



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI “ROMA TRE”
Dipartimento di Scienze della Formazione
Dottorato in “Cultura, Educazione, Comunicazione”

PRELIEVI E RILIEVI
DI FILOSOFIA DELL'EDUCAZIONE
A PARTIRE DA
PIERRE HADOT E MICHEL FOUCAULT

Relatore: Prof. Marco Giosi

Correlatore: Prof. Francesco Mattei

Dottorando:
Fabio Funciello
XXXI ciclo

INDICE

Prefazione.....	3
1. La spiritualità della filosofia antica nell'opera di Pierre Hadot.....	5
2. Introduzione al testo “ <i>Esercizi spirituali e filosofia antica</i> ”	9
3. Su soggetto e verità in Michel Foucault.....	44
4. Introduzione al testo “ <i>L'ermeneutica del soggetto</i> ”	52
5. Le tesi di Foucault e Hadot: un confronto.....	96
6. Bibliografia.....	109

PREFAZIONE

Scopo principale di questo lavoro è mettere a confronto le tesi di Pierre Hadot e di Michel Foucault sulla formazione del soggetto tra età ellenistica e primi secoli dell'era cristiana, muovendo dalle divergenze esistenti tra i due studiosi a proposito delle modalità e delle finalità dell'opera di soggettivazione, di costruzione del soggetto, realizzata sullo sfondo della cultura delle sopraccennate epoche.

In particolare, compito fondamentale di queste pagine è appurare se, nel passaggio tra mondo ellenistico e tardo imperiale e alcune correnti del Cristianesimo delle origini, si sia realizzata una sostanziale continuità nelle forme di costituzione della soggettività, come sostiene Hadot o, se, al contrario, come afferma Foucault, si sia assistito a modifiche profonde nelle intenzioni che hanno guidato le pratiche della costituzione del sé nei secoli posti tra la fine del mondo antico e l'abbrivio dell'era cristiana.

Nella ricerca l'attenzione si è concentrata sul versante della “soggettivazione”, del continuo tentativo, cioè, di formare il soggetto nello spazio di una libera sperimentazione di sé, fino alla realizzazione dell'ἔθος, insieme abito interiore e carattere morale, per così dire, “seconda natura” e destino dell'individuo, piuttosto che dell'inserimento dello stesso soggetto in modelli di comportamento funzionali alla costruzione del legame sociale e intesi, talvolta, come forma di controllo da parte della comunità politica. Nella costruzione dell'ἔθος di primaria importanza è il trasferimento di questa “seconda natura” nell'ambito della spontaneità dell'azione e, nello stesso tempo, la capacità di trarre da quest'ultimo ulteriore spinta e ulteriori limiti per l'edificazione del proprio “abito interiore”.

È quanto sostiene Salvatore Natoli quando afferma:

L'uomo costruisce se stesso al modo in cui agisce. Questo di per sé non significa che egli si costruisce così come vuole. In ogni caso, è attraverso le sue azioni che tesse se stesso: contrae un abito e per ciò stesso si vincola. Questo e non altro è l'etica. (...) «Ogni azione — scrive Nietzsche — continua a creare noi stessi, ogni azione tesse il nostro abito multicolore. Ogni azione è libera, ma l'abito è necessario. La nostra esperienza di vita — questo è il nostro abito»¹.

Traccia dell'importanza dell'ἔθος, nell'accezione appena indicata, fin dall'epoca della

¹ S. NATOLI, *La felicità di questa vita*, B. Mondadori, Milano 2000, p. 48.

cultura arcaica e sapienziale dell'antica Grecia, è individuabile già nel detto di Eraclito "Il carattere dell'uomo è il suo destino".

Oggetto di queste pagine non è, dunque, la morale concepita come insieme di norme comportamentali e schemi valoriali da interiorizzare da parte del soggetto, per indurlo a compiere determinate azioni, al punto di venir considerato lo stesso come oggetto sottoposto all'intervento interessato delle diverse manifestazioni del potere, per contribuire alla sopravvivenza della vita di relazioni nella collettività e alla conservazione dell'ordine sociale.

Quel che qui si pone è la questione dell'etica interpretata come risultato di un lavoro di trasformazione del soggetto su se stesso, al fine di rendersi più capace di autonomia e di padronanza di sé, nel caso della filosofia ellenistica o meglio in grado di preparare il proprio essere per la trascendenza, come si presenta nella cultura cristiana.

Il Testo si articola in cinque parti.

Le prime due, con un intento prevalentemente compilativo, mirano a indicare alcuni temi affrontati in *Esercizi spirituali e filosofia antica* di Pierre Hadot, senza dimenticare, però, di riferirsi pure ad altre pagine dello stesso studioso e ne *L'Ermeneutica del soggetto* di Michel Foucault, dopo aver sollevato talune questioni connesse alle riflessioni di quest'ultimo sul tema della formazione del soggetto nell'ambito dei suoi rapporti con le diverse forme del potere.

Una terza parte mette a confronto le interpretazioni dei due autori a proposito degli scopi e delle tecniche di soggettivazione nelle età ellenistica, tardo-imperiale e protocristiana.

CAPITOLO PRIMO

La spiritualità della filosofia antica nell'opera di Pierre Hadot

Pierre Hadot² è ritenuto uno dei maggiori esperti di filosofia antica, come ricorda Arnold I. Davidson³ nella Prefazione ad uno dei Testi più conosciuti dello studioso francese, *Esercizi spirituali e filosofia antica*.

Davidson afferma, nelle stesse pagine, di essere stato quasi spinto alla lettura di Hadot dal “sincero entusiasmo” per lo stesso, confidatogli da Michel Foucault.

Nella Prefazione, inoltre, Hadot è presentato, innanzitutto, non nelle vesti di semplice storico della filosofia ma con la statura di un vero filosofo, resosi, per così dire, simile ad una sorta di paradigma, quello del φιλόσοφος, da lui a lungo studiato e individuato, come figura aurorale, nei Testi e nelle pratiche filosofiche della Grecia antica.

A tali indagini Hadot è stato costantemente indotto dall'intenzione di rintracciare la volontà dei filosofi greci e romani di “produrre un effetto formativo”, mirando la filosofia a coinvolgere ed “attivare” lo spirito dei suoi interlocutori per far apparire in essi effetti di trasformazione del loro sé.

L'accostarsi al sapere nelle dimensioni di esercizio spirituale, rintracciabile in diversi momenti della filosofia antica, è indicato da Hadot come una lezione valida anche per la nostra epoca e per il nostro modo di avvicinarci alla complessiva esperienza della lettura, non soltanto a quella di opere filosofiche. Senza mai dimenticare che il fine più elevato di quest'ultima consiste nell'assumere i contorni di un'attività di formazione e di ridefinizione di se stessi. Con la locuzione “esercizi spirituali”, così diffusamente presente nelle filosofie ellenistiche, si deve intendere, di conseguenza, non il semplice apprendimento di teorie o concetti ma una pratica che, sottolinea Davidson, ha di mira essenzialmente “un'ascesa di sé”, cioè un costante perfezionamento.

Gli esercizi, legati a precisi compiti a cui assolvere, spesso minuziosamente descritti, di conseguenza hanno valore solo se producono effetti pratici.

Come è ancora ricordato da Davidson, Hadot sostiene che «la parola “spirituale” permette, a nostro avviso, di fare capire come tali esercizi siano opera non solo del pensiero, ma di tutto lo psichismo»⁴. Termine con cui si intende indicare l'intero orizzonte

²P. HADOT è stato Directeur d'études all'École Pratique des Hautes Études fino al 1986 e, dal 1982, è titolare presso il Collège de France della cattedra di Storia del pensiero ellenistico e romano. Tra i suoi numerosi scritti ricordiamo, oltre al già citato *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005, anche *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1998, *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Einaudi, Torino 1999, *La cittadella interiore. Introduzione ai “Pensieri” di Marco Aurelio*, Vita e pensiero, Milano 1993, e quello pubblicato più di recente in traduzione italiana, *Il velo di Iside*, Einaudi, Torino 2006.

³ARNOLD I. DAVIDSON è professore di filosofia all'Università di Chicago e all'Università di Pisa e membro del Conseil de l'Institut de la Pensée contemporaine all'Università Paris VII.

⁴A.I. DAVIDSON, *Prefazione a Esercizi spirituali e filosofia antica*, p. XIII, da P. HADOT, *Esercizi spirituali...*, cit., p. 30.

delle capacità umane nel loro riferirsi a sé, agli altri e alla Natura, coinvolgendo pertanto anche l'immaginazione, la sensibilità e la volontà. Così, aggiunge Hadot, la filosofia, per gli antichi, «è esercizio spirituale, perché è un modo di vivere, una forma di vita, una scelta di vita»⁵ e gli esercizi investono, per modificarlo, lo stile di vita del soggetto. Essi, infatti, causano un cambiamento, spesso radicale, nell'esistenza dell'individuo, favorendo una nuova relazione con gli altri e con l'intero mondo che gli sta attorno.

Lo studioso si dice anche convinto che mai la filosofia greca abbia abbandonato l'impegno per la trasformazione della società e per l'edificazione di una ricerca collettiva mirante al bene pubblico e lontana dalla fuga e dal ripiegamento su di sé, attribuite, da storici della cultura antica, in particolare alle filosofie ellenistiche. Importante è, poi, la distinzione, evidente nelle riflessioni di Hadot, tra discorso filosofico e filosofia.

Il primo è portato a produrre una teoria della logica, una della fisica e una dell'etica, alla maniera degli stoici ma non esaurisce per nulla l'intero "campo" di intervento della filosofia; quest'ultima, anzi, per gli stessi stoici, è ben altra cosa, consistendo essenzialmente nell'acquisizione, da parte del soggetto, di una disposizione interiore ad assimilare e a far vivere nella propria esistenza, consentendole di essere condotta anche da esse, la logica, la fisica e l'etica.

«Allora — scrive Hadot — non si fa più la teoria della logica, ossia del ben parlare e del ben pensare, ma si pensa e si parla bene, non si fa più la teoria del mondo fisico, ma si contempla il cosmo, non si fa più la teoria del mondo morale, ma si agisce in maniera retta e giusta»⁶. La filosofia nell'età ellenistica e romana è, perciò, essenzialmente un'arte della vita, un modo per formare l'individuo facendolo convergere verso un determinato modello di soggettività.

Obiettivo polemico che ritorna in più di una considerazione di Hadot, è, così, la filosofia ridotta a teoria, a discorso filosofico separato dalla vita del filosofo. "Degenerazione" questa, provocata, secondo l'antichista, dalla nascita di modalità filosofiche, che hanno fatto seguito all'esaurirsi di quelle antiche e che sono state intese, nella loro essenza, come discipline scolastiche, dedite precipuamente alla costruzione di sistemi concettuali rivolti per intero ad una specialistica e spesso arida speculazione pura.

Le pagine seguenti si riferiscono, soprattutto, al Testo *Esercizi spirituali e filosofia antica*⁷ ma sono pure corredate da diversi richiami ad altre opere hadotiane, scelte prevalentemente per arricchire e approfondire la conoscenza delle tesi dello studioso.

La lettura di altri Testi si rende indispensabile poiché i vari saggi componenti *Esercizi*

⁵P. HADOT, *Esercizi spirituali...*, cit., p. 15

⁶A.I. DAVIDSON, *Prefazione a Esercizi spirituali e filosofia antica*, pp. XIII-XIV, da P. HADOT, *Esercizi spirituali...*, cit., p. 158.

⁷Il Testo raccoglie interventi che si collocano tra la fine degli anni Settanta e la fine degli anni Ottanta e, in particolare, la lezione inaugurale tenuta al Collège de France il 18 febbraio 1983

spirituali e filosofia antica, si presentano come sintesi temporanee, all'incrocio tra la conclusione di alcune ricerche e l'inizio di nuove riprese, risentendo dell'essere punti di passaggio verso ulteriori indagini.

Nonostante la caratteristica di fungere da sorta di "segnalatori di piste" lungo le quali condurre altre investigazioni, le pagine di Hadot sono sorrette da una ben salda prospettiva, attorno a cui si dipana un organico e coerente pensiero.

Numerosi riferimenti a *Che cos'è la filosofia antica?*, altra sua opera, accompagneranno, in ogni caso, la presentazione di *Esercizi spirituali e filosofia antica*, poiché riteniamo che soltanto grazie al concorso di entrambi i testi sia possibile delineare il punto di vista hadotiano. La prospettiva ermeneutica da esso inaugurata ruota attorno all'interpretazione, come abbiamo già accennato, della filosofia antica come continua ricerca di una forma di vita, piuttosto che di un'attività esclusivamente teorica. Risulta ingiustificato, in base a questa chiave di lettura, separare ogni teoria e ogni scuola filosofica dell'Antichità dalla definizione e dalla pratica di una "spiritualità" riconducibile a una condizione coinvolgente l'insieme delle facoltà umane, con il proposito di modificarle.

Le stesse indagini, all'apparenza esclusivamente destinate alla pura contemplazione, appaiono ad Hadot finalizzate alla costruzione di rapporti, mai prima realizzati, tra il soggetto e se stesso, tra il soggetto e gli altri, tra il soggetto e il mondo; relazioni tutte convergenti nell'orizzonte della spiritualità e, proprio per questo, tutte concorrenti alla definizione di un sapere "ethopoietico", cioè creatore di ἔθος, di un carattere capace di sostenere, nel destino che delinea, una nuova soggettività, in una continua opera di "soggettivazione", di costituzione del soggetto.

Sullo sfondo dell'intenzionalità del sapere, gli esercizi si collocano al punto di congiunzione della formazione del sé e delle molteplici visioni del mondo presenti nelle varie filosofie. In quello snodo, cioè, in cui la forma da dare al proprio sé si innesca sulla riflessione su come si possa percorrere l'esistenza nei modi ritenuti più alti e più degni della condizione umana. L'ingegno di Hadot consiste, in particolare, nella capacità di "piegare", senza forzature e approssimazioni, la lettura di Testi, soprattutto dell'età ellenistica e imperiale, all'individuazione di come in essi si affaccino e predominino le modalità di trasformazione del sé. Certo è che ai Testi presi in esame non si possono chiedere interventi esaustivi a sostegno di analisi definitivamente esaurienti, risentendo essi della permanente volontà di rintracciare e di "declinare" la tesi della "dimensione spirituale" all'interno della considerazione del pensiero di molteplici scuole filosofiche. Hadot sostiene, quindi, che ogni scuola esprime uno stile di vita ruotante attorno a un ideale di saggezza e a un atteggiamento interiore fondamentale.

Scopo delle suddette scuole è far acquisire un ἔθος che, in modo spontaneo, faccia desiderare ciò che è meglio, in un inesauribile procedere verso la saggezza; accompagnati

dalla consapevolezza che quest'ultima condizione, secondo una tesi particolarmente cara ad Hadot, è uno stato trascendente conquistabile dall'uomo solo in taluni momenti, permanente condizione, al contrario, degli dei. Nella filosofia antica, così, la teoria o è al servizio della pratica o, come per gli aristotelici, più che alle teorie in se stesse, grande importanza è assegnata alla capacità della stessa teoria di far vivere una felicità quasi divina.

CAPITOLO SECONDO

Introduzione al testo “Esercizi spirituali e filosofia antica”

Il modello socratico-platonico come esercizio spirituale

Per Hadot con Socrate, in particolare col filosofo che obbliga l'interlocutore a occuparsi di sé, nasce l'interrogazione sull'έθος. In tal modo il dialogo socratico si configura come esercizio spirituale che invita ad un lavoro del soggetto su di sé, all'attenzione verso la sua interiorità, al “γνώθι σαυτόν”, al “conosci te stesso”.

Socrate è presentato, infatti, dallo studioso, precipuamente come maestro del dialogo con sé, capace di isolarsi, concentrandosi solo sui propri pensieri, nella meditazione e di essere tranquillo padrone di sé in ogni circostanza. Gli interlocutori sperimentano che cosa sia l'attività dello spirito, dopo che sono diventati essi stessi Socrate, cioè l'interrogazione, il dubbio, il distacco da se stessi, cioè la coscienza. A questa fa appello il filosofo definito άτοπος, in diversi Dialoghi platonici, in quanto non confrontabile con altri uomini o altri sapienti e non “riconducibile” ad alcuna tipologia classificatoria.

Testimonia ciò la sua estraneità al mondo, il suo non possedere la saggezza, per la consapevolezza dell'inaccessibilità di quest'ultima agli uomini, e il non essere, al contempo, un individuo come gli altri, dei quali ha ben chiaro la follia esprimentesi nel non curarsi delle cose che la natura umana dovrebbe stimare come più preziose e che tutte si raccolgono, per Socrate, attorno alla cura di sé.

Sta certo qui, — scrive Hadot — come ha osservato Kierkegaard, il senso profondo dei termini άτοπος, αποπία, αποπίατος, che ritornano assai spesso nei dialoghi di Platone (come nel Simposio, nel Fedro e nell'Alcibiade, N.d.T.) per descrivere il carattere di Socrate. (...) La parola άτοπος significa etimologicamente “fuori di posto”, “non a luogo”, dunque strano, stravagante, assurdo, inclassificabile, sviante. (...) Non lo si può paragonare a nessun uomo, conclude Alcibiade, tutt'al più ai sileni e ai satiri. Sì, Socrate è quell'Individuo così caro a Kierkegaard che avrebbe voluto che si scrivesse sulla propria tomba: “Fu l'Individuo”⁸.

Le nuove prospettive della ricerca, inaugurate dal filosofo ateniese, non coinvolgono soltanto il piano teoretico ma richiedono pure la costituzione di un nuovo έθος, nella cornice di una nuova παιδεία, di un orizzonte culturale entro cui inserire un diverso progetto educativo. Vogliamo qui sostenere la tesi che individua in Socrate il primo

⁸ P. HADOT, *Esercizi spirituali...*, cit., p. 108.

interprete, insieme ai Sofisti, di una ragione protagonista di un'epocale svolta nella storia dell'intera filosofia occidentale. Si tratta del momento della rottura con la cultura dell'identità, dell'equazione tra linguaggio ed essere, dell'isomorfismo tra quest'ultimo e il pensiero, espressione della sapienza arcaica, quella che si alimentava sia del sapere mitico sia di quello del λόγος, avvalentesi, soprattutto, di una richiesta di adesione al vero fondata sulla credenza nella verità e nella dimensione intuitiva della ragione, per i Greci denominata col termine *voús*.

Socrate si rivela capace, nonostante o, forse, proprio in conseguenza della sua "atipicità", di inaugurare un percorso di ricerca aperta e dialogica, grazie al pensiero discorsivo, per i Greci *διάνοια*, quello che procede seguendo una strategia basata pure su una sorta di anticipazione del metodo ipotetico-deduttivo, con lo scopo di mostrare, in un atteggiamento per questo ostensivo, agli interlocutori come sia necessario aderire ai risultati delle diverse "mosse" di un'attività euristica che si svolge nel corso della relazione dialogica.

Ma in tutto ciò che spazio rimane per la dimensione etica di una simile "impresa" culturale? A nostro parere l'ἔθος è intensamente coinvolto poiché all'individuo è richiesto, anche dalla partecipazione affettiva alla relazione dialogica, di non fissarsi, irrigidendosi, su qualsiasi convincimento non ancora sottoposto al vaglio della ragione discorsiva e di abbandonare una condizione di pigra, immobile e sterile adesione a opinioni e comportamenti che costituivano la precedente soggettività. Premessa necessaria, questa, per attrezzarsi nella maniera dovuta di fronte al compito di intraprendere un itinerario in grado di far scomparire qualsiasi attaccamento a una difesa arroccata ed egoistica delle proprie ragioni, a cui è annessa, anche, gran parte della valutazione, da Socrate per questo giudicata negativamente, del valore di sé.

In alternativa si richiede di considerare fondamentale la scoperta delle proprie insufficienze, della mancanza di conoscenza di sé, delle proprie idee e delle proprie azioni, dando nuova dignità al soggetto che uscirà dal processo trasformativo finalizzato alla ridefinizione del sé. Ne sortirà un individuo capace di attribuire alla crisi di radicate convinzioni un valore centrale, essenziale per conseguire risultati che spostino, seppur lentamente e a fatica, ma sempre un poco oltre, l'interrogazione e l'indagine sulla verità.

Altra conseguenza, a nostro parere, di tale forma di soggettivazione è l'affermazione del carattere proficuo della denuncia della falsità delle opinioni del soggetto mai prima messe alla prova; condizione necessaria, questa, per far avanzare qualsiasi ricerca, in

un'inaugurale individuazione del valore positivo dello smascheramento dell'errore.

Sembra quasi di trovarsi dinnanzi a una prima, insorgente anticipazione dell'interpretazione della teoria popperiana del falsificazionismo inteso come segno distintivo della scienza, che vuole la teoria stessa far propria la tesi del rinvenimento dell'errore come auspicabile condizione su cui si regge la stessa modalità costitutiva del carattere progressivo del sapere scientifico.

Tornando ad Hadot, non è da trascurare il fatto che egli mostri di essere attratto, in particolare, da quell'aspetto della figura socratica grazie a cui il filosofare non ha più, come per i Sofisti, l'obiettivo di acquisire un sapere o un saper fare, una σοφία, ma si risolve nel mettere in gioco se stessi "aprendosi" alla sensazione di non essere ciò che si dovrebbe e si vorrebbe essere e di doversi preparare ad una disincantata riconsiderazione dell'esistenza e del suo valore. Pertanto la filosofia socratica consiste interamente in un esercizio spirituale che si fa nuovo modo di vita, riflessione attiva, coscienza vivente, «cammino verso la propria perfezione». Ci troviamo così davanti ad un fondamentale "passaggio" concettuale che si ripresenta, seppur in forme diverse, in gran parte della filosofia greca.

Per essa il ritirarsi e il concentrarsi dell'anima su di sé dispone il soggetto ad uno sguardo di sé su di sé, rintracciando nell'interiorità l'essenza, la verità, in seguito a un movimento che lo rende capace, trascendendosi, di guardarsi dall'esterno e di riflettere su di sé per meglio percepire come indirizzare la propria energia, non inibendo il desiderio ma affidandolo ad una meta raggiungibile.

Il governo di sé (εγκράτεια), a cui si approda, è una particolare modalità di costruzione del soggetto, di *ars vivendi*, grazie alla quale la vita non è più segnata dalla dissipazione di potenza ma dall'attitudine a saper scegliere nell'indirizzare la propria spinta vitale verso fini giudicati realizzabili e, per così dire, sottomessi al pieno controllo dell'individuo⁹.

L'εγκράτεια è, pertanto, tutt'altro che rinuncia a una parte della propria potenza per il timore di uscire sconfitti nello sforzo di inseguire il desiderio. Essa si configura, al contrario, come sperimentazione continua di sé, di ricerca dei confini, sempre mobili, delle proprie possibilità, del proprio valore, in un'opera in cui l'incessante riplasmarsi del nostro equilibrio interiore debba essere condotto dalla parte che mai può vedersi sfuggire la guida dell'anima, quella definita dagli stoici το ηγεμονικόν, designante la parte rivolta al comando, quella esclusivamente razionale.

⁹Su tali temi particolarmente interessanti sono le considerazioni che trovano posto nel Testo di S. NATOLI, *Guida alla formazione del carattere*, Morcelliana, Brescia 2006. A tale opera faremo, a più riprese, riferimento anche in seguito.

Il Testo *Che cos'è la filosofia antica?* dà grande rilievo al *Simposio* platonico per mostrare la contiguità tra l'“erotica” e la filosofia, rilevando come entrambe nascondano una ricerca della trascendenza che si fa immanente desiderio di perfezionamento del soggetto. Nello stesso dialogo socratico la comune volontà di mettersi d'accordo è già amore e, per questo, Hadot sottolinea che la filosofia è intrinsecamente legata ad un esercizio spirituale mirante ad una sorta di trasfigurazione di sé, piuttosto che ad una concezione della stessa finalizzata alla costruzione di un astratto sistema di pensiero.

Inoltre il dialogo socratico contiene in sé un aspetto apparentemente paradossale: indica l'incapacità del linguaggio di comunicare l'esperienza morale ed esistenziale e, nello stesso tempo, le rappresenta e “pratica” già, muovendo dal fatto che «la filosofia socratica non è l'elaborazione solitaria di un sistema, ma risveglio di coscienza, accesso a un livello di essere che non possono realizzarsi che in una relazione tra persona e persona»¹⁰.

Ampia è, per Hadot, la successiva letteratura della dimensione erotica della pedagogia. Come dimostrazione di ciò, lo studioso cita Goethe, ricordandone l'affermazione: «Non si apprende che da chi si ama» e Nietzsche che sostiene come solo dall'amore nascono le visioni più profonde¹¹.

Per dar forza ad una delle sue tesi centrali, quella della sostanziale continuità dell'intera filosofia greco-romana, Hadot dichiara che il dialogo platonico, come avviene in molti esercizi spirituali, è finalizzato al superamento dell'individualità per approdare al λόγος comune ai due interlocutori. Nella relazione di questi ultimi si riproduce qualcosa di simile a ciò che accade quando il dialogo è esclusivamente con se stessi, quando si deve far cambiare a se stessi il proprio punto di vista.

«Questa intima connessione — scrive Hadot — tra il dialogo con altri e il dialogo con sé ha un significato profondo. Solo chi è capace di un vero incontro con altri è capace di un incontro autentico con se stesso, e l'inverso è ugualmente vero. Il dialogo non è davvero dialogo se non in presenza di altri e di sé. Da questo punto di vista, ogni esercizio spirituale è dialogico, nella misura in cui è esercizio di presenza autentico, a sé e agli altri»¹².

Nella situazione dialogica, sottolinea a più riprese lo studioso, ciò che conta di più non è la soluzione di un problema ma è l'itinerario percorso, lungo il quale l'interlocutore, come il discepolo, forma il suo pensiero facendolo più capace di scoprire da solo la verità. In definitiva il dialogo socratico è un esercizio sia perché induce il soggetto a una conversione, incitandolo a desiderare la verità e sottomettendolo alle esigenze razionali del

¹⁰P. HADOT, *Esercizi spirituali...*, cit., p. 108.

¹¹*Ibidem*.

¹²Ivi, p. 46.

λόγος sia perché l'atto di assoggettamento allontana l'anima dal sensibile, conducendo lo spirito verso il divino.

In simile contesto si pone la tesi hadotiana della coincidenza della nascita della coscienza morale con la filosofia socratica nella cornice dell'impegno dialogico in cui «la vera questione che è in gioco non è ciò di cui si parla ma colui che parla»¹³, cioè il suo ἔθος.

Aggiungo che se è vero che con Socrate si costituisce un diverso spazio etico, il soggetto è allora invitato ad occuparlo non limitandosi al punto di vista di chi vuole aver ragione ma trasfigurandolo nell'impegno ad essere al servizio di una ragione individuata soprattutto in un accordo intersoggettivo sovrastante, per così dire, la parzialità di chi impone l'espressione del proprio sé, senza averlo sottoposto alla critica razionale, nel confronto con gli altri.

Sarà, forse, anche per questa intenzione di chiamare in causa, nel fare filosofia socratico, la persona dell'altro nella sua interezza, che in *Che cos'è la filosofia antica?* si afferma che finalità principale di Platone, esplicitata anche grazie la messa in scena del personaggio Socrate, non è di formare solo abili politici ma uomini, impartendo loro la capacità di governare se stessi.

Uomini con un'impronta ironica e tragica insieme, come quella del filosofo del *Simposio*. Ironica perché Socrate, e con lui il vero filosofo, sa di non sapere, di non essere saggio e perciò di essere né saggio né non saggio, né totalmente nel mondo degli stolti né in quello dei saggi, come se l'ironia avesse l'obiettivo primario di esercitarsi nei confronti del sapere umano. Tragica perché il filosofo sa che non potrà mai del tutto raggiungere la saggezza che ama, che non potrà arrivare al proprio modello e che non sarà mai appieno quel che desidera essere.

«La filosofia — scrive Hadot — si definisce dunque grazie a quello di cui è privata, cioè grazie a una norma trascendente che le sfugge e che tuttavia possiede, in qualche modo, dentro di sé»¹⁴.

D'altra parte la stessa sapienza, questo “stato di perfezione umana” a cui avvicinarsi grazie agli esercizi, è, per Hadot, un ideale accostabile alla perfezione divina, «dunque una condizione inaccessibile all'uomo»¹⁵.

¹³Ivi, p.109.

¹⁴P. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?*, cit., p. 48.

¹⁵Ivi, p. 61.

Il solo stato a cui stabilmente avere accesso è la filosofia, «ossia l'amore della sapienza, il progresso verso la sapienza». Ciò comporta il fatto che il compito degli esercizi è, per qualunque scuola filosofica dell'Antichità, inesauribile e richiede così «uno sforzo sempre rinnovato». Conseguentemente, per Hadot, il modello a cui si ispira il filosofo antico ha le sue radici nella trascendenza.

Al contrario, per Foucault, lo stesso ininterrotto dedicarsi del soggetto al lavoro su di sé, pur in diverse “stagioni” dell'esistenza e con finalità che si differenziano in base ai vari momenti della storia dell'επιμέλεια, della cura di sé, non dipende dall'assoluta alterità e per questo irraggiungibilità del possesso stabile della sapienza ma esclusivamente dai compiti assegnati all'intervento sul sé in una dimensione totalmente immanente e priva di qualunque valenza metafisica.

Tornando all'esposizione del pensiero hadotiano, la filosofia platonica non cessa di essere, per esso, esercizio spirituale anche quando assume la forma di meditazione e di “esperienza” della morte. Riferendosi alle modalità di trattazione del tema della morte nell'ambito del Fedone, Hadot si dice convinto che tutti gli sviluppi del *Fedone* che precedono e che seguono il nostro passo mostrano come si tratti, per l'anima, di liberarsi, di spogliarsi dalle passioni legate ai sensi corporei, per acquistare l'indipendenza del pensiero. Di fatto ci rappresenteremo meglio questo esercizio spirituale se lo intenderemo come uno sforzo per liberarsi dal punto di vista parziale e passionale, legato al corpo e ai sensi, e per elevarsi al punto di vista universale e normativo del pensiero, per sottomettersi alle esigenze del λόγος e alla norma del bene. Esercitarsi a morire significa esercitarsi a morire alla propria individualità, alle proprie passioni, per vedere le cose nella prospettiva dell'universalità e dell'oggettività¹⁶.

In tal modo lo studioso trova conferme alle tesi relative, da una parte, alla finalità prevalente della filosofia antica che vede nel raggiungimento di un punto di vista universale, al di sopra dell'individualità e di una spiritualità, che trascende la corporeità, il culmine della ricerca, dall'altra, alla sostanziale continuità caratterizzante il pensiero greco dall'età classica a quella ellenistica.

Altri esercizi, simili a quelli delle filosofie di quest'ultima epoca, infatti, si affacciano già, per Hadot, in “pratiche” platoniche, sia si tratti di dedicarsi alla meditazione prima del sonno per far emergere la parte razionale dell'anima sia si faccia uso di massime per

¹⁶Ivi, pp. 50–51.

conservare l'equilibrio interiore pur in presenza degli eventi più difficili. Lo studioso cita, infine, volendo sottolineare di nuovo la presenza in Platone della concezione della filosofia come maniera di vivere, il seguente passo della Repubblica:

La legge razionale dice che nulla è più bello che conservare la maggior calma possibile nella sventura e non rivoltarsi, poiché non si sa che cosa vi sia di bene e di male in simili accidenti, e poi non si guadagna nulla a irritarsi, insegna che nessuna delle cose umane merita che le si attribuisca grande importanza, e che il dolore ostacola ciò che in siffatte circostanze dovrebbe venire al più presto in nostro soccorso¹⁷.

Aristotele tra πράξις teoretica e spiritualità del sapere

Nonostante per Aristotele il sapere più elevato sia connesso alla ricerca teorica per se stessa, in forma disinteressata, Hadot ricorda che, nella *Politica*, lo stagirita sostiene che la felicità filosofica corrisponde alla teoria, legata ad una forma di vita consacrata all'attività dello spirito. Chi si dedica a ciò non dipende che da sé soltanto e conseguirà una felicità sovrumana. A sostegno di questa affermazione lo stesso Hadot cita un passo tratto dall'*Etica Nicomachea* in cui è dato leggere: «L'uomo non vivrà in questo modo in quanto uomo, ma in quanto in lui c'è qualcosa di divino»¹⁸. Apparente paradosso corrispondente all'idea che Aristotele ha dell'intelletto e dello spirito.

«L'intelletto — scrive Hadot riferendosi di nuovo al filosofo del Liceo — è ciò che di più essenziale vi è nell'uomo e al tempo stesso è un qualcosa di divino che viene all'uomo, di modo che è ciò che trascende l'uomo a costituirne la sua autentica personalità, come se l'essenza dell'uomo consistesse nell'essere al di sopra di se stesso».¹⁹

Qualcosa di simile all'io individuale inteso in un'accezione non molto distante da quella che fa ritenere a Platone che, grazie alla filosofia, sia possibile che il soggetto si superi per “conquistare” un punto di vista trascendente.

Per Aristotele, il culmine della felicità filosofica e dell'attività dello spirito, cioè la contemplazione dell'Intelletto divino, non è accessibile, però, che in rari momenti; perciò ci si deve accontentare della felicità minore, compagna della ricerca del vero in un'attività

¹⁷ PLATONE, *Repubblica*, 60 4b–d.

¹⁸ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 10. 1178 a 9.

¹⁹ P. HADOT, *Che cos'è la filosofia...*, cit., p. 78.

teoretica che, per lo stagirita, non si oppone affatto alla vita pratica.

A corredo di tale convinzione si può ricordare quanto si trova nel seguente passo della *Politica*:

La vita pratica non è necessariamente volta agli altri, come pensano alcuni, e non sono soltanto quei pensieri che mirano a un risultato, prodotto dall'agire, ad essere "pratici"; infatti sono molto più "pratiche" le attività dello spirito (θεωρία) e le riflessioni che trovano il loro fine in se stesse e vengono sviluppate in funzione di se stesse (...)²⁰.

La filosofia "teoretica" aristotelica è così, allo stesso tempo etica, poiché la "πράξις θεωρητική" si costituisce nello scegliere il solo fine della conoscenza, senza altro interesse particolare, secondo una morale del disinteresse e dell'obiettività.

Lo stesso piacere sperimentato davanti alle bellezze della Natura favorisce l'insorgere di una sorta di gioia disinteressata che scaturisce da quel distacco da sé con cui ci si innalza al livello dello spirito, dell'intelletto, che è il nostro vero io. È allora che, nell'interpretazione hadotiana, si ha la consapevolezza dell'attrazione su di noi del principi pio supremo, sia intelligibile sia desiderabile.

In tal modo le modalità dell'insegnamento aristotelico puntano non ad informare ma a formare, come nel caso di Socrate e a favorire una ricerca in comune.

Aristotele vuole, infatti, una partecipazione da parte di chi ascolta e il suo insegnamento è fondamentalmente un dialogo in cui la discussione dei problemi è più formativa della loro stessa soluzione. Anche nell'ambito della vita pratica, per esempio, non si deve solo sapere ma mettere in pratica ed esercitare la virtù e non bastano i discorsi filosofici a rendere virtuosi. Questi potranno essere solo un aiuto a trasformare le virtù naturali o apprese con l'abitudine, in virtù di cui si è consapevoli.

In definitiva perciò, per Hadot, lo stesso pensiero aristotelico è sia in sintonia con il progetto di creare un modo di vita sia coerente con l'intenzione di concorrere a una modalità del discorso; al contrario, per Foucault, Aristotele rappresenta un'eccezione nell'ambito di una cultura intesa come espressione di un sapere spirituale.

Esercizi spirituali

²⁰ARISTOTELE, *Politica*, 7. 3. 8. 1325 b.

Hadot definisce “spirituali” gli esercizi delle scuole filosofiche greco-romane perché in essi sono del tutto trasparenti i fini cui si mira: una metamorfosi dell’intera personalità e un innalzamento della vita individuale alla vita dello Spirito oggettivo, collocandosi nella prospettiva del Tutto.

Per ogni scuola di questa tradizione filosofica la principale pre-condizione, da instaurare nel corso di una continua attività di “soggettivazione”, per avere accesso a tale dimensione dello spirito, consiste nello sbarazzarsi delle varie cause della sofferenza e cioè dalle passioni, dai desideri disordinati e dalle paure infondate. La filosofia è, perciò, soprattutto, terapia delle passioni attraverso gli esercizi spirituali. In particolare per gli stoici l’infelicità, amica della sofferenza, dipende dal voler raggiungere e conservare beni che si rischia di non conquistare o di perdere e dal voler sfuggire mali spesso inevitabili. La filosofia insegna, invece, a perseguire solo il bene che si può raggiungere e a cercare di sfuggire il male evitabile; questi ultimi, il bene ottenibile e il male da cui ci si può tenere a distanza, devono, per esser tali, dipendere solo dalla nostra libertà: sono perciò il bene e il male morale.

Ciò che, al contrario, non dipende da noi ma dalla catena necessaria delle cause e degli effetti, deve esserci indifferente come esso lo è nei nostri confronti: solo così riusciremo a non soccombere alla nostra impossibilità di esserne del tutto padroni.

Aver sempre presente ciò che non rientra nelle cose in nostro potere significa, a mio parere, non indirizzare la potenza del soggetto, la sua *εὐργεία*, che è limitata e, anche per questo, non è da sprecare, verso il tentativo dannoso di attuare desideri irrealizzabili.

È indispensabile pertanto acquisire consapevolezza, dopo aver preso atto dell’illusorietà di ogni progetto di onnipotenza, di quanta potenza sia munito il nostro essere.²¹

Crediamo che dei risultati di una siffatta ricerca si componga l’orizzonte identitario del soggetto. Pure per questo, forse, gran parte della filosofia antica, nel suo sforzo di “modellare” il soggetto, anche grazie agli esercizi, persegue lo scopo di definire i limiti entro cui la potenza può correttamente sostenere e dare compimento al desiderio senza incorrere in una nociva perdita di sé che avrebbe, in fondo, i tragici tratti del venir meno dell’identità umana, del suo affannarsi e disperdersi in un labirinto senza uscite.

Inoltre, secondo Marco Aurelio (121–180 d.C.), indifferenza nei confronti delle cose a noi indifferenti non significa “mancanza di interesse e attaccamento” nei loro confronti;

²¹Approfondimenti, davvero proficui e stimolanti, di simili temi e di altri concernenti la costituzione dell’*ἔθος*, sono presenti nel Testo già citato di S. NATOLI, *Guida alla formazione del carattere*.

esse, infatti, acquisiscono per il saggio un interesse infinito, sono accettate con devozione e, quel che più conta, sono tutte “illuminate” dallo stesso amore, dalla stessa ammirazione che le eguaglia nella forma di una comune bellezza.

In ciò che accade secondo la necessità dell’essere e senza che noi possiamo opporvi alcunché, scrive ancora Hadot, «non dobbiamo introdurre differenza alcuna ma accettarlo tutto intero in quanto è voluto dal destino. È il dominio della natura»²².

Così si modifica radicalmente il modo di valutare il mondo e ad una visione antropocentrica della realtà, per cui i valori dipendono dalle passioni, ne subentra una “naturale” che pone tutto nella prospettiva della Natura universale.

Servendoci di alcuni elenchi, come quelli contenuti nelle *Diatriche* di Epitteto (50 ca.–138 ca. d.C.)²³, è possibile ricostruire una serie di esercizi stoici.

Il primo di questi è quello dell’attenzione (προσοχή) che prevede continue vigilanza e coscienza di sé, in una permanente tensione spirituale, per sapere e volere ciò che si fa in ogni momento, preparandosi sia alla piena consapevolezza e padronanza sia alla capacità di vivere ogni istante presente nella sua pienezza d’essere senza avvertire il peso nefasto di un senso che precede o segue l’essere.

La legge fondamentale di vita, cioè saper distinguere ciò che dipende e ciò che non dipende da noi, deve, grazie a tale coscienza di sé, non abbandonarci mai. La concentrazione sul momento presente, cioè l’attenzione esclusiva, la προσοχή, su ciò che si trova a portata di mano (πρόχειρον) è, inoltre, fondamentale per alleggerire il soggetto dalla passione causata dal passato e dal futuro, non dipendenti da noi.

Un secondo esercizio è quello della meditazione (μελέτη) che permette, tra l’altro, di anticipare nel pensiero le difficoltà, di averle davanti e di ricordarsi come esse, la morte, la povertà, il dolore, non siano dei mali perché non dipendono da noi. Con la memoria si fissano poi nella mente quelle massime e regole che ci consentono di accettare le vicende naturali. «In ogni congiuntura — scrive a questo proposito Marco Aurelio — metti davanti agli occhi coloro a cui è accaduta la stessa cosa e che poi se ne affliggevano, stupivano, lamentavano. E ora dove sono? In nessun luogo»²⁴.

Vi è poi l’esercizio dell’esame in anticipo di ciò che è nostro compito realizzare nella

²²P. HADOT, *Esercizi spirituali...*, cit., p. 33.

²³Sia le *Diatriche* sia il *Manuale* sono stati composti in realtà da ARIANO DI NICOMEDIA, discepolo di EPITTETO, grazie all’utilizzo di appunti ricavati dalla partecipazione alle lezioni del maestro, come ricorda lo stesso HADOT nell’Introduzione al secondo Testo, pubblicata da Librairie Générale Française nel 2000 e da Einaudi nel 2006.

²⁴MARCO AURELIO, *I ricordi*, VII, 58.

giornata o di ciò che abbiamo fatto, per individuare colpe e progressi compiuti; prospettiva nella quale devono essere esaminati anche i sogni.

La meditazione si alimenta, inoltre, della lettura e dell'ascolto, tra l'altro, di sentenze di filosofi o di poeti; così, per Hadot, la stessa esegesi, letterale o allegorica, è un esercizio spirituale della fine dell'Antichità, sia per i pagani sia per i cristiani. Anche nell'Epicureismo la filosofia è intesa come terapia.

«La nostra sola occupazione — scrive Epicuro (341–271/270 a.C.) — deve essere la nostra guarigione»²⁵. Questa sarà data dal liberare l'anima da ogni preoccupazione, conducendola alla semplice gioia di esistere, dopo aver introiettato nell'*ἔθος*, nel carattere della persona, la convinzione che l'infelicità è causata dal timore di cose da non temere e dal desiderio di altre che non è necessario desiderare e che non sono in potere dell'uomo.

L'etica epicurea libera dai desideri insaziabili, distinguendo, nei desideri, quelli naturali e necessari, quelli naturali e non necessari e quelli né naturali né necessari e insegnando a rinunciare agli ultimi ed eventualmente ai secondi per esser sereni. Così gli epicurei propongono, come esercizio, il fatto di tener sempre presente alla propria mente il famoso *τετραφάρμακος*: «Gli dei non sono da temersi, la morte è senza rischio, il bene facile da acquistarsi, il male facile da sopportarsi»²⁶.

L'essenza del divino, per Epicuro, consiste nella gioia e «in qualche modo — scrive Hadot — gli dei sono saggi immortali e i saggi sono dei mortali».

Il saggio, inoltre, non si rivolge agli dei per qualche beneficio ma è già felice nell'associarsi alla loro gioia. Morire bene significa non solo “nullificare” la morte ma anche essere felice in ogni momento, come appartenente all'essere mai al non essere, sapendo che la morte non può nulla contro la pienezza del piacere di essere.

Hadot, a tal proposito, sostiene che, forse, Wittgenstein ha pensato alla tesi di Epicuro relativa all'impossibilità di vivere la morte, quindi di non poterla considerare “evento della vita” e testimone di un impraticabile passaggio dall'essere al nulla, quando ha scritto: «Se, per eternità, si intende non infinita durata nel tempo, ma intemporalità, vive eterno colui che vive nel presente. La nostra vita è così senza fine, come il nostro campo visivo è senza limiti»²⁷.

Sia la virtù stoica sia il piacere stabile epicureo mirano all'atemporalità dell'essere

²⁵EPICURO, in *Gnomologium Vaticanum Epicureum*, cap. 64 (E, pp. 153–155).

²⁶Ivi, p. 40.

²⁷L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1968, 6.4311, p. 80.

poiché entrambi non risentono, per la loro essenza, della loro durata e della loro quantità; come un cerchio è un cerchio sia esso minuscolo o immenso così sono ambedue perfetti in ogni istante e sono raggiungibili nel presente.

Si può, pertanto, sentire l'atemporalità del piacere, la perfezione assoluta del piacere stabile e si può concludere all'atemporalità dell'essere.

Qualcosa di simile intende Carlo Diano quando scrive: «Nulla potrà impedire, di fatto, che io sia stato nell'essere, che io abbia avuto accesso al piacere di sentirmi esistere»²⁸.

Coerenti con questo, gli epicurei, al contrario degli stoici, insegnano non la tensione dell'anima ma la sua distensione perché, per la loro dottrina, invece di rappresentare i mali in anticipo, occorre allontanare la mente da essi e concentrarla solo sui piaceri, facendo rivivere il ricordo di quelli passati e godere di più di quelli presenti.

Per gli epicurei, inoltre, lo stesso piacere è esercizio spirituale e si dispiega in un piacere multiforme, suscitando sia quello intellettuale della contemplazione della Natura sia quello della memoria riassaporante il passato, sia quello dell'amicizia che, nella scuola, in un clima di rassereneante accoglienza, avvalendosi pure della confessione pubblica delle colpe e della correzione fraterna, favoriva un affetto reciproco e una fiducia che preannunciavano la felicità.

Che la fisica stessa fosse un esercizio spirituale è testimoniato, nell'interpretazione hadotiana, in ogni scuola dell'età ellenistica e tardo-imperiale. A supporto della convinzione appena accennata lo studioso non tralascia di ricordare quel che Epicuro sostiene in una pagina della Epistola a Pitocle, dove è dato leggere: «(...) si deve credere che della conoscenza dei fenomeni celesti (...) l'unico scopo è la tranquillità (αταραξία) e la sicura fiducia, così come anche per le altre cose»²⁹.

A conferma dell'assunto epicureo, per Lucrezio (98 ca. – 54 ca. a.C.) vedere nell'infinità dell'universo causa un piacere spirituale quasi divino e provoca un cambiamento nel modo di valutare ogni cosa.

«Lo so, sono mortale — sostiene Tolomeo (II sec. d.C.), tra i più rilevanti rappresentanti dell'antica astronomia — e non duro che un giorno. Ma quando accompagno nella loro corsa circolare le fitte schiere degli astri, i miei piedi non toccano più terra, vado accanto a Zeus stesso a saziarmi di ambrosia come gli dei»³⁰. Modo davvero mirabile e celeste di

²⁸C. DIANO, *La filosofia del piacere e la società degli amici*, in *Studi e saggi di filosofia antica*, Padova 1973, p. 364.

²⁹EPICURO, *Epistola a Pitocle*, par. 85.

³⁰TOLOMEO da *Antologia palatina*, 9.577.

celebrare l'atemporalità.

Ma è anche Seneca (50 ca. a.C. – 40 ca. d.C.) a presentarci le seguenti riflessioni:

L'anima raggiunge la pienezza della felicità quando, dopo avere calpestato tutto ciò che è male, raggiunge l'eccelsa altezza e penetra fin nelle pieghe più riposte della natura. È allora, quando (l'anima) vaga tra gli astri, che si compiace di ridere delle pavimentazioni dei ricchi. (...) Ma tutto questo lusso dei ricchi, l'anima non può disprezzarlo prima di avere fatto il giro del mondo, di aver gettato dall'alto del cielo uno sguardo sdegnoso sulla stretta terra, ed essersi detto: "È dunque quello il punto che tanti popoli si dividono col ferro e col fuoco?" Quanto sono ridicole le frontiere che gli uomini stabiliscono tra di essi!³¹

«Quale profitto, mi chiedi, — è sempre Seneca ad affermarlo — potrai trarre dai tuoi studi? Se non ce ne fossero altri, uno certo lo troveresti: il sapere che tutto è piccolo quando si conosce la misura di Dio»³².

Aggiungo che lo studio della Natura si presenta pure come una potente contromisura di fronte al pericolo di fare della cura di sé una sorta di solipsistica prigione dorata. Per non finire, infatti, preda di un egoistico e autoreferenziale compiacimento di sé, è fondamentale depotenziare la propria soggettività ridefinendola, per abbassarne il livello di importanza, riconsiderandola piccola parte del tutto.

Come se soltanto prendendo le distanze da sé, conquistando una misura, per così dire, più neutra e fredda di sé e del mondo, fosse possibile attingere ad una considerazione più veritiera, equilibrata e serena del proprio io.

Tesi alla quale sono d'ausilio considerazioni di Natoli che sottolineano il valore del sapersi relativizzare per meglio comprendersi ed accettarsi.

È allora importante il distacco. — scrive lo studioso — È necessario liberarsi della propria soggettività, sciogliersi da sé: "multa effugisti — scriveva Seneca — te nondum" (sei fuggito da molte cose, non da te stesso). E' allora necessario "contemplarsi dall'alto" ed è per questa ragione che Seneca, giunto alla vecchiaia, decise di dedicarsi alle Questioni naturali — cosa che non aveva mai fatto. Solo comprendendosi come momento di una più grande natura — toti se inserens in mundo — è possibile guadagnare la nostra giusta dimensione — né di più né di meno —, calcolare il nostro effettivo peso e valore, definire con maggiore esattezza i nostri compiti³³.

Chi ha fatto del progresso spirituale del soggetto uno dei temi centrali, se non la questione fondamentale, della ricerca è, per Hadot, il Neoplatonismo.

Le sue tappe sono quelle della purificazione dell'anima col distacco dal corpo, quella della conoscenza e del superamento del mondo sensibile e, infine, quella della conversione

³¹SENECA, *Quaestiones naturales*, cap. 1, pref. 7–13.

³²Ivi, 1, *Prologo*, 17.

³³S. NATOLI, *Guida alla formazione...*, cit., p. 16.

verso l'Intelletto e l'Uno.

Porfirio (233/234–305 d.C.), in particolare, assumendo come propria la tradizione neoplatonica, propone due esercizi: da un lato allontanare il pensiero da tutto ciò che è carnale e mortale, dall'altro indirizzarsi verso l'attività dell'Intelletto. Nel primo caso si fa riferimento a una vita ascetica, con regole coinvolgenti lo stesso regime alimentare, quale quella di essere rigorosamente vegetariani, quasi a fare della “dietetica” una sorta di importante propedeutica alla cura, nel conte po, del corpo e dell'anima e ad un'attività di contemplazione che produce felicità solo se diventa *éθoς*.

Porfirio, collegandosi al *Timeo*, sostiene che chi contempla deve rendersi simile a ciò che contempla e fare così ritorno alla sua condizione anteriore; in questa prospettiva la contemplazione è trasformazione di sé, in un recupero dell'autentico io che è lo spirito dentro di noi, il divino dentro di noi.

In Plotino (205–270 d.C.), inoltre, la conoscenza dell'immortalità dell'anima è già esercizio spirituale da realizzarsi attraverso una purificazione morale che consenta di liberarsi dalle passioni che nascondono l'autentica realtà dell'anima.

Anche per conoscere l'Intelletto e l'Uno, principio di ogni cosa, sono necessari esercizi, attraverso i quali non solo si deve conoscere il Bene ma identificarsi in esso in una totale scomparsa dell'individualità.

Qui l'argomentare filosofico serve solo per mostrare, senza esprimerlo, ciò che va oltre di esso, cioè un'esperienza in cui il discorso si annulla e non vi è più una coscienza individuale ma solo un sentimento di gioia e di presenza.

È un'esperienza che «sconvolge — secondo Hadot — tutta la coscienza dell'io con un sentimento di presenza indicibile» e assume dei tratti forse assimilabili all'esperienza cristiana del sé propria, in particolare, di alcune correnti dell'originario monachesimo.

Per rappresentare la realizzazione di sé, Plotino usa l'espressione “sculpire la propria statua” che significa abbandonare l'inessenziale che fa soffrire, per ritornare all'“essenziale”, a “noi stessi” e a ciò che dipende da noi, recuperando libertà e autonomia.

Così riflette Plotino:

Se non vedi ancora la tua propria bellezza, fai come lo scultore di una statua che deve diventare bella: toglie questo, raschia quello, rende liscio un certo posto, ne pulisce un altro, fino a far apparire il bel volto nella statua. Allo stesso modo anche tu togli tutto ciò che è superfluo, raddrizza ciò che è obliquo, purificando tutto ciò che è tenebroso per renderlo brillante, e non cessare di sculpire la tua statua finché non brilli in te la chiarezza

*divina della virtù (...)*³⁴.

Occorre, pertanto, sbarazzarsi delle passioni per recuperare la dimensione dell'immortalità dell'anima e per accedere ad una conoscenza che si costituisce già come esercizio.

Condizione necessaria per la comprensione è, perciò, la purificazione morale durante la quale l'io si conosce come anima distinta da ciò che non è sé, separando se stessi da quanto si è aggiunto all'anima razionale.

«Ogni esercizio spirituale — annota Hadot — è dunque, fondamentalmente, un ritorno dell'io a se stesso, che lo libera dall'alienazione dove lo avevano trascinato le preoccupazioni, le passioni, i desideri. L'io così liberato non è più la nostra individualità egoista e passionale, è la nostra persona morale, aperta alla universalità e all'oggettività, partecipe della natura o del pensiero universali»³⁵.

L'anima diviene Intelletto se si pensa nella prospettiva della totalità, non più come individuo ma come pensiero della totalità, vivendo l'accordo profondo tra io e totalità.

«Bisogna — scrive Plotino — vedere lo Spirito come il nostro proprio io»³⁶.

L'esperienza dell'identificazione dell'io con la totalità è inaccessibile al linguaggio ma, secondo Hadot, essa rientra in un nuovo stato del soggetto, in cui esso si perde e si ritrova, nell'impressione, però, di non esser più di se stesso ma di un Altro.

Lo stato di distruzione dell'identità personale è sentito da Plotino come una "pienezza di sé", una "intensificazione di sé"³⁷, in una dimensione, per Hadot, simile a quella ascetico-cristiana.

A conferma di ciò si aggiungano le seguenti parole di Doroteo di Gaza³⁸: «Colui che non possiede una propria volontà fa sempre quello che vuole, tutto ciò che succede lo soddisfa, e si trova a realizzare sempre il suo volere; infatti, egli non vuole che le cose siano come le vuole lui, ma vuole che le cose siano così come sono»³⁹.

³⁴PLOTINO, *Enneadi*, IV, 7, 10, 27.

³⁵HADOT, *Esercizi spirituali...*, cit., p. 61.

³⁶PLOTINO, *Enneadi*, 5.8(31). 10. 40.

³⁷PLOTINO, *Enneadi*, (6.9 (9); 11.22).

³⁸Scrittore ascetico bizantino vissuto tra il VI e il VII sec. d.C., autore, tra l'altro, di un'opera dal titolo *Διδασκαλία ψυχωφελείς διάφοροι* (*Insegnamenti spirituali*).

³⁹DOROTEO DI GAZA, *Διδασκαλία ψυχωφελείς διάφοροι...*, par. 20.

In modo simile si esprime il *Manuale* di Epitteto, laddove sostiene: «Non cercare di fare in modo che quello che accade accada come tu lo vuoi, ma desidera che ciò che accade accada così come deve accadere e vivrai sereno»⁴⁰.

Così, per Hadot, lo stoico e il monaco cristiano sono accomunati dalla stessa decisione di spegnere la volontà egoistica e passionale, per il primo fonte di turbamento e di inquietudine e, per il secondo, di peccato e di allontanamento dall'accettazione della necessità imposta da Dio.

Diversa è la lettura foucaultiana che coglie una sostanziale discontinuità tra l'interpretazione stoica e quella cristiana del soggetto, non vedendo nella prima alcuna intenzione di ridurre lo spazio dell'individualità, proiettandola e annullandola in una sorta di condizione universale rappresentata nella forma di una Ragione trascendente.

Altra fondamentale differenza, almeno a quel che pare, tra Hadot e Foucault, consiste nel fatto che il primo ritiene che la filosofia ellenistico-romana pensi il soggetto come soggetto-sostanza, come essenza primigenia che la filosofia ha il compito di recuperare, ripristinandolo in una sua purezza originaria, solo temporaneamente velata. Per Foucault, invece, il soggetto, come vedremo, è il risultato di una costruzione, sempre mutevole, all'interno di molteplici ordini del discorso, contenenti regole diverse di "soggettivazione".

La filosofia come scelta di vita nel Cinismo e nello Scetticismo

Hadot presenta sue riflessioni sulle scuole filosofiche legate allo Scetticismo e al Cinismo nel Testo *Che cos'è la filosofia antica?* mentre scarsa attenzione viene dedicata alle stesse in *Esercizi spirituali e filosofia antica*.

Lo studioso si accosta ad alcuni aspetti delle suddette correnti filosofiche con l'intento principale di trovare anche in esse conferma della validità dell'interpretazione della filosofia antica non come semplice discorso, racchiuso nella volontà di produrre teorie più o meno sistematiche ma come maniera di vivere.

Innanzitutto l'antichista sottolinea come l'assoluta diversità dei comportamenti dei cinici rispetto alle convenzioni del vivere sociale, sia legata all'intenzione di praticare uno stile di vita del tutto anticonformista, a cui spinge la valorizzazione dello stato di natura contrapposto alle norme della civilizzazione. Questa opzione, vissuta come liberatoria nei

⁴⁰EPITTETO, *Manuale*, par. 8.

confronti dei negativi condizionamenti dell'esistenza comunitaria, mira all'assoluta indipendenza (αυτάρκεια) dai bisogni non soltanto inutili ma anche dannosi e si accompagna al rifiuto del lusso e dei desideri innaturali.

La scelta comportamentale a cui vuole condurre la filosofia cinica è, per Hadot, indirizzata all'ascesi, all'impassibilità e all'imperturbabilità, alla semplicità e alla capacità di adattamento ad ogni circostanza della civiltà a favore delle leggi della Natura.

Hadot, infine, indica il legame esistente tra i cinici e Socrate, non sottovalutandone, però, le differenze. Così infatti scrive:

Platone avrebbe detto di Diogene: "È Socrate impazzito". (...) In un certo senso Socrate annunciava i cinici. (...) E se (...) la figura di Socrate si confonde nel Simposio con quella dell'Eros mendicante, Diogene, errabondo senza fuoco né tetto con la sua povera bisaccia, non è forse un altro Socrate, figura eroica del filosofo non classificabile e straniero al mondo? Un altro Socrate che, anche lui, si considera come investito da una missione, quella di fare riflettere gli uomini, di denunciare con le sue invettive mordaci e con il suo modo di vita i vizi e gli errori. La sua preoccupazione di sé è indissolubilmente preoccupazione per gli altri. Ma se la preoccupazione di sé socratica, consentendo di accedere alla libertà interiore, dissolve le illusioni delle apparenze e le false sembianze legate alle convenzioni sociali, mantiene comunque sempre una certa urbanità sorridente che sparisce con Diogene e i cinici⁴¹.

Della filosofia scettica e in particolar modo di Pirrone (ca. 365–270 a.C.) Hadot vuol mettere in mostra soprattutto la volontà di perseguire "una totale indifferenza rispetto a tutte le cose" grazie alla disposizione verso uno stile di vita fondato sulla ricerca di un'immutabile interiorità che né offese né tentazioni siano in grado di scalfire. È possibile ottenere ciò attraverso l'esercizio che punta a spegnere ogni emozione, a non dipendere per nulla da qualsiasi circostanza ed evento, a non distinguere tra situazioni ritenute generalmente pericolose e situazioni innocue.

Un percorso di costituzione del soggetto, contemplante simili tappe, si deve concludere nel predisporre l'individuo a non imporre più alcuna differenza tra ciò che comunemente viene definito sofferenza e ciò che è ritenuto piacere.

Poiché ogni giudizio è, inoltre, legato a convenzioni, «di fatto è impossibile — aggiunge Hadot — sapere se una cosa o un'altra siano di per sé buone o cattive. E la disgrazia degli uomini sta proprio nel cercare di ottenere ciò che credono un bene o di fuggire da ciò che credono un male»⁴².

⁴¹P. HADOT, *Che cos'è la filosofia...*, cit., p. 108.

⁴²Ivi, p. 110.

Chi riuscirà a sospendere il giudizio (εποχή) sul valore delle cose e, soprattutto, ispirerà la propria condotta ad un conseguente atteggiamento di indifferenza, secondo la dottrina scettica, approderà ad una tranquillità interiore che, oltre a rendere la realtà inoffensiva nei confronti del soggetto, spingerà quest'ultimo a concentrarsi finalmente su di sé, fino ad accedere, con l'intero essere, ad un'assoluta impassibilità e ad una incondizionata libertà.

La virtù consisterà, perciò, nel rendersi indifferenti verso le cose a noi indifferenti, incorrendo in una, per certi aspetti, curiosa coincidenza con posizioni stoiche incontrate qualche pagina fa.

Hadot afferma, inoltre, continuando a riferirsi allo Scetticismo e concentrando il proprio pensiero in particolare su quello di Sesto Empirico, vissuto nel II sec. d.C., che la sospensione di ogni giudizio, oltre a portare al rifiuto dell'accettazione di ogni discorso filosofico, conduce anche al diniego, da parte dello Scetticismo, di se stesso inteso come discorso filosofico. A questo punto resta, per lo studioso,

Un modo di vita, che sarà d'altronde un modo di vita non filosofico. È la vita stessa, vale a dire la vita di tutti i giorni, la vita che fanno tutti gli uomini; questa è la vita che sarà regola di vita per lo scettico: utilizzare semplicemente, come fanno i profani, le proprie risorse naturali, i propri sensi e la propria intelligenza, conformarsi ai costumi, alle leggi, alle istituzioni del proprio paese, seguire le proprie disposizioni e tendenze naturali: mangiare quando si ha fame, bere quando si ha sete⁴³.

A conclusione di questa breve sintesi del pensiero hadotiano sulle correnti filosofiche dei cinici e degli scettici, è opportuno ricordare che egli ricava dalla considerazione di queste scuole, di vita più che di semplice pensiero, una conferma della validità del giudizio espresso a proposito di quella che a lui pare essere lo scopo principale delle filosofie ellenistiche.

Egli sostiene, infatti, che anche il Cinismo e lo Scetticismo propongono, come condizione essenziale per la formazione di un soggetto finalmente del tutto padrone di sé, la necessità di pervenire ad abitare in modo stabile un "punto di vista superiore", espressione di una Ragione universale.

Ma leggiamo di nuovo le parole di Hadot:

Non intende forse dire (Pirrone, N.d.T.) che "spogliando l'uomo", il filosofo trasforma completamente la sua percezione dell'universo, proiettandosi oltre il punto di vista limitato dell'umano troppo umano, innalzando la propria visione a un punto di vista superiore e dunque, per certi versi, non umano, punto di vista che rivela la nudità dell'esistenza- al di là delle opposizioni parziali e di tutti i falsi valori che l'uomo attribuisce loro- per approdare

⁴³Ivi, p. 141.

forse a uno stato di semplicità anteriore a tutte le distinzioni?⁴⁴

La cura di sé in Marco Aurelio

Molti dei pensieri di Marco Aurelio, secondo Hadot, sono solo apparentemente all'insegna del pessimismo.

Per l'imperatore filosofo la realtà umana non si colloca che in un piccolo punto nell'immensità dello spazio e una vita non è che un istante fuggevole nell'infinito del tempo che è davanti e dietro a noi. Ogni cosa è travolta nelle metamorfosi continue e nel fiume infinito della materia e del tempo al punto che, ad Hadot, il pensiero di Marco Aurelio sembra stagliarsi e prendere corpo su una scena dai contorni che paiono mutuati da quella disegnata nel Libro biblico dell'*Ecclesiaste*, laddove è dato leggere: «Vanità delle vanità, e tutto non è che vanità»⁴⁵.

Per lo studioso è sbagliato, però, considerare l'opera dell'imperatore come il diario di un'anima dominata dal pessimismo, dal momento che si deve, invece, collocare il Testo nel genere letterario cui appartiene e nella prospettiva generale della vita filosofica del tempo. Contesto culturale in cui *I ricordi* di Marco Aurelio (121–180 d.C.) si offrono come una specie di meditazione sui dogmi di una filosofia, quella stoica, per ricordarli e per riattualizzarli nella guida dell'anima.

Perciò la funzione del Testo è da assimilare a quella di una sorta di manuale della vita saggia, da tenere sempre a portata di mano, quello che gli stoici designavano col termine *το εγχειρίδιον*.

L'impronta parenetica delle pagine di Marco Aurelio presuppone perciò un'applicazione pragmatica in vista di un positivo incentivo all'azione e non di una passiva accettazione di un ordine disperante dell'essere. Le stesse formule pessimistiche non sono opinioni personali ma fanno parte di esercizi e il Testo ha così una forte valenza psicagogica.

Evidenti esercizi, presenti nell'opera dell'imperatore, sono l'esame di coscienza con l'analisi del personale progresso spirituale e l'anticipazione nel pensiero dei possibili mali futuri, per mostrare e far vivere a se stessi che non hanno nulla di temibile. Altro esercizio è il rappresentare in modo esatto, "fisico", gli oggetti o gli avvenimenti, prendendo le distanze dalle abituali rappresentazioni, per poi procedere dividendo l'evento in parti

⁴⁴Ivi, p. 110.

⁴⁵P. HADOT, *Esercizi spirituali...*, cit., p. 121

quantitative o costitutive, individuandone le relazioni causali e le componenti materiali.

Tu disprezzerai — annota Marco Aurelio — canti dolcissimi e danze e il pancrazio, se dividerai la voce armoniosa in ciascuno dei suoni che la costituiscono e, per ognuno di essi, chiederai a te medesimo: “E’ questo che mi trascina? Poiché allora te ne vergognerai. E farai lo stesso riguardo alla danza, considerandola in ogni mossa e figura; lo stesso riguardo al pancrazio. (...) Trasferisci anche questo metodo all’insieme della vita.”⁴⁶

Infine si troverà la relazione dell’oggetto o dell’avvenimento con la totalità dell’universo.

Un metodo simile è seguito nella descrizione della morte. «Chi considera — scrive ancora l’imperatore — il fatto di morire isolatamente, in se stesso, dissolvendo con l’analisi concettuale le false rappresentazioni che gli sono legate, non giudicherà più che la morte sia qualcosa di diverso da un’opera della natura»⁴⁷

Le sopraccennate “fisiche” rappresentazioni servono per prendere atto di come le cose sono in se stesse; con la stessa disposizione d’animo, si può vedere la vita come divisibile all’infinito e come ogni istante perda consistenza d’essere fino a svanire quando ci si soffermi a voler cogliere il senso di un’esistenza, coniugando presente e futuro in un atteggiamento di costante preoccupazione del pensiero.

Da qui i consigli: «Circoscrivi il momento attuale» e «Delimita il presente»⁴⁸.

Eppure Carlos Lèvy ne *Le filosofie ellenistiche* fa notare una seria difficoltà della teoria stoica del tempo sostenendo, riferendosi a Crisippo (281/277–208/204 a.C.), che «nessun tempo è rigorosamente presente».

Così da poter parlare di presente solo in “senso lato”. L’inesistenza del presente si attua come l’effetto del principio secondo cui anche i corpi incorporei, similmente a quelli corporei, sono divisibili all’infinito. Da ciò l’impossibilità di percepire rigorosamente l’istante presente che si divide all’infinito tra passato e futuro.

Ma, tornando a Marco Aurelio, questi afferma che ogni fatto, come la sofferenza, l’ingiuria o la morte, deve perdere il suo significato solo umano, per esser legato alla sua vera causa fisica, cioè la volontà iniziale della Provvidenza e la concatenazione necessaria delle cause da essa scaturita.

Anche dalla lettura de *La cittadella interiore*, Testo dedicato da Hadot quasi per intero

⁴⁶MARCO AURELIO, *I ricordi*, XI, 2.

⁴⁷Ivi, II, 12.

⁴⁸Ivi, VII, 29.

all'analisi degli scritti dell'imperatore, par di capire che l'atteggiamento di fondo sulla morte, espresso da Marco Aurelio, consista nel fare del destino subito di ricongiungersi al Tutto, nella morte, una libera scelta che la ragione può e deve anticipare, nella conoscenza e nell'esercizio, durante la vita.

«Agire, parlare, pensare sempre, — scrive l'imperatore — come chi può in qualsiasi momento uscire dalla vita. Compi ogni azione della tua vita come fosse l'ultima, tenendoti lontano da ogni superficialità»⁴⁹.

La meditazione sulla morte si connette con la concentrazione sul presente poiché se l'io converge interamente sull'attimo che sta vivendo e in esso, come scrive Orazio (65–8 a.C.), trova la felicità, è la morte a dare un valore a ogni istante come un dono meraviglioso⁵⁰.

«Persuaditi che ogni nuovo giorno che si alza — annota ancora Marco, Aurelio — sarà per te l'ultimo. Così con gratitudine tu riceverai ogni ora come insperata»⁵¹.

Così il metodo di quest'ultimo, appreso forse dalla lettura dei Testi di Ariano di Nicomedia⁵² che raccolgono le lezioni di Epitteto, cambia del tutto il modo di valutare gli eventi.

Il metodo di definizione “fisico” cerca di eliminare l'antropomorfismo, cioè l'umano aggiunto alle cose quando qualcuno se le rappresenta. Ciò accade, per esempio, quando, al fatto che taluno parla male di noi, aggiungiamo il giudizio di valore che ciò ci danneggia, anche se ci affidiamo ad un'opinione che non è fondata, per gli stoici, sulla realtà, in quanto il solo male che ci può colpire deriva dalla colpa morale commessa.

Quindi ci si deve attenere alla rappresentazione prima, senza gravarla di giudizi di valore e si deve individuare l'essenza dell'evento, nella sua vera, nuda manifestazione, riconnettendolo alle sue cause naturali, la Provvidenza e la volontà dell'uomo, perché risulti facile, alla maniera del saggio, trovare tutto “naturale”.

«Tutto ciò che accade è familiare e abituale — è di nuovo Marco Aurelio a riflettere — così come le rose a primavera e i frutti d'estate»⁵³. Ed ancora annota:

⁴⁹Ivi, II, 11; II, 5.

⁵⁰ORAZIO, *Odi*, 2, 16, 28; 3, 29, 30.

⁵¹P. HADOT, *Esercizi spirituali*, cit., p. 118.

⁵²ARIANO, nato a Nicomedia di Bitinia nel 95 e morto circa nel 125 d.C., fu storico e filosofo; a lui il merito, come abbiamo visto, di aver scritto le *Diatrìbe* e il *Manuale* di EPITTETO, di cui fu discepolo. Divenne pure un importante uomo politico e fu pure governatore di Cappadocia anche grazie al sostegno dell'imperatore Adriano.

⁵³MARCO AURELIO, *I ricordi*, cit., IV, 44.

*Vivere sempre perfettamente felice: la nostra anima ne trova il potere in se stessa, se resta indifferente alle cose indifferenti. E tali si è, se si considera ciascuna delle cose secondo il metodo di divisione e di definizione, ricordando che nessuna di esse è capace di generare in noi la valutazione che ne diamo né può giungere fino a noi, ma le cose restano immobili, mentre siamo noi a produrre i giudizi intorno ad esse*⁵⁴.

Del rilievo attribuito, soprattutto da parte di filosofi stoici, al tema della necessaria condizione di indifferenza nei confronti delle cose che sfuggono a qualsiasi responsabilità umana, fa fede pure il fatto che «Ariano ha collocato — scrive Hadot — proprio all’inizio delle *Diatribes*, esattamente come ha fatto con il *Manuale*, un capitolo che fa riferimento alla distinzione tra le cose che dipendono da noi e quelle che non dipendono da noi. Si può pensare che egli abbia voluto sottolineare, in questo modo, che si trattava, agli occhi di Epitteto, di una dottrina fondamentale»⁵⁵.

Gli stoici indicavano con la parola, utilizzata con diversi significati pure da Platone e da Aristotele, *διαίρεσις* la capacità di distinguere tra le cose quelle da noi controllabili e quelle che non sono in nostro potere; inoltre con *προαίρεσις* intendevano la decisione, la deliberazione rientranti nell’ambito delle possibilità umane.

Diversi stoici, però, pensavano che tra le cose indifferenti fosse possibile una scelta che rendesse alcune preferibili ad altre, per esempio la pace alla guerra. Anche questa consapevolezza può farci sentire quanto inefficace sia l’interpretazione pessimistica della riflessione di Marco Aurelio, a cui si alludeva dianzi.

L’atteggiamento che porta ad una distinzione da instaurare tra le cose, si colloca, infatti, in un orizzonte della vita pratica in cui il giudizio e la volontà possono dissipare le ombre di una *πράξις* inutile e disperante, favorendo una sorta di recupero del significato originario di quest’ultimo termine greco che rientra nell’area semantica di cui fanno parte concetti quali quelli di successo, di utile e di buona riuscita.

Gli stessi pensieri dell’imperatore filosofo ci mettono dinnanzi ad una salda architettura concettuale destinata a sorreggere una visione coraggiosa e positiva dell’esistenza.

Questi pensieri seguono l’ordine di uno schema ternario corrispondente ai tre *τόποι* filosofici indicati da Epitteto nelle *Diatribes* e paiono trarre il loro valore anche dal conforto proveniente da un tanto illustre riferimento.

Lo schema è identificabile in questo modo: «In tutte le cose costantemente dipende da te: 1) compiacerti devotamente della presente congiunzione degli eventi, 2) comportarti con

⁵⁴Ivi, XI, 16.

⁵⁵P. HADOT, Introduzione e commento. *Manuale di Epitteto*, Einaudi, Torino 2006, pp. 24–25.

giustizia con gli uomini presenti, 3) applicare alla rappresentazione presente le regole del discernimento, affinché non si infiltri nulla che non sia oggettivo»⁵⁶.

Una prima regola vuole, cioè, che si debba accogliere, con rispetto e amore, tutto ciò che dipende dalla Natura e dall'ordine del cosmo mentre una seconda sostiene che si deve essere giusti, al servizio della comunità umana e una terza conclude che, nelle rappresentazioni, non si deve dare il proprio assenso a ciò che non è oggettivo.

Le tre norme si riferiscono al rapporto dell'uomo con il cosmo, a quello con gli altri uomini e a quello con se stesso. Il primo rapporto induce a rinunciare a desiderare ciò che non dipende da noi e a volere solo il bene che, al contrario, è in nostro potere, cioè l'azione morale buona e ad accettare con gioia tutto ciò che è voluto dalla Ragione universale. Il secondo rapporto implica il dover agire seguendo l'istinto di comunità umana e di giustizia, presente nella natura razionale mentre il terzo si riferisce a un buon uso delle rappresentazioni e dell'assenso.

Al primo tema corrisponde la virtù dell'ἀταραξία, o assenza di turbamento, al secondo quella della giustizia e al terzo quella della verità.

Ma domandiamoci: «C'è qualcosa che accomuna questi tre piani della ricerca?»

Probabilmente sì; essi, infatti, ci propongono di individuare nell'ambito della fisica come in quello della politica, nella dimensione dell'etica come in quella della logica, forme di invarianza, di stabilità, di ciò che sta fermo in se stesso (“espresso” in greco dal termine “επιστήμη”, da “επί”, nel significato di “sopra” ed “ἵστημι”, nel significato di “stare fermo”, “porsi”, “innalzarsi”), di ciò che è saldo e, pertanto, consente di afferrare l'oggettività, e cioè l'accordo intersoggettivo, nel perenne, incerto mutare della Natura e del soggetto che la valuta, di ciò che conferisce a quest'ultimo un sicuro orientamento nel mondo delle relazioni e delle passioni umane, di ciò che intende essere il più affidabile antidoto contro una conoscenza devastata dall'errare dell'immaginazione.

La virtù, la giustizia e la verità, quindi.

Ognuno di questi temi delinea e delimita un diverso ambito di definizione e di effettuazione degli esercizi.

Ci sono tre campi — si legge nelle Diatribe — in cui si deve esercitare colui che vuol diventare perfetto: 1) il luogo che si riferisce ai desideri e alle avversioni, al fine di non essere frustrato nei suoi desideri e di non cadere in ciò che si cerca di evitare, 2) il luogo che si riferisce alle tendenze positive e negative, in breve quello che si riferisce alle azioni appropriate, al fine di agire in una maniera ordinata, ragionevole, attenta, 3) il terzo luogo

⁵⁶Ivi, VII, 54.

*è quello che si riferisce all'assenza di errore e di leggerezza, insomma a quello degli assensi*⁵⁷.

Il terzo tema corrisponde alla “logica”, il secondo all’“etica” e il primo alla “fisica” dal momento che la disciplina del desiderio, che deve indurre a volere solo ciò che dipende da noi e ad accettare con gioia ciò che non è in nostro potere, richiede una visione “fisica” degli eventi, capace di togliere le caratteristiche antropomorfe che noi proiettiamo su di essi.

Tra le tre parti della filosofia vi è una stretta relazione.

Così come si può affermare che la logica e la fisica pretendano una riconsiderazione delle cose nella prospettiva generale del corso della Natura, è altresì sostenibile che tutto sia riconducibile alla logica. Gli stessi desideri e tendenze umane alla comunità e alla giustizia, sono molto legati alle rappresentazioni, essendo, perciò, inseribili nei domini di ciò che gli stoici chiamano logica.

«Tutto è giudizio — scrive Marco Aurelio — e il giudizio dipende da te»⁵⁸. La tesi evoca qualcosa di più di una semplice questione teoretica; non si tratta, infatti, di avvalersi esclusivamente di un nuovo modo di vedere le cose, se è vero che anche ciò “dipende da te”, dipende, cioè, da una diversa attivazione del sé, da un soggetto che si costituisce in altra forma nella relazione complessiva con se stesso e col mondo.

Anche per questo gli esercizi dell'imperatore riguardano, riflettendo una complessità fedele alla ricchezza della vita umana, la disciplina del desiderio, quella della tendenza e quella dell'assenso. La prima si fonda su un principio fondamentale dello Stoicismo, in cui più volte ci siamo imbattuti in queste pagine: la distinzione tra ciò che dipende e ciò che non dipende da noi.

Come si è già potuto appurare, solo in ciò che dipende da noi vi è bene o male: il bene è la virtù, il male è il vizio. Si deve, perciò, coltivare un desiderio conforme alla volontà della Natura, una tendenza che ben si coniuga con la nostra natura razionale e un giudizio rispettoso della realtà delle cose.

Alla gioia per la Natura fa seguito, poi, un atteggiamento di pietà per la stessa e per gli dei considerati “figura” della Natura stessa. Il tema della disciplina delle tendenze, è legato, inoltre, al dogma stoico dell'esistenza di un istinto fondamentale grazie a cui ogni natura, in particolare quella razionale, è in accordo con se stessa e tende a conservarsi e ad amarsi.

⁵⁷ EPITTETO, *Diatriba*, III, 2, 1

⁵⁸ MARCO AURELIO, *I ricordi*, cit., XII, 22.

Infine la disciplina dell'assenso si fonda sul seguente dogma: «Gli uomini non sono turbati dalle cose, ma dai loro giudizi sulle cose»⁵⁹. Come dire che non si deve essere vittime di ciò che i giudizi valutativi aggiungono falsamente alla realtà, in una sorta di inquietanti allucinazioni. Così, legandosi, per gli stoici, le passioni umane a un cattivo uso del discorso interiore, la logica si riconferma nel suo statuto non di teoria astratta del ragionamento ma di guida della vita quotidiana, essendo la logica, nel compito, cui assolve, di sovrana del discorso interiore, la luce aperta su un soggetto finalmente rischiarato.

La filosofia come modus vivendi

La filosofia è un rimedio all'angoscia anche quando si lega alla conoscenza dei fenomeni celesti e serve a raggiungere uno stato in cui l'io non dipende che da se stesso, come è attestato, per Hadot, in buona parte delle "pratiche" filosofiche nell'Antichità, dall'esperienza socratica fino a quelle interne alla cultura ellenistico-imperiale.

Le teorie, come più volte affermato, servono alla vita filosofica e sono concepite nella loro funzione psicagogica anche offrendo degli strumenti da aver facilmente sottomano come υπομνήματα, su cui ci soffermeremo in seguito. La stessa sistematicità dipende non da una volontà di spiegazione onnicomprensiva ma dall'intenzione di dar vita a principi molto legati tra loro, più persuasivi proprio per questa sistematizzazione e per la loro efficacia mnemotecnica.

Così, per Hadot, non si deve credere, al contrario di quanto vedremo sostenere da parte di Foucault, che la cura di sé, le modalità e le finalità di costituzione del soggetto si siano trasformate nell'età ellenistica.

Ma, di conseguenza, egli mostra di non saper cogliere le differenze presenti nella storia della formazione del soggetto, tra l'età socratico-platonica e quella ellenistica, che, invece, sono oggetto dei giudizi foucaultiani che arricchiscono le pagine de *L'ermeneutica del soggetto*.

La concezione della filosofia come arte di vita, che meglio appare nell'ultima età ricordata, non è per Hadot, «legata a circostanze politiche, a un bisogno di evasione, di

⁵⁹EPITTETO, Manuale, cit., par. V.

libertà interiore che compenserebbe la libertà politica perduta»⁶⁰.

Già in Socrate, come si è visto, la filosofia è una tecnica della vita interiore; così la stessa “arte del pensiero” non avrebbe visto mutare, per Hadot, la propria essenza nel corso della storia della cultura antica. In quest’ultima sono considerati filosofi non solo coloro che sviluppano il discorso filosofico ma anche quelli che vivono secondo i precetti dei maestri della filosofia. In questa prospettiva la cultura antica non è fuga, ripiegamento su di sé ma è sempre pratica e impegno di gruppo, la cui sede più accogliente è la comunità in cui si esercita l’aiuto reciproco e in cui i filosofi non rinunciano mai del tutto a trasformare la società e ad aiutare i loro concittadini.

Nell’epoca ellenistica cambia, però, l’insegnamento filosofico, fondato ora sull’esegesi dei Testi dei grandi filosofi precedenti e sulla composizione di *Commentari* che, per Hadot, rappresentano, comunque, ancora una forma di esercizio perché la ricerca del significato richiede qualità morali come la modestia e l’amore per la verità e perché la stessa lettura deve favorire una trasformazione in chi ascolta o in chi legge.

In ogni caso, di nuovo, la cura di sé è centrale e si rivolge a chiunque. Anche chi è chiamato a governare, deve seguire fedelmente l’*ἐπιμέλεια*, determinare il proprio *ἦθος*. Ciò è riscontrabile nelle pagine di Marco Aurelio nelle quali il potere, da un lato, ha l’aspetto di una professionalità distinta dallo status e, dall’altro, implica la continua attivazione delle virtù personali. Queste sono alcune “lezioni” che Marco Aurelio sostiene di aver ricevuto in eredità dal proprio predecessore, l’imperatore Antonino: non identificarsi con il ruolo politico ricoperto («guardati dal cesarizzarti»), praticare le virtù, quali mantenersi semplice, onesto, naturale, giusto, costante nel compimento dei doveri, tener davanti alcuni precetti filosofici come aiutare gli uomini e aver la consapevolezza della brevità della vita, evitare le vanità, gli accessi d’ira, la violenza, gli adulatori, esser moderato nei piaceri, esser sereno e costante nell’umore, valorizzare l’amicizia, temprarsi nell’«arte di bastare a se stesso senza perdere la propria serenità». Compiti da affrontare con un’ampia “elaborazione” di sé, in una sorta di processo che conduce il soggetto dall’esterno a sé, ad una interiorizzazione dello sguardo verso il sé più riposto, nella convinzione che quanto meno ci si identifica, in un certo senso perdendosi in essi, con i segni manifesti del potere tanto più il soggetto diviene “potente” e tanto meglio è in grado di assolvere alle funzioni di comando sugli altri.

⁶⁰P. HADOT, *Esercizi spirituali...*, cit., p. 49

In questo ci si collega a un aspetto importante della dottrina stoica in quanto anche per Epitteto è la modalità dell'esser ragionevole e non lo *status* che deve determinare nella loro forma concreta i rapporti tra governanti e governati.

E l'arte del governo, oltre a rendersi indipendente dallo *status*, fino a divenire una funzione da assolvere, non si presenta come diretta filiazione da leggi specifiche di pertinenza di una tecnica del comando, come una professione con particolari competenze specialistiche ma è definita ed esercitata muovendo dal ripiegamento su se stesso dell'individuo, in un lavoro etico compiuto su di sé. Come se il politico si costituisse ancora sullo sfondo dell'έθος, in un comune, incessante sforzo di definizione del soggetto.

La filosofia come discorso filosofico

Il pregiudizio molto diffuso di considerare la filosofia soprattutto come discorso filosofico è, per Hadot, legato all'evoluzione della stessa nell'età medievale e in quella moderna. Nelle Università medievali, infatti, terminerà l'originale "confusione" tra teologia, fondata sulla fede, e la filosofia, basata sulla ragione, che non sarà più la scienza suprema ma l'"*ancilla theologiae*" a cui fornirà elementi logici, fisici e metafisici. La filosofia diventerà un'attività solo teorica e astratta, non più un modo di vita, tranne che, ancora nell'ambito delle convinzioni hadotiane, nel monachesimo.

Su tali questioni il punto di vista di Foucault presenta, come si vedrà, notevoli divergenze. Gli esercizi antichi, sempre secondo Hadot, sono espulsi dalla filosofia ed entrano nella spiritualità cristiana, come negli *Esercizi spirituali* di Sant'Ignazio (1491-1556). Teologia e filosofia sono allora insegnate in Università che formano professori che a loro volta devono dar vita ad altri docenti, nella prospettiva della trasmissione del sapere e della riproduzione di figure in possesso delle competenze necessarie a fare ciò. Così si insegnerà non per favorire e per accompagnare nuovi modi di vita ma per formare specialisti; così l'attività creatrice, anche quella che si misura con la dimensione spirituale della conoscenza, cioè con la sua capacità costitutiva del soggetto nella sua interezza, si dispiegherà fuori dalle Università, tra il Cinquecento e il Settecento, mentre in esse la filosofia si renderà autonoma collocandosi però sullo stesso terreno della teologia scolastica. Salvo poche eccezioni, tra queste quelle di Schopenhauer e di Nietzsche, per Hadot, la filosofia si ridurrà a discorso filosofico e crescerà in un ambiente diverso rispetto a quello dell'Antichità, nell'istituzione scolastica dello Stato, minaccia per l'indipendenza

di un sapere che si esaurirà nelle lezioni e nello studio di Testi di cui si farà l'esegesi.

Altre eccezioni, in cui si ritrovano aspetti "esistenziali" della filosofia antica, sono le *Meditazioni* di Cartesio che, per Hadot, rappresentano un tipo di approccio alla conoscenza vicino allo spirito di S. Agostino e l'*Ethica* di Spinoza, che ruota attorno ad un discorso filosofico sistematico simile a quello stoico, proponendosi pure di trasformare l'uomo e di avvicinarlo alla beatitudine.

Hadot, inoltre, non è d'accordo con Foucault quando questi afferma che il cosiddetto momento cartesiano rappresenta, come avremo modo di appurare meglio in seguito, l'inizio della "teoretizzazione" della filosofia e soprattutto un capitolo decisivo della fine del sapere spirituale inteso come necessaria trasformazione del soggetto perché abbia accesso al vero. Hadot, infatti, sostiene che le *Meditazioni* cartesiane sono esercizi dell'anima, legati ad un lavoro di trasformazione di sé su di sé, in cui si passa dall'io individuale a un io innalzato al livello dell'universalità.

Nella trasformazione si assiste a una graduale ascesi che abbandona ben presto la conoscenza sensibile e progressivamente, attraverso la dottrina stoica dell'assenso, si accinge a preparare lo spirito alle verità più elevate.

Esercizi spirituali e filosofia cristiana

L'atteggiamento fondamentale della filosofia antica, e cioè la propria motivazione spirituale, è sopravvissuto, nell'interpretazione di Hadot, in una "corrente" del Cristianesimo antico, in particolare in quella che si caratterizzava anche per la definizione del Cristianesimo come una filosofia o meglio, come vedremo, la filosofia per eccellenza.

È sotto il condizionamento alessandrino, da Filone Giudeo (20 ca. a.C.–50 ca. d.C.)⁶¹ a Clemente di Alessandria (150 ca.–215 ca.)⁶² e ad Origene (185 ca.–253 ca.)⁶³, che sono introdotte pratiche di esercizi con modelli e vettore linguistico simili a quelli della filosofia

⁶¹ FILONE GIUDEO, nato ad Alessandria, ha tentato di conciliare la tradizione filosofica greca con le Sacre Scritture e di esprimere un sincretismo in cui il prevalente aspetto teologico si manifesta con un forte carattere mistico. È stato autore, soprattutto, di scritti apologetici, di commenti al *Pentateuco* e a pagine e temi dell'Antico Testamento.

⁶² CLEMENTE DI ALESSANDRIA ha esercitato un influsso decisivo nella letteratura cristiana; ebbe come discepolo ORIGENE; in *Stremata* presenta un indirizzo moralistico che si esprime in appunti e note, finalizzati ad aiutare la memorizzazione, da parte dei credenti, di contenuti sacri.

⁶³ ORIGENE, nato ad Alessandria, fu autore di una prodigiosa produzione letteraria in cui spiccano le opere esegetiche sull'Antico Testamento, improntate sia all'interpretazione letterale sia a quella mistica-allegorica sia a quella morale. È stato sostenitore di tesi fondamentali per le dispute teologiche dell'epoca, quale quella della natura del Cristo, per ORIGENE di carattere divino e quella della concezione trinitaria secondo cui la distinzione tra le persone prevale rispetto all'unità della sostanza divina.

greca. Questa corrente, per Hadot, si è imposta per qualità filosofiche e letterarie e ha così trasmesso al Cristianesimo medievale e moderno l’eredità degli esercizi antichi.

Pure gli scrittori cristiani del II secolo detti “Apologisti” sostengono che il Cristianesimo è una filosofia, anzi è la filosofia che sistematizza ciò che non lo era nella filosofia greca, anche grazie al fatto che i cristiani presumono di possedere il Λόγος stesso, incarnato in Gesù. Pertanto l’influenza sul Cristianesimo degli esercizi antichi si esplica, anche secondo lo studioso francese, solo in una corrente di scrittori cristiani dotati di formazione filosofica. Questi, volendo sottolineare l’originalità del Cristianesimo, pensano che gli esercizi spirituali provengano dalla Scrittura; per esempio la meditazione della morte è giustificata facendo riferimento alla Prima Lettera ai Corinzi di San Paolo.

Ma sostiene Hadot che «da soli i testi della Scrittura non avrebbero potuto procurare un metodo per praticare tali esercizi»⁶⁴. In ogni caso, a suo parere, se filosofare significa vivere seguendo la legge della ragione, i cristiani sono filosofi poiché si ispirano alla legge del Λόγος divino. Così la filosofia e con essa il Cristianesimo svolgono la funzione di educare l’umanità: sono, cioè, una παιδεία.

«(Il Cristianesimo) ci insegna — scrive a tal proposito Clemente di Alessandria — a comportarci in modo da assomigliare a Dio e accettare il piano divino (οικονομία) come principio direttivo di tutta la nostra educazione»⁶⁵.

La tradizione che presenta il Cristianesimo come una filosofia è anche erede di una corrente della tradizione ebraica, di cui fa parte Filone Giudeo che giudica l’Ebraismo come la filosofia tradizionale del popolo ebraico.

A partire dal IV secolo, sempre secondo Hadot, il monachesimo, nella pretesa di realizzare la perfezione cristiana, si presenterà anch’esso come una filosofia. Lo stesso Bernardo di Chiaravalle (1090– 1153)⁶⁶ giudica i propri discepoli come dediti “alle discipline della filosofia celeste”.

Il Cristianesimo mantiene, comunque, una sua originalità e un suo legame con la tradizione biblica ed evangelica ma gli esercizi, a parere di Hadot, introducono in esso uno stile di vita e un atteggiamento spirituale non presenti originariamente.

⁶⁴P. HADOT, *Esercizi spirituali...*, cit., p.85.

⁶⁵CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromata*, 11, 52, 3.

⁶⁶BERNARDO DI CHIARAVALLE ha dato vita a numerosi monasteri cistercensi e ha contribuito al rinnovamento dell’ordine; tra gli iniziatori della teologia sistematica, è annoverato nella schiera degli ostili al razionalismo di PIETRO ABELARDO; uomo d’azione (si segnalò, per esempio, nella preparazione della seconda crociata) e allo stesso tempo mistico, con una forte convinzione relativa al fondamento della conoscenza nell’amore di Dio.

È, però, una tesi centrale de *L'ermeneutica del soggetto* quella che sostiene essere la meta dell'ἀσκησις stoica non la preparazione ad un'altra realtà ma una crescente padronanza di sé, tramite una diversa assimilazione della realtà stessa, nell'esclusiva dimensione immanente.

Per Hadot, invece, del Cristianesimo, inteso come filosofia in sostanziale continuità con la cultura ellenistica perché stile di vita, fa parte la stessa pratica stoica della προσοχή, dell'attenzione a se stessi. Questa è connessa ad una coscienza morale che mira ad ispirare al bene l'intenzione del soggetto ed è anche coscienza cosmica che si nutre di una gioiosa accettazione della volontà della Ragione universale che considera ogni cosa con lo sguardo di Dio. Ma non si tratta, per Hadot, della presenza nella προσοχή, nell'ambito della cultura monastica, di un semplice esercizio della coscienza morale poiché essa coinvolge il soggetto nella sua totalità e lo ricolloca nella sua naturale relazione con Dio.

Era — scrive lo studioso — uno dei temi fondamentali della προσοχή filosofica: la presenza a Dio e a se stesso. “Non trarre gioia e riposo che da un'unica cosa: progredire da un'azione fatta per altri a un'altra azione fatta per altri, accompagnata dal ricordo di Dio”. Questo pensiero di Marco Aurelio si riferisce allo stesso tema dell'esercizio della presenza di Dio, e ci fa conoscere, nello stesso tempo, un'espressione che più tardi svolgerà un ruolo molto importante nella spiritualità monacale. Questo “ricordo di Dio” è un perenne riferimento a Dio in ogni istante della vita⁶⁷.

Dall'attenzione a sé e dal tenere lo sguardo di Dio costantemente davanti, origina la tranquillità d'animo (αμεριμνία), uno dei fini del monaco, insieme al controllo dei pensieri e alla purificazione delle intenzioni. La προσοχή richiede, inoltre, di aver sempre davanti una serie di regole che presiedono all'ossessiva ripetizione degli stessi atti nell'arco della giornata.

Per Foucault questi sono comportamenti all'insegna dell'accettazione di obblighi limitanti quella libertà che egli giudica essere una condizione necessaria per essere padroni del proprio sé. Ciò suona ad ulteriore conferma della sostanziale discontinuità tra gli esercizi ellenistici e tardo-imperiali e quelli del Cristianesimo delle origini.

Tornando, comunque, alle pratiche cristiane, molto diffusa è quella dell'esame di coscienza. Esso è, per Hadot, particolarmente emblematico della continuità esistente tra esercizi delle filosofie ellenistiche e attività che formano il soggetto indotte dal primo Cristianesimo.

Ma in effetti, a nostro parere, in Seneca o in Marco Aurelio l'esame di coscienza ha il

⁶⁷P. HADOT, *Esercizi spirituali...*, cit., 77

semplice scopo di migliorarsi, tenendo in considerazione gli errori commessi, seguendo un modello che, secondo Foucault, non è giuridico ma amministrativo e da cui scaturisce un atteggiamento simile a quello di un buon economo.

Ci sembra, in ogni caso, che la “pratica”, presentandosi come funzionale alla continua valutazione del proprio quotidiano agire, finisca col confluire in un più ampio intervento sull’*éthos*, nel contesto di una filosofia intesa come “emendazione dell’intelletto”. Come avviene nell’ambito del suo *Epistolario*, crediamo, inoltre, che Seneca, tramite l’esame di coscienza, miri pure ad oggettivare il soggetto, a costringerlo a guardarsi dall’esterno, prendendo le distanze, in certo qual modo, da sé e approntando una sorta di appuntamento ineludibile con la propria esistenza, dopo aver creato le condizioni per meglio ispezionarla.

Nel divenire intimi con se stessi — scrive Natoli — accade, quindi, un evento singolare: il distacco da sé — quasi una prima tappa della formazione del carattere. Gli uomini fino a che restano immersi nel flusso della vita non riescono neppure ad afferrare se stessi; nel trarsi fuori, al contrario, si afferrano proprio perché prendono distanza dal proprio io elementare totalmente implicato in essa⁶⁸.

Le tecniche della confessione cristiana, però, vorranno indagare non solo sui comportamenti e sulle parole ma imporranno al soggetto di svelare i più intimi pensieri, rintracciando in essi, anche in quelli non tradottisi in azioni, i segni della presenza del diavolo. E, quel che più conta, è che fondamentale per il buon esito di questa “pratica” è l’interpretazione dei contenuti della confessione da parte di un’autorità che giudica dall’esterno il soggetto.

L’obiettivo di ciò è, per Foucault, la costituzione di un soggetto che, oltre a rivelare tentazioni scoperte dentro di sé, mira a una purificazione che rende possibile e culmina in una forma di rinuncia a sé, presentata con i tratti della salvezza dell’anima.

Legate a ciò sono le seguenti affermazioni di Stefano Catucci:

Per Seneca e per gli stoici, al contrario, l’esame quotidiano ha come scopo non la purificazione, ma il perfezionamento di sé, non la rinuncia ma il ritorno a sé, ovvero quell’anacoresi in se stessi che Marco Aurelio descriveva come «un lungo lavoro di riattivazione dei principi generali” che persuadono a vivere secondo un atteggiamento razionale. Per questo la tecnologia sviluppata dallo stoicismo antico non ha la forma di un’ermeneutica, ma è piuttosto una mnemotecnica che cerca di tenere in esercizio i principi della ragione al fine di condurre una vita giusta»⁶⁹.

Ma riprendiamo in mano il Testo di Hadot laddove, in particolare, continua ad affrontare

⁶⁸S. NATOLI, *Guida alla formazione...*, cit., p. 15.

⁶⁹S. CATUCCI, *Introduzione a Foucault*, Laterza, Bari 2000, pp. 146–147

il tema delle relazioni che si intrecciano lungo l'asse «esercizi spirituali delle filosofie ellenistiche e tardo-imperiali», «pratiche disciplinari del primo Cristianesimo».

La προσοχή, oltre a favorire la tecnica dell'introspezione, riveste pure una funzione terapeutica in quanto pretende anche la padronanza di sé, cioè il controllo, da parte della ragione, delle passioni, rappresentate in forme demoniache, responsabili della dissipazione dell'anima.

Affine, per quanto concerne il valore di cura dell'anima, è anche l'attività della scrittura che accoglie le nostre confessioni come se fossero presentate in pubblico e facessero per questo le colpe come ancor più da cancellare.

Lo stesso esame dei sogni è un esercizio giudicato utile da scrittori cristiani, come avevano fatto Platone e Zenone (333–263 a.C.), per comprendere lo stato spirituale.

Secondo Hadot l'insieme di questi e di altri esercizi si rivolge costantemente ad un processo di perfezione spirituale che, alla maniera stoica, si identifica, per il Cristianesimo, nel far coincidere la volontà del soggetto con quella divina. Nel Cristianesimo la perfezione spirituale converge verso una condizione di ἀπάθεια, anch'essa mutuata dallo Stoicismo e indicante l'assenza totale di passioni.

Nel Πρακτικός di Evagrio Pontico⁷⁰, si trova la seguente affermazione: «Il regno dei cieli è l'ἀπάθεια accompagnata dalla conoscenza vera degli esseri»⁷¹.

Commenta poi Hadot, muovendo dalla indicazione della distanza, presente in Evagrio Pontico, tra l'annuncio evangelico dell'avvento del “regno dei cieli” e quello, in modo simile al primo, all'insegna dell'«annuncio di un avvenimento escatologico», dell'avvento del Regno di Dio: «Evagrio comincia col distinguere le due espressioni, interpretandole in un senso molto particolare. Sviluppando la tradizione origeniana, considera come queste due espressioni indichino due stati interiori dell'anima, ancora più precisamente due tappe del progresso spirituale»⁷².

Infatti per Evagrio, poiché l'ἀπάθεια, unita alla “vera scienza degli esseri”, consente di entrare nel “regno dei cieli” mentre «Il regno di Dio è conoscenza della santa Trinità, che, estesa quanto la sostanza dell'intelletto, sorpassa la sua incorruttibilità»⁷³, si ha a che fare

⁷⁰EVAGRIO PONTICO, vissuto tra il 345 ca. e il 399, appartiene al movimento che, a partire dal IV secolo, presenta il monachesimo come una filosofia.

⁷¹P. HADOT, *Esercizi spirituali...*, cit., p. 82.

⁷²*Ibidem*.

⁷³*Ibidem*.

con due livelli di conoscenza, quella degli esseri e quella di Dio.

A questo punto così conclude Hadot:

Allora ci accorgiamo come questa distinzione corrisponda esattamente a una divisione delle parti della filosofia ben nota a Origene, ma testimoniata nel platonismo almeno a partire da Plutarco. Queste parti della filosofia sono rispettivamente l'etica, o "pratica" come dice Evagrio, la fisica e la teologia. (...) Nello schema di Evagrio, l'etica corrisponde alla πρακτική, la fisica al "regno dei cieli" che comporta "la vera scienza degli esseri", la teologia al "regno di Dio", che è la conoscenza della Trinità. Ma, secondo le sistematizzazioni neoplatoniche, questi gradi corrispondono anche a gradi della virtù⁷⁴.

Prendiamo a questo punto in esame gli esercizi finalizzati alla preparazione alla morte. Hadot sostiene l'esistenza di legami tra l'affermazione di Platone nel *Fedone* «Coloro che nel senso esatto del termine filosofano, si esercitano a morire»⁷⁵, e quanto si trova nel *Commento del Pater* di Massimo il Confessore⁷⁶, laddove è dato leggere: «Conforme alla filosofia di Cristo, facciamo della nostra vita un esercizio della morte»⁷⁷. Già Clemente di Alessandria, per lo studioso francese, intendeva la disposizione alla morte in senso platonico come separazione spirituale dell'anima dal corpo, al punto che il concetto di fuga dell'anima dal corpo si aggiunge al Cristianesimo ma non fa parte della sua essenza originaria.

È, comunque, scopo anch'essa degli esercizi, per valutare i quali è, per lo stesso Hadot, fondamentale aver sempre presente con quale intenzionalità essi fossero attuati in quelle correnti del Cristianesimo dei primi secoli. Gli esercizi, infatti, per raggiungere la loro finalità necessitavano che l'aiuto della grazia di Dio sorreggesse costantemente chi vi si sottoponeva e della condizione che la virtù dell'umiltà illuminasse permanentemente l'anima dei monaci, anche per prepararla alla penitenza e all'ubbidienza. In una simile dimensione spirituale il pensiero della morte serviva non solo a rendere indispensabile la conversione ma anche a far crescere il timore di Dio, sentimento in grado di difendere la nuova, salvifica condizione. Nell'esercizio dell'ubbidienza il cristiano rinunciava alla volontà propria per aderire all'amore divino anche grazie alla sottomissione agli ordini di

⁷⁴Ivi, pp. 82–83.

⁷⁵PLATONE, *Fedone*, 67

⁷⁶Nato a Costantinopoli attorno al 580 d.C. e morto nel 662 circa, si distinse da monaco nella lotta contro le eresie del monofisismo e del monoteismo; nelle sue opere esegetiche seguì il metodo allegorico e fu autore di scritti di carattere liturgico, ascetico e mistico: fu sostenitore dell'unione delle 2 nature in Cristo e simpatizzante per la dottrina origeniana dell'apocatastasi, cioè della finale restaurazione di tutti gli esseri in Dio.

⁷⁷P. HADOT, *Esercizi spirituali...*, cit., p. 84

un superiore.

Alla fine del capitolo *Esercizi spirituali antichi e “filosofia cristiana”*, Hadot indica, fornendo una serie di riferimenti testuali a corredo della propria tesi, come quegli scrittori cristiani che hanno fatto propri gli esercizi spirituali provenienti dall’area culturale della filosofia antica, abbiano cercato di “cristianizzare tali elementi estranei”, ritenendo di «riconoscere, in qualche testo della Scrittura, l’esercizio spirituale che hanno appreso dalla filosofia»⁷⁸.

Ma lo studioso afferma anche che il tentativo di “cristianizzare” quegli esercizi non convince affatto; anzi più persuasiva è la tesi che interpreta l’intenzione di fondare la validità di quelli sul Testo sacro come successiva alla scoperta di “pratiche” come la προσοχή, cioè la concentrazione su di sé, la meditazione sulla morte o l’esame di coscienza, in ambiti, pertanto, di diversa matrice culturale.

«Da soli i testi della Scrittura — così conclude Hadot — non avrebbero potuto creare un metodo per praticare tali esercizi. E spesso questi testi scritturali non hanno che un rapporto molto lontano con l’esercizio spirituale in questione»⁷⁹.

Sembra che anche le ultime affermazioni rivelino la coerenza di Hadot nel sostenere l’argomentazione contraria a segnalare una forte discontinuità per quanto concerne destinazione e finalità degli esercizi rispetto a quelli dell’età ellenistica e tardo-imperiale, come se lo sforzo, presente in questi ultimi, di proiettare il soggetto al di fuori della propria individualità per farlo accedere alla dimensione di una Ragione universale, si prolungasse e si attuasse, seppur con modalità diverse, nell’unione dell’anima del cristiano con Dio.

L’impressione complessiva che può rimanere alla fine della lettura delle pagine hadotiane, è che queste rivelino una notevole capacità di “piegare” una profonda conoscenza della filosofia antica alla conferma del valore “spirituale” della stessa ma che non riescano a celare qualche limite e difficoltà nel cogliere differenze e spostamenti, riprese e continuità tra le varie filosofie.

Queste possono essere considerate tutt’altro che irrilevanti perché è su di esse che si costruisce la storia del soggetto nella cultura occidentale, con le sue diverse regole e prospettive.

⁷⁸Ivi, p. 85

⁷⁹Ibidem

CAPITOLO TERZO

Su soggetto e verità in Michel Foucault

Su soggetto e verità in Michel Foucault

In un'intervista del 20 gennaio 1984 rilasciata a H. Becker, a R. Fernet-Betancourt e ad A. Gomez-Muller, pubblicata con il titolo *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, Michel Foucault affermava:

Il mio problema è sempre stato quello dei rapporti tra soggetto e verità: come il soggetto entri in un certo gioco di verità. Il mio primo problema è stato: come mai, a partire da un certo momento e in seguito ad alcuni processi, la follia è stata problematizzata come malattia di competenza di una certa medicina? Come è stato situato il soggetto folle in questo gioco di verità definito da un sapere o da un modello medico?⁸⁰

E appena oltre proseguiva:

Ho rifiutato che si presupponesse a priori una teoria del soggetto — come si poteva fare, per esempio nella fenomenologia o nell'esistenzialismo — e che, a partire da questa teoria del soggetto, si ponesse la questione di sapere come, per esempio, fosse possibile tale forma di conoscenza. Ho cercato di dimostrare come il soggetto costituisse se stesso, in questa o quella determinata forma, in quanto soggetto folle o soggetto sano, in quanto soggetto delinquente o in quanto soggetto non delinquente, attraverso alcune pratiche che erano giochi di verità, pratiche di potere, ecc. Dovevo rifiutare una certa teoria a priori del soggetto per fare l'analisi dei rapporti che intercorrono tra la costituzione del soggetto o le differenti forme di soggetto e i giochi di verità, le pratiche del potere, ecc.⁸¹

Sempre sul soggetto Foucault concludeva che esso non è una sostanza ma una forma mai identica a se stessa, determinata da diverse modalità di rapporto con se stessi e che egli era interessato alla «costituzione storica di queste differenti forme del soggetto, in rapporto con i giochi di verità»⁸².

Affermazioni che sollecitano a collocare le ultime ricerche foucaultiane sulla “costituzione del sé” tra il V sec. a.C. e i primi tre secoli dell'era cristiana, in una sorta di interrogazione continua meglio definitasi durante l'intero arco della sua attività: dalle ricerche sulla nascita di una certa definizione della follia e di forme di reclusione della

⁸⁰M. FOUCAULT, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault*, vol. III, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 273- 274.

⁸¹*Ibidem*.

⁸²*Ivi*, p. 283.

stessa a quelle sulla formazione della scienza psichiatrica nel XIX secolo. È come se Foucault sia venuto via via scoprendo di non essere mai uscito, nelle sue interrogazioni e nelle sue ricerche, da un territorio problematico, costituito dal triangolare ambito categoriale “soggetto – verità – potere”.

Il concentrare l’attenzione sull’indagine genealogica del primo apparire di forme della costituzione del sé, della formazione del soggetto, riferendosi all’Antichità, sembra consentire una presa di distanza dalla suddetta problematica per poterla meglio studiare attraverso l’approccio genealogico e per riuscire a valutarne le continuità come le linee di frattura, gli spostamenti come le nuove emergenze, rispetto a pratiche precedenti, tutte tese a delineare la definizione delle forme occidentali della soggettività.

Per questo i corsi tenuti presso il Collège de France nel 1980–1981, nel 1981–1982 e nel 1982–1983, dedicati rispettivamente a *Soggettività e verità*, a *Ermeneutica del soggetto* e a *Governo di sé e degli altri*, rappresentano precipuamente l’esposizione di un’indagine attorno agli strumenti grazie a cui gli individui nell’Antichità hanno compiuto “investimenti” su se stessi per compiere «un certo numero di operazioni sul proprio corpo e sulla propria anima — dai pensieri al comportamento, al modo di essere» con l’intento «di realizzare in tal modo una trasformazione di se stessi allo scopo di raggiungere uno stato caratterizzato da felicità, purezza, perfezione o immortalità»⁸³.

La principale finalità della ricerca foucaultiana riteniamo consista nell’intenzione di valutare attraverso quali τέχναι «si è formato il soggetto occidentale e si sono dischiusi i giochi della verità, dell’essere, della libertà e della costituzione che lo caratterizzano» come si può leggere in un dossier intitolato *Gouvernement de soi e des autres*, versione di una conferenza tenuta da Foucault a New York nel 1981. Uno dei mezzi fondamentali grazie a cui si realizza la costituzione del soggetto è, per Foucault, il rapporto dell’individuo con la verità. La relazione è da considerarsi, in modo particolare nell’ambito della cultura antica, nella sua capacità di far assimilare al soggetto dei discorsi veri (λόγοι) o, a partire dall’epilogo della stessa cultura, nel suo incentivare la volontà di dire il vero su se stessi. Lo scopo è fare di questa verità interiorizzata un quasi soggetto.

In un’intervista già ricordata Foucault sostiene che la verità appresa, i λόγοι interiorizzati, costituenti una sorta di nuovo soggetto, scaturisce da qualcosa di simile ad un “gioco della verità”, in cui la cura di sé «è anche conoscenza di alcune regole di condotta o

⁸³Un seminario con Michel Foucault. *Tecnologie del sé*, a cura di L. M. MARTIN, H. GUTMAN, P. H. HUTTON, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 13.

di principi che sono, contemporaneamente, delle verità e delle prescrizioni»⁸⁴.

Così l'ἐπιμέλεια, la “cura di sé”, per cui è indispensabile la dotazione, per gli stoici la “παρασκευέ”, da parte dell'individuo, di alcune verità, fa sì che «l'etica è legata al gioco della verità»⁶. Poco oltre lo studioso francese afferma che, al termine di questo lavoro di sé su stessi, «si diventa il logos o il logos diventa noi stessi»⁸⁵.

Tre sono i modelli di relazione tra individuo e verità, predominanti nella filosofia greca e in alcune correnti del pensiero cristiano delle origini, presentati da Foucault durante il corso dedicato a *L'ermeneutica del soggetto*.

Uno di essi è quello “ellenistico” attento alla “cura di sé”; gli altri sono quello platonico e quello cristiano che vertono sulla conoscenza, ermeneutica ed epistemica, di sé. Questi paradigmi appartengono ad una storia che da Socrate si spinge fino a Cartesio, accomunata da uno stesso impulso spirituale consistente nel fatto che la verità è data al soggetto solo se questi mette in discussione il proprio essere.

L'individuo non è immediatamente in grado di avere accesso alla verità ma quest'ultima è capace di trasformarlo, in una sorta di «effetto di ritorno dell'accesso alla verità»⁸⁶. Molto importante è quindi valutare tramite quali procedure, esercitate su di me, posso accedere allo statuto di soggetto capace di verità.

Come spiega lo stesso Foucault in un'intervista apparsa col titolo *Sulla genealogia dell'etica*: compendio di un work in progress, pubblicata in appendice al Testo *La ricerca di Michel Foucault* di Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, il passaggio alla modernità si ha nel momento in cui la conoscenza e la pratica ascetico-spirituale, finalizzata alla trasformazione dell'individuo e alla costituzione del soggetto, prendono strade diverse. È il momento in cui Cartesio afferma essere solo la conoscenza a dettare al soggetto le condizioni di accesso alla verità; condizioni separate dallo stato del soggetto. Questi, a patto che segua le regole del metodo, ragionando correttamente, è ora in grado di pervenire alla verità senza alcuna trasformazione del sé. Così, agli albori della modernità, per Foucault, la conoscenza non è più condizionata da alcuna preliminare trasformazione spirituale, di tipo ascetico e diventa semplice accumulazione metodica di un campo di oggetti.

⁸⁴M. FOUCAULT, *L'etica della cura di sé...*, cit. p. 277.

⁸⁵*Ibidem*.

⁸⁶D. SPARTI, *Come si diventa ciò che si è. Soggettivazione, verità ed etica dell'esistenza in Foucault*, in «Aut-Aut», novembre-dicembre 2004.

Si tratta dell'esordio di una "modellizzazione" del sapere che consisterà nella definizione di contenuti di diversi territori disciplinari e che conoscerà importanti sviluppi nella costruzione delle scienze umane dell'età moderna, con l'ideazione di paradigmi ermeneutici sullo sfondo dei quali il soggetto si farà oggetto di discorso e, pertanto, sarà assoggettato ad un ordine di cui non è padrone ma che si impadronisce di lui.

Alessandro Fontana sostiene che, secondo l'interpretazione foucaultiana, nella filosofia antica il soggetto accede alla verità tramite «esercizi della spiritualità ascetica (che non va confusa con la fuga cristiana dal mondo)» che lo rendono capace di accogliere discorsi veri. Al contrario "l'analitica della verità moderna" non richiede al soggetto che una sua fedeltà alla «prova del dubbio per mezzo di regole e certezze assiomatiche, oggettive, evidenti: verità/illusione da un lato; certezza/errore dall'altro»⁸⁷.

Si assiste così ad un mutamento di statuto della verità. Essa non consente più «all'individuo di divenire un soggetto accordando il suo stile di vita al suo pensiero, ma è qualcosa di già dato che non implica (o implica comunque molto poco) né un cambiamento di vita né un lavoro su di sé; la verità è diventata qualcosa che si riferisce unicamente a se stessa, che è posta al di là ed è indipendente dall'individuo che cerca di entrare in rapporto con essa; qualcosa che ha solo dei legami molto tenui con il biòs, con la vita, con l'esistenza, con il modo di vivere di colui che tenta di accostarvisi e di coglierla»⁸⁸.

Lo stesso soggetto è coinvolto, nella sua definizione, da questi diversi approcci alla verità, pur mantenendo inalterata la caratteristica di non presentarsi come portatore di un'antica dimensione trascendentale.

A tal proposito alla domanda «il soggetto è, per lei, la condizione che rende possibile un'esperienza?» Foucault risponde:

Assolutamente no. È l'esperienza che è la razionalizzazione di un processo, esso stesso provvisorio, che sfocia in un soggetto o piuttosto, in diversi soggetti. Chiamerei soggettivazione il processo attraverso cui si ottiene la costituzione di un soggetto, più esattamente di una soggettività, la quale, com'è evidente, è soltanto una delle possibilità di organizzare una coscienza di sé»⁸⁹.

Riferendosi poi ai Greci, lo studioso sostiene che questi non offrono una definizione del soggetto ma si sono impegnati a mostrare le coordinate di esperienze non del soggetto ma

⁸⁷A. FONTANA, *Il paradosso del filosofo*, in «Aut-Aut», n. 323, 2004, p. 87.

⁸⁸Ivi, p. 88.

⁸⁹M. FOUCAULT, *Il ritorno della morale*, *Archivio Foucault*, Feltrinelli, Milano 1984, vol. III, p. 271.

dell'individuo preso dalla volontà «di costituirsi come padrone di sé»⁹⁰

Consideriamo, ancora, molto significativo un “passaggio” di quell'intervista in cui Foucault, parlando della possibilità di interpretare il lavoro di sé su se stessi, proposto dall'etica antica, come un processo di emancipazione, dice di guardare con diffidenza alla questione della “liberazione”.

Ciò perché si rischia di approdare all'affermazione dell'esistenza di una natura umana, oscurata da processi storici che l'hanno, per così dire, offuscata a causa di strutture e di modalità repressive, da cancellare «perché l'uomo si riconcili con se stesso, ritrovi la sua natura o riprenda contatto con la sua origine e restauri un rapporto pieno e positivo con se stesso»⁹¹.

È lo stesso Fontana, facendo riferimento a *Dits et écrits* (1954 – 1988) contenente testi foucaultiani, ad affermare: «E non bisogna — aggiungeva Foucault — partire dal soggetto, dal soggetto nel senso di Descartes, come se fosse il punto originario dal quale tutto deve essere generato; non bisogna fare la storia del vero e del falso, ma una storia della scena sulla quale si è tentato, in seguito, di distinguere il vero dal falso»⁹².

Altro tema affrontato ne *L'ermeneutica del soggetto*, è quello del rapporto tra etica e libertà. Come accade ne *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in cui lo studioso sostiene che «l'etica è la pratica riflessa della libertà» e questa «è la condizione ontologica dell'etica»⁹³.

Nella cultura greca, infatti, il buon comportamento in ambiti diversi, dal familiare al politico, dal sessuale all'economico e l'esperienza della libertà richiedevano una preliminare attività del singolo nell'orizzonte della cura di sé. E se a questa era collegata la conoscenza di sé ed un fine era la formazione del sé, tra gli scopi principali della trasformazione in soggetto, si poneva immediatamente la questione dell'acquisizione della capacità di dominare forze interne per evitare di soccombere ad esse, finendo così per non essere liberi.

La cura della libertà, tema, per Foucault, essenziale nell'ambito della cultura greca, era spesso anche la condizione necessaria per “realizzarsi” al meglio nelle diverse attività, da quella del padre di famiglia a quella del politico, da quella della dimensione erotica a quella

⁹⁰*Ibidem*.

⁹¹M. FOUCAULT, *L'etica della cura di sé...*, cit., p. 274.

⁹²A. FONTANA, *Il paradosso del filosofo*, cit., p. 95.

⁹³M. FOUCAULT, *L'etica della cura di sé...*, cit., p. 277.

economica. In ogni caso la libertà individuale era per i Greci un problema etico, tenendo presente che per essi

l'ἔθος era il modo d'essere e di comportarsi. (...) L'ἔθος di qualcuno si deduce dal suo modo di vestirsi, dal suo modo di fare, da come cammina, dalla calma con cui reagisce agli avvenimenti, ecc. Per i Greci è questa la forma concreta della libertà. (...) Ma, affinché questa pratica concreta della libertà prenda forma di un ethos buono, bello, onorevole, stimabile, memorabile in grado di servire da esempio, è necessario tutto un lavoro di sé su di sé⁹⁴.

Nella medesima intervista Foucault sottolinea il carattere in sé politico della libertà per i Greci, laddove si dice convinto che la libertà fosse indissolubilmente legata al controllo del proprio sé, «il che implica che si stabilisca con se stessi un certo rapporto di dominio, di padronanza, che si chiamava archè, potere, dominio»⁹⁵.

La dimensione politica della libertà è pure avvalorata dal fatto che «l'ἔθος della libertà è anche un modo di aver cura degli altri. (...) L'ἔθος implica un rapporto con gli altri nella misura in cui la cura di sé rende capaci di occupare nella città, nella comunità o nelle relazioni interindividuali, il posto appropriato (...)»⁹⁶.

Da ultimo domandiamoci, come fa Foucault, in quale rapporto possiamo metterci nel presente con l'esperienza della costruzione del soggetto propria dell'etica antica. L'interesse per quest'ultima è, forse, dettato dal fatto che, come fa notare Foucault stesso ne *Il ritorno della morale*, un'alternativa ad un'eventuale etica insoddisfacente, fondata sul soggetto e sull'esistenza di un modello comportamentale, è costituita dal riproporsi della questione, già affrontata dagli antichi, della possibilità di dar vita a stili di vita diversi in base ai vari gruppi che possono fruirne. Dannosa sarebbe, invece, la ricerca di una morale unica, dai contorni prescrittivi, accoglibile da parte di ognuno.

Ciò detto, però, è del tutto improponibile una riesumazione dell'etica antica che va, in ogni caso, per Foucault, studiata per valutare grazie a quali spostamenti e cancellazioni questa sia stata superata dalla morale cristiana ma abbia finito col concorrere anch'essa alla costruzione delle radici della moderna etica europea.

Sempre ne *Il ritorno della morale* Foucault esprime il convincimento che la morale antica presenti una fondamentale contraddizione: da una parte è molto presa dalla definizione di uno stile di esistenza, in un'accezione non lontana da quella a cui si riferisce

⁹⁴Ivi, p. 278.

⁹⁵*Ibidem*.

⁹⁶Ivi, p. 279.

nei suoi studi Peter Brown⁹⁷, e dall'altra, mira a proporlo come valido per tutti, in particolare nell'“involucro” di un'esperienza religiosa; addirittura lo studioso si spinge fino ad affermare che «l'intera Antichità sia stata un profondo errore»⁹⁸.

Ma subito dopo Foucault indica anche i pregi della stessa morale, sottolineando come essa si rivolgeva esclusivamente a un numero ristretto di individui, non pretendendo che tutti ubbidissero allo stesso schema di comportamento (...) In seguito questa morale si è estesa. All'epoca di Seneca, e tanto più a quella di Marco Aurelio, essa doveva valere eventualmente per tutti; ma non si trattava mai di renderla un obbligo generale. Era una scelta individuale; ognuno poteva decidere di condividere questa morale⁹⁹.

In un'altra intervista lo studioso è del parere che al fondo della scelta etica antica vi era una preoccupazione di tipo estetico. «La ragione per compiere questa scelta — afferma Foucault — era dettata dalla volontà di vivere una vita bella, e di lasciare agli altri il ricordo di una bella esistenza»¹⁰⁰. Poco più in là aggiunge che gli interrogativi etici, mai tesi a imporre norme universali di comportamento, prevalevano sulle domande di tipo religioso, quali quelle sugli dei e sul nostro destino oltre la morte, che non erano certo a fondamento della condotta etica. Così il problema centrale era la τέχνη του βίου, il modo di vivere, «la τέχνη da utilizzare allo scopo di vivere tanto bene quanto era possibile»¹⁰¹. Una tecnica in grado di fare della propria vita una specie di opera d'arte; un'opera non più riferita agli oggetti come accade nell'odierna società ma in grado di ispirare e trasformare la vita stessa del soggetto.

Le pagine seguenti intendono essere essenzialmente una sorta di “resumé” de *L'ermeneutica del soggetto*¹⁰², intervallato da alcune osservazioni e valutazioni critiche personali. Di queste faranno parte, soprattutto nel capitolo successivo, anche talune considerazioni sulle differenze e sulle somiglianze presenti, a nostro parere, tra le tesi foucaultiane e quelle hadotiane.

⁹⁷PETER BROWN, di nazionalità irlandese, è un eminente storico della cultura, professore alla Princeton University; in passato è stato per diversi anni lecturer e poi reader di Storia tardo-romana e bizantina ad Oxford. Tra le sue opere più importanti sono da ricordare *Il mondo tardo antico*, *Marco Aurelio e Maometto*, *La società e il sacro nella tarda antichità* e *Agostino d'Ippona*, tutte edite in Italia da Einaudi.

⁹⁸M. FOUCAULT, *Il ritorno della morale*, cit., p. 264.

⁹⁹*Ibidem*.

¹⁰⁰M. FOUCAULT, *Sulla genealogia dell'etica*, in H. L. DREYFUS – P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, p. 258.

¹⁰¹Ivi, p. 263.

¹⁰²Il Testo, edito in Italia da Feltrinelli nel 2003, raccoglie la trascrizione delle registrazioni delle lezioni tenute da MICHEL FOUCAULT, già pubblicate da Seuil/Gallimard e tradotte dal francese da Mauro Bertani.

CAPITOLO QUARTO

Introduzione al testo “L’ermeneutica del soggetto”

4.1 *Introduzione al Testo L’ermeneutica del soggetto*

Michel Foucault tenne le sue lezioni al Collège de France sulla “costituzione” del soggetto nell’Antichità tra il gennaio e il marzo 1982. È evidente che l’“impresa”, per ognuno quanto mai ardua, di offrire alla maniera, per così dire, stoica, una “summa” dei contenuti principali di tale insegnamento, diventa, nel caso nostro, quasi impossibile. Questo anche perché su chiunque si accingesse ad assolvere al sovraccennato compito, non potrebbe non pesare la responsabilità, davvero gravosa, di “salvare” qualcosa di una complessità di argomentazioni talmente ricca da sottrarsi di continuo ai tentativi di restituirla, in modo pienamente soddisfacente, in un quadro che ricostruisca il profondo, articolato e meticoloso ragionare di Foucault.

La dovizia del dipanarsi del suo pensiero può spingere, innanzitutto, alla curiosità di avvicinarsi ad altri Testi foucaultiani, per ritrovare in essi anticipazioni e premesse, sviluppi e approfondimenti di quanto presente nelle lezioni oggetto della nostra attenzione.

Esse paiono, infatti, risultare dalla convergenza di molteplici ricerche la cui sola ambizione, almeno a quel che sembra, è di essere foriere di conclusioni provvisorie, indicanti “piste” che l’autore intendeva condividere, sembra di capire, con altri e con i suoi futuri anni di studi.

Un segno dell’ingegnosa erudizione che dà luce alla ricerca e all’insegnamento di Foucault, è il loro presentarsi liberi da qualunque logica dicotomica e bivalente, prediligendo quella del continuo per salvaguardare la complessità di posizioni espresse dal pensiero etico e filosofico analizzato.

Non è raro imbattersi nel Testo in affermazioni che negano l’esclusività di orientamenti di un movimento culturale, di una totale alterità di quest’ultimo rispetto ad altre manifestazioni di pensiero e in osservazioni sui cambiamenti, gli spostamenti, le differenze, senza, però, che ne siano taciute la continuità o la ripresa di modalità culturali sopravvissute anche se non più in forma egemonica e senza che sia trascurato il fecondo, plurimo carattere di talune voci.

Grazie al suddetto metodo si entra in contatto con una riflessione che non pretende mai

di rinchiudere anche una possibile svolta radicale negli schemi di un cambiamento totale, repentino e senza traccia di passate concezioni, che sono, al contrario, sempre al centro di un interesse euristico di tipo genealogico.

E' quasi inevitabile il fatto che il Testo, in particolare per alcune tesi originali e per la presentazione di culture individuate nella geometria di relazioni, difficili da esaurire, per la loro profondità, nella dimensione della lezione, sconti il limite di accennare soltanto, talvolta, a questioni meritevoli di altre "riprese" e ampliamenti.

Si pensi, per esempio, al tema della costituzione del sé nell'ambito della cultura monastica medievale o a quello del rapporto tra movimento gnostico e Cristianesimo o, infine, a quello della forma di "sapere degli oggetti" inaugurato dal cosiddetto "momento cartesiano". Argomenti questi, peraltro, affrontati da Foucault in altre ricerche o tenuti in considerazione per esserlo in futuro, prima della morte avvenuta nel 1984. Se ciò è motivo di rimpianto e di insoddisfatto desiderio, l'invito è a trasformare questi sentimenti in stimoli per nuove scorrerie nei variegati territori dell'opera foucaultiana.

Un particolare piano di lettura del Testo è quello che fa riferimento alla sua capacità di conservare e far rivivere la folgorante bellezza di pagine di scrittori classici dell'Antichità, mostrate sempre con elegante sobrietà, con rispetto della distanza e della differenza, nelle vesti di un "manuale del vivere" ormai impossibile da riattivare. Come se, anche in tal caso, la cura di sé e la ricerca della verità avessero preteso un'appropriata forma linguistica.

Si aggiunga, inoltre, una semplice considerazione sullo stile di un Testo, pur prodotto per la trasmissione orale e, per questo, privo della preoccupazione di essere concepito, assumendone pertanto la forma e giudicato come pagina scritta. La lucidità, l'acume e il fascino di esso sono tali da lasciar pensare che già nello "fluire" dell'argomentazione, vi fosse, per così dire, la tacita pretesa di andare oltre l'oralità, per esser destinate alla chiarezza della fissità ordinata e alla profondità del discorso mobile del testo scritto. E soprattutto per essere ricordate.

Infine un'ultima considerazione. Un rischio per il lettore è che possa "cadere dentro" queste pagine per l'attrazione che esercitano; il rischio, cioè, di sentire quell'ars vivendi, di cui il Testo foucaultiano ci parla, spesso proponendosi in una complice vicinanza, come possibile, nuovo punto di riferimento per la nostra attuale dispersa esistenza.

È ciò che Bruno Gravagnuolo, in un articolo¹⁰³, definisce come una delle conseguenze

¹⁰³Foucault, morte e resurrezione del soggetto, in "L'Unità", 5 luglio 1999

dell'«utopia dell'ultimo Foucault», l'idea di una soggettività sfuggente, capace di resistere al “Potere” anche grazie a forme di vita discordanti rispetto ai modelli della competizione globale.

Non condivido, comunque, la lettura che si accompagnerebbe per Foucault, cosa che invece non è, all'illusione di una rinascita di una spiritualità ormai irrimediabilmente perduta. Eppure, muovendo da quel modello di lavoro del soggetto su di sé, si può essere rafforzati nella convinzione che non ci si debba accontentare del nostro attuale sé. Magari prendendo le mosse, come scrive Gilles Deleuze, anche soltanto dalla volontà di “immettere aria nel nostro pensiero”.

I temi principali si presentano nella forma di prime conclusioni di un'ampia ricerca sulla storia dei rapporti tra verità e “costituzione” del soggetto nella cultura occidentale, concentrandosi, in modo prevalente, sull'epoca ellenistica e imperiale.

Alcune domande ricorrono di frequente in queste pagine:

- Come il soggetto ha fatto di sé un oggetto di conoscenza e di trasformazione, in particolare, nella filosofia greca antica, nella fase platonico-socratica e nell'età ellenistica e imperiale (IV sec. a.C. – II sec. d.C.)?;
- Come diverse modalità di considerare la verità hanno condizionato l'apparire di varie concezioni del soggetto?
- Quali modelli, ormai definitivamente tramontati, di spiritualità, hanno subito “trasposizioni” e mutamenti in nuove teorie e pratiche della soggettività e della conoscenza?

4.2 Il concetto di επιμέλεια e il suo legame con la verità

Le lezioni di Foucault prendono le mosse dalla considerazione che, al contrario di quanto molti pensano della cultura greca, l'attenzione per il soggetto è la piena manifestazione di un atteggiamento che percorre tanta parte di essa, cioè quella riferentesi alla “cura di sé” (επιμέλεια εαυτού) e non nasce invece nell'ambito del “conosci te stesso” (γνώθι σαυτόν) concepito come volontà di conoscere un'essenza, fondamento della morale o del rapporto con gli Dei. L'επιμέλεια, che prevede una forma di attenzione verso se stessi e si lega a pratiche con cui ci si trasforma, vive complesse avventure. Vicende ricche che da Socrate si spingono fino al primo ascetismo medievale.

Eppure, di ciò è convinto Foucault, il “conosci te stesso” è stato privilegiato, nella

ricostruzione storiografica, rispetto all'ἐπιμέλεια perché nella storia del problema della verità, in quello che viene definito il “momento cartesiano”, si pone l'esistenza del soggetto come evidente, all'inizio della conoscenza della verità. Si definisce invece “spiritualità” la modalità necessaria del soggetto di operare su di sé, di trasformarsi e convertirsi per aver a che fare con la verità.

Non basta, quindi, contrariamente a quanto accade in Cartesio, solo un atto di conoscenza per accedere alla verità. Il lavoro di sé su di sé è l'ἐπιμέλεια, grazie a cui il soggetto diventa capace di verità, pervenendo, pure, alla tranquillità dell'anima (ἀμεριμνία). La sola eccezione, per Foucault, al sodalizio della spiritualità con l'accesso alla verità, nell'intera età antica, è rappresentata da Aristotele. Abbiamo già visto quali ragioni abbiano spinto, al contrario, Hadot a considerare anche la filosofia dello stagirita appartenente a pieno titolo all'ambito del sapere spirituale.

Tornando alla questione della verità, essa, dunque, nell'interpretazione foucaultiana, entra nell'età moderna quando la conoscenza è la condizione necessaria e sufficiente per aver a che fare con il vero e quando, con il metodo, con l'accettazione di una certa struttura degli oggetti e con l'appartenenza ad una determinata comunità scientifica, si stabiliscono le condizioni di insorgenza della verità stessa.

Tutto ciò porterà in premio solo il processo indefinito della conoscenza. Così afferma Foucault:

Se definiamo la spiritualità come la forma che possiedono quelle pratiche le quali postulano che il soggetto, così come esso è, non è capace di verità, ma che la verità, come e in quanto tale, è capace di trasfigurare e salvare il soggetto, potremo allora dire che l'età moderna dei rapporti tra soggetto e verità è iniziata il giorno in cui abbiamo stabilito come postulato che, così come esso è, il soggetto è capace di verità, e che la verità, così com'è, non è capace di salvare il soggetto¹⁰⁴.

Ma la fine della spiritualità e gli esordi, per così dire, della “stagione moderna” della verità si preparano con la Teologia cristiana che delinea un soggetto pronto a conoscere grazie al sostegno della Fede e della Rivelazione senza la necessità della spiritualità che trasforma il sé. Legami vi sono, comunque, anche nel Seicento e nell'Ottocento tra una filosofia della conoscenza e spiritualità trasformativa.

Si pensi a Spinoza o allo stesso Marxismo che richiede, appellandosi, per esempio, alla coscienza di classe, un cambiamento del soggetto perché abbia a che fare con la verità. Ciò accadrà anche con la Psicoanalisi in cui la formazione dell'analista è fondamentale per

¹⁰⁴M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 21

avvicinarsi alla verità ma, come per il Marxismo, anche questa, secondo Foucault, nasconderà le condizioni della spiritualità.

4.3 Il modello socratico-platonico dell'ἐπιμέλεια

Ma entriamo nella storia dell'antica ἐπιμέλεια che ha conosciuto, per lo studioso francese, tre momenti.

Il primo è quello socratico-platonico, il secondo è la sua età dell'oro, propria dei primi due secoli dell'era cristiana e l'ultimo è quello, tra il IV e il V secolo dopo Cristo, dell'ascetismo cristiano. Foucault si dichiara convinto che dominanti siano stati, nell'ambito della tradizione filosofica, sia il modello cristiano sia quello platonico. Così da oscurare l'importanza di quello ellenistico e da spingere lo studioso a voler dimostrare il carattere fondamentale di quest'ultimo.

Una prima teoria della cura di sé, pur presentandosi già sotto forma di antica massima nella cultura greca arcaica, è presente nel dialogo platonico *Alcibiade* primo.

L'ἐπιμέλεια è qui indicata da Socrate ad Alcibiade come condizione necessaria per governare gli altri; essa è indispensabile perché insufficiente è l'educazione ricevuta da Alcibiade come da tutti i giovani dell'Atene dell'epoca. L'ἐπιμέλεια nasce quindi sul terreno di una crisi pedagogica e si rivolge a un individuo il cui status non gli dà più alcuna garanzia di aver successo nell'ambito della politica.

Ancora. Poiché gli innamorati che, alla soglia del passaggio all'età adulta, in cui ora si trova Alcibiade, non si prendono a cuore, come hanno fatto in passato, la sua formazione, non lo hanno spinto verso la cura di sé, il Dialogo prende spunto ed avvio anche dalla crisi dell'intera παιδεία ateniese, che ingloba pure quella dell'"erotica".

A questo punto è già possibile cogliere fondamentali differenze che Foucault mostra di individuare, meglio di quanto non faccia Hadot, tra l'ἐπιμέλεια platonica e quella della filosofia stoica e di quella epicurea, dove la cura di sé si presenterà come potenzialmente rivolta a chiunque e non solo a un giovane ricco, non si limiterà a un'età della vita e non sarà vissuta esclusivamente come preparazione all'esperienza politica.

Si torni, però, all'*Alcibiade*. Socrate fa maturare, nel suo più giovane interlocutore, la consapevolezza della sua ignoranza di che cosa sia il buon governo e la necessità della cura di sé.

Ma qui c'è spazio per una breve riflessione. Il Dialogo, a mio parere, è espressione a

pieno titolo di un aspetto della civiltà greca. Alcuni studiosi hanno infatti definito quest'ultima una "civiltà dello sguardo", del confronto tra l'individuo e chi è in grado di confermarlo nel suo valore. Giudizio a cui si è pervenuti muovendo dagli eroi dell'agonale ἀρετή omerica talora sconfinante nella ὑβρις, nella tracotanza, fino ad arrivare a forme di trasposizione e di sublimazione della stessa nelle competizioni di varia natura al cospetto di un giudizio popolare, proprie della Grecia classica.

E che l'importanza dello sguardo non sia da confinarsi esclusivamente all'interno di un'epoca storica, appartenendo pure ad una più diffusa esperienza umana, sembra essere testimoniato dalle seguenti considerazioni di Natoli:

Lo sguardo che ci guarda ci costringe a domandarci chi siamo. Gli altri ci riconducono a noi stessi a partire dalla nostra esteriorità, dal nostro inequivocabile essere corpi. (...) lo sguardo dell'altro spoglia e percepirsi nudi — addirittura "come un verme" — vuol dire sentirsi esposti al potere dell'altro, sentirsi potenzialmente in sua balia, sentirsi perfino vittima. In ciò un'esperienza intensa della propria precarietà, ma anche relazione del potersi costituire come centro di resistenza, come risposta all'altro o come proposta¹⁰⁵.

Anche nell'*Alcibiade* lo spazio del conoscere e della verità del sé si collocano nella necessaria relazione con l'altro, nell'orizzonte di un incontro di anime, in cui scoprirsi significa anche vedersi nell'altro. In quelle pagine lo stesso conoscere è simile al vedere, a conferma del legame etimologico tra θεωρεῖν e ὁράω, a testimoniare come la nozione di teoria si inserisca per Platone nell'ambito dell'esperienza della visione e come soltanto grazie a questa si abbia a che fare con la produzione di enti ideali, oggetti di una conoscenza eidetica, la sola capace di farci cogliere la forma dell'invarianza nel permanente divenire delle cose, a cui ispirare la stessa dimensione etico-politica dell'esistenza.

È anche per questo che nel Dialogo platonico un certo rilievo ha la famosa metafora dell'occhio, che indica, in modo efficace quanto suggestivo, su quale terreno si costituisca la verità del soggetto. Di tale immagine Socrate si avvale come premessa per l'individuazione di che cosa si intende per "sé". Così essa viene ricostruita da Foucault:

Ecco l'argomentazione platonica. Ormai sappiamo che è l'anima a dover conoscere se stessa, e se pertanto vogliamo sapere in che modo l'anima potrà acquisire tale conoscenza, dovremo considerare l'esempio dell'occhio. Quando può accadere che un occhio riesca a vedere se stesso, a quali condizioni e in che modo? Ebbene, si dice nel testo, allorché esso percepisce l'immagine di se stesso che gli viene rimandata da uno specchio. Ma per un occhio che voglia osservare se stesso, lo specchio non rappresenta la sola superficie di riflessione. Dopo tutto, infatti, quando l'occhio di qualcuno si scruta nell'occhio di qualcun

¹⁰⁵S. NATOLI, *Guida alla formazione...*, cit., p. 26.

altro, quando un occhio guarda se stesso in un altro occhio a lui assolutamente simile, che cosa vede nell'occhio dell'altro? Vede se stesso. Un'identità di natura è dunque la condizione affinché un individuo possa conoscere ciò che egli è¹⁰⁶.

Allontanandoci dal Testo foucaultiano, possiamo, inoltre, affermare che la psicologia di Platone, a sostegno di una teoria della conoscenza e della costituzione di sé, si colloca nella cornice di una particolare concezione ontologica concernente la dimensione dell'essere e la sua conoscibilità.

Voglio qui sostenere che l'ἐπιμέλεια platonica che conduce ad una determinata forma di salvezza, è funzionale ad una rappresentazione dell'essere costituita dall'esistenza di modelli eterni, sottratti al tempo, forme ideali, contemplando le quali è possibile ispirare la propria esistenza alla verità e alla giustizia. Siamo, cioè, un passo oltre la visione dell'anima di provenienza orfica, che ritiene la stessa destinata alla salvezza solo se, attraverso la purificazione, ritrova, in un processo anamnastico che trascende la condizione attuale dominata dal corpo presente, ogni aspetto psichico vissuto e poi dimenticato nelle diverse incarnazioni.

È quanto sostiene Umberto Galimberti laddove scrive: «Con Platone la salvezza non è più iscritta nel registro della purificazione, ma in quello della verità a cui si accede attraverso la memoria dell'ordine immutabile dell'essere che l'anima ha conosciuto prima della sua caduta nel tempo».¹⁰⁷ Ma cominciamo ad inoltrarci nei “sentieri” del Dialogo che vede protagonisti Socrate e Alcibiade.

L'interrogativo su che cosa sia il se stesso di cui ci si deve occupare, coinvolge pure le domande «che cosa è il soggetto?» e «in che modo l'ἐπιμέλεια offrirà la τέχνη per il governo degli altri?». Il sé, di cui ci si deve occupare, è la propria anima che Platone intende come il soggetto dell'azione. Qui si fa riferimento, infatti, all'anima che esprime una posizione singolare e trascendente del soggetto rispetto a ciò che lo circonda e rispetto a se stesso, pertanto non all'anima sostanza ma all'anima soggetto.

Anche nell'età ellenistica “occuparsi di sé” significherà prendersi cura di sé nella misura in cui si è “soggetti di”, cioè non solo di azioni strumentali ma anche di rapporti con gli altri e di relazioni con se stessi. Sempre nel Dialogo platonico, ma questo anche nella cultura ellenistica, la “cura di sé” deve essere “veicolata” dal rapporto con il maestro che si costituisce, pure, come munito per necessità di un amore disinteressato per il discepolo.

¹⁰⁶Ivi, pp.60-61.

¹⁰⁷U. GALIMBERTI, *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 31.

Diversamente da Platone, invece, le filosofie ellenistiche leggheranno l'ἐπιμέλεια alla medicina, alla dietetica e a ciò che i Greci chiamavano l'“economica” che trattava delle questioni legate alle attività di padre, marito e proprietario. Di ciò Foucault si occupa in modo più ampio, rispetto a quanto fa ne *L'ermeneutica del soggetto*, ne *La cura di sé*¹⁰⁸.

Riprendendo in mano di nuovo l'*Alcibiade*, scopriamo che Platone ci dice che occuparsi di sé significa pertanto conoscere se stessi. Qui siamo in un momento fondamentale della storia delle tecnologie del sé. Qui infatti le tecniche arcaiche dell'ἐπιμέλεια, come la concentrazione del pensiero su di sé e la perseveranza, ben rappresentate nel *Fedone* e nel *Simposio*, sono subordinate al principio del “conosci te stesso” che riempie per intero la scena su cui prende vita la cura di sé. Le tradizionali tecniche del sé sono messe al servizio della conoscenza di una realtà immobile e impenetrabile dall'esterno: l'anima. Questa si conosce per identità, rispecchiandosi nell'elemento con la sua stessa natura e tale principio, che costituisce l'acme della sua essenza, è il Pensiero, fondamento del sapere (το φρονεῖν, το εἶδεναι).

L'anima vede se stessa nell'elemento che assicura il sapere e che, per Platone, è l'elemento divino. Così la conoscenza del divino diventa la condizione della conoscenza di sé. È grazie al divino, rendendomi così simile a Dio (ομοίωσις θεῷ), che l'anima diviene saggia e, dopo che è ascesa ai modelli ideali, può cogliere, nel mondo, il bene e il male, il vero e il falso, imparando pertanto il retto comportamento e il buon governo della città.

Compare infine all'improvviso e, per certi aspetti, inaspettata una promessa di Alcibiade a Socrate: “comincerò ad occuparmi della giustizia”. Di conseguenza occuparsi di sé coincide con il prendersi cura della giustizia.

In definitiva la nota dominante nella cura di sé platonica è la sua finalizzazione alla formazione del “buon politico”. È interessante, pertanto, rendersi conto che la dimensione etica è una sorta di presupposto indispensabile per l'apertura dello spazio della politica. Forse anche per questo la filosofia greca si muoverà sempre tra la formazione del cittadino e quella del principe, ritenendo fondamentale, in ambedue i casi, intervenire sull'anima di entrambi.

C'è da chiedersi a questo punto se il pensiero politico moderno non abbia trascurato il tema del soggetto etico, interessandosi soprattutto di quello politico, inteso come portatore di diritti o naturali o dati da una legge positiva. Da ultimo ci pare che nell'*Alcibiade* vi siano tracce evidenti di una rappresentazione dell'anima in termini di realtà in grado di

¹⁰⁸M. FOUCAULT, *La cura di sé*, III volume della *Storia della sessualità*, Feltrinelli, Milano 1985.

pensarsi per sé, capace di costituire in modo autosufficiente l'identità del soggetto, separandosi dal corpo considerato ostacolo all'autonoma coscienza di sé, che tanta parte avrà nella storia della formazione del soggetto occidentale.

«Quest'idea di separazione e di autosufficienza dell'anima — sottolinea Galimberti — costituirà uno dei filoni determinanti dell'antropologia occidentale che, proprio mentre rivendica al massimo grado l'individualità del soggetto tramite la coscienza di sé, ne spezza l'unità nel doppio ordine dell'anima e del corpo»¹⁰⁹.

Concentriamoci comunque, di nuovo, sulla realtà dell'ἐπιμέλεια. Nella cura di sé dell'epoca ellenistica si assisterà, per Foucault, a mutamenti e spostamenti rispetto al modello platonico-socratico. Alcuni sono già stati indicati; altri vanno ulteriormente inquadrati e definiti.

Qui il riferimento va, in particolare, all'"estensività" della cura di sé che, pur diventando disponibile per tutti, potrà essere attuata solo da un'élite capace di tempo libero e di cultura. Un ristretto gruppo mirante ad effetti di cambiamento dell'individuo, tali da distinguerlo dalla folla e da renderlo, in questo modo, funzionale alla conservazione di quell'élite.

Ci si dovrà inoltre occupare di sé non solo in ogni età ma, soprattutto, in quella più matura, come preparazione non più alla politica ma alla vecchiaia, quando l'esistenza apparirà compiuta e quasi "sospesa". La stessa "erotica" dei ragazzi andrà scomparendo nell'ἐπιμέλεια ellenistica.

Fondamentale è, comunque, non dimenticare che, nella forma platonica, l'ἐπιμέλεια si compie all'interno della conoscenza di sé; in modo tale da rendere questa la forma sovrana della cura di sé.

Per conoscere, in definitiva, la verità di sé e del mondo è indispensabile, in base alla παιδεία platonico-socratica, avvicinarsi al divino che è nel soggetto; al contrario, conoscenza di sé e del divino che è nel soggetto scompariranno nelle altre forme della cura di sé.

Forse l'ampiezza e la ricchezza del pensiero platonico, per Foucault, hanno fatto sì, infine, che Platone abbia sia concepito la spiritualità in termini di necessità per l'accesso alla verità sia inglobato la spiritualità nel movimento della conoscenza di sé, del divino e delle essenze.

¹⁰⁹U. GALIMBERTI, *Gli equivoci...*, cit., p. 51

4.4. Il modello ellenistico-imperiale dell'ἐπιμέλεια

Entriamo ora nel I–II sec. d.C., nel periodo della rinascita della cultura ellenistica, dello Stoicismo romano, che ha, tra i suoi esponenti, figure come quelle di Musonio Rufo¹¹⁰ e di Marco Aurelio e dei primi grandi intellettuali cristiani come Tertulliano¹¹¹ e Clemente di Alessandria. La cura di sé appare ora non più determinata nella sola forma della conoscenza di sé ma inserita in un insieme che Foucault identifica, in primo luogo, con un'analisi di tipo lessicale.

Con l'infinito “ἐπιμελέσται”, che contiene il verbo μελετάω che significa “esercitarsi”, nella letteratura di quell'epoca si fa riferimento, più che ad un esercizio dello spirito, ad un'attività regolata da un insieme di pratiche. Attorno a quel verbo ruotano significati raccogliabili in quattro categorie:

1. alcune si connettono ad atti conoscitivi legati all'attenzione (προσέχειν) su di sé e all'esame di sé;
2. rivolgersi verso di sé richiama anche il verbo “convertere”, con la condizione designata dal termine “μετάνοια”; altre espressioni introducono all'azione di insediarsi in se stessi in una sorta di “cittadella interiore”, come recita il titolo del Testo di Hadot su Marco Aurelio;
3. inoltre è chiamato in causa il lessico della medicina (“guarire se stessi”) o di tipo giuridico (“rivendicare sé a se stessi”) o di tipo religioso (“rispettare se stessi”);
4. infine altre formulazioni indicano rapporti di dominio (“esser padroni di sé”) o relazioni sensibili (“provar gioia con se stessi”).

Le sovraccennate espressioni rivelano che la cura di sé, nell'età ellenistica e in quella imperiale, va oltre l'attività conoscitiva per assurgere alla funzione di una pratica di sé con un carattere generale.

Così l'ἐπιμέλεια è mutata in un'esperienza autonoma, autofinalizzata e plurale nelle sue forme; si è resa coestensiva, non solo rispetto all'intera vita ma anche all'arte di vivere (τέχνη του βίου). Ciò non significa, però, che il modello di cura di sé predominante in quelle età sia del tutto sganciato dalla dimensione politica della vita. Infatti l'ἐπιμέλεια ha davanti a sé, di nuovo, l'obiettivo della formazione di un soggetto che, per essere libero,

¹¹⁰Nato tra il 20 e il 30 d. C., ebbe come discepolo ΕΠΙΤΤΕΤΟ ed espresse tesi spesso vicine al Cinismo; la sua filosofia pratica ruota attorno ad antichi principi della cultura romana, quali la sobrietà, il disprezzo dei piaceri e delle ricchezze e l'esaltazione dei valori familiari.

¹¹¹Nato a Cartagine e vissuto tra il 160 e il 220 ca. d.C., convertitosi al Cristianesimo, fu autore di opere apologetiche e, tra le varie eresie da lui combattute, vi fu, in particolare, lo Gnosticismo contro cui si schierò sostenendo tesi soprattutto all'insegna di un fideismo anti-intellettualistico.

non deve soggiacere alla tentazione di esercitare una qualunque forma di abuso di potere nei confronti degli altri. Se ciò accade, con l'imposizione agli altri di smisurati desideri, l'individuo che li manifesta e li segue, si rivela in effetti il primo ad essere prigioniero degli stessi, facendo dell'esistenza un'esperienza di dissipazione continua di sé, delle proprie energie, della loro capacità di conseguire obiettivi raggiungibili e apprezzabili, in particolare, per la loro preziosa rarità e moderazione.

Solo se si ha una buona cura di sé, inoltre, se si è in grado di interpretare correttamente il ruolo di cittadino e di padrone di casa, se si conosce ciò che si deve temere e ciò che si può sperare, non si incorre nell'errore di essere attratti dal desiderio di imporre relazioni agli altri all'insegna del dominio, come è tipico dell'esperienza tirannica.

Il ritenere la cura di sé, come quella seguita nella cultura ellenistica, un modo egoistico di praticare l'amore per sé, foriero di soprusi e ingiustizie nei confronti degli altri e quindi degno di sospetto e di condanna, sarà una conseguenza del giudizio espresso sull'επιμέλεια da parte di alcune correnti del Cristianesimo delle origini. Risultato anche questo, per Foucault, del fatto che, nell'ambito culturale cristiano, la cura di sé diverrà rinuncia a sé, rinuncia alla volontà di sperimentare, come libero soggetto, forme diverse di esistenza, per consegnarsi, come oggetto da decifrare, nelle mani di chi si incaricherà, nel ruolo di direttore spirituale, di cogliere, nelle regioni più segrete dell'anima dell'individuo, la verità del soggetto. E ciò avverrà in una sorta di perpetua inquietudine del sospetto, in cui, più che ad essere aperto al riconoscimento del divino nell'anima, come accadeva per la platonica cura di sé, il soggetto sarà decifrato in base ad un codice fondato su un assioma: ogni pensiero può essere segnato dalla matrice diabolica. Quando ciò accadrà il processo di soggettivazione sarà ormai sganciato anche dall'επιμέλεια ellenistica e avrà inaugurato tecniche di controllo degli individui, distanti, nelle loro finalità, dalle antiche pratiche di costituzione del sé.

Un altro aspetto di grande interesse, evocato dalla distinzione tra la cura di sé intesa come indispensabile attività anche per governare gli altri e l'abuso di tale governo, proprio causato dall'assenza di επιμέλεια, è costituito dal fatto che essa consente una riflessione sul potere.

Infatti, per lo stesso Foucault, esercitare il potere sull'altro, nelle numerose relazioni in cui esso si presenta, non è di per sé necessariamente il male. Occorre, a questo proposito, distinguere, e, nell'epoca di cui stiamo parlando, ciò è possibile grazie all'επιμέλεια, tra il corretto esercizio di un potere, peraltro inevitabile, come quello che si manifesta in un

rapporto pedagogico e quello scorretto e dannoso come quello che, nella stessa situazione, si produce, se in essa predominano l'arbitrarietà e l'ignoranza di colui che guida il suddetto ambito relazionale.

Ma, tornando alle nuove caratteristiche assunte dall'*ἐπιμέλεια* nell'età ellenistica, va di nuovo ricordato l'emanciparsi di essa da un'unica età dell'individuo da considerare come privilegiata per la cura di sé, come accadeva, al contrario, nell'*Alcibiade* platonico. Testimonianza di ciò, già presente nella *Lettera a Meneceo* di Epicuro, la cura di sé è auspicata, da giovani, come preparazione (*παρασκευή*) alla vita e, da vecchi, per poter ringiovanire, liberandosi del tempo con la memorizzazione del passato. L'*ἐπιμέλεια* si trasforma, pure, in un'attività critica sia verso di sé sia verso la vita altrui nonostante rimanga viva e, per così dire, centrale la funzione formativa.

In particolare, nei primi secoli della nostra era, la cura di sé si propone di dar vita a un soggetto capace di affrontare ogni evento, munendolo di un meccanismo protettivo, chiamato *instructio* da Seneca, che prenderemo in considerazione nelle pagine seguenti.

Altra novità dell'*ἐπιμέλεια* di questa epoca è che essa muove da un fondo costituito da errori, dipendenze, cattive abitudini, non dall'ignoranza di Alcibiade, che ignora se stessa e si articola lungo l'asse "correzione-liberazione" e non lungo quello "formazione-sapere". Così nelle *Lettere a Lucilio* l'*ἐπιμέλεια* non ha solo il fine di formare l'individuo ma anche di correggere un male interiore; in questo essa presenta pure forti legami con la medicina. Non a caso gli stoici descrivono l'evolversi di una passione nei termini di una malattia e la stessa parola "*πάθος*" individua, per gli stoici e gli epicurei, sia la passione sia il male fisico.

Altra novità, rispetto a Platone, è che la cura di sé ora consiste nell'occuparsi sia dell'anima sia del corpo, quasi a voler sottolineare la nuova vicinanza tra medicina e cura di sé.

Inoltre l'*ἐπιμέλεια* nell'intera vita e in particolare nella vecchiaia, fa sì che quest'ultima assuma nuovo rilievo, dopo che, in precedenza, era stata sinonimo di saggezza ma pure di debolezza; l'età più avanzata diviene, infatti, una stagione dell'esistenza particolarmente ricca per l'esperienza acquisita, pur restando condizionata dalla difficoltà di essere attivi.

L'età più anziana, prima della cultura ellenistica, era portatrice di un valore ambiguo; era sì degna di stima ma poco desiderabile in quanto governata dalla senescenza. Ora la vecchiaia ospita, invece, la piena realizzazione della cura di sé, cogliendone la ricompensa dovuta; il vecchio può presentarsi come chi basta del tutto a se stesso, di cui è pieno

sovrano se libero da desideri e passioni. Il vecchio può andare orgoglioso di fondare solo su di sé la gioia e la soddisfazione; così, per Seneca, è in questa età che l'io raggiunge se stesso e si diventa finalmente soggetti.

Del carattere potenzialmente universale ma in effetti selettivo dell'ἐπιμέλεια nell'età ellenistica e imperiale già si è detto. Basti qui aggiungere che il carattere settario di essa si rivela, pure, nel fatto che la cura di sé si pratica spesso in gruppi o in istituzioni che escludono i non appartenenti ad essi. L'ἐπιμέλεια, in tale periodo, si inserisce anche nella rete di relazioni fondata sull'amicizia o su legami parentali: è il caso di Seneca che offre un servizio spirituale al nipote Sereno, insieme ad aiuti politici e finanziari.

Resta, comunque, il principio che a tutti è consentito di accedere alla cura di sé e, nel contempo, che pochi sono capaci di perseguirla. In ciò Foucault vede la tradizionale divisione, che percorre l'intera cultura antica, tra i migliori e la folla, senza che, però, sia ancora lo "status" a stabilire tale distinzione; adesso è il rapporto che si ha con se stessi a far rientrare in quella élite.

«Nella chiamata rivolta a tutti — sempre per Foucault — si può ritrovare il grande schema della voce che si rivolge a tutti ma che è intesa da pochissimi»¹¹².

È il modello della chiamata universale e della salvezza solo per pochi, che avrà grande successo nella storia dell'Occidente, non inaugurato, però, in età ellenistica perché già presupposto dai culti orfici e dionisiaci. Sarà il modello proprio del Cristianesimo, che non mancherà di presentare alla dottrina religiosa una parte cospicua dei suoi problemi teologici e spirituali.

Ma riferiamoci di nuovo al problema della "cura di sé" nei primi secoli dell'era cristiana. Decisiva è la relazione con l'altro, considerato il mediatore tra la forma della salvezza promessa dall'ἐπιμέλεια, e il suo determinato contenuto. Per cogliere la specificità della relazione nell'età ellenistica e imperiale, rifacciamoci prima, per l'ennesima volta, alla forma platonica della cura di sé. In essa vi erano tre tipi di rapporto con gli altri, corrispondenti ad altrettanti tipi di dominio, necessari per la formazione del giovane.

Il primo si realizzava grazie all'esempio, con l'altro che fungeva da modello di comportamento; il secondo si fondava sulla competenza che consentiva la trasmissione di conoscenze; il terzo, più legato a Socrate, era connesso alla difficoltà richiamata dalla scoperta, attuantesi nel Dialogo, della propria ignoranza ma anche del proprio sapere.

¹¹²M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 105.

Ad accomunare queste forme di dominio era che tutte si fondavano su un certo rapporto tra ignoranza e memoria, da risolvere nel fare uscire il giovane dall'insipienza. Fondamentale in questo era la memoria perché in essa si poteva reperire la verità.

Nel dominio di tipo socratico si mostrava che l'ignoranza teneva il soggetto lontano dalla consapevolezza di sapere e che il sapere, almeno fino a un certo punto, poteva fuoriuscire dalla stessa ignoranza. Nel periodo ellenistico-romano il rapporto con l'altro resta sì necessario ma secondo una nuova modalità. Essa si basa sul fatto che il soggetto, più che essere ignorante, si presenta corrotto per cattive abitudini, non avendo con la natura un rapporto fondato sulla volontà razionale che è, al contrario, presente nel soggetto moralmente valido. Perciò l'individuo ha davanti il compito di conquistare uno statuto di soggetto mai prima realizzato: deve costituirsi come soggetto. Il maestro non è più ormai chi ha il dominio della memoria, chi trasmette ciò che l'altro ignora ma è un operatore che interviene nel processo di riforma dell'individuo e nella formazione di quest'ultimo come soggetto.

Foucault si inoltra anche in una lunga analisi della condizione in cui la persona, per così dire malformata, non si è ancora costituita come autonomo soggetto.

Di ciò parla Seneca nella *Lettera a Lucilio*¹¹³ dove scrive della condizione della *stultitia*, caratterizzata da agitazione e indecisione, precedente l'avvio della cura di sé. Lo *stultus* è chi è vulnerabile rispetto alla totalità delle rappresentazioni provenienti dal mondo esterno, è chi non distingue tra il contenuto di esse e le proprie passioni e abitudini, i propri desideri che sono elementi del tutto soggettivi.

Ricordiamo, ancora una volta, che maestri, come Epitteto, hanno sostenuto a più riprese che non ci si deve troppo legare alle cose che non possiamo controllare mentre è bene concentrarsi sulla rappresentazione che produciamo delle stesse poiché questa è la sola che possiamo controllare e di cui ci possiamo servire.

Lo *stultus*, inoltre, è chi è disperso non solo nel mondo ma anche nel tempo, chi non si ricorda di nulla, chi lascia scorrere via la propria vita senza ricondurla a una qualche unità, chi cambia continuamente modo di vivere. Lo *stultus* è chi non indirizza la volontà a uno scopo preciso, non valorizzando, per esempio, la vecchiaia come "punto di polarizzazione" in grado di orientare la vita all'interno di una sola unità, munita della dote di attribuire senso all'esistenza. Lo *stultus*, infine, è chi non è capace di volere come è necessario,

¹¹³SENECA, *Lettere a Lucilio*, Utet, Torino 1983.

presentandosi fuorviato da una volontà non libera e perciò non assoluta, dal momento che volere liberamente significa volere assolutamente. Infatti lo *stultus* vuole varie cose divergenti; vuole qualcosa e nello stesso tempo se ne rammarica; vuole la gloria ma nello stesso tempo se ne pente perché gli nega una vita tranquilla.

In effetti l'unico oggetto che si può volere liberamente, sostiene Seneca, senza cioè il condizionamento della realtà esterna, è il sé, in quanto si presenta come l'unico che si può desiderare in modo assoluto, in altre parole senza metterlo in relazione con qualcosa di diverso.

Così liberarsi della *stultitia* significa volere il sé ma, poiché lo *stultus* non vuol prendersi cura di sé, è necessario l'intervento di un altro, del filosofo: questi diventa l'unico in grado di "costituire" una pratica generale del governo di sé e degli altri. Ma con una conseguenza per certi aspetti paradossale: più si sente l'importanza della filosofia e più il filosofo si "deprofessionalizza", facendosi consigliere d'esistenza, impegnato nell'indicare non più modelli generali ma interventi sui comportamenti. Non sarà a titolo di professione che Seneca e Plutarco (45 ca. – 125 d.C.) interverranno per guidare altri a cui sono legati da diverse relazioni. La direzione spirituale, in ogni modo, continuerà anche a realizzarsi all'interno di scuole come quella epicurea in cui l'ἐπιμέλεια avrà successo se l'amicizia, insieme ad una nuova "etica della parola", definita παρρησία, che letteralmente significa "parlar chiaro, con franchezza", leggerà maestro e discepolo.

È una nuova regola del "gioco" che si instaura tra maestro e discepolo; avrà un cospicuo spazio nella formazione del soggetto. Su di essa, per la rilevanza che verrà assumendo nella nostra ricerca, saremo costretti, più in là, a soffermarci ancora.

4.5 La τέχνη του βιού

Nel I–II sec. d.C. giunge al termine anche un processo di separazione tra "catartica", cioè la cura e la purificazione di sé, e politica. Infatti l'ἐπιμέλεια ha ora il fine esclusivo nella cura di sé e non più il suo scopo ultimo nella cura degli altri. Questo è, per Foucault, uno degli aspetti più importanti nella storia dell'ἐπιμέλεια nonostante l'assolutizzazione di sé come oggetto della cura, per lo studioso, sia vero, come vedremo, solo fino ad una certa soglia.

Vi è, innanzitutto, da sottolineare quanto sia importante la separazione tra "catartico" e "politico" perché, a partire dalle scuole post - socratiche, si ha un'identificazione crescente

tra la τέχνη του βίου (arte e tecnica di vivere) e l'επιμέλεια. Di conseguenza la domanda «come fare per vivere come si deve?» sarà sempre più interna a quella «come fare che il sé divenga quello che deve essere?». Così la filosofia, nella forma di ricerca della verità, sarà sempre più inglobata all'interno della spiritualità, concepita come cambiamento del modo d'essere del soggetto, attuato dal soggetto stesso. Così la τέχνη του βιοῦ ruoterà attorno all'interrogativo: «Come devo trasformare il mio proprio io per essere capace di aver accesso alla verità?».

Proprio un mutamento del genere ha fatto sì che la spiritualità cristiana, dal III-IV sec., attraverso l'ascetismo e il monachesimo, sia apparsa come il legittimo compimento della filosofia antica, di una filosofia pagana già dominata dalla “catartica” e dalla conversione (μετάνοια). Allora l'asceti e il monastero assumeranno i tratti della vera scuola di filosofia, come si è già espunto dai Testi hadotiani.

Ma, tornando all'επιμέλεια nell'età ellenistica e imperiale, si deve rilevare che, per Foucault, i suoi effetti oltrepassano la semplice filosofia e finiscono col coinvolgere una serie di forme di vita e di esperienza, in modo da render lecito parlare di una nuova, vera e propria, cultura di sé. Di questa fa parte la nozione di salvezza.

In base a schemi legati al Cristianesimo, per noi la salvezza si colloca tra la vita o la morte e consente il passaggio dalla mortalità all'immortalità, dal male al bene. Essa è sempre legata alla drammaticità di un evento situato nel tempo del mondo o in quello di Dio ed è richiesta come necessaria in seguito a vicende come la trasgressione, la colpa e la caduta. La possibilità della salvezza cristiana è fondata su avvenimenti individuali, storici o metastorici, come la conversione o l'incarnazione del Cristo. Nell'età ellenistica, invece, la nozione di salvezza funziona come nozione filosofica diventando una meta della vita del saggio.

Riferendosi ai significati del verbo “σώζειν”, Foucault constata, inoltre, che salvarsi non significa solo scampare ad un pericolo, alla prigionia del corpo o alle impurità del mondo. Così, nell'ambito della cultura ellenistica, un'anima si salva se si è convenientemente equipaggiata per difendersi se necessario. Si salva chi è in uno stato di totale padronanza di sé, chi conquista una condizione permanente che non risente degli eventi esterni; si salva anche chi si assicura serenità e tranquillità.

Quel che più conta, la salvezza avviene esclusivamente all'interno della vita stessa e, per essa, non servono eventi drammatici o operatori diversi ma esclusivo protagonista ne è il soggetto. Grazie alla salvezza si diventa solo inaccessibili alle sventure della vita e

ricompense sono l'ἄταραξία e l'αὐτάρκεια, l'autosufficienza, che scaturiscono da un rapporto del soggetto con se stesso e, aggiungiamo noi, dall'acquisizione di una condizione virtuosa che non patisce la decisione dell'altro, giudica e seleziona i mezzi che gli si offrono, in un esercizio guidato dalla φρόνησις, dalla prudenza.

«Ci si salva per se stessi — afferma Foucault — in virtù di se stessi, ci si salva per non arrivare a nient'altro se non a se stessi»¹¹⁴.

Ci si deve curare di sé principalmente per se stessi e la salvezza degli altri, quella da conseguire con la politica, sopravverrà come beneficio supplementare. Ecco perché l'ἐπιμέλεια non si esaurisce nell'orizzonte individuale continuando, anche in età ellenistica, ad avere una parziale ricaduta nella stessa dimensione della politica.

A questo proposito, Epitteto afferma che per la razionalità del mondo, quando un individuo cerca il proprio bene, causa anche il bene degli altri, senza volerlo. Il Principe, per Marco Aurelio, deve seguire comportamenti, interni alla cura di sé, simili a quelli di un uomo qualunque; pertanto, come si è già appurato prendendo in considerazione alcune pagine di Hadot, i compiti e i meriti imperiali sono da valutare a partire da un atteggiamento morale doveroso per chiunque altro e l'obiettivo prioritario del sovrano filosofo non è di essere imperatore ma se stesso. Anche per questo, come Foucault rileva pure ne *La cura di sé* e Hadot in *Esercizi spirituali e filosofia antica*, l'attività politica diventa una professione al pari di tutte le altre.

Ben diverse sono, però, la salvezza platonica mediata dalla città e quella cristiana fondata su un rapporto con l'Altro che porta, per Foucault, a una rinuncia al sé, inteso come meta di un autonomo progetto e ad un accesso alla verità possibile solo grazie alla fede in un Testo rivelato.

Di conseguenza anche con la teologia, come per il modello scientifico inaugurato da Cartesio, si ha una struttura razionale della conoscenza che consente al soggetto, solo in quanto soggetto razionale, di avere accesso alla verità di Dio senza condizione di spiritualità. Così quest'ultima scomparirà, dopo essere sopravvissuta fino a Sant'Agostino.

Altro valore diversamente presente rispetto alla lezione socratico - platonica nel nuovo modello di "cura di sé" ellenistico-imperiale, è quello della conversione. In diversi Testi questa, presentata da Foucault come una delle principali tecnologie del sé dell'Occidente, è ora interpretata come un ritorno al centro di sé ("*se convertere ad se*"), per restarvi immobili.

¹¹⁴Ivi, p.163.

Per comprenderne la differenza rispetto alla stessa nozione platonica, si ricordi che in quest'ultima "conversione", indicata con il termine ἐπιστροφή, significa distogliersi dalle apparenze, decidersi di occuparsi di sé, dopo aver preso coscienza della propria ignoranza e ritornare, con la reminiscenza, alla propria "patria ontologica", quella delle essenze, della Verità.

L'ἐπιστροφή si fonda sull'opposizione tra questo mondo e l'altro, sulla necessità della liberazione dell'anima dal corpo e sul privilegio attribuito alla conoscenza: conoscere se stessi coincide con il conoscere il vero e conoscere questo significa liberarsi.

La conversione nell'età ellenistica e romana è cosa ben diversa. Anziché una fuga dal mondo, senza presupporre opposizione tra questo ed un altro. Forma di conversione, questa, che ci trasferisce da quanto non dipende da noi a quanto, al contrario, è in nostro potere e che non ha l'aspetto di una liberazione rispetto al corpo ma permette invece un rapporto completo tra sé e se stessi.

Altra differenza con l'ἐπιστροφή platonica è che nell'età ellenistica, pur restando importante, non è più decisiva la conoscenza ma lo sono l'esercizio, la pratica, l'addestramento che i Greci chiamano ἀσκήσις, termine a cui si attribuisce un significato ben diverso da quello di ascesi mistica.

La conversione cristiana (μετάνοια), invece, richiede un cambiamento improvviso, comunque anche preparato ma, come abbiamo già visto, evento straordinario nella sua unicità, sia storico sia metastorico, in grado di sconvolgere il modo d'essere del soggetto.

Il passaggio da un tipo d'essere ad un altro, dalla mortalità all'immortalità, diventa evento nella vita del soggetto solamente, secondo Foucault, se all'interno dell'individuo accade una rottura, soltanto se si rinuncia a se stessi per rinascere in un altro da sé.

Nella conversione dell'età ellenistica e imperiale, se c'è rottura, è solo tra il sé e ciò che lo circonda perché il sé non sia più schiavo; il percorso consiste nel procedere verso il sé come verso una meta, ben rappresentata nelle ricorrenti metafore del porto o della cittadella. Ma il sé è, in tale cultura, qualcosa a cui far ritorno poiché già dato in partenza o una meta a cui aver accesso, eventualmente, con la saggezza?

Sempre a proposito del confronto tra forma cristiana della μετάνοια e forma ellenistico-imperiale della conversione, la prima assume l'aspetto di un processo di "transoggettivazione" mentre la seconda è un processo di "autosoggettivazione", in cui lo scopo è un rapporto pieno di sé con se stessi. Così, per Foucault, al contrario di ciò che sostiene Hadot, l'ἐπιστροφή e la μετάνοια non sono griglie interpretative sufficienti per

comprendere quanto accaduto da Platone al Cristianesimo.

Infatti l'invito di Epitteto, Seneca, Marco Aurelio a guardare in se stessi non è simile né a quello platonico "guarda in te per scoprire i semi della verità" né a quello cristiano mirante a una decifrazione dei segni del male, dei segreti della coscienza ("*arcana conscientiae*").

Per la filosofia ellenistico-romana volgere lo sguardo a sé significa distoglierlo dall'agitazione quotidiana e dalla curiosità per gli altri, come propone Plutarco nel *De curiositate*. In esso si sostiene che bisogna convertire lo sguardo dalle sventure altrui a cose più piacevoli come i segreti della Natura, per comprendere la loro funzione all'interno dell'ἐπιμέλεια. Si deve inoltre coltivare un colto *otium*, acquisendo un diverso stile di vita grazie, per esempio, al ritirarsi in campagna e, sempre contro la curiosità, si devono fare esercizi di memoria, spesso recitando massime.

Occorre, finalmente, sfuggire alla curiosità non per concentrarsi su di sé per scoprire il male in se stessi ma per poter raggiungere una meta senza distrarsi, per riuscire ad ascoltare la sola guida interiore, come afferma anche Marco Aurelio. L'esclusiva richiesta è una concentrazione di tipo teleologico per scoprire ciò che ci separa dalla nostra meta.

4.6 Il sapere del mondo e l'ἐπιμέλεια

Altro tema connesso all'ἐπιμέλεια dell'età ellenistica e imperiale è quello del rapporto tra ritorno a sé e sapere della Natura, già incontrato in alcune pagine hadotiane. È un tema vastissimo che, tra l'altro, coinvolge la questione della collocazione dello studio di quest'ultima nella cura di sé. Complessivamente ciò che emerge, sia in ambito stoico sia in quello epicureo sia in quello cinico, è, per Foucault, in sintonia con quanto sostiene Hadot a proposito del fatto che non vi è reciproca esclusione tra la cura di sé e lo studio della Natura. Si tratta, però, di avvicinarsi a questa con una nuova modalità di carattere relazionale che prenda in esame l'interesse per l'indagine non solo di essa ma anche sugli Dei, sul mondo e sugli uomini, nella relazione con noi. Si tratta di pervenire a un sapere che può essere immediatamente trascritto in una serie di prescrizioni capaci di trasformare il nostro sé e di farci pervenire a una stabile condizione di beatitudine.

Alla conseguente diversa modalità di "sapere del mondo" appartengono, per esempio, le tesi epicuree sul nulla che gli uomini hanno da temere dagli Dei e dalla morte. Fa parte,

perciò, di questa cultura del sé la considerazione che la distinzione tra cose utili e cose inutili nell'ambito del conoscere non coincide con quella tra cose del mondo e cose dell'interiorità. La distinzione tra utilità o inutilità della conoscenza è tutta interna alla modalità del sapere poiché passa tra ciò che avrà effetti sul modo di agire, sull'ἔθος del soggetto e ciò che non produrrà ciò.

Perciò il sapere da perseguire sarà "ethopoietico", in grado di modificare l'ἔθος e di agire sull'ἔξις, l'attitudine abituale di produrre delle azioni a cui Epitteto collega la facoltà del soggetto, la δῶναμις. Negli epicurei la modalità di conoscenza utile della Natura, perché "ethopoietica", è la φυσιολογία che παρασκευάζει, prepara, cioè, il soggetto ad affrontare qualsiasi evento e insegna l'αυτάρκεια, la piena indipendenza. Così la conoscenza della Natura sarà proficua solo in quanto contribuirà alla nostra libertà. In definitiva la stessa φυσιολογία non indica un contenuto del sapere ma una forma, quella che modifica il soggetto, diversamente costituendolo.

Mentre nelle nostre attuali categorie la questione fondamentale è se si possa realizzare un'oggettivazione del soggetto e, se sì, secondo quali modalità, nella cultura ellenistica non ci si preoccupa di vedere se il soggetto è oggettivabile ma si sente invece la necessità di conferire al sapere sul mondo un orientamento tale da poter assumere, per il soggetto e ai fini della sua salvezza, una certa forma e un certo valore spirituali.

4.7 Il soggetto nell'ascetismo medievale

Secondo Foucault, per il Cristianesimo dei primi secoli la condizione necessaria per salvarsi è data dalla rinuncia a sé, intesa come delega assegnata ad altri, il direttore spirituale, di formulare la verità sul soggetto. Il sé nell'ascetismo medievale sprofonda in Dio per perdervi la propria soggettività e la propria indipendenza nella forma del sé. Il modello cristiano è composto da una conoscenza di sé legata alla conoscenza della Verità, come è nel Testo sacro e si è manifestata nella Rivelazione. Sapienza questa che si impone perché spetta ad essa far sì che il cuore sia necessariamente purificato per potere comprendere la Parola; la trasformazione avverrà solo in seguito alla conoscenza di sé, grazie al necessario intervento del confessore o della guida spirituale. Anche in seguito a tale intermediazione, la Parola deve e può essere accolta perché si possa intraprendere la via della purificazione del cuore e della conoscenza di sé.

Si manifesta, così, una relazione circolare tra conoscenza di sé, conoscenza della verità e cura di sé. La prima si realizza nel Cristianesimo tramite tecniche di smascheramento delle tentazioni e delle illusioni interiori, conseguentemente ad una decifrazione dei movimenti segreti dell'anima ad opera dell'intervento di un altro, investito di una particolare autorità.

Si ha perciò un'esegesi dell'anima, che mira, per Foucault, non tanto a un ritorno a sé per ritrovare, con la memoria, la verità nel solco inaugurato dal modello platonico ma ad avvicinarsi progressivamente alla rinuncia a sé in un ininterrotto processo di consegna del sé all'altro, nella promessa di una verità del soggetto che si delinea nell'alienazione dello stesso nell'altro, sia esso il direttore spirituale o il confessore.

La distruzione del sé a cui Foucault pensa e che, al contrario, Hadot dimostra di non cogliere, si badi bene, non si risolve perciò in un annullamento della volontà del soggetto ma in una sua oggettivazione. È questo il risultato dell'intervento di un'autorità che si presenta come la sola deputata, in base all'investitura di una modalità di esercizio del potere, a conoscere e a custodire un sapere del soggetto, delle sue più riposte intenzioni come delle sue più recondite ragioni di perdizione.

Riteniamo, inoltre, che in cambio della perdita dello spazio di un autonomo lavoro su di sé, l'individuo riceva una sorta di potenziamento della volontà fino a conseguire una forma di soggettivazione nell'orizzonte di una prospettiva escatologica, evocante, cioè, la questione, accompagnandola dalla relativa soluzione, dei fini ultimi, salvifici dell'essere umano.

Fini salvifici che — viene da chiedersi — se non conducano all'eliminazione del mistero che avvolge l'ente e se, proprio per questo, necessitando dell'accettazione dell'esistenza di una verità assoluta, non distruggano il sacro e non facciano tramontare l'idea dell'essere inteso come aperta possibilità, per rifondarlo in una dimensione di chiusa necessità.

Il modello platonico della reminiscenza e quello ascetico-cristiano dell'esegesi hanno offuscato, per Foucault, quello ellenistico-imperiale, che non è sopravvissuto, al contrario dei primi due, nella cultura dell'Occidente. Ricordiamo, ancora una volta, che l'ultimo modello non assorbiva l'ἐπιμέλεια all'interno della conoscenza di sé, come nel caso socratico-platonico; manteneva, infine, l'autonomia della cura di sé, mirando non all'esegesi di sé, che avrebbe introdotto al compito di inaugurare una *scientia theologica* del soggetto, ma alla costituzione del sé.

Per Seneca, per esempio, i movimenti segreti dell'anima sono solo parte di ciò che è

necessario controllare e non diventano, nell'ambito dell'interpretazione, le tracce di una condizione più o meno lontana da quella che deve essere la verità essenziale del soggetto.

Ma l'etica austera del modello ellenistico si prestava ad essere ripresa, rielaborata e inglobata nella morale cristiana.

Foucault ribadisce, poi, a più riprese che, nonostante l'assimilazione dell'etica ellenistica e l'utilizzo di esercizi simili a quelli delle filosofie greche, il "sapere di spiritualità", l'ἐπιμέλεια che faceva della trasformazione del soggetto la condizione essenziale per l'accesso alla verità, sarà gradualmente cancellato da un "sapere di conoscenza". E ciò avverrà, prima ancora che nel sapere del metodo e del campo di oggetti del "momento cartesiano", nell'ascetismo medievale in cui non si realizzerà più la trasfigurazione del soggetto per accedere alla verità. Così la conclusione, per certi aspetti "scandalosa", a cui perviene Foucault, è che il Cristianesimo ha inaugurato la fine della spiritualità del sapere.

4.8 La μάθησις di Seneca e di Marco Aurelio

Per Seneca l'essenza della libertà consiste nella potenza, acquisita dal soggetto, di sfuggire alla servitù nei confronti di sé, delle proprie passioni e paure. Affermazione non priva di paradossalità se si pensa alle molteplici pagine in cui egli sostiene la necessità di onorare il sé. È possibile, comunque, per Seneca, liberarsi di questa prigionia dapprima non esigendo troppo da se stessi, evitando così sofferenze, quali quelle causate dalle numerose attività quotidiane, spesso fonte di inutili fastidi e di nocive distrazioni da ciò che l'esistenza deve avere di più caro. Bisogna, inoltre, evitare di ricercare una ricompensa per il lavoro svolto, non cadendo vittime, in tal modo, di uno schema di vita fatto di obblighi e ricompense nella serie indebitamento – attività – piacere.

Per Seneca a sottrarci alla schiavitù nei confronti dello schema appena accennato, è anche lo studio della Natura, che ci può innalzare nelle immensità del cielo da cui proviene la luce e cioè fino ad una condizione che avvicina il saggio alla dimensione del divino. Tutto ciò non nella forma dello smarrimento di se stessi in Dio ma in quella del ritrovarci, "in consortium Dei", nella scoperta di una specie di "connaturalità" rispetto a Dio, rendendosi conto, in questo modo, la ragione umana di essere dotata della stessa natura della ragione divina.

Ma, pur situandoci nel punto più alto dell'universo, sottolinea a più riprese Foucault, noi

non abbandoniamo questo mondo. Lanciamo dall'alto uno sguardo verso la terra e, nel momento in cui, grazie alla partecipazione alla ragione divina, cogliamo i segreti della Natura, comprendiamo, secondo l'opinione di Seneca come anche quella di Marco Aurelio e di altri stoici, quale poca cosa siamo noi e quanto sia irrilevante ciò che, prima della liberazione, ci era parso fosse il bene. Così si può conoscere se stessi come si deve, solo se si possiede un sapere vasto sulla Natura, che ci riveli che non siamo niente più di un punto e che il solo problema è di essere consapevoli di situarsi proprio là dove ci si trova e di accettare il sistema di razionalità che ci ha posto in quel preciso "luogo" del mondo.

È ancora una volta da sottolineare il fatto che questo sapere, attenendoci alla lettura foucaultiana, non ci sradica da questo mondo per portarci in un altro ma ci fa vedere, dalla distanza più efficace, in quali relazioni necessarie siamo collocati e secondo quale razionalità. Cosa diversa era l'ascesi spirituale verso l'alto indicata da Platone, in seguito al movimento dell'eros e della memoria.

Seneca indica quindi un movimento verso l'alto, rappresentato da Foucault nella parafrasi di alcune pagine della Consolazione a Marcia, per porsi nella condizione ottimale per riscoprire il mondo nella sua struttura generale, dopo averlo meglio contemplato nella prospettiva della totalità. Anche in ciò vi è un esempio di che cosa significhi spiritualizzazione del sapere sul mondo.

Alla Consolazione di Seneca Foucault dedica la lunga parte finale di una lezione. Lo fa in modo talmente struggente da averci indotto, quasi costretti, a trascrivere per intero quelle pagine alla fine di questo capitolo, con l'auspicio che qualcosa del fascino esercitato su di noi lasci traccia di sé in altri che abbiano la fortuna di accostarvisi e di esserne sfiorati. In attesa, però, di proporre quei passi del Testo foucaultiano, torniamo alla considerazione degli esercizi per la trasformazione di sé, proposti nell'ambito della cultura ellenistica ed imperiale.

Un'altra attività che per Marco Aurelio si deve condurre è quella legata all'ὑπογράφειν che contempla l'opportunità di definire minuziosamente e, nello stesso tempo, di soppesare il valore di tutto ciò che entra nel campo dello spirito e metterlo sotto sorveglianza, facendo ricorso allo strumento della scrittura.

A questo punto è d'uopo pensare all'ampio potere di cui è investita una certa condizione del darsi della scrittura che, in forma ampia e diffusa, copre soltanto una parte della filosofia antica e si presenta, perciò, nell'età di Marco Aurelio, come un'esperienza relativamente giovane, in particolare nell'intervenire nel dare ordine e consapevolezza alla

semplicità, altrimenti irriflessa, della vita quotidiana. Forse proprio per questo essa pare conservare ed offrire una ricchezza di aurorali aperture. Parte delle quali si ha l'impressione siano sperimentate nell'accogliere i primi tentativi, nella storia della cultura occidentale, di oggettivare se stessi, trasferendosi nella pagina dove ritrovarsi un po' persona e un po' personaggio per scoprirsi da un inusitato punto di osservazione da cui sia più facile valutarsi e correggersi, in una relazione con il sé soprattutto affidata ai rapporti che il soggetto intrattiene solo con se stesso anche quando è aiutato dall'intervento di un altro nel ruolo di maestro o consigliere.

Ma consideriamo di nuovo gli esercizi proposti dall'imperatore. Altra pratica consiste nel contemplare ogni oggetto senza rivestimenti, nella sua essenza, in una sorta di meditazione eidetica, individuandone gli elementi di cui si compone e in cui alla fine si risolverà. Bisogna poi ripetere tra sé e sé i nomi degli oggetti e delle loro parti in un esercizio di tipo analitico, che ci ricordi quanto la verbalizzazione sia importante ai fini della memorizzazione. In questo modo si può cogliere la pienezza dell'oggetto e la fragilità della sua esistenza nel tempo, condizione essenziale questa perché, in un secondo momento, si possa attribuire il giusto valore all'oggetto stesso. Ciò è, per Marco Aurelio, la cosa che rende più grande l'anima poiché la scioglie dalla schiavitù delle opinioni e delle passioni e la fa identificare con il principio razionale che organizza il mondo.

Infine la grandezza dell'anima (μεγαλοφροσύνη) si traduce, come si è riscontrato in molte pagine hadotiane, nell'indifferenza rispetto alle cose e nella tranquillità rispetto agli eventi.

Anche in Giovanni Cassiano¹¹⁵ è evidente l'importanza attribuita allo sforzo di valutare costantemente i pensieri e le azioni del soggetto. Egli, infatti, è spesso intento, nelle sue pagine, a spronare a vigilare sulle rappresentazioni dei monaci, raccolte spesso durante la confessione, da parte di coloro che hanno la responsabilità di guidare la vita monastica, come se questi ultimi fossero una sorta di cambiavalute che si affannano a considerare il valore di diverse monete per giudicare quali siano quelle da respingere. Ma vi è, secondo Foucault, una grande distanza tra gli esercizi stoici ed epicurei e quelli proposti dallo stesso Cassiano. In questi, a esser presa in considerazione è la rappresentazione nella sua realtà psichica poiché non si intende sapere quale sia la natura dell'oggetto ma quale sia il grado della purezza della rappresentazione in quanto idea, per scoprire se essa sia mescolata con

¹¹⁵ Monaco vissuto tra il 360 d.C. ca. e il 435 d.C. ca., è autore dell'opera *De institutis coenobiorum* in cui presenta precetti della vita monastica, esprimendo, tra l'altro, orientamenti semipelagiani.

la concupiscenza.

Il problema perciò è quello dell'origine: l'idea mi viene da Dio o da Satana? E se nasce da me quanto è pura?

Con gli stoici si ha a che fare con l'analisi del contenuto rappresentativo dell'idea; con il Cristianesimo il problema è quello della natura e dell'origine del pensiero in quanto tale poiché è soltanto grazie all'individuazione di questi aspetti che si può pervenire alla verità e alla salvezza del soggetto.

Proseguendo nella valutazione degli esercizi spirituali dell'imperatore filosofo, ci si imbatte in quello della scomposizione in singole parti della musica e della danza, fino ad aver a che fare con suoni o movimenti che, nel loro isolamento, hanno perso qualunque armonia, al punto da risultare privi di grazia e di fascino. L'intento principale di una simile operazione conoscitiva è di liberare il soggetto dal dominio esercitato su di lui dall'incanto di simili forme artistiche.

Procedendo in direzione dell'anima, Marco Aurelio scopre altresì che l'identità dell'individuo non risiede nel corpo, che muta al pari del πνέυμα che accompagna il respiro ma nell'anima e nella virtù concepita anche come coerenza e forza di coesione dell'anima di cui rappresenta la non dispersione. Virtù che sfugge anche al tempo poiché ogni suo attimo è eterno.

Il sapere spirituale di Seneca e di Marco Aurelio, infine, richiede, come abbiamo già potuto appurare, una diversa "modalizzazione" del conoscere con uno "spostamento" del soggetto, un "movimento" della sua coscienza in opposte direzioni, sia che esso risalga fino al vertice dell'universo per poterlo vedere nella sua totalità, come in Seneca, sia che si indirizzi verso una discesa fino al cuore delle cose, come in Marco Aurelio. Le cose saranno, a questo punto, colte nel loro valore connesso al posto da esse occupate nel mondo ma anche al loro potere reale sul soggetto, trasformato in soggetto libero, ulteriormente rafforzato e non perduto da questa più elevata padronanza della realtà.

L'effetto di questo estraniante, rispetto al modello conoscitivo precedente, diverso atteggiamento gnoseologico che ha una "ricaduta" pure sulla considerazione dello statuto ontologico dell'essere, è garantito dal fatto che il soggetto scopre così un modo d'essere proprio di tutta la perfezione di cui potrà rivelarsi capace.

4.9 La pratica dell'άσκησις

Dopo aver preso in esame alcuni esempi di conversione a sé, secondo il punto di vista della conoscenza e della μάθησις, possiamo ora a considerare le pratiche operative per tale conversione, quelle che i Greci sintetizzavano nella parola άσκησις, intesa come esercizio, addestramento, intervento di sé su di sé. Il carattere indispensabile di un'άσκησις, oltre che di una μάθησις, appare fin dai testi pitagorici più antichi e già in essa si affaccia l'idea che la prima, pur comportando rinuncia e proibizione, non è fondamentalmente la conseguenza dell'obbedienza a una Legge.

In base alle nostre categorie storiche, all'apparenza naturali e con la pretesa di attingere ad un valore assoluto, è sempre Foucault a ricordarcelo, si è indotti a chiedersi in che misura, a partire da quale fondamento e fino a che limite il soggetto debba sottomettersi alla Legge. Ciò non si realizza nell'επιμέλεια ellenistico-romana dove la questione dei rapporti tra soggetto e verità consiste unicamente nel sapere in quali modi la conoscenza e la pratica del vero permettano all'individuo non solo di agire come si deve ma anche di essere come vuole essere. Nuovamente, quindi, il fine ultimo è la costituzione del soggetto stesso per mezzo dell'esercizio della verità.

In tale scenario, annota Foucault, l'άσκησις non è una forma di sottomissione del soggetto alla Legge ma è una "strategia" per legare il soggetto alla verità. Ancor meno l'άσκησις si propone, per gli Antichi, il fine di rinunciare a sé, perseguendo al contrario quella trasfigurazione di sé in cui consiste la felicità che si trae da sé per se stessi.

Nel percorso di formazione del soggetto, l'άσκησις munisce l'individuo di ciò che in greco si dice παρασκευή, condizione che prepara ad affrontare ogni evento. Il sapere legato alla παρασκευή, inoltre, non vuole aver a che fare con un soggetto da ridurre ad oggetto di un discorso vero; la παρασκευή non è finalizzata all'esegesi di sé e alla rinuncia a sé ma guarda alla formazione del sé come orizzonte a cui indirizzare la vita del singolo.

Qui si rivela, infine, nell'interpretazione foucaultiana, la grande differenza del modello ellenistico di soggettività non solo rispetto a quello cristiano ma anche a quello delle diverse discipline medico- scientifiche inaugurate nel XVII secolo.

Come sottolinea pure lo stesso Spanti nell'articolo già citato apparso su *Aut-Aut*, mentre negli ultimi due modelli si persegue l'oggettivazione di sé in un discorso vero, nel primo si ha di mira la soggettivazione di un discorso vero all'interno di una pratica di sé.

Gli intenti ci paiono, perciò, ben diversi. Da un lato si tratta di uniformare la vita a norme e ad obblighi definiti, nell'ambito della costituzione di saperi disciplinari, da parte di poteri che vivono anche grazie a quei saperi, dall'altro si ha invece a che fare con una

proposta priva di un carattere prescrittivo e non impositiva di una forma a cui poter ispirare l'esistenza.

Nella cultura ellenistica non ci si imbatte, cioè, in un rigido quadro normativo, fondante una regola di vita ma nell'apertura di uno "spazio etico" in cui dispiegare il continuo espletamento di un'arte del vivere non condizionata da alcun dispositivo disciplinare e da suoi rappresentanti che esercitano la loro autorità anche indicando la distanza dell'individuo da una condizione di salute e di normalità. Il soggetto delle filosofie ellenistiche si costituisce, in altre parole, soltanto dotandosi di piena sovranità su di sé, di interna, esemplare coesione, cioè di un ordine con organica, interiore coerenza. Il tutto contribuisce, nell'argomentazione di Foucault, a uno stile di vita che vede l'esistenza come un terreno su cui compiere operazioni per fare del proprio sé un'opera d'arte sullo sfondo di un continuo perfezionamento.

Ma analizziamo di nuovo di che cosa si compone la παρασκευή. L'attrezzatura di cui essa si serve sono i λόγοι, discorsi secondo ragione, cioè veri e propri principi di comportamento, da impiantare dentro di sé con la ripetizione, la memoria, la scrittura e ricavati, per esempio, dalle lezioni del maestro.

Per gli Stoici sono i δόγματα e i *praecepta* che, se, per così dire, assimilati dall'intero spirito dell'individuo e costantemente a portata di mano (πρόχειρος), diverranno sicuro orientamento in ogni circostanza.

I λόγοι sono anche persuasivi, cioè non solo ingenerano una convinzione ma determinano gli stessi atti, in modo che il soggetto agisca spontaneamente; sono schemi induttori d'azione e devono essere una presenza e un aiuto costanti. Addirittura, quando l'evento si verificherà, è necessario che il soggetto dell'azione sia, in un certo senso, diventato λόγος, trasformandosi in soggetto di "veridizione".

In definitiva la παρασκευή, nel giudizio di Foucault, è la struttura di trasformazione permanente dei λόγοι, ben radicati nel soggetto, in principi di comportamento, cioè è l'elemento di trasformazione del λόγος in έθος. Il soggetto che dice il vero, grazie all'άσκησις risulta trasfigurato. Abbiamo l'impressione che a questo punto si collochi una questione decisiva per la valutazione della "disputa" a distanza tra le tesi di Foucault e quelle di Hadot.

Mentre Foucault presenta una struttura interpretativa secondo la quale il λόγος progressivamente si traduce in έθος in seguito al permanere della centralità di un soggetto trasformato in soggetto di "veridizione", Hadot è, al contrario, convinto che questi

pervenga alla “conquista” di una posizione universale, la Ragione, a cui è ascrivibile la funzione di dettare essa al soggetto quali caratteristiche debba assumere per avvicinarsi alla verità assoluta.

In ogni caso, in entrambe le interpretazioni, il soggetto risulta per questo trasfigurato. L’ascesi filosofica, comunque, ha la funzione di rendere possibile la soggettivazione del discorso vero; infatti, grazie ad essa, io posso diventare il soggetto dell’enunciazione del discorso vero. Per questo Seneca afferma che obiettivo delle pratiche ascetiche è far propri i discorsi che si riconoscono veri.

Prima tappa e supporto permanente di tale ascesi saranno tutte le tecniche che riguardano l’ascolto, la lettura, la scrittura e il saper parlare.

Il passaggio dall’*ἀλήθεια* all’*ἔθος*, dal discorso vero a ciò che diventerà regola fondamentale di condotta, comincia con l’ascolto che, nella cultura ellenistica, non si avvale più, come nel caso dell’Alcibiade, della relazione erotica come supporto alla comunicazione del vero. Di conseguenza l’ascolto della verità risulta del tutto “diserotizzato”.

L’importanza attribuita all’ascolto e alle varie tecniche ad esso connesse consente di poter parlare di un’etica dell’ascolto di cui fanno parte una serie di consigli, quali quello di non intervenire subito dopo aver udito una lettura o dei discorsi ma di raccogliersi in silenzio.

Si tratta, infatti, di dover “scolpire” in sé quello che si è appena ascoltato e di procedere ad un esame di sé, per capire quanto si è migliorati dopo l’ascolto. L’anima che ascolta dovrà sorvegliare se stessa per far sì che i λόγοι appresi divengano gradualmente i discorsi che essa tiene a sé in una sorta di spontaneo colloquio interiore.

Per quanto concerne la lettura, si richiede di aver a che fare con un ristretto numero di autori di cui leggere pochi testi di poche opere, scegliendo quei brani che più favoriscano la meditazione, la μελέτη. Questa per noi oggi si risolve nel pensare intensamente a una cosa, senza approfondirne il senso o nello sviluppare il pensiero secondo un ordine più o meno regolato, a partire dalla cosa a cui si pensa.

Per i Greci e i Latini la μελέτη o meditatio consisteva, invece, in un esercizio di appropriazione di un certo pensiero ma non per interrogarsi sul suo significato; con questo esercizio non si era, cioè, nell’ambito dell’esegesi come accadrà nella cornice dell’ascetica cristiana. Ci si doveva, al contrario, persuadere a tal punto di quel pensiero da poterlo credere vero e da riuscire a ripeterlo non appena se ne presentasse la necessità, così da

averlo πρόχειρος, a portata di mano, per farne un principio di azione.

Inoltre nella *meditatio* della cultura ellenistica bisognava esercitarsi alla cosa a cui si stava pensando, come nel caso della meditazione sulla morte, in cui si trattava di mettersi nella situazione di qualcuno che stava morendo. Così la μελέτη era un'attività del pensiero sul soggetto stesso, per diventare, grazie al pensiero, simili a chi sta morendo.

Prendiamo ora in considerazione gli esercizi della lettura e della scrittura. La prima era finalizzata a raccogliere un'antologia di affermazioni che potessero fungere da prescrizioni e da principi di comportamento. La scrittura rafforza, mettendo, per così dire, *in corpus*, quel che si era appreso nella lettura, aiutando i λόγοι ad essere accolti in una sorta di abitudine, l'έθος e a costituire una specie di virtualità fisica.

Le stesse numerose corrispondenze epistolari, come quella tra Seneca e Lucilio, non avevano solo lo scopo di fornire consigli ma anche di rinnovare a se stessi, grazie all'atto della scrittura, il ricordo vivo di alcuni precetti.

Per quanto concerne l'arte di parlare nel contesto della prima spiritualità cristiana, dal punto di vista del maestro, secondo Foucault, essa sarà, in un certo senso, relativizzata per l'esistenza fondamentale della Rivelazione e del Testo.

Resteranno, in ogni modo, la parola con funzione d'insegnamento, quella del direttore di coscienza, quella parentetica, cioè di prescrizione, quella del maestro di penitenza e del confessore. Ma la cosa più importante è che in tale cultura chi sarà diretto, avrà da dire una verità. Per Foucault il momento in cui si è tenuti a dire il vero su se stessi e in cui, in seguito a tale obbligo, come nel caso della cultura cristiana, il "dir-vero" è entrato a far parte delle tecniche di trasformazione del soggetto, attuate dal soggetto stesso, risulta fondamentale nella storia della soggettività in Occidente. Così il "dir-vero" su se stessi diventa un momento decisivo per la salvezza e per l'appartenenza dell'individuo a una determinata comunità.

Tali temi affrontati da Foucault in altri contesti¹¹⁶, comunque, non erano al centro del progetto iniziale del Corso al Collège de France del 1981-1982. Per quel che è dato rintracciare ne *L'ermeneutica del soggetto*, pare che Foucault rifletta su questi argomenti soprattutto per sottolineare la differenza tra cultura del soggetto nell'ascetica cristiana e cura di sé nell'età ellenistica e imperiale senza soffermarvisi a lungo. In definitiva, nella cultura antica, l'obbligo di dire il vero è solo strumentale, accompagnandosi alla

¹¹⁶Questi temi trovano uno spazio più esteso nel Testo *Tecnologie del sé*, pubblicato da Bollati-Boringhieri nel 1992, che raccoglie le relazioni, tra cui quella di FOUCAULT, tenute all'Università del Vermont nel 1982, in occasione di un'attività seminariale.

condizione in cui si vive quando si chiede clemenza agli dei o ai giudici o quando si danno al maestro spirituale indicazioni perché valuti i progressi compiuti o, infine, quando ci si rivolge al medico per favorire la diagnosi. Contesti nei quali, perciò, la confessione non ha un valore spirituale intrinseco e il soggetto non ha il dovere di dire la verità.

4.10 Il concetto di παρρησία

Il discorso del maestro, nella cultura ellenistica, come sottolinea in diversi momenti Foucault, deve seguire il principio della παρρησία, cioè del dire tutto con franchezza, facendo fronte ai suoi principali nemici, quali l'adulazione, ostacolo e impedimento al conoscersi per come si è e la retorica e insediandosi in una situazione spirituale simile a quella che intendevano i Latini quando si servivano del termine *libertas*. Al contrario dell'adulatore, il παρρησιαστής¹¹⁷ ha di mira l'autonomia e l'indipendenza completa del suo interlocutore.

Il παρρησιαστής offre, infatti, all'altro un discorso vero che sarà interiorizzato e soggettivizzato e che porterà a far a meno di chi lo ha prodotto; i discepoli seguiranno a loro volta la παρρησία per esprimere le loro debolezze e le difficoltà di cancellarle. Lungo questo percorso emergerà, come accade nelle comunità epicuree, la pratica della confessione che, per Foucault, ha lo scopo di mettere la propria anima in comunicazione con quella del maestro παρρησιαστής e degli altri discepoli, chiedendo loro, anche di fronte alle proprie mancanze, un atteggiamento di benevolenza, di ευνομία e non di biasimo.

Il παρρησιαστής non dovrà essere un tecnico dell'anima perché gli sono richieste essenzialmente qualità morali. Tra queste, oltre alle già ricordate, dovranno trovarsi l'assenza in lui di atteggiamenti pregiudizialmente sia indulgenti sia severi e una disposizione interiore ispirata alla capacità di saper mostrare quello che si prova.

È necessario, cioè, far capire che non solo si sentono fino in fondo come vere le cose che si dicono ma anche che le si amano al punto che l'esistenza del παρρησιαστής deve essere dominata da queste verità. Così la παρρησία abbisogna di conferme nello stile di vita del παρρησιαστής, in una coincidenza tra il soggetto che dice la verità e il soggetto che si comporta come verità esige.

Il vero delle parole del παρρησιαστής deve trovare il suo completamento nel suo modo

¹¹⁷FOUCAULT tratta in modo ampio della figura del παρρησιαστής nel Testo *Discorso e verità nella Grecia antica*, pubblicato da Donzelli nel 1996, trascrizione di un corso tenuto all'Università di Berkeley nel 1983.

di vivere, fino a far coincidere l'autore dell'enunciazione e quello "ethopoietico" dell'azione. Pertanto la figura del παρρησιαστής viene assumendo i tratti di un modello cui ispirare un aspetto fondamentale della stessa concezione del soggetto propria della cultura ellenistica.

Cercando, infatti, quest'ultima di sovrapporre soggetto della conoscenza e soggetto dell'azione, punta a fare anch'essa della prova dell'esistenza il principale criterio di verifica dell'effettiva interiorizzazione e soggettivazione della verità come se questa non sia da lasciare nella condizione dell'esclusivo possesso di retti discorsi, i λόγοι, ma debba farsi modo di vivere, βίος.

Tornando, comunque, alla figura del παρρησιαστής, occorre sottolineare il fatto che il suo insegnamento è legato all'exemplum. Nessuna verità, cioè, può mostrarsi senza che, proprio chi la enuncia, non offra un esempio di essa. Nel Cristianesimo, al contrario e qui ci pare situarsi un punto fondamentale dell'analisi foucaultiana, sarà solo chi dirige a dover accertare la franchezza di chi parla di se stesso e che, pertanto, sarà interrogato e valutato come si fa con un oggetto.

La παρρησία ha, inoltre, una funzione psicagogica, cioè di trasmissione di una verità non per arricchire il soggetto di semplici nuove attitudini ma per modificare l'intero modo d'essere. Anche per questo Foucault afferma che nella storia delle procedure psicagogiche si sono verificati, "grosso modo" tra la filosofia greco-romana e le prime dottrine cristiane, sia una trasposizione sia un mutamento rilevante sul piano della costituzione del soggetto.

Nella cultura greco-romana il dire il vero, con le sue regole, per mutare il modo d'essere del soggetto, poggia essenzialmente su chi dà insegnamenti o consigli: è su chi trasmette il discorso vero che pesa soprattutto il sistema di obblighi per poter dire la verità. La relazione, è ancora di tipo pedagogico poiché, in base al modello educativo in atto, il maestro detiene ancora la verità e la psicagogia antica è ancora sentita come una παιδεία.

Nella psicagogia cristiana, invece, anche se chi dirige il rapporto deve seguire delle regole, il peso essenziale della verità è su chi è guidato, poiché, solo se l'anima di questi dirà il vero su se stessa, essa potrà essere indirizzata. In tal caso il soggetto è indotto ad essere presente nel discorso vero come oggetto del suo discorso.

Nella psicagogia greco-romana chi è presente, invece, nel discorso vero, è chi dirige e lo sarà come coincidenza tra il soggetto dell'enunciazione e quello dei propri atti. «La verità che a te io dico, tu puoi vederla in me». È ciò che si deve sempre sostenere.

4.11 L'ascetismo nella cultura stoica e in quella monastica

L'ascetica di tipo stoico-cinico, a differenza di quel che si riscontra nell'Alcibiade, non è organizzata, come abbiamo in parte già appurato, attorno al principio della conoscenza di sé, in altre parole attorno al principio del riconoscimento di sé come elemento divino.

Nonostante ciò, sia in Platone sia nel Neoplatonismo la filosofia è un'ἀσκησις contemplante diversi esercizi. Nella stessa ascetica stoica e cinica la conoscenza di sé non è per nulla esclusa ma essa non è più l'asse centrale dell'ἀσκησις, come non lo è più il riconoscimento di se stessi in quanto, in parte, sede del divino. Per Foucault questo doppio sganciamento degli esercizi delle filosofie ellenistiche, è una delle cause della fortuna degli stessi nel Cristianesimo. Ciò perché l'ascetica monastica si è attuata anche nel tentativo di costruire una spiritualità cristiana libera dal movimento gnostico, fondamentalmente neoplatonico poiché esso incentrava tutta l'ascesi proprio attorno alla conoscenza e questa nell'atto con cui l'anima riconosceva se stessa come elemento divino.

Il Cristianesimo, a partire dal IV secolo, ha, infatti, un atteggiamento polemico nei confronti della cultura gnostica; di qui il ricorso del monachesimo all'ascetica di origine stoica e cinica che si distingueva, per i tratti indicati in precedenza, dal Neoplatonismo. Ma l'ascesi stoica non era portata, per sua natura, a diventare cristiana, pur facendo ricorso le pratiche ellenistiche ad esercizi che poco avevano a che vedere con la conoscenza. Inoltre quegli esercizi di conoscenza che pure erano presenti, non avevano come scopo il riconoscimento di se stessi come elemento divino.

Conseguentemente nella prima ascetica cristiana non vi sarà la ricerca del divino nel sé ma una continua inquietudine del sospetto: si cercheranno nell'individuo le tracce della presenza non tanto di Dio ma dell'Altro, del Diavolo. La genealogia del soggetto cristiano risente così, più che di una radicale condanna dei piaceri e delle tentazioni che allontanano da Dio, dell'atteggiamento di costante esame dei flussi di pensiero, possibili manifestazioni della potenza diabolica.

Si doveva pervenire a distinguere l'origine di questi pensieri per ritrovare quella parte divina che sola era in grado di rendere capaci di accogliere la verità della Rivelazione.

Resta, comunque, in noi il dubbio sul fatto che, nonostante la preponderanza nel modello cristiano della necessità di riconoscere inizialmente l'errore e non la verità come nel modello platonico, il diventare capaci di essa non passi ancora attraverso una trasformazione della propria interiorità e non, come sostiene Foucault, un suo completo

annullamento in quanto soggetto libero di sperimentare interventi sul proprio sé.

Trasformazione che, nell'interpretazione hadotiana, comporta l'acquisizione di un superiore livello di spiritualità in cui il soggetto diventa un sé attratto e trasfigurato da una Ragione universale che può, per così dire, anticipare i contorni del Dio cristiano. È altresì evidente che la trasformazione si deve concludere con un soggetto totalmente plasmato da una verità proveniente dal di fuori; non soltanto dall'accettazione e dall'imposizione dogmatica dei Testi sacri ma dalla stessa interpretazione dell'anima del singolo, spettante all'autorità incaricata di valutarla.

In ogni caso il soggetto cristiano deve purificarsi tramite lo svelamento di ciò che è in lui nascosto, la rinuncia ad esso se prodotto del diavolo e l'accoglimento del Vero proveniente dalle figure istituzionali al servizio della Rivelazione.

La conversione nell'ambito della cultura cristiana, avvalendosi spesso della confessione "excusativa"¹¹⁸, è, infine, una sorta di allontanamento del soggetto da sé nel solco di una rottura con il sé in cui si celavano, sepolti, le ombre del Maligno.

È in altri Testi, come *La volontà di sapere*¹¹⁹ o *La storia della follia nell'età classica*¹²⁰ che Foucault ha individuato, inoltre, un legame genealogico tra l'interpretazione della verità come nascosta al soggetto, propria del modello cristiano e le pratiche classificatorie tipiche delle scienze tra XVII e XX secolo.

Soltanto l'istituzione e l'ordine del discorso che si produrranno a partire dal "Grande internamento" del Seicento e dalla conseguente nascita di un sapere della follia e che saranno propri, ma non esclusivamente, della Medicina e della Psichiatria come della Psicanalisi, saranno deputati a costituire e a dire la verità, in un esercizio circolare del potere e del sapere, sul soggetto. Scrive Foucault, riferendosi alle nuove forme di sapere e di costituzione del soggetto nell'età moderna:

La verità non risiede nel soggetto che, confessando, la porterebbe alla luce nella sua pienezza; si costituisce attraverso un doppio gioco: presente ma incompleta. Cieca a se stessa in colui che parla, può completarsi solo in chi la raccoglie. Sta a lui dire la verità di questa verità oscura: bisogna accoppiare ciò che la confessione rivela con l'interpretazione di quel che vi è detto. Colui che ascolta non sarà solo il padrone del perdono, il giudice che condanna o assolve; sarà il padrone della verità¹²¹.

¹¹⁸ Dei vari tipi di confessione dei primi secoli del Cristianesimo FOUCAULT parla ampiamente nella relazione presentata nel *Testo Technologie del sé*.

¹¹⁹ M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978.

¹²⁰ M. FOUCAULT, *La storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1963.

¹²¹ M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, cit., p. 62.

Sia egli un medico, uno psichiatra o uno psicanalista. Comunque sempre il solo capace di utilizzare le necessarie categorie ermeneutiche per scoprire, classificare, misurare la verità del soggetto.

E l'attività del disvelamento, inaugurata con la confessione cristiana, da parte del soggetto, resterà, in ogni caso, importante ma la scienza moderna non proporrà più un orizzonte di salvezza ultraterrena.

In questa sorta di secolarizzazione della tecnologia del sé di provenienza cristiana, come scrive Sparti, nella modernità

permane un rapporto storicamente privilegiato fra soggetto e verità (la "sua" verità). La costituzione di sé come soggetto, in altre parole, è ancora funzione di un tentativo indefinito di conoscenza di sé, o di riduzione dello scarto fra ciò che crediamo di essere e ciò che veramente siamo. La sede dei referenti di verità soggettiva viene però rifondata su una base non più religiosa ma in ambiti di esclusivo dominio scientifico (nell'inconscio, nel cervello, nel corpo)¹²².

Ma rifacciamoci di nuovo agli esercizi monastici dei primi secoli della cristianità. Essi riempiono, con una regolarità ossessiva, l'intera giornata mentre nell'età ellenistica e imperiale sono, in modo più lieve, sottoposti alla libertà di scelta del soggetto. Questo, per Foucault, accade perché, nell'ultima epoca, essi non facevano parte di una regola di vita, quanto piuttosto di una τέχνη τοῦ βίου, di un'arte di vivere e fare, come si proponeva, della propria vita un'opera richiedeva la libertà da parte di chi usava la propria τέχνη. Se questa fosse stata solo un insieme di regole fisse a cui sottomettersi interamente, negando la libertà, non ci sarebbe stata perfezione della vita.

Così la vita filosofica non obbedisce a una "regula" ma a una forma perché alla propria esistenza si deve assegnare uno stile di vita, una specie di forma. Per realizzare tale "forma vitae" vari Testi, dal Περί ασκήσεως di Musonio Rufo ad alcune lettere di Seneca, tramite la proposta di esperienze di astinenza, di sopportazione del freddo e della fame, cercano di rafforzare il coraggio, l'ἀνδρεία e la capacità di moderare se stessi, la σωφροσύνη che consente di padroneggiare ogni moto interiore. Così ci si educa alla pazienza, alla resistenza e alla perseveranza.

Però, contrariamente a quanto accade nel monachesimo, non ci si deve convertire all'astinenza ma occorre fare di questa un esercizio ricorrente, al servizio di un'esistenza che renda il soggetto sufficientemente distaccato sia nei confronti delle sventure sia in

¹²²D. SPARTI, *Come si diventa ciò che si è. Soggettivazione, verità ed etica dell'esistenza in Foucault*, in «Aut-Aut», novembre-dicembre 2004.

presenza dei beni e delle ricchezze. È per questo che Seneca suggerisce a Lucilio di concedere al suo corpo ciò che è strettamente necessario per star bene e talvolta di trattarlo con durezza; gli esercizi stoici di astinenza, però, intendono sempre “formare” uno stile di vita e non invece regolare la stessa secondo una serie di divieti.

Altra pratica ascetica è la “prova”, quale quella che si propone di non cedere alla collera per un determinato tempo. Essa è talmente importante per gli stoici da rendere necessario che tutta la vita diventi una prova, intesa anche come interrogazione di sé per valutare a che punto ci si colloca rispetto al traguardo a cui si deve arrivare. Così l’intera esistenza è considerata una prova permanente.

A questo proposito molto significativa è la seguente pagina de *L’ermeneutica del soggetto* in cui si fa riferimento al *De providentia*¹²³ di Seneca, laddove, dopo aver ricordato l’amore severo, teso all’educare, del padre verso i propri figli e averlo paragonato a quello di Dio che “*ama fortiter*” le sue creature, è possibile leggere:

Ama fortiter significa che il padre ama con coraggio, con un’energia senza debolezze, con un rigore inflessibile, eventualmente anche aspro e ruvido. Il padre ama i figli con un simile coraggio e con tale energia senza debolezze? Significa, per l’essenziale, vigilare affinché essi vengano formati, e formati come si conviene, ovvero passando attraverso le fatiche, le difficoltà, e persino le sofferenze, tutto ciò insomma che potrà preparare i figli alle fatiche reali, ai dolori effettivi, alle disgrazie e alle sventure che potranno loro capitare. (...) Una vigilanza pedagogica che presenta tuttavia un paradosso, di cui il De providentia si incarica appunto di illustrare le ragioni, che tenta di risolvere. Il paradosso in questione è il seguente: pur nella sua rudezza pedagogica, il Padre- Dio fa comunque una differenza, e precisamente stabilisce una differenza tra gli uomini buoni e i malvagi. Ma la differenza in questione è decisamente paradossale, dal momento che si vedono in continuazione uomini buoni, ovvero quelli che dovrebbero essere i favoriti della divinità, lavorare con fatica, procurarsi mille pene, spremere il loro sudore per inerparsi lungo i sentieri irti e scoscesi della vita.(...) I malvagi, al contrario, li vediamo riposare e trascorrere l’esistenza tra mille delizie che nulla sembra turbare. Ma si tratta di un paradosso, sostiene Seneca, che è molto facile spiegare. In realtà, infatti, è del tutto logico e razionale che in una simile educazione i malvagi siano favoriti, mentre gli uomini buoni siano al contrario perseguitati e messi in continuazione alla prova. È proprio perché tali uomini sono cattivi, sostiene Seneca, che Dio li abbandona alle voluttà, trascurando così la loro educazione, ben sapendo che l’educazione non potrebbe sortire nessun effetto nei loro confronti. Gli uomini buoni, ovvero quelli che Dio appunto ama, egli li sottopone, al contrario, a tutta una serie di prove proprio per rafforzarli, per renderli coraggiosi e forti e, così facendo, prepararli per sé. “Sibi parare”: Dio prepara per sé proprio quegli uomini che ama, dato che si tratta di uomini buoni. Dio li prepara per sé attraverso tutta la serie delle prove in cui consiste la vita¹²⁴.

La pagina è interpretabile, a nostro parere, come una sorta di celebrazione dell’επιμέλεια. Domandiamoci, infatti, che cosa essa sembra volerci insegnare. Non si

¹²³SENECA, *De providentia*, Mondadori, Milano 1988, vol. I.

¹²⁴M. FOUCAULT, *L’ermeneutica...*, cit., p. 391-392.

tratta, forse, dell'utilità di far nostra una distinzione, molto significativa, nell'insieme di tutti quelli che subiscono le avversità della vita? In base alla distinzione proposta, solo i buoni e cioè quelli che lo sono per il loro sé, sono capaci di trasformare il male in occasione di un loro perfezionamento. Pare, anzi, la prova stessa delle sventure che non più si impone ad un individuo "annullandolo" nell'angoscia del dolore o dell'assenza di senso ma che lo rivela efficace, nel costruirsi un'occasione per riconoscere il proprio valore, a contribuire a fondare una nuova soggettività.

Ancora. Se l'interpretazione proposta risulta corretta, la distinzione tra i buoni e i malvagi non è più soltanto tra chi persegue un bene fondato ontologicamente in Dio e chi non si dimostra in grado di farlo.

Il discrimine è tra coloro che seguono l'επιμέλεια e quelli che non lo fanno. In tal modo, a fianco della differenza tra i malvagi e i buoni in base ad un sistema di regole, si pone la differenza tra chi è capace di trasformare la vita in prova e in occasione di trasformazione di sé e chi non lo è. Sembra, infine, che la virtù non solo si rafforzi nella sventura ma anche si mostri. In ogni caso il soggetto virtuoso non muta davanti alle difficoltà; anzi ritrova in esse la possibilità di mettere alla prova il proprio valore, trasformando ogni accadimento in un bene. Ciò è possibile perché è il soggetto a mutare quel che gli accade in base al giudizio che è capace di esprimere sull'evento e grazie al suo collocarsi in quella che abbiamo già definito dimensione "ethopoietica".

Parfrasando il Testo senecano, Ivano Dionigi può, in tal modo, sostenere che «ciò che conta non è l'oggetto ma il soggetto, e la differenza la fa il "come" non il "che cosa" (...); il male è apparente e non ha natura reale»¹²⁵. Anche ad una simile analisi del *De providentia* potrebbero collegarsi le seguenti considerazioni di Paul Veyne¹²⁶, riferentisi alla personalità senecana:

*È uomo provato, ma ha voluto anche mettersi alla prova. Sente il bisogno di sperimentare la sua capacità di immolarsi a una potenza superiore, nell'idea che una vita troppo tranquilla è un mare morto; che si è sicuri di sé stessi soltanto se si è stati provati dalla sventura e che il dio ama mettere l'uomo forte alle prese con la sventura per godersi il grande spettacolo di questi due gladiatori*¹²⁷.

Ma rientriamo nel Testo senecano. Pur essendo gli uomini preparati da Dio per se stessi,

¹²⁵I. DIONIGI, *I diversi volti di Seneca*, in AA.VV., *Seneca nella coscienza europea*, B. Mondadori, Milano 1999, p. 27.

¹²⁶PAUL VEYNE è stato amico e punto di riferimento importante di FOUCAULT, a partire dall'insegnamento di entrambi al Collège de France. Importante studioso di storia e di cultura antica, è stato autore di numerose opere; tra quelle pubblicate in Italia ricordiamo *I Greci hanno creduto ai loro miti?* (Il Mulino 1984), *La società romana* (Laterza 1990), *La vita privata nell'impero romano* (Laterza 1992) e *Il pane e il circo* (Il Mulino 1984).

¹²⁷P. VEYNE, *Seneca*, cit., p. 184.

cioè per il loro perfezionamento, risulta assente, in quelle pagine, la questione che sarà invece capitale nel Cristianesimo: preparare a che cosa? È come se la cultura di sé si configurasse come autonoma rispetto ad altri problemi teorici e reggesse da sola nella funzione di principio di comportamento. Al contrario, nel Cristianesimo la domanda fondamentale «a cosa prepara la preparazione alla vita?» coinvolge le questioni dell'immortalità e della salvezza e il problema della discriminazione tra i buoni e i malvagi, operata da Dio, solleva i temi della grazia, della predestinazione e della libertà, inaugurando lo spazio di complesse e vastissime dispute teologiche che, pur producendo gravi lacerazioni all'interno della Chiesa, contribuiranno a definire meglio fondamentali contenuti della dottrina e della dogmatica cristiana.

Della concezione della vita intesa come prova con diverso scopo rispetto a quello assegnatole dal Cristianesimo e cioè con finalità del tutto immanenti, ci pare faccia fede anche un passo de *L'ermeneutica del soggetto*, in cui Foucault ricostruisce, con arte quanto mai suadente, un pensiero di Epitteto.

In esso è dato leggere:

Ci sono uomini per natura così virtuosi, e che hanno già mostrato in modo egregio la loro forza, che Dio, anziché lasciarli vivere in mezzo agli altri uomini, con tutti i vantaggi e gli inconvenienti della vita comune, li invia come esploratori ad affrontare i pericoli più grandi e le maggiori difficoltà. Saranno allora proprio gli esploratori della sventura, gli esploratori della malasorte, gli esploratori della sofferenza, quelli che potranno fare per se stessi, da soli, tutte le prove, anche quelle particolarmente dure e difficili. Ma potranno anche, da bravi esploratori, fare poi ritorno nella città da cui provengono, per dire ai loro concittadini che tutti quei pericoli da essi così temuti non sono poi, dopotutto, così temibili, dal momento che loro stessi ne hanno fatto esperienza. Inviati come esploratori, essi hanno affrontato tutti quei pericoli e sono riusciti ad averne ragione, ma se così è potuto accadere, allora anche tutti gli altri potranno ottenere una vittoria. Ritornando come esploratori che hanno onorato il contratto sottoscritto, che hanno cioè riportato la vittoria, essi sono diventati capaci di insegnare agli altri che è possibile trionfare su tali prove e su tali mali, che esiste un certo cammino per ottenere tale risultato, un cammino che essi possono insegnare¹²⁸.

4.13 La τέχνη του βιού e la cura di sé

Proviamo ora a riannodare i fili del nostro ragionare sull'επιμέλεια e sulle sue diverse interpretazioni. Ricordiamo di nuovo che, fin dall'epoca classica, i Greci si sono proposti di definire un'ars vivendi e, all'interno di essa, hanno collocato la necessità di "occuparsi di sé". Ciò partendo dalla convinzione che il βίος dell'uomo, la sua vita, deve riferirsi a

¹²⁸M. FOUCAULT, *L'ermeneutica...*, cit., p. 394.

un'articolazione razionale che è quella della τέχνη. Infatti, poiché sia l'idea di νόμος, cioè di norma, di Legge sia la religione, secondo Foucault, non sono mai state del tutto in grado, per i Greci, di indicare che cosa fosse necessario fare della propria vita, l'elaborazione di un'arte del vivere ha occupato il vuoto lasciato dalla Legge e dalla religione.

Perciò è importante sottolineare come, in questo contesto, la libertà sia stata interpretata come portatrice di obblighi non tanto o non solo nella città e nella religione ma in quella τέχνη praticata da se stessi.

Così l'ἐπιμέλεια si iscrive all'interno della necessità di questa τέχνη.

Ma dall'età ellenistica e imperiale si assiste ad un'inversione tra tecnica di vita ed ἐπιμέλεια. Ora è la τέχνη του βίου a iscriversi nell'ambito, ormai autonomo, dell'ἐπιμέλεια. Da essa, dalla disposizione a suscitare domande sull'obiettivo dell'esistenza concepita ormai come prova, scaturisce, da questo momento, solo la necessità di formare il sé in modo tale che il termine della vita, da intendersi come la vecchiaia o l'istante della morte o l'immortalità, sia il compimento e la ricompensa di una vita vissuta come prova.

Così la cura di sé è diventata assoluta. Ha abbandonato il fine di un'esistenza più razionale o del governo degli altri come nell'Alcibiade e le è rimasto lo scopo di immettere nel soggetto la capacità di vivere per sé, per avere con sé il miglior rapporto possibile. Il supporto ontologico che fonda ora la τέχνη è dato unicamente dal rapporto con sé; in quest'ultimo rientra una forma di conoscenza di sé ben diversa da quella platonica.

Nell'Alcibiade, come abbiamo potuto verificare, il sé si conosce grazie all'elemento dell'identità, con un altro sé e con il divino. Nella cultura ellenistica, invece, si ha una specie di raddoppiamento interiore che implica quasi un dislivello.

Grazie a ciò, la ragione, la facoltà che si innalza sulle altre creando tale dislivello, può liberamente decidere sull'uso delle altre facoltà e attuare la cura e la conoscenza di sé. Inoltre, altro punto particolarmente rilevante, non si coglie più l'essenza dell'anima ma le opinioni, i giudizi, le passioni che agitano il corpo e lo spirito e si ha pure una nuova concezione dell'affinità del soggetto con il divino.

In questo modo, per Epitteto, noi siamo gli unici esseri viventi che dobbiamo occuparci di noi stessi e lo possiamo fare grazie alla ragione, affidataci da Zeus che governa l'uso di ogni altra facoltà. Lo stesso Zeus non è che l'essere che non fa nient'altro che occuparsi di sé; così il divino è l'ἐπιμέλεια εαυτοῦ allo stato puro, senza dipendenza da alcunché. Zeus è l'essere che vive per se stesso ed è, in permanenza, se stesso con se stesso. Zeus, che vive in assoluta indipendenza e che riflette sulla natura del governo esercitato su di sé e sugli

altri, coincide con il saggio. Ma questi può arrivare, attraverso una pratica costante, alla suddetta condizione mentre Zeus è in quest'ultima soltanto grazie al suo essere, alla sua permanente natura. Inoltre, se Zeus riflette sul proprio governo, noi dobbiamo farlo su quello divino, come se fosse un potere che si impone al mondo e a noi stessi.

In Platone, perciò, l'anima si riconosce, per essenza e per identità, di natura divina mentre in Epitteto si ha uno sguardo su se stessi in forma analogica rispetto all'essere divino.

Ultima differenza, che scaturisce dall'argomentare di Foucault, con il modello platonico è che, mentre in questo ci si rivolge alla realtà delle essenze, in quello stoico si guarda alla verità delle rappresentazioni e delle opinioni per verificare la verità di esse e la capacità di agire conseguentemente alla verità sperimentata di queste ultime.

Solo così si potrà diventare il soggetto etico della verità che si pensa. A proposito di ciò vi sono prove che non ruotano sulla verità di ciò che si pensa ma che muovono dal seguente interrogativo: «appurato che sono proprio io a pensare tali cose vere, agisco anche come chi conosce tali cose vere?» «Sono cioè il soggetto etico della verità che conosco?»

I più importanti esercizi per affrontare simili questioni sono la *praemeditatio malorum*, la meditazione sulla morte e l'esame di coscienza.

I primi due sono rivolti all'avvenire da cui non bisogna lasciarsi preoccupare in quanto è facile essere "*praeoccupati*", occupati prima del tempo, dal futuro. Un futuro che i Greci considerano spesso negativamente come la dimensione del nulla o, se predeterminato, come quella che sfugge al nostro controllo. Un avvenire che, per questo, ci condanna all'immaginazione o all'impotenza, i due grandi nemici della τέχνη του βιού.

Stultus è, invece, per il Περὶ εὐθυμίας di Plutarco, l'uomo a cui sfugge il bene più certo in suo possesso: il suo passato.

Ma torniamo all'esercizio della *praemeditatio malorum* praticato dagli stoici ma osteggiato dagli epicurei che sostenevano esser di danno tormentarsi per quei mali futuri che potrebbero anche non realizzarsi. Gli epicurei contrapponevano ad essa gli esercizi dell'*avocatio* con lo scopo di allontanare i pensieri dai dolori e di indirizzarli verso i piaceri che potrebbero offrirsi nei giorni a venire e della *revocatio* con la funzione di proteggerci dai cosiddetti mali futuri, grazie al ricordo dei piaceri passati. L'esercizio della *praemeditatio malorum* ha, al contrario, la funzione di fornire la dotazione di un λόγος da utilizzare in caso di necessità; esso non è un potenziamento dell'avvenire ma è, invece, un suo annullamento attraverso la "presentificazione" di tutto il possibile in una specie di

prova attuale di pensiero.

Simulando l'avvenire come presente, lo si annulla. Seneca nelle Lettere a Lucilio cerca di far sì che il pensiero dell'avvenire sia liberato dall'immaginazione e riportato alla sua realtà, fatta di nulla, almeno come sventura. La forma principale della meditazione sulla morte, per gli stoici, è di nuovo Foucault a ricordarcelo, è data dall'esercizio di considerare che la morte è già presente, secondo la *praemeditatio malorum* e che si sta vivendo il proprio ultimo giorno. È per questo che Seneca propone a Lucilio di mettere alla prova la sua giornata come se ogni momento fosse quello della solenne giornata della vita e l'ultimo momento del giorno anche l'ultimo dell'esistenza.

Ma la grandezza particolare dell'esercizio è che esso ci consente, adottando una visione dall'alto, di fermare il flusso della vita, di immobilizzare il momento presente come l'ultimo della vita, per valutare l'intera realtà nel suo valore.

«Che cosa valga quel che sto facendo, che cosa valga il mio pensiero — scrive Foucault riecheggiando temi cari a Nietzsche — potrà essermi rivelato solo se lo sto pensando come se fosse l'ultimo»¹²⁹.

Evoca un simile tema la riflessione di Seneca quando scrive a Lucilio:

*Quale progresso morale ho potuto compiere nel corso della mia vita, lo stabilirà la morte. Attendo il giorno in cui dovrò essere il giudice di me stesso, e saprò se possiedo la virtù solo a parole o è piuttosto presente nel mio cuore. (...) Se sarà stata fatica sprecata lo si vedrà solo quando la vita se ne andrà*¹³⁰.

Fare così dell'approssimarsi della morte, momento in cui si è più liberi perché nulla può più ferirti, l'occasione per essere finalmente capaci di giudicare appieno la propria esistenza in quanto non si ha più alcunché da nascondere a sé e agli altri, è, a nostro parere, una scelta ben diversa da quella conseguente la concezione cristiana della morte stessa, ritenuta, al contrario, soltanto come un passaggio verso la possibilità della salvezza in una dimensione trascendente.

Consideriamo di nuovo, infine, l'esame di coscienza che già nella regola pitagorica aveva la funzione principale di mondare l'anima in vista della purezza del sonno in cui il sogno è sempre rivelatore della verità della stessa. L'esame, nella cultura ellenistica e tardo-imperiale, non è compiuto per giudicare quello che si è fatto, coltivando, per così dire, il rimorso che tanto spazio avrà nella spiritualità cristiana.

¹²⁹Ivi, p. 427.

¹³⁰SENECA, *Lettere a Lucilio*, cit., III, 26, 5-6.

Come accade nel *De ira*, Seneca esamina, in tante sue pagine, le proprie mancanze alla stregua di errori tecnici soprattutto per il mancato accordo tra mezzi e fini. Egli ha un atteggiamento che è più vicino a quello di un amministratore che non a quello di giudice, con un tono in cui non prevale il rimprovero ma l'impegno a valutare il percorso effettivamente compiuto nel perfezionamento di sé. In sostanza l'esame di coscienza è più un esercizio di memoria rispetto alle regole da tenere sempre presenti e mira a rispondere a questi interrogativi:

in che misura, fin dove, fino a che punto, sono davvero capace di essere identico come soggetto d'azione e come soggetto di verità? O ancora: fino a che punto le verità che conosco, e che verifico di conoscere poiché me ne rammento in forma di regole, attraverso l'esame di coscienza che compio, fungono effettivamente da forme, da regole e da principi d'azione nell'ambito dei comportamenti che adotto nel corso dell'intera giornata, nel corso di tutta quanta la mia vita? (...) A che punto sono nell'elaborazione di me stesso in quanto soggetto etico della verità?¹³¹

Perciò l'ascesi filosofica non è solo esercizio per la formazione di se stessi ma ha pure i tratti, secondo Foucault, di un tentativo di costituire il soggetto della conoscenza vera come soggetto dell'azione retta, a cui si offre, come correlato, un mondo, vissuto come prova.

Nella parte finale de *L'ermeneutica del soggetto* trovano posto le pagine più "dense" e, per certi aspetti, più fertili e più degne di ulteriori sviluppi, dell'intero Testo, anche perché paiono evocare e anticipare linee di un successivo programma di ricerca. Sono le pagine in cui Foucault affronta, in modo più diretto e sistematico di quanto non abbia fatto altrove, la questione del rapporto tra τέχνη e βίος.

Innanzitutto è doverosa una precisazione di tipo semantico. Foucault intende per βίος l'esistenza come oggetto di tecniche, distinguendolo dalla ζωή indicante la vita come proprietà degli organismi. Egli muove dalla considerazione di aver inteso seguire nelle sue lezioni «il movimento attraverso il quale, a partire dal periodo ellenistico e dal periodo imperiale, nel pensiero antico il reale è stato pensato come il luogo dell'esperienza di sé e l'occasione della prova di sé»¹³². In questo ambito ha cominciato a delinearsi la forma dell'oggettività propria dell'Occidente grazie al fatto che il mondo si è fatto un correlato della τέχνη.

Questo mondo non è più stato pensato ma ha cominciato ad essere conosciuto, misurato e dominato grazie alla τέχνη.

La forma di soggettività propria del pensiero occidentale si è, però, costituita in

¹³¹M. FOUCAULT, *L'ermeneutica...*, cit., p. 432.

¹³²Ivi, p. 434.

conseguenza di un movimento opposto a quello che aveva fatto del mondo un correlato della τέχνη. La soggettività si è formata quando il βίος, la vita, non è più stato il correlato di una τέχνη e si è trasformato nella forma di una prova di sé. Il βίος è una prova sia perché il mondo è ciò che, se attraversato, ci rivela a noi stessi, sia perché è ciò che ci permette di trasformarci, mirando a una nostra perfezione.

Che il mondo, — afferma Foucault — attraverso il βίος, sia diventato l'esperienza grazie alla quale conosciamo noi stessi, l'esercizio per mezzo del quale ci trasformiamo o ci salviamo, cioè il fatto che il βίος debba essere l'oggetto di una τέχνη, e cioè di un'arte ragionevole e razionale, credo costituisca una trasformazione, una mutazione molto importante rispetto a quello che era il pensiero greco classico¹³³.

Sono due, perciò, i processi che si muovono in direzione diversa. In seguito al primo il mondo non è più stato pensato ma ha iniziato ad esser conosciuto grazie ad una τέχνη. Sulla scia del secondo, il βίος si è trasformato nel correlato di una prova, di un esercizio, non più oggetto di una τέχνη. In tale orizzonte si colloca quella che, secondo Foucault, è «la sfida lanciata dal pensiero occidentale alla filosofia come discorso e come tradizione»¹³⁴.

Come è possibile, cioè, che ciò che si presenta come oggetto di sapere interno al dominio della τέχνη, «possa essere al contempo il luogo in cui si manifesta, si mette alla prova, e con difficoltà giunge a compimento, la verità di quel soggetto che noi stessi siamo»¹³⁵. Come, cioè, il mondo della τέχνη possa essere anche la dimensione che accoglie la messa alla prova del sé come soggetto etico della verità.

In definitiva come è possibile che il mondo sia oggetto di conoscenza e nel contempo luogo di prova del soggetto e come si dà un soggetto di conoscenza che fa del mondo un oggetto grazie a una τέχνη e nel contempo un soggetto dell'esperienza di sé che vede lo stesso mondo, sotto una luce del tutto differente, come luogo di prova.

Foucault, infine, sottolinea, in alcuni “passaggi” concettuali che percorrono diverse lezioni, che è impossibile ricostituire oggi un'etica del sé ma che è comunque un compito ugualmente urgente, se è vero che, come sostiene anche in un'intervista, già citata, pubblicata col titolo *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, «non esiste un altro punto, originario e finale, di resistenza al potere politico che non stia nel rapporto di sé con sé».

¹³³Ivi, p. 435.

¹³⁴*Ibidem*.

¹³⁵*Ibidem*.

Concludiamo scorrendo le pagine in cui ne *L'ermeneutica del soggetto* si presenta la "ricostruzione" di Foucault di un passaggio della Consolazione a Marcia. Foucault si riferisce a Seneca e al suo tentativo di far accettare alla nobile Marcia lo smisurato dolore per la morte di un figlio. E così immaginiamo di ascoltare, di nuovo, la voce di Foucault mentre si alza ad affermare:

Seneca dice quanto segue: Ascolta, allora, e immagina di avere la possibilità, prima di fare il tuo ingresso nella vita, prima che la tua anima venga inviata in questo mondo, di assistere a quello che accadrà. Come vedete, qui non abbiamo a che fare con la possibilità della scelta, ma con il diritto allo sguardo. E lo sguardo in questione sarà, per l'appunto, quello sguardo che vede dall'alto di cui vi parlavo poco fa. Seneca, in fondo, non fa che suggerire a Marcia di immaginare se stessa prima della vita, ma nella stessa posizione che auspica e prescrive al saggio allorché questi è giunto al punto conclusivo dell'esistenza, vale dire al punto in cui ci si trova sulla linea tra la vita e la morte, in cui si è alle soglie dell'esistenza. Solo che, in questo caso, si tratta della soglia dell'entrata, e non della soglia dell'uscita. Resta, tuttavia, che il tipo di sguardo che Marcia è invitata a esercitare è dello stesso tipo di quello che il saggio dovrà dirigere alla fine dell'esistenza. Ha il mondo davanti a sé, e che cosa potresti vedere di tale mondo, dentro la visione dall'alto sul mondo? In primo luogo, sostiene Seneca, se al momento di fare il tuo ingresso nella vita ti fosse concesso di vedere nel modo sopra detto, vedresti "la città comune agli dei e agli uomini", vedresti gli astri, il loro moto regolare, la luna, e i pianeti il cui movimento governa la sorte degli uomini. Potresti ammirare "le nuvole che si addensano", "la direzione obliqua della folgore e il fragore del cielo". In seguito "i tuoi occhi si abbasseranno verso la terra", ove potranno ancora trovare molte altre cose a altre meraviglie. Potresti allora veder le pianure, le montagne e le città. Potresti vedere l'oceano, i mostri marini, le navi che lo attraversano e ne solcano le acque. "Nulla vedrai che non abbia tentato l'audacia umana, testimone e insieme laboriosa compartecipe di tali grandi imprese." Ma, nello stesso tempo, in questa ampia visione dall'alto (...) potresti vedere che anche qui, in questo mondo, vi saranno "innumerevoli sventure del corpo e dell'anima, guerre e soperchierie, avvelenamenti e naufragi, intemperie e malattie, e la perdita prematura dei nostri cari, e la morte, forse dolce, o forse piena di dolori e di tormenti. Rifletti tra te e te, dunque, e soppesa bene quello che vuoi, poiché una volta entrati in una vita piena di simili meraviglie, potremo uscirne solo passando attraverso tutto ciò. Sta a te, dunque, accettarla insieme a tutte le sue condizioni." (...) Non viene cioè richiamata la possibilità, per l'individuo che l'ha meritata, di scegliere tra i diversi tipi di esistenza che gli vengono proposti, ma gli viene, al contrario, detto che non ha scelta, e che all'interno di quella sua visione dall'alto sul mondo, è necessario comprenda che tutti gli splendori che potrà trovare nel cielo, negli astri e nelle meteore, e tutte le meraviglie che scorgerà sulla terra, nelle pianure, nel mare e nelle montagne, sono indissolubilmente legati alle mille sventure del corpo e dell'anima, alle guerre, alle soperchierie, alla morte, alle sofferenze. Gli viene mostrato il mondo, insomma, non perché possa scegliere, come facevano invece le anime di Platone, che potevano eleggere il loro destino. Ma gli viene mostrato il mondo proprio perché comprenda bene che non c'è nulla da scegliere, e che comunque non si può scegliere un bel niente se non si accetta anche tutto il resto. Gli viene mostrato il mondo affinché comprenda che non c'è che un mondo, che è il solo mondo possibile, e che a esso, e a esso solo, siamo legati. (...) Siamo di fronte, così, alla figura simmetrica, e in un certo senso precedente, rispetto a quella che individueremo come forma della saggezza, per l'appunto allorché questa sarà stata acquisita, al termine della vita e una volta che la vita sarà giunta al suo compimento. Quando infatti saremo giunti al punto di compimento ideale della vita, quando avremo raggiunto la vecchiaia ideale, potremo allora decidere se vogliamo vivere oppure no, se vogliamo toglierci la vita oppure continuare a vivere. Qui viene dunque indicata la figura simmetrica del suicidio: Tu puoi decidere, dice in questo mito Seneca a Marcia, se vuoi

vivere oppure no. Ma sappi che se sceglierai di vivere, in questo caso, avrai scelto, con la vita, anche la totalità del mondo, di questo mondo che si dispiega sotto i tuoi occhi, con le sue meraviglie e con i suoi dolori. Allo stesso modo, anche il saggio, al termine della vita, una volta che avrà avuto sotto gli occhi l'insieme del mondo- la serie delle sue connessioni, i suoi dolori, le sue grandi cose- potrà finalmente e solo allora, essere libero di scegliere, scegliere di vivere oppure scegliere di morire. E ciò in virtù di questa ampia visione dall'alto che l'ascensione fino alla sommità del mondo, nel consortium Dei, gli avrà reso possibile grazie allo studio della natura. Ecco tutto. Grazie¹³⁶.

¹³⁶Ivi, pp. 251-253.

CAPITOLO QUINTO

Le tesi di Foucault e Hadot: un confronto

5.1 Confronto fra le tesi di Foucault e Hadot

Ad una prima differenza attinente l'impostazione metodologica delle ricerche di Foucault e di Hadot, è quest'ultimo a far riferimento in una lunga intervista¹³⁷ in cui sostiene la tesi della profonda diversità che caratterizza il proprio approccio ai Testi antichi, rispetto a quello foucaultiano. In particolare Hadot si dice convinto che i suoi studi si avvalgano di una maggiore consuetudine con la disciplina filologica fondata sull'utilizzo, per quanto è possibile, dei manoscritti originali e a riferimenti particolarmente attenti alle edizioni critiche delle opere studiate senza trascurare una costante e irrinunciabile valutazione delle varianti testuali.

Nulla di tutto ciò, sempre secondo Hadot, in Foucault che si sarebbe accostato alle indagini sugli antichi non con la medesima disciplina e con la stessa serietà di ricercatore poiché «*il n'attachait pas beaucoup d'importance à l'exactitude des traductions, utilisant souvent de vieilles traductions peu sûres*». («Egli non assegnava molta importanza all'esattezza delle traduzioni, utilizzando spesso delle vecchie traduzioni poco sicure»)¹³⁸.

A proposito della radicale contestazione mossa da Hadot al rigore e alla competenza disciplinare delle analisi foucaultiane, è perlomeno dubbio che il tentativo di considerare le suddette indagini prive dei necessari presupposti scientifici, sia sufficiente per delegittimarne la ricerca, impedendo così, di fatto, l'avvio di qualsiasi confronto tra le divergenti opinioni dei due studiosi.

Entrambi, d'altra parte, hanno sempre dimostrato di poter far valere una notevole serietà metodologica e un'estesa padronanza culturale, nelle loro numerose opere, sorrette da consolidate pratiche di studio e di frequentazione dei Testi. Non vorremmo che la sottolineatura di Hadot, apparsa nell'intervista appena citata, del Foucault "*philosophe*" e "*historien des faits sociaux et des idées*", senza adeguata dimestichezza con l'esame filologico delle fonti letterarie, finisse col privare, pur se involontariamente, la ricerca

¹³⁷ P. HADOT, *La Philosophie comme manière de vivre*, Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson, Éditions Albin Michel, Paris 2001.

¹³⁸ Ivi, p. 216

filosofica di importanti e talvolta decisivi contributi. Provenienti questi da chi era solito “percorrere”, nei suoi esercizi ermeneutici, variegata regioni del sapere e da chi, anche per questo e per la passione, erudita quanto creativa e versatile che lo accompagnava, poteva, meglio di altri, sfuggire alle ristrettezze e alle ambiguità degli “specialismi” avvalendosi di molteplici esperienze di studio e di una cultura di rara ampiezza, utili per aprire lo stesso territorio del sapere filosofico al confronto con la complessiva storia delle idee e della cultura dell’Occidente. Per quanto concerne il merito delle differenze, per così dire, contenutistiche, presenti nelle tesi dei due studiosi, ci pare che una prima discordanza interpretativa, percepibile alla lettura delle pagine di entrambi, si riferisca al diverso modo di valutare a quale “soggetto” mirassero le filosofie antiche.

Hadot sottolinea a più riprese che l’opera di trasformazione del sé, perseguita ed attuata negli esercizi dell’epoca ellenistica e tardo-imperiale, mira costantemente a far scoprire nel soggetto la presenza di tracce di una Ragione o di una Natura universali. Ed è proprio sull’adesione dell’individuo, in una sorta di ascesi e di trasfigurazione, alla sovraccennata superiore dimensione spirituale che ci sembra si indirizzi lo sforzo principale dell’analisi hadotiana. Secondo le risultanze di quest’ultima, il saggio, sia esso stoico o epicureo, era colui che tendeva costantemente ad una nuova visione del mondo, lontana dalla percezione abituale e utilitaristica dello stesso, propria di quel che accade in ogni fruizione consueta e quotidiana della realtà.

Visione che doveva pervenire ad una considerazione dell’essere dal punto di osservazione della Ragione universale. Conquistato questo piano di valutazione, il saggio sarebbe approdato a una dimensione cosmica che avrebbe accolto l’anima nella pace e nel puro piacere, nella gioia espressa col termine *gaudium* e non con quello di *voluptas*, legato ai piaceri materiali.

Una differenza simile, questa, a quella esistente tra *ἡδονή*, il piacere ed *εὐπάθεια*, la gioia, presente in Plotino. L’*εὐπάθεια* è essenzialmente costituita dal sentirsi parte dell’infinito in cui si è immersi, dall’accettazione della sua necessità, dalla scoperta in noi di corrette e naturali leggi conoscitive ed etiche, grazie alle quali la Ragione rinnova di continuo la nostra comune appartenenza al genere umano, dallo smascheramento di ogni paura e dall’allontanamento di ogni sofferenza, causate, in precedenza, da un’errata visione del mondo.

Il soggetto emergente da tale trasformazione, da questa ricollocazione nella prospettiva cosmica, ci pare sia, per Hadot, un ente che riceve la parte fondamentale del suo essere

proprio da questo movimento verso l'alto, verso una sorta di perdersi, morendo all'abituale, distorta visione del mondo, per rigenerarsi come momento del Tutto, di cui rende addirittura possibile l'esistenza grazie alla sua conversione alla dimensione universale della vita.

Nelle affermazioni appena accennate, a nostro parere, risultano ingenerose e infondate le critiche hadotiane all'indirizzo di Foucault, relativamente all'interpretazione di quest'ultimo dell'επιμέλεια come ricerca di una soluzione edonistica della questione della soggettività.

Come se, per Foucault, la profondità e la vastità della cultura antica si potessero risolvere, in modo davvero misero, nella costituzione di un soggetto mosso dalla ricerca dell'ἡδονή, teso esclusivamente a soddisfare le sue esigenze individuali nel contesto di una sorta di ossessione del piacere e per nulla volto all'individuazione delle relazioni con il mondo.

Eppure soprattutto su tali questioni verte una parte dell'intervista ad Hadot, testè citata.

In essa, infatti, lo studioso afferma, rispondendo ad una domanda sulla "distanza" delle proprie tesi da quelle foucaultiane:

Ma première divergence se trouve dans la notion de plaisir. Pour Foucault, l'éthique du monde gréco-romain est une éthique du plaisir quel'on prend en soimême. Cela pourrait être vrai pour les épicuriens, dont Foucault parle finalement assez peu. Mais les stoïciens auraient rejeté cette idée d'une éthique du plaisir. Ils distinguaient soigneusement le plaisir et la joie, et la joie, pour eux la joie, et non pas le Plaisir se trouvait non pas dans le moi tout court, mais dans la meilleure partie du moi. Sénèque ne trouve pas sa joie dans Sénèque, mais dans Sénèque identifié a la Raison universelle. On s'élève d'un niveau du moi à un autre, transcendant. Par ailleurs, dans sa description de ce qu'il appelle les pratiques de soi, Foucault ne met pas suffisamment en valeur la prise de conscience de l'appartenance au Tout cosmique, et la prise de conscience de l'appartenance à la communauté humaine, prises de conscience qui correspondent aussi à un dépassement de soi». («La mia prima divergenza è relativa alla nozione di piacere. Per Foucault, l'etica del mondo greco-romano è un'etica del piacere che il soggetto trova in se stesso. Ciò potrebbe essere vero per gli epicurei, di cui Foucault parla in definitiva assai poco. Ma gli stoici avrebbero rigettato questa idea di un'etica del piacere. Essi distinguevano accuratamente il piacere e la gioia, e la gioia, per loro- la gioia, e non il piacere, non si trovava nell'io tout court, ma nella parte migliore dell'io. Seneca non trova la sua gioia in Seneca, ma in Seneca identificato con la Ragione universale. Ci si eleva da un livello dell'io ad un altro, trascendente. Peraltro nella sua descrizione di ciò che egli chiama le pratiche di sé, Foucault non valorizza a sufficienza la presa di coscienza dell'appartenenza al Tutto cosmico, e la presa di coscienza dell'appartenenza alla comunità umana, prese di coscienza che corrispondono anche a un superamento di sé»)¹³⁹.

La critica si collega anche alla presunta volontà foucaultiana di contribuire alla

¹³⁹Ibidem.

definizione di un'etica per i nostri giorni, del tutto priva di riferimenti a una qualche norma universale magari dettata dalla Ragione altrettanto universale o dalla Natura e fondata invece sulla sperimentazione individuale di stili di vita che esaltino una sorta di approccio estetico alla stessa, auspicando una specie di rinascita nel Novecento del fenomeno del "dandismo".

Al contrario risulta di grande interesse la proposta di Hadot di riflettere sull'importanza della questione del rapporto tra dimensione cosmica e formazione del soggetto. La riflessione su ciò non riteniamo, in ogni caso, sia sfuggita neppure a Foucault e non sarebbe stata evitata forse neanche in seguito da chi, come lui, ha attribuito un rilievo decisivo, nella costituzione del soggetto, alle relazioni che quest'ultimo era in grado di costruire con gli altri e con il mondo.

Probabilmente il contenzioso diventerebbe più radicale, ma non per questo meno utile, se si dovesse valutare uno dei possibili esiti della scoperta, che tanto sta a cuore ad Hadot, da parte dell'individuo, della sua dimensione cosmica e della sua appartenenza a una Ragione universale. In effetti fare di questo superiore livello spirituale del soggetto la meta dell'individuo rischia di allontanare dalla prospettiva, del tutto immanente e mondana, che stimiamo disegni l'esclusivo orizzonte delle "pratiche" e delle concezioni accompagnanti l'επιμέλεια dell'età ellenistica e imperiale.

Per questo ci risulta più accettabile la ricostruzione fornita da Foucault che, a più riprese, ha sottolineato come la τέχνη του βίου, a cui perviene la cura di sé in quell'epoca, abbia soltanto di mira la creazione di una vita serena, libera, vicina ad un'opera d'arte accolta nella cornice dell'unica, unidimensionale esistenza che è dato vivere.

Ciò non significa, però, che non sia utile ragionare sull'importanza che può avere su questa vita, totalmente spesa nell'immanenza, una forma di "rinascita" dell'individuo ad un'altra percezione del mondo, ad una visione dello stesso, nel medesimo tempo, meno antropomorfo e meno lontano dall'uomo, più libero e più necessario, più accogliente e più indifferente, come emerge dalle pagine di Marco Aurelio o di Seneca. Così il confronto sul rilievo della riscoperta del soggetto e del mondo alla luce di un loro diverso "riposizionamento" e di nuove relazioni, nell'esclusiva, immanente prospettiva che sta davanti all'uomo, potrebbe rivelarsi quanto mai prezioso.

La riflessione dovrebbe, per questo, restare aperta, per consentire pure di valutare quanto tali relazioni abbiano contribuito non alla perdita del sé, in una sorta di fusione con una dimensione cosmica ma ad una "mobile" definizione della struttura dell'esistenza, con

i suoi molteplici sensi e valori e con il mistero che le è sotteso.

D'altra parte la tesi foucaultiana della trasformazione del sé in oggetto da definire da chi detiene l'autorità di farlo nel primo Cristianesimo, è meritevole di una più ampia e approfondita ripresa. Rimane, infatti, per noi non del tutto risolto il problema se si tratti davvero di ciò o se, al contrario, non ci si trovi dinnanzi ad una nuova esperienza trasformativa di sé, con forti anticipazioni nel pensiero neoplatonico, con la formazione di un soggetto in grado di convertirsi ad una conoscenza e ad un'esperienza del mondo diversi rispetto a quelli del soggetto ellenistico ma non per questo assenti in seguito all'annullarsi dell'individuo nella visione e nella fruizione di Dio o nell'attesa di conoscere la propria verità come risultato dell'intervento di un altro, interpretato dalla figura del direttore di coscienza.

In definitiva se, nell'ambito del primo pensiero cristiano, il soggetto, per aver accesso alla verità e alla salvezza, deve aver conseguito una purificazione di sé grazie all'accettazione del riconoscimento di pensieri corrotti sempre presenti e di tentazioni diaboliche di continuo in agguato nell'anima, ci si trova, a nostro parere, ancora ad avere a che fare con una forma di pensiero spirituale in seguito a cui la verità è di nuovo il risultato di una trasformazione del sé. È forse proprio per questo che Foucault sostiene che la spiritualità nell'ambito del sapere sopravvive fino ad Agostino e che quel che rientra nel "momento cartesiano" pare tutt'altro che definitivamente anticipato nelle pratiche del Cristianesimo delle origini.

Ma affrontiamo di nuovo questioni sulle quali le opinioni hadotiane non concordano con quelle di Foucault. In particolare, tra le prime, ve ne sono alcune che affermano una sostanziale continuità presente nell'intera filosofia greco-romana, considerata come il dispiegarsi di un sapere spirituale al servizio di un'arte del vivere, coinvolgente la totalità delle facoltà umane e finalizzato ad una trasformazione del soggetto verso il recupero di un'essenza originaria velata ma non perduta. L'analisi di Hadot, inoltre, può lasciare l'impressione che l'intero sapere spirituale antico converga verso la teologia cristiana.

O meglio che quest'ultima sia, da un lato, debitrice nei confronti degli esercizi spirituali dei Greci e, dall'altro, voglia viverci, almeno in alcune sue correnti, come la filosofia che realizza appieno la ricerca del Λόγος. Per Foucault, invece, la filosofia ellenistica e quella tardo-imperiale concepiscono il soggetto come qualcosa che si costruisce da sé senza essere in viaggio verso la riscoperta di una propria già data ma rimossa essenza.

Anche per questo grandi saggi come Epicuro, Epitteto, Musonio Rufo, Marco Aurelio,

Seneca, grandi “sogettivizzatori” del Λογος, legano scelta etica e “prova della verità”, relativizzano la posizione dell’uomo nel cosmo, distruggono concezioni antropomorfe, causa di ignoranza e sofferenza, sciogliono il risentimento, depotenziano l’influenza della morte, esaltano l’autocontrollo di ogni facoltà umana, sublimano l’eros nell’amicizia e nella benevolenza.

Il Cristianesimo, al contrario, pur “tessendo” molto con il filo dell’intervento sull’individuo, offerto da questi e da altri autori, si colloca, per Foucault, al di là della linea di faglia che lo separa dalla precedente cultura della soggettività. Questa, solo dagli esordi dell’era cristiana, diviene, secondo Foucault, un oggetto da decifrare, da auscultare e da disciplinare. Al contempo, nel Cristianesimo la precedente dimensione del sé, inteso come progetto di libera sperimentazione, si perderebbe a causa del fatto che la verità sul soggetto verrebbe espressa dal direttore spirituale e si sarebbe in presenza di un soggetto che, non più autonomo, ubbidisce, come nel caso del monachesimo, a rituali ossessivi, a norme impositive e alla parola di chi, unico, è in grado di esprimere che cosa tu sia davvero.

Dall’Ellenismo al Cristianesimo, in base alla lettura foucaultiana, si assiste, così, a uno spostamento dell’oggetto, del fine e del soggetto della ricerca sul sé. Il fine non è più totalmente interno al soggetto, ente che tende, nell’epoca precristiana, solo a migliorare pragmaticamente se stesso. Il fine diviene esterno, il fine è in Dio; l’oggetto non è più la cura di sé ma gli “*arcana conscientiae*”, potenziali segni del demoniaco; il soggetto, nel Cristianesimo, è l’allievo che parla di sé mentre, nell’Ellenismo, questi soprattutto ascolta i precetti di vita che costituiscono la τέχνη του βιοῦ, l’arte dell’esistenza.

Veyne, riflettendo su argomenti simili, fa notare come:

l’antica direzione spirituale non ha nulla del paternalistico autoritarismo caro al cattolicesimo; una guida spirituale non è un abate; tra pagani che hanno uso del mondo, si è tra uguali: tra uomini liberi che sanno mantenere il tono cortese proprio degli interlocutori nei dialoghi filosofici di Cicerone¹⁴⁰.

La teologia medievale, nella “lettura” di Foucault, inaugura, come abbiamo peraltro già constatato, la fine del sapere spirituale, il venir meno, cioè, della modalità del sapere in base a cui, per accedere alla verità, si poneva come necessario trasformare il sé. Tale orientamento, che sancisce la conclusione dell’antica spiritualità, sarà ripreso dal “momento cartesiano”, a partire da cui si concepirà il sapere come sapere degli oggetti, del metodo e della ragione calcolante e che oggettiverà il soggetto per studiarne l’essenza. Per

¹⁴⁰P. VEYNE, *Seneca*, cit., pp. 185–186.

Foucault, inoltre, non esistono né una ragione né un soggetto universali ma soltanto cangianti, storici modi di costituzione della verità e del soggetto.

È quanto sembra voler affermare Natoli, laddove, ragionando sul reciproco definirsi dei “territori” della ragione e della follia nell’età moderna, sostiene:

Dire che non esiste un discorso della ragione significa affermare che non esiste un logos eterno, una ragione unica e universale, che include dentro di sé ogni possibile discorso, perché è ragione di ogni discorso. L’analisi, che Foucault conduce sulla ragione moderna, esclude appunto questa unicità a vantaggio di un universo disseminato di sensi e di significati, che si giustificano perché sono capaci di esistere, e hanno senso perché sono pratiche efficaci. Discorsi che non sono veri per partecipazione, per mimesi di un logos, ma hanno verità perché producono nel loro farsi effetti di verità¹⁴¹.

Eppure nelle seguenti affermazioni di Veyne non è possibile sfuggire ad una sensazione di complessità non immune da aspetti di equivocità allorché si ha a che fare con l’interpretazione del rapporto tra ragione e soggetto. Un’ambigua complessità derivata, forse, dagli stessi contenuti dottrinali di matrice stoica. Scrive, infatti, lo studioso:

Nel senso moderno del termine, la ragione è una sorta di codice, una raccolta di leggi: determinismo universale, principio della ragione sufficiente, regolata dai fenomeni, ecc. Nel senso stoico del termine, la ragione non si identifica con questo codice; essa rappresenta soltanto il principio del libero giudizio: non è altro che il tribunale che applica un codice esistente. È semplicemente una questione di parole: il codice esiste, ma si chiama Natura o onestà (il giudizio del tribunale della ragione riguarda infatti il bene e il male)¹⁴².

Ad arricchire il confronto tra le tesi foucaultiane e quelle hadotiane è la più recente edizione italiana, del 2005, di *Esercizi spirituali e filosofia antica*. In essa, infatti, è contenuto un saggio, assente nell’edizione del 1988, dal titolo *Riflessioni sulla nozione di cultura di sé*¹⁴³, interamente dedicato alle differenti posizioni che, per Hadot, caratterizzano e distinguono la sua interpretazione della “cura di sé” rispetto a quella foucaultiana. In particolare Hadot si dedica all’analisi dell’ἐπιμέλεια presente ne *L’uso dei piaceri*¹⁴⁴ e in un capitolo de *La cura di sé*, in cui Foucault si riferisce in modo esplicito a un articolo dello stesso Hadot, dal titolo *Esercizi spirituali*¹⁴⁵.

Occorre, dunque, preliminarmente precisare che Hadot non si confronta con le lezioni

¹⁴¹S. NATOLI, *La verità in gioco Scritti su Foucault*, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 45–46.

¹⁴²P. VEYNE, *Seneca*, cit., p. 134.

¹⁴³Il saggio è apparso inizialmente in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, Seuil 1989.

¹⁴⁴M. FOUCAULT, *L’uso dei piaceri*, Gallimard, Paris 1984.

¹⁴⁵Articolo pubblicato nell’*Annuaire de la V^e Section de l’École pratique des hautes études (1975–1976)*.

tenute da Foucault tra il 1981 e il 1982 al Collège de France, raccolte poi ne *L'ermeneutica del soggetto*. Questo inficia certamente la possibilità di un confronto approfondito tra i due e contribuisce altresì ad aumentare la responsabilità di chi intenda sottoporre ad esame i giudizi di entrambi. Ma questo, lungi dallo scoraggiare chi abbia intenzione di “mettere in scena” il confronto, potrebbe costituire un ulteriore incentivo a farlo.

Nonostante, perciò, la parzialità dell'indagine comparativa, anche soltanto motivata dalla necessità di fare noi, per così dire, dialogare in modo più ampio i due interlocutori, va però rilevato che già ne *L'uso dei piaceri* Foucault esprime tesi che anticipano argomentazioni e “letture” della filosofia greco-romana, presentate nel corso al Collège de France del 1981-1982¹⁴⁶.

In *Riflessioni sulla nozione di cultura di sé* Hadot muove quindi dall'analisi di altre pagine foucaultiane che sono, comunque, in sintonia con quanto sostenuto nel corso dedicato all'ermeneutica del soggetto nella cultura antica.

Dopo aver lamentato «la mancanza di un dialogo che, sfortunatamente, la morte prematura di Foucault ha troppo presto interrotto»¹⁴⁷, egli afferma che «Foucault presenta l'etica del mondo greco-romano come un'etica del piacere che si gode in se stessi»¹⁴⁸, mentre, al contrario, secondo Hadot, la finalità principale di questa etica è di arrivare a trascendere il sé individuale, di scoprire che la propria ragione è «parte della Ragione universale, posta all'interno di tutti gli uomini e del cosmo stesso»¹⁴⁹ e di pensare ed agire in conformità con tale Ragione.

Fin qui nulla di nuovo rispetto a quanto affermato nell'intervista, già ricordata, concessa da Hadot a Jeannie Carlier e ad Arnold I. Davidson. Ma la presa di distanza da Foucault si avvale poi di più minuziosi e dettagliati riferimenti alle opinioni di quest'ultimo. Hadot critica, infatti, la concezione foucaultiana della “pratica” diffusa in diverse filosofie dell'Antichità, della “scrittura di sé”, cioè del valore terapeutico dell'esame dell'esistenza affidato ad un Testo risultato di frequente di una selezione di altri Testi e destinato alla lettura. In particolare Hadot si riferisce al genere letterario costituito da appunti contenenti massime e regole di vita che si dovevano portare con sé perché fossero lette e diventassero indicazioni da seguire: sono gli *υπομνήματα*. Basti qui solo ricordare che Hadot cita un

¹⁴⁶La prima edizione ad opera di Seuil/Gallimard è del 2001.

¹⁴⁷P. HADOT, *Esercizi spirituali...*, cit., p. 169.

¹⁴⁸Ivi, p. 170.

¹⁴⁹Ivi, p. 171.

articolo di Foucault, che riporta quanto segue: «Il contributo degli υπομνήματα è uno dei mezzi con cui si distacca l'anima dalla preoccupazione del futuro per indirizzarla verso la meditazione del passato»¹⁵⁰.

Così Hadot ritiene che l'interpretazione foucaultiana degli υπομνήματα, di questi contenuti di saggezza da riattivare costantemente perché orientino la propria vita, sia legata alla volontà di ritornare al passato meditando senza turbamenti e di rifiutare il futuro, causa invece di preoccupazioni.

Ma «gli stoici e gli epicurei — secondo Hadot — condividono un atteggiamento che consiste nel liberarsi tanto della preoccupazione sul futuro quanto dal peso del passato, cosa che, del resto, non ha niente a che vedere con la meditazione sul “già detto” praticata negli υπομνήματα»¹⁵¹.

Lo studioso afferma in seguito che entrambi i movimenti filosofici intendono «concentrarsi sul momento presente, sia per goderne, sia per agire in esso»¹⁵². E poi aggiunge che gli υπομνήματα non appartengono al passato ma hanno un “valore sempre presente”, accettati dalla ragione e “riattualizzati” da essa come guida del presente.¹⁵³ Sembra, comunque, che questa “funzione” degli υπομνήματα sia ben presente al Foucault del Corso del 1981-1982 e, in ogni caso, Hadot ci sembra che confonda il diverso ruolo avuto da queste “regole di vita” rispetto a quello ricoperto dalla scrittura del passato, per la verità molto prossimo, quale quello della stessa giornata, presente nelle pagine diaristiche. In esse gli antichi conducono una sorta di esame di quanto si è attuato, nel corso degli ultimi giorni o delle ultime ore, per valutare se e come le scelte compiute e i comportamenti tenuti si siano discostati dalla forma di vita che si ha in animo di perseguire.

Ma, accantonando la presunta mancata distinzione tra la funzione delle due diverse “pratiche” legate alla “scrittura di sé”, quella degli υπομνήματα e quella dei diari, crediamo, in ogni caso, che Foucault non assegni mai ai primi il compito di far recuperare al soggetto il passato. Degli υπομνήματα, infatti, a Foucault pare risultar chiaro lo scopo: si tratta della diversa “attivazione” nel presente della condotta dell'individuo. Si affianca a ciò, inoltre, la sottolineatura del valore paradigmatico, al di là della dimensione temporale

¹⁵⁰M. FOUCAULT, *La scrittura di sé*, in *Archivio Foucault*, vol. III, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 206–207.

¹⁵¹P. HADOT, *Esercizi spirituali...*, cit., p. 173.

¹⁵²*Ibidem*.

¹⁵³*Ibidem*.

in cui esse sono state concepite, di queste “massime” a cui si deve ispirare l’esistenza. Per ottenere una “riattualizzazione” di queste ultime, capace di contribuire alla formazione del soggetto, occorre necessariamente non affidarle esclusivamente alla dimensione temporale del passato e considerarle, al contrario, per la loro permanente validità, appartenenti ad uno stabile presente.

Come si è già in parte visto, una più rilevante differenza, secondo Hadot, tra le sue tesi e quelle di Foucault, è costituita dal fatto che la stessa scrittura di sé, il tener conto, in una sorta di manuale del “buon vivere”, di regole che liberamente ci si dà, diversamente da quanto reputa lo stesso Foucault, non è funzionale alla creazione di una propria soggettività o identità spirituale.

In effetti se scorriamo di nuovo Riflessioni sulla nozione di cultura di sé è dato leggere che

non si tratta di costituirsi un’identità spirituale attraverso la scrittura, ma di liberarsi dalla propria individualità per elevarsi all’universalità. (...) come gli altri esercizi spirituali, essa (la scrittura di sé N.d.T.) muta il livello dell’io, lo universalizza. (...) Chi scrive si sente, in qualche modo, osservato, non è più solo, ma è parte della comunità umana silenziosamente presente. Esprimendo per scritto i propri atti personali, si è presi nell’ingranaggio della ragione, della logica, dell’universalità¹⁵⁴.

Così gli esercizi miranti «a un movimento di conversione verso di sé», liberandosi di tutti i condizionamenti osteggianti, a differenza di quanto pensa Foucault, spingono

a un altro movimento, grazie al quale ci si eleva a un livello spirituale superiore, in cui si ritrova un tipo diverso di esteriorizzazione, un’altra relazione con l’esteriorità, un nuovo modo di essere al mondo, che consiste nel prender coscienza di sé come parte della Natura, come particella della Ragione universale. (...) Ci si identifica così con un “altro” che è la Natura, la Ragione universale, presente in ogni individuo. (...) l’interiorizzazione è superamento di sé e universalizzazione¹⁵⁵.

Si può, però, di nuovo controbattere a queste tesi, sostenendo che Foucault ha sempre rifiutato l’idea che esistano una Ragione o una Natura universali, sostituendo queste ultime con la convinzione che ogni presunta Ragione sia soltanto il risultato di pratiche e di ordini del discorso, strutturanti all’interno di relazioni di potere e in grado di generare saperi disciplinari. Tutto ciò nell’ambito di processi storici che non dipendono da una Ragione che si rivelerebbe progressivamente nel corso degli stessi.

Il sapere spirituale di cui parla Hadot, inoltre, esprime un contenuto normativo,

¹⁵⁴P. HADOT, *Esercizi spirituali...*, cit., p. 175.

¹⁵⁵*Ibidem*.

dipendente dal concetto di Natura, che assume una ben diversa connotazione rispetto a ciò che pensa Foucault, secondo il quale, non è dato reperire nell'età ellenistica, all'interno delle "pratiche" costituenti la "cura di sé", un modello etico unico da imporre all'individuo.

La tesi di Hadot dell'elevazione dell'io ad un livello spirituale superiore, in cui non ci si perde ma in cui l'anima, accordata e addolcita, si ritrova in sintonia con una Ragione universale, potrebbe finire col costituire una premessa teorica necessaria per affermare la sostanziale continuità tra l'esperienza della costituzione del sé nel mondo antico e la formazione del soggetto cristiano.

Abbiamo già verificato, infine, come Hadot rimproveri a Foucault l'intenzione di interpretare l'etica degli antichi come un'estetica dell'esistenza, da riproporre ai giorni nostri, come «una nuova forma di dandismo versione fine Novecento»¹⁵⁶, facendo seguito alla diffusa, attuale volontà di rinunciare a modelli valoriali universali per affidarsi a multiformi stili di vita.

Ma nelle lezioni di Foucault non vi è traccia di questa intenzione mentre, al contrario, si affaccia, in diverse pagine, la consapevolezza dell'impossibilità di riproporre oggi un'etica quale quella degli antichi. Riflettere sulla stessa significa proprio valutarne i limiti storici e la differenza nei confronti dell'etica moderna e di quella contemporanea. Per Foucault significa, in particolare, coglierne la funzione nella storia della costituzione del soggetto occidentale e, certo, anche il contributo alla definizione di un'idea di soggettività, che costituisce un aspetto essenziale della formazione genealogica della modernità.

Si deve, in ogni modo, tener sempre ben ferma la consapevolezza della sua improponibilità per quanto concerne la definizione di un'etica all'altezza della complessità dei problemi che assillano il soggetto aggirantesi sull'odierna scena dell'Occidente. «In effetti, ne *L'uso dei piaceri* e *La cura di sé* — scrive al proposito Veyne — la diagnosi dell'attualità è più o meno la seguente: nel mondo moderno, la fondazione della morale sembra divenuta impossibile. Non esiste più una natura o una ragione a cui conformarsi, e nemmeno un'origine con la quale stabilire una relazione autentica»¹⁵⁷.

E poco più in là aggiunge:

L'idea di stile di esistenza ha svolto un ruolo preponderante nelle conversazioni e sicuramente anche nella vita interiore di Foucault durante gli ultimi mesi di una vita che

¹⁵⁶Ivi, p. 176.

¹⁵⁷P. VEYNE, *L'ultimo Foucault e la sua morale*, in Michel Foucault. *La storia, il nichilismo e la morale*, a cura di M. Guareschi, Ombre corte, Verona 1998 p. 76. Si tratta della traduzione di un saggio apparso per la prima volta su un numero speciale di «Critique» (471–472, 1986, pp. 933–941).

solo lui sapeva in pericolo. “Stile” non significa, in questo caso, distinzione. Il termine deve essere inteso nel significato che gli attribuivano i Greci, secondo i quali un artista era in primo luogo un artigiano e un’opera d’arte un’opera. La morale greca è senza dubbio morta e lo stesso Foucault non riteneva certo auspicabile e possibile farla risorgere. Un dettaglio, tuttavia, di quella morale, l’idea di un lavoro del sé sul sé, gli parve suscettibile di recuperare un significato attuale. (...) È possibile intuire alcune delle conseguenze di quella diagnosi: l’io, nell’assumere se stesso come opera d’arte da portare a compimento, può sorreggere una morale che né la tradizione né la ragione sono in grado di supportare; artista di se stesso, l’io godrebbe quindi di quell’autonomia di cui la modernità non può fare a meno¹⁵⁸.

A margine di questa “rappresentazione” della disputa tra le argomentazioni foucaultiane e quelle hadotiane, sono collocabili le posizioni di Martha Nussbaum¹⁵⁹ espresse nel Testo *Terapia del desiderio*. Teoria e pratica nell’etica ellenistica.

Esse contengono una severa critica delle tesi di Foucault al quale la studiosa americana imputa l’incapacità di afferrare la centralità del tema della ragione nell’ambito dello Stoicismo e la sottovalutazione della differenza tra filosofia ed altre forme culturali, quali quelle legate alla religione, nella definizione delle tecniche d’intervento sul sé. Nel Libro, edito nell’originale inglese nel 1994, quasi in contemporanea con il Testo di Julia Annas *La morale della felicità*, che affronta questioni simili, è dato infatti leggere:

Davvero lo Stoicismo consiste, come hanno di recente messo in rilievo Michel Foucault e altri autori a lui prossimi (nella nota si fa riferimento ad Hadot), in un complesso di tecniche per formare e sviluppare l’io. Ma ciò che la loro enfasi sulle abitudini e sulle techniques du soi troppo spesso mette in ombra è la dignità della ragione. Molte forme di vita nel mondo antico perseguivano delle techniques du soi. Ciò che separa la filosofia dalle religioni popolari, dall’interpretazione dei sogni e dall’astrologia è il fatto che essa si affida esclusivamente all’argomentazione di tipo razionale. (...) Ciò che separa lo Stoicismo da altre forme di terapia filosofica è il suo impegno del tutto particolare a mettere in grado l’allievo di esercitare correttamente l’argomentazione. (...) Alla fine non ci troviamo con tutte quelle immagini di abitudine e costrizione così frequenti negli scritti di Foucault, ma con una libertà e una luminosità inaspettate, quella libertà che proviene dall’aver compreso quali siano le proprie capacità, e che non lo stato sociale, né la fortuna, né le chiacchiere della gente, né gli accidenti della vita detengono la parte davvero importante. I procedimenti dell’argomento stoico plasmano un regno di esseri liberi (...). È alquanto dubbio che la concezione del mondo contenuta nell’opera di Foucault nel suo complesso possa mai ammettere anche solo la possibilità di un regno simile, o di questa libertà. Per Foucault, la ragione non è altro che una delle innumerevoli maschere assunte dal potere politico¹⁶⁰.

Una critica che può risultare davvero ingiusta poiché sembra ignorare totalmente il fatto che Foucault mostra di avere una grande considerazione nella capacità della ragione,

¹⁵⁸Ivi, pp. 76-77.

¹⁵⁹M. NUSSBAUM è un’importante studiosa contemporanea di filosofia; insegna Diritto ed etica alla Law School del Dipartimento di Filosofia e alla Divinity School dell’Università di Chicago. In Italia sono state pubblicate diverse sue opere; tra queste *Nascondere l’umanità*, Carocci, *L’intelligenza delle emozioni*, Il Mulino e *La fragilità del bene*, Il Mulino.

¹⁶⁰M. NUSSBAUM, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell’etica ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 373-374.

nell'accezione conosciuta presso gli stoici, di indurre l'individuo a costituirsi come soggetto che costantemente fa della propria esistenza un processo di liberazione da ogni condizionamento, come quello rappresentato dalle passioni, in conflitto con una condizione di piena e libera padronanza di sé.

Certo, per Foucault, il compito assolto dalla ragione stoica non corrisponde al ripristino di uno stato in grado di realizzare appieno una presunta razionalità e libertà universali; illusorie, insuperabili manifestazioni di una naturale essenza dell'uomo. Così si tratta, pur sempre, di una delle diverse forme che la ragione ha assunto nella storia e a cui si è ispirato il soggetto nel corso di una svolta importante della sua formazione.

Ciò non toglie che a Foucault non sfuggano, come pare invece sostenere Nussbaum, da un lato la novità rappresentata dalla filosofia antica rispetto ad altri coevi modelli di sapere e dall'altro le caratteristiche della ragione stoica, le sue differenze rispetto ad altri contesti culturali e, in particolare, la sua pervasività nel compito di costituire un soggetto che, soltanto grazie ad essa, può viverli libero e virtuoso.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. *Enciclopedia di filosofia*, Garzanti, Milano 1981.
- DIONIGI I., *I diversi volti di Seneca* in AA.VV., *Seneca nella coscienza dell'Europa*, B. Mondadori, Milano 1999.
- FONTANA A., *Il paradosso del filosofo*, in «Aut–Aut», n. 323, 2004, pp. 87–96.
- FOUCAULT M., *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress* (1983) in H.L. Dreyfus – P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, pp. 257–281.
- FOUCAULT M., *Discorso e verità nell'antica Grecia*, Donzelli, Roma 1996.
- FOUCAULT M., *I corsi al Collège de France. I Résumés*, Feltrinelli, Milano 1999.
- FOUCAULT M., *Il ritorno della morale*, Intervista del 1984 in *Archivio Foucault* (III vol., pp. 262–272), Feltrinelli Milano 1997.
- FOUCAULT M., *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003.
- FOUCAULT M., *L'etica della cura di sé*, Intervista del 1984 in *Archivio Foucault* (III vol., pp. 273–294), Feltrinelli, Milano 1997.
- FOUCAULT M., *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1984.
- FOUCAULT M., *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, Bollati-Boringhieri, Torino 1992.
- GALIMBERTI U., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999.
- GALIMBERTI U., *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 1987.
- GOBRY I., *Vocabolario greco della filosofia*, B. Mondadori, Milano 2004.
- GRIMAL P., *Seneca*, Garzanti, Milano 2001.
- LONG A., *La filosofia ellenistica*, Il Mulino, Bologna 1989.
- HADOT P., *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Einaudi, Torino 1999.
- HADOT P., *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1998. HADOT P., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005.
- HADOT P., *La cittadella interiore*, Introduzione ai “Pensieri” di Marco Aurelio, Vita e pensiero, Milano 1993.
- HADOT P., *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson.*, Albin Michel, Paris 2001.
- HADOT P., *Elogio di Socrate*, Il Nuovo Melangolo, Torino 1999. HADOT P., *Introduzione e*

- commento. Manuale di Epitteto, Einaudi, Torino 2006.
- LEVY C., *Le filosofie ellenistiche*, Einaudi, Torino 2002.
- LONG A., *La filosofia ellenistica*, Il Mulino, Bologna 1989.
- MARCO AURELIO, *I ricordi*, Rizzoli, Milano 1993.
- NATOLI S., *La verità in gioco*, Feltrinelli, Milano 2005.
- NATOLI S., *Guida alla formazione del carattere*, Morcelliana, Brescia 2006
- NATOLI S. *La felicità di questa vita*, B. Mondadori, Milano, 2000.
- NUSSBAUM M., *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano 1998.
- OBERTELLO L., *Severino Boezio*, Accademia ligure di scienze e Lettere, 2 voll., Genova 1974.
- REALE G., *Introduzione a Seneca. Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1994.
- SENECA, *Lettere a Lucilio*, Utet, Torino 1983.
- SIMONAZZI M., TASSONI R., GUIDETTI L., *Logica ed etica nel pensiero antico e i suoi riflessi nella contemporaneità*, Centro di Programmazione Editoriale, Modena, 2005.
- SPARTI D., *Come si diventa ciò che si è. Soggettivazione, verità ed etica dell'esistenza in Foucault*, in «Aut-Aut», n. 324, 2004, pp. 180–200.
- TRABATTONI F., *La filosofia antica: profilo critico-storico*, Carocci, Roma 2002.
- VASOLI C., *La filosofia medioevale*, Feltrinelli, Milano 1970.
- VATTIMO G., *Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento*, Paravia, Torino 1997.
- VEYNE P., *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, Ombre corte, Verona 1998.
- VEYNE P., *Seneca*, Il Mulino, Bologna 1999.
- ZAMBRANO M., *Seneca*, B. Mondadori, Milano 1998.