo nella posizione che un tempo qualificava il saggio stoico o comunque gli atti virtuosi secondo la filosofia stoica, cioè quelli determinati dalla scelta consapevole e volontaria degli individui a partire dal momento in cui assumevano l'intera conoscenza, o almeno una conoscenza sufficiente, dell'ordine del mondo in generale. È dunque una se[conda nascita, caratterizzata dal fatto]\* che ci mette sulla via buona, che ci mette all'inizio di una nuova vita che non sarà più impura, né votata alle cattive inclinazioni. Ma questa seconda vita si caratterizza anche per la presenza di scelta e sapere, vale a dire per un certo tipo di conoscenza. È questa la seconda caratteristica del battesimo così come è definito da Giusti-

\* Congettura; cambio lato della cassetta.

no. Infine, sempre nel passo in cui Giustino definisce il battesimo, si vede emergere un terzo significato, un terzo effetto del battesimo. Il battesimo, posto sotto il segno della scelta e del sapere, mette colui che è battezzato nella luce. Vale a dire che il battesimo è illuminazione, φωτισμός.<sup>25</sup> [Esso] è dunque sigillo, rinascita, illuminazione, “illuminazione” intesa nel senso che [questa parola] aveva all’epoca, cioè al tempo stesso rapporto di conoscenza immediata e totale con Dio, assimilazione e somiglianza del soggetto con Dio, e infine riconoscimento di se stessi attraverso la luce che ci illumina su Dio, o piuttosto che ci viene da Dio e che, illuminando Dio, illumina anche noi. Il battezzato è colui che è illuminato nel suo pensiero, e sono illuminati nei propri pensieri coloro che sono stati purificati dal battesimo, o piuttosto coloro che sono stati rinnovati nel battesimo, dopo il lungo ciclo di educazione che ha insegnato loro quale fosse la verità e dopo l’atto di fede con cui hanno affermato che erano cose vere.

Nel battesimo c’è quindi un ciclo che ha inizio con l’insegnamento, che continua con l’atto di fede, che prosegue con la libera scelta e la conoscenza, e si conclude con l’illuminazione. Vedete dunque che il battesimo è nella sua interezza un preciso ciclo di verità, e che attraverso questo atto rituale con cui deve essere assicurata la salvezza degli individui vi è, da una parte, purificazione e remissione dei peccati precedenti, ma vi è pure un’altra cosa, c’è un intero cammino di verità le cui varie tappe sono del tutto specifiche e diverse le une dalle altre: insegnamento, fede, scelta, sapere, illuminazione. E del fatto che il battesimo abbia proprio questa funzione di procedura di verità, di inserimento degli individui nel cammino della verità e nell’illuminazione della verità, troveremo testimonianza non solo nei testi di Giustino, ma anche in altri testi contemporanei, e perfino successivi. Ad esempio, in un’epoca di poco posteriore, Clemente d’Alessandria dirà che il battesimo è τὸ τῆς ἀληθείας σφραγίς, il sigillo della verità.<sup>26</sup>

Lasciamo per il momento le cose come stanno. Volevo soltanto tracciare una specie di quadro un po’ rapido di quanto è stato detto nei principali testi della patristica in merito al battesimo, e ora arriviamo a quella che costituirà, a mio parere, la grande mutazione della concezione del battesimo e dei rapporti tra purificazione e verità. La troviamo, com’è noto, in Tertulliano.

Alla svolta tra il II e il III secolo, Tertulliano<sup>27</sup> apporta una considerevole elaborazione dei tre temi che si possono ritrovare in Giustino, vale a dire il tema del sigillo, il tema della rinascita e il tema dell’illuminazione. Credo che l’elaborazione di questi tre temi, in Tertulliano, avvenga per tutta una serie di ragioni su cui

cercherò di tornare più avanti, ma diciamo che riguarda essenzialmente – se assumiamo soltanto il punto di vista della teoria del battesimo – il concetto di peccato originale, poiché è stato Tertulliano ad avere la meravigliosa idea di inventare il peccato originale, [che] prima non esisteva.<sup>28</sup> Tertulliano è colui che ha sostituito, all'idea che era chiara nella *Didaché*, ma che si trovava anche nello pseudo-Barnaba,<sup>29</sup> cioè all'idea delle due vie (quella che si segue se non si appartiene a Dio e quella che si segue quando ci si consacra a lui), l'idea che nessun uomo nasca senza crimine, *nullus homo sine crimine*.<sup>30</sup> Ogni uomo è per diritto di nascita un peccatore. L'uomo non è colui che deve scegliere tra due vie, e che sceglie quella cattiva se non conosce Dio e non gli appartiene, e quella buona se conosce Dio e gli appartiene. L'uomo, in ogni caso, è nato peccatore. L'uomo non è semplicemente colui che si perde lungo il cammino della morte prima di ritrovare la retta via della vita. È colui che fin dalla sua nascita ha peccato.

Macchia originale. Penso che in tutto l'Occidente non ci siano state che tre grandi matrici del pensiero morale (non parlerò delle altre civiltà, che non conosco): c'è stata la matrice delle due vie, la matrice della caduta e la matrice della macchia. Vale a dire che si pensa la morale o solo nella forma di una scelta tra due vie, quella buona e quella cattiva, o solo come il cammino necessario quando, a partire da uno stato di caduta anteriore, originale e fondamentale, il compito dell'individuo e dell'umanità è di risalire da questo stato fino allo stato originale, perduto e dimenticato. E infine c'è la morale sotto forma di problematica del peccato: c'è stata una colpa, c'è stato un male, c'è stato un vizio, una macchia, e il problema della morale, del comportamento morale, della condotta morale, è di sapere come si potrà cancellare questa macchia. Mi sembra che le due vie, la caduta e la macchia siano i tre modelli della morale e le uniche tre grandi possibilità [secondo] cui la morale ha potuto definirsi e svilupparsi come arte della condotta degli individui: o si fissa per loro la via buona da seguire, o si dice loro come risalire dalla caduta allo stato originale, oppure si dice loro come cancellare la macchia e il peccato. Mi pare che la forza del cristianesimo, nonché una delle ragioni per cui è stato ciò che è stato e ha avuto l'influenza che sappiamo, sta nel fatto che è riuscito, soprattutto grazie a opere come quella di Tertulliano, a combinare i tre modelli, il vecchio modello delle due vie presente nella *Didaché*, il modello della caduta, che si trova nella Bibbia, e il modello della macchia, che è stato elaborato in modo sorprendente, direi, da Tertulliano. Il cristianesimo, come morale, ha funzionato grazie al sistema di appoggi esi-

stenti tra i modelli fondamentali delle due vie, della caduta e della macchia. Penso che gli altri grandi sistemi etici che l'Occidente è stato in grado di produrre rientrerebbero nella stessa analisi – insomma voglio dire che si potrebbero ritrovare in gioco gli stessi tre modelli. In fondo, nel marxismo troviamo la stessa cosa. C'è il modello della caduta, dell'alienazione, della disalienazione. C'è il modello delle due vie: Mao Zedong. E naturalmente c'è il problema della macchia, di coloro che si sono macchiati in origine e che devono essere purificati: lo stalinismo. Marx, Mao, Stalin, ecco i tre modelli delle due vie, della caduta e della macchia.

Ma torniamo a Tertulliano, per dire che Tertulliano è colui che ha elaborato molto specificamente il problema, la forma dell'eredità della macchia, evidentemente con una serie di conseguenze fondamentali per quanto riguarda il battesimo e i particolari effetti che bisogna aspettarsi dal battesimo.\* Oggi ho iniziato a parlare di Tertulliano, [continuerò] la prossima volta.

### Note

<sup>1</sup> Cfr. Spinoza, lettera LXXVI a Burgh, “*est enim verum index sui, et falsi*” (trad. fr. di C. Appuhn, in *Œuvres*, Garnier-Flammarion, Paris 1953-1966; trad. it. di F. Mignini e O. Proietti, *Opere*, Mondadori, Milano 2007, p. 1519: “Il vero, infatti, è indice di se stesso e del falso”). Cfr. anche *l'Etica*, parte II, scolio della Proposizione XLIII: “*Sicut lux seipsam, et tenebras manifestat, sic veritas norma sui, et falsi*” (“come la luce manifesta se stessa e le tenebre, così la verità è norma di sé e del falso”, in *Opere*, cit., p. 880).

<sup>2</sup> Cartesio, *Discours de la méthode* (1637), in *Œuvres philosophiques*, a cura di F. Alquié, Garnier, Paris 1963, vol. I ([edizione Adam e Tannery]/AT, VI, 33); trad. it. di M. Garin, *Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, vol. I, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 2000, parte IV, p. 312. Cfr. anche *Les principes de la philosophie*, in *Œuvres philosophiques*, cit., vol. III, 1973, p. 95 (AT, IX, II, 28); trad. it. di A. Tilgher e M. Garin, *I principi della filosofia*, in *Opere filosofiche*, cit., vol. III, parte I: “Dei principi della conoscenza umana”, I, 7, p. 24.

<sup>3</sup> Cartesio, *Méditations métaphysiques*, I, in *Œuvres philosophiques*, cit., vol. II, 1967, p. 412; trad. it. di A. Tilgher, *Meditazioni metafisiche*, I, in *Opere filosofiche*, cit., vol. II, p. 21: “Un certo cattivo genio [*genium aliquem malignum*]” (AT, IX, 18); cfr. anche II, p. 24 (“Ma vi è un non so quale ingannatore potentissimo e astutissimo, che impiega ogni suo sforzo nell'ingannarmi sempre”) (AT, IX, 20).

<sup>4</sup> Cfr. la lettura che Foucault propone di questo passaggio già in *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris 1961, ried. Gallimard, Paris 1972; trad. it. di F. Ferrucci, *Storia della follia nell'età classica*, a cura di M. Galzigna, Rizzoli, Milano 2011, pp. 113-115 e 293-294, e in “Mon corps, ce papier, ce feu”, in risposta a J. Derrida (*L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, pp. 51-97; trad. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990).

\* Foucault esita a proseguire e infine decide che “possiamo fermarci qui”.

pp. 39-79), in *Histoire de la folie à l'âge classique*, ed. 1972, appendice II; trad. it. di F. Ferrucci, "Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco", in *Storia della follia*, cit., pp. 771-800 (vedi anche "Mon corps, ce papier, ce feu", in *DE*, vol. II, n. 102, ed. 1994, pp. 245-268; ed. 2001, vol. I, pp. 1113-1136, e la prima versione di questo testo, *Réponse à Derrida*, pubblicata sulla rivista giapponese "Paideia", 104, 1972, pp. 281-295). Sulla differenza di prospettiva, invece, tra la sua analisi del 1961 e la risposta a Derrida, cfr. la lettera di Foucault a J.-M. Beyssade del novembre 1972, in "[Cahiers de] L'Herne", 95, 2011: *Michel Foucault*, pp. 92-94.

<sup>5</sup> Cfr. M. Foucault, "La verità e le forme giuridiche" (terza conferenza), cit., p. 129, dove Foucault mette in rapporto il sapere alchemico con il modello della prova e spiega la sua scomparsa con l'emergere di un "nuovo sapere [che] ha assunto come modello la matrice dell'indagine".

<sup>6</sup> Sul progetto di una storia della volontà di sapere, cfr. la lezione inaugurale al Collège de France del dicembre 1970, *L'ordine del discorso*, cit., pp. 7-11, e il corso del 1970-1971, *Leçons sur la volonté de savoir*, cit., p. 217: "Il corso di quest'anno inaugura una serie di analisi che, frammento dopo frammento, cercano di costituire poco alla volta una 'morfologia della volontà di sapere'. Questo tema della volontà di sapere sarà investito in ricerche storiche determinate, ma sarà anche trattato in se stesso e nelle sue implicazioni teoriche" (riassunto del corso; cfr. anche *DE*, n. 101, ed. 1994, vol. II, p. 240; ed. 2001, vol. I, p. 1108).

<sup>7</sup> Su questa espressione, cfr. ad esempio Basilio di Cesarea, *Regulae fusius tractatae*, PG [Patrologia greca] 31, coll. 889-1052, Interrogatio XXVI: "Quod omnia etiam cordis arcana (τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας) sint praeposito detegenda" (*Le regole diffuse*, quaestio 26: "Come si debba manifestare tutto al priore, anche i segreti del cuore"; cfr. *Les règles monastiques de saint Basile*, Éd. de l'abbaye de Marredsous, 1969; trad. it. di L. Cremaschi, *Le regole*, Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 1993, p. 156); Cassiano, *Institutiones cénobitiques*, ed. critica, trad. fr. e note di J.-C. Guy, Cerf (collana "Sources chrétiennes"), Paris 1965; trad. it. di L. d'Ayala Valva, *Le istituzioni cenobitiche*, Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 2007, 12, 6, p. 311; Cassiano, *Conférences*, ed. critica, trad. fr. e note di Don E. Pichery, Cerf (collana "Sources chrétiennes"), Paris 1955-1959; seconda ed., vol. I, 1966; vol. II, 1967; vol. III, 1971; trad. it. di L. Dattrino, *Conferenze ai monaci*, Città Nuova, Roma 2000, 19, 12, p. 275: "Ogni eremita sarà in grado di scoprire, per certi indizi che esistono in lui, ben fissate le radici di questo o di quel vizio, e lo potrà constatare chiunque s'adopri non a ostentare davanti agli uomini la propria purezza, ma chi cercherà di offrirla inviolata al cospetto di Colui, al quale non possono sfuggire tutti i segreti del nostro cuore (cordis arcana)".

<sup>8</sup> *La doctrine des douze apôtres (Didachè)* [Ἰδιδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν], introduzione, trad. fr. e note di W. Rordorf e A. Tuilier, Cerf (collana "Sources chrétiennes"), Paris 1978, seconda edizione aumentata 1998. Nel resto del corso Foucault non usa questa edizione, ma quella di H. Hemmer (*Les Pères apostoliques*, I-II, trad. fr. di H. Hemmer e G. Oger, A. Picard et Fils, Paris 1907 [citata *infra* come Hemmer]) per il testo greco e la traduzione di R.-F. Refoulé, in *Les écrits des Pères apostoliques*, Cerf, Paris 1962 [citata *infra* come EPA]; trad. it. a cura di S. Cives e F. Moscatelli, *Didachè. Dottrina dei dodici apostoli*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1999. Questo manuale catechetico, liturgico e disciplinare è la compilazione di diversi documenti raccolti nelle comunità cristiane, il cui testo, ritrovato nel 1875 e pubblicato per la prima volta nel 1883, risale alla chiesa del I e II secolo.

<sup>9</sup> *Didachè*, 7, 1, cit., p. 51; cfr. A. Benoît, *Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères*, PUF, Paris 1953, p. 5.

<sup>10</sup> *Didachè*, 1, 1, cit., p. 33: "Due sono le vie, una della vita e l'altra della morte, ma tra le due vie la differenza è grande". Questo tema di origine ebraica

(Hemmer, p. 2, rinvia a *Geremia*, 21,8 e a *Deuteronomio*, 30,15-19) “fa[ceva] parte del materiale catechetico della sinagoga per l’istruzione dei proseliti” (A. Benoît, *Le baptême chrétien*, cit., p. 22). Sull’origine ebraica dei primi sei capitoli, vedi l’introduzione all’edizione di Hemmer, p. xxxi.

<sup>11</sup> *Didaché*, 1-5, cit., pp. 33-49.

<sup>12</sup> *Didaché*, 7, 4, cit., p. 53.

<sup>13</sup> *Didaché*, 7, 1, cit., p. 51.

<sup>14</sup> Questa simbologia, di cui non si trova traccia nel Nuovo Testamento, si rifà all’interpretazione del battesimo di Cristo da parte di Giovanni Battista considerato come un “esorcismo delle acque [che ha] purificato il Giordano, e con esso tutte le acque” (A. Benoît, *Le baptême chrétien*, cit., p. 68).

<sup>15</sup> La denominazione tradizionale di Padri apologeti o Apologeti designa “un gruppo di scrittori cristiani della seconda metà del II secolo che hanno cercato di difendere il cristianesimo dagli attacchi di cui era oggetto da parte dei pagani e che hanno tentato di farlo comprendere agli uomini colti della loro epoca” (A. Benoît, *Le baptême chrétien*, cit., p. 138 nota 1). Giustino, tuttavia, è l’unico di loro a parlare di battesimo.

<sup>16</sup> Giustino, *Apologia prima pro christianis*, I, 61, PG 6, coll. 419-422; *Première apologie de saint Justin*, trad. fr. di L. Pautigny, A. Picard et Fils, Paris 1904. Una nuova traduzione è uscita recentemente nella collana “Sources chrétiennes” (*Apologie pour les chrétiens*, trad. fr. di C. Munier, Cerf, Paris 2006); trad. it. di M.B. Artioli, *Apologia per i cristiani*, Edizioni San Clemente-Studio Domenicano, Bologna 2011, pp. 311-313. Il riferimento a questo testo, successivo agli scritti dei Padri apostolici citati più avanti nel corso, si giustifica qui, subito dopo la *Didaché*, perché in esso si trova “la prima descrizione un minimo completa del sacramento [del battesimo] nella letteratura cristiana” (A. Benoît, *Le baptême chrétien*, cit., p. 143).

<sup>17</sup> Giustino, *Apologia per i cristiani*, PG 6, col. 420B, cit., 61, 2, p. 311: “Quanti si convincono e credono che i nostri insegnamenti e le nostre parole siano secondo verità”. Foucault propone qui una propria traduzione del testo.

<sup>18</sup> Sulla definizione del battesimo come sigillo (σφραγίς), cfr. G. Bareille, “Baptême (d’après les Pères grecs et latins)”, in *Dictionnaire de théologie catholique* [citato *infra* come *DTC*], vol. II, 1905, coll. 179-180, che richiama i diversi usi della metafora (il battesimo sigillo di Cristo, che rappresenta l’alleanza di Dio con l’anima rigenerata, sigillo della fede, sigillo della rigenerazione che ci fa entrare nel gregge di Cristo). Cfr. anche F.J. Dölger, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, F. Schönningh, Paderborn 1911 (per una buona sintesi delle sue analisi, cfr. A. Benoît, *Le baptême chrétien*, cit., pp. 98-103), e A.-G. Hamman, *La signification de σφραγίς dans le Pasteur d’Hermas*, in “*Studia patristica*”, vol. IV, 1961, pp. 286-290. Il termine non si trova nel passaggio commentato da Foucault. Secondo A. Benoît, *Le baptême chrétien*, cit., p. 97, è “nella seconda lettera di Clemente [che] l’equivalenza battesimo = σφραγίς” appare per la prima volta in maniera “indubitabile”: vedi VII, 6, VIII, 6 e VI, 9. Il termine, in quanto designazione del battesimo, si ritrova in Tertulliano (*De paenitentia*, 6), in Clemente d’Alessandria (*Qui dives salvetur*, 42, 1) e in Erma (*Similitudo*, XVI, 2-7 e XVII, 4). Mettendo a confronto le teorie battesimali di Erma e di Giustino, Benoît sottolinea in particolare una differenza: “Giustino non parla di ‘sphragis’, [...] ma usa il termine ‘photismos’ per designare il battesimo, termine che non si riscontra in Erma” (*Le baptême chrétien*, cit., p. 184). Su quest’ultima nozione, cfr. il testo di Giustino, poco più avanti (p. 112). La triplice caratterizzazione del battesimo come rigenerazione (παλιγγενεσία), sigillo (σφραγίς) e illuminazione (φωτισμός) è esposta da F.J. Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Eine religionsge-*

*schichtliche Studie*, F. Schönningh, Paderborn 1909, pp. 3-4 (sull'uso da parte di Foucault di questo testo, cfr. P. Chevallier, *Foucault et les sources patristiques*, "L'Herne", 95, 2011: Michel Foucault, p. 139).

<sup>19</sup> Giustino, *Apologia per i cristiani*, PG 6, col. 420C, cit., 61, 3, p. 311: "Vengono condotti da noi in un luogo dove ci sia acqua, e vengono rigenerati (*ἀναγεννῶνται*) secondo il modo con il quale anche noi siamo stati rigenerati (*ἀνεγεννήθημεν*)" (letteralmente: "Sono rigenerati con lo stesso tipo di rigenerazione [*ἀναγέννησεως*] con cui noi siamo stati rigenerati"). Cfr. anche 66, 1, pp. 327-329: "Nessuno può prendere parte [all'eucarestia] [...] se non ha ricevuto il lavacro per la remissione dei peccati e la rigenerazione (*ἀναγέννησιν*)". Tuttavia, il secondo termine (*παλιγγενεσία*) non compare nel testo. Come precisa P. Chevallier in *Foucault et les sources patristiques*, cit., p. 138, "in Giustino compare soltanto in un frammento alla fine dell'edizione delle sue opere curata dall'abate Migne, nella sua grande patrologia del XIX secolo". Cfr. F.J. Dölger, *Der Exorzismus*, cit., p. 3, che rimanda all'espressione della *Lettera a Tito*, 3,5: "λουτρὸν παλιγγενεσίας". Il termine è anche usato da Clemente d'Alessandria, in relazione al "secondo battesimo" della penitenza post-battesimale, in *Quis dives salvetur*, 42, PG 9, col. 650D, e da Origene, in merito alla rigenerazione con l'acqua (cfr. J. Daniélou, *Origène. Il Genio del Cristianesimo*, cit., p. 86).

<sup>20</sup> Giustino, *Apologia*, PG 6, col. 421A, cit., 61, 10, pp. 313-315: "La nostra prima generazione è avvenuta senza che ne avessimo coscienza e per cause necessarie (*ἀγνοοῦντες κατ'ἀνάγκην*)".

<sup>21</sup> Ivi, p. 313: "Tramite seme umido per l'unione dei genitori tra loro".

<sup>22</sup> *Ibid.*: "E siamo stati generati con un'indole cattiva e brutte tendenze".

<sup>23</sup> Ivi, p. 315: "Affinché non restiamo figli della necessità e dell'ignoranza, ma di elezione e scienza (*ἀλλὰ προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης*)".

<sup>24</sup> Su questo concetto, introdotto nel linguaggio filosofico da Aristotele (cfr. *Etica nicomachea*, I, 1, 1094a; III, 4, 1111b-1112a: "Scelta deliberata, preferenziale", secondo la trad. fr. di Tricot), al quale Epitteto accorda una posizione centrale nel suo pensiero, cfr. Epitteto, *Diatriba*, I, 17, 21-27; II, 10, 1-3 e *passim*. "Per Epitteto, la disposizione che rende la natura idonea all'atto morale è la *proairesis* che ci aiuta a limitare i nostri desideri e le nostre azioni alle cose che sono in nostro potere; è la stessa che controlla le opinioni (*dogmata*) e decide le nostre rappresentazioni (*phantasiai*)" (C. Munier, introduzione a Tertulliano, *La pénitence*, ed. 1984 [cfr. *infra*, p. 142 nota 4], p. 37, che rinvia a M. Spanneut, *Permanence du stoïcisme. De Zénon à Malraux*, Duculot, Gembloux 1973, pp. 74-88). Cfr. anche il vecchio testo, ma ancora di grande valore (citato da Foucault in *La cura di sé*, cit., p. 234), di A. Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa*, F. Enke, Stuttgart 1890, ried. F. Frommann, Stuttgart 1968, pp. 259-261 e A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, PUF, Paris 1973, pp. 142-160 (la *proairesis* come scelta, come persona morale, come elemento divino secondo Epitteto).

<sup>25</sup> Giustino, *Apologia per i cristiani*, PG 6, col. 421B, cit., 61, 12, p. 315: "Questo lavacro si chiama illuminazione (*φωτισμός*) perché illumina (*φωτιζόμενων*) la mente di chi apprende questi insegnamenti". Sul significato di questo termine in Giustino, cfr. A. Benoît, *Le baptême chrétien*, cit., pp. 165-168.

<sup>26</sup> In realtà l'espressione potrebbe non essere di Clemente d'Alessandria. Essa si trova negli *Estratti da Teodoto* pubblicati con il suo nome (*Extraits de Théodote*, trad. fr. di F. Sagnard, Cerf [collana "Sources chrétiennes"], Paris 1948, 1970<sup>2</sup>, § 86, p. 211; trad. it. a cura di M. Simonetti, "Estratti da Teodoto", in *Testi gnostici cristiani*, Laterza, Roma-Bari 1970, p. 259): "Anche le bestie irragionevoli mostrano per mezzo del sigillo a chi ciascuna appartiene. [...] Così anche l'anima credente, avendo ricevuto il sigillo della verità (*τὸ τῆς ἀληθείας σφραγίσμα*) porta i segni di Cristo (*Galati 6,17*)". Teodoto faceva parte degli gnostici valentiniani, a cui Ter-

tulliano muove le sue critiche in uno specifico trattato (*Contre les Valentinieniens*, trad. fr., commento e indici di J.-C. Fredouille, Cerf [collana "Sources chrétiennes"], Paris 1980; trad. it. *Contro i Valentiniani*, in *Opere dottrinali*, a cura di C. Micaelli, C. Moreschini, C. Tommasi Moreschini, Città Nuova, Roma 2010), sulla scia di Ireneo (*Adversus haereses*). Ma, come precisa A. Benoît, "negli *Estratti da Teodoto* è difficile determinare quale sia la parte di Clemente d'Alessandria, che li ha raccolti, e quale sia il pensiero di Teodoto stesso", e aggiunge poi che, secondo il curatore del testo, "questo passaggio sembra provenire da Clemente" (*Le baptême chrétien*, cit., p. 74). F. Sagnard, nella nota a p. 210 della sua traduzione degli *Estratti da Teodoto*, descrive effettivamente l'estratto 86 come un "passaggio molto bello, degno di Clemente di Alessandria"; vedi l'appendice F della sua edizione, pp. 229-239: "Le baptême au deuxième siècle et son interprétation valentinienne" (sull'immagine del "sigillo": pp. 235-239).

<sup>27</sup> Nato a Cartagine, da una famiglia pagana, Tertulliano (~ 160-225?) si convertì intorno al 195 ("non si nasce cristiani, si diventa", scrive nel suo *Apologetico*), dopo aver intrapreso a Roma la carriera di giurista. Verso il 205 aderisce al montanismo (cfr. *infra*, lezione del 5 marzo, p. 223 nota 29). Per la profusione dei suoi scritti, il vigore del suo stile e l'originalità del suo pensiero, è considerato come il primo teologo latino. Il primo riferimento di Foucault a questo autore (che non viene citato nelle lezioni del corso del 1978 sul pastorato cristiano) si trova nell'intervista "Le jeu de Michel Foucault" (1977), *DE*, n. 206, ed. 1994, vol. III, p. 313; ed. 2001, vol. II, p. 313; trad. it. di D. Borca e V. Zini, "Il gioco di Michel Foucault", in *Follia e psichiatria. Detti e scritti 1957-1984*, Raffaello Cortina, Milano 2006, p. 172, sulla problematica della carne: "La figura fondamentale è Tertulliano. [...] Tertulliano ha messo insieme, in un discorso teorico coerente, due cose fondamentali: l'essenziale degli imperativi cristiani – la *didaché* – e i principi attraverso cui poter sfuggire al dualismo degli gnostici".

<sup>28</sup> Sulla dottrina del peccato originale secondo Tertulliano, cfr. A. Gaudel, "Péché originel", in *DTC*, vol. XII, 1933, coll. 363-365: "Nel loro insieme, le sue affermazioni delineano una teologia del peccato originale che in seguito sarà sviluppata da sant'Agostino" (col. 365). R.-F. Refoulé, introduzione a Tertulliano, *Traité du baptême*, ried. 2002 [cfr. *infra*, p. 143 nota 5], p. 13: "Tertulliano è il primo a insegnare la dottrina del peccato originale, sebbene non ne percepisca ancora tutte le conseguenze. 'Nulla anima sine crimine, quia nulla sine boni semine' [*De anima*, 41, 3], dirà in una delle formule oratorie che caratterizzano il suo stile". Cfr. anche C. Munier, commentario al *De paenitentia*, che rinvia (p. 15 nota 12) a A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, G. Beauchesne, Paris 1905, pp. 120-127 e 264-268; cfr. p. 197 (in merito a II, 3, p. 147): "Nel *De anima*, 39-40, egli distingue nettamente il peccato causato dal demonio nella vita di ogni individuo e lo stato di corruzione che deriva dal peccato originale, *pristina corruptio*, e che è cancellato dal battesimo. Il peccato di Adamo non costituisce soltanto una priorità cronologica e un esempio pernicioso; tutta la sua discendenza ne è infettata fin nelle sue radici profonde; come eredità essa porta e trasmette (*tradux*) una propensione al male; è in senso forte una razza peccatrice, di generazione in generazione (*semen delicti*)".

<sup>29</sup> *Épître de Barnabé*, introduzione, trad. fr. e note di P. Prigent e R.A. Kraft, Cerf (collana "Sources chrétiennes"), Paris 1971; trad. it. di F. Scorza Barcellona, *Epistola di Barnaba*, SEI, Torino 1975 (sulla designazione dell'autore con il nome di Pseudo-Barnaba, vedi l'introduzione [all'edizione francese], p. 27); la dottrina delle Due Vie (la Via della luce e la Via delle tenebre), la cui fonte sarebbe un manuale di morale di origine ebraica, è esposta nei capitoli conclusivi 18-20, trad. it. cit., pp. 119-125. Sui rapporti tra l'*Epistola di Barnaba* e la *Didaché*, riguardo all'insegnamento delle Due Vie, cfr. l'introduzione [dell'edizione

francese] alla prima opera, pp. 12-20, e alla seconda, pp. 22-34 (*supra*, p. 116 nota 8); cfr. anche A. Benoît, *Le baptême chrétien*, cit., p. 3. Tuttavia Foucault non usa l'edizione delle "Sources chrétiennes". Cfr. *infra*, lezione del 27 febbraio, p. 193 nota 14.

<sup>30</sup> Cfr. *supra*, nota 28.