

ESTRATTO da tesi di Laurea Magistrale in Scienze Filosofiche

Michel Foucault e l'autocostituzione di sé – Come si diviene più di ciò che si è

Università degli Studi di Milano, Maggio 2012

INTRODUZIONE

AL DI LÀ DELL'IDENTITÀ, OLTRE IL SOGGETTO

La questione del soggetto attraversa a diversi livelli e sotto diverse sembianze l'opera di Michel Foucault (1926-1984), tanto da configurarsi come principale e autentico interesse della sua ricerca¹. Una ricerca che si presenta essa stessa come stratificata, eretta su piani complementari e discontinui, a formare una molteplicità di interventi che solo *ex post* sono riconducibili ad un sistema². Le indagini di Foucault si articolano, infatti, come superfetazione di una costante pratica sperimentale, sorretta e smentita dal valore determinante della prova, caratteristica di un pensiero che non procede mai per generalizzazioni progressive e in cui la spinta alla ricerca risiede al contrario nel fondo eversivo e problematico che abita il singolare³. Si tratta di un sapere architettonico, che muove per problemi complessi e conseguenti strategie di risoluzione, costantemente rivedute in virtù dei risultati e degli effetti di cambiamento che la stessa attività di ricerca ha su chi la pratica⁴.

Ed è proprio sotto la spinta della molteplicità di cui il tema del soggetto è l'emergenza, che il titolo del presente elaborato pone l'accento sulle "autocostituzioni" del sé, di un sé de-universalizzato⁵ e che per questo è passibile di autoproduzioni "di sé". Il titolo della tesi recita inoltre, come specifica, il sottotitolo *Come si diviene più di ciò che si è*, esplicito riferimento a Nietzsche e all'ultima fase della sua scrittura, al Nietzsche di

¹ Cfr. M. Foucault, "Perché studiare il potere: la questione del soggetto", da postfazione al volume di H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, trad. it. D. Benati, M. Bertani, I. Levrini, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, p. 237;

² Cfr. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au collège de France 1983*, Seuil/Gallimard/Hautes études, Paris 2008, tr. it. M. Galzigna, *Il governo di sé e degli altri, Corso al Collège de France (1982-1983)*, a cura di F. Gros, F. Ewald e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 2009, p. 12-13;

³ Cfr. M. Foucault, *Histoire de sexualité 2. L'usage des Plaisirs*, Gallimard, Paris 1984, tr. it. L. Guarino, *Storia della sessualità 2. L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 14;

⁴ Cfr. M. Foucault, Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet, Cours au collège de France 1982*, Seuil/Gallimard/Hautes études, Paris 2001, tr. it. Mauro Bertani, *L'ermeneutica del soggetto, Corso al Collège de France (1981-1982)*, a cura di Frédéric Gros, Feltrinelli, Milano 2003, p. 17;

⁵ Cfr. S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 133;

*Ecce Homo*⁶, ovvero *Come si diventa ciò che si è*. Oltre a presentare Foucault come epigono di Nietzsche, il richiamo a *Ecce homo* aderisce alla constatazione di una similarità di temi che avvicina le indagini sul soggetto del cosiddetto “secondo Foucault” a questo scritto scandaloso dedicato al destino, in cui Nietzsche spiega se stesso e la fatalità della sua vita⁷. Un sé che è anche il suo opposto, alla ribalta eppure occultato, contraddetto eppure affermato: un’identità costantemente sbeffeggiata nelle sue pretese metafisiche, un’identità puntualmente superata, immagine della libertà, di una libertà che abita il limite. “Divieni ciò che sei” vuol dire allora “dai forma alla materia della tua vita”, dai forma al fato che è la tua vita. È così che Nietzsche presenta l’“io” di *Ecce Homo*: polifonico, polimorfico, eccentrico, di là da venire. In tal senso, appare legittimo riconoscere un sé che è in sé già altro, più che se stesso, sempre di nuovo a se stesso ignoto⁸. Un sé che è molto più e molto meno rispetto alle “evidenze” sufficienti a comporre l’*ego* cartesiano⁹.

È l’originale impiego del metodo “genealogico” - metodo che Foucault mutua da Nietzsche¹⁰ - a supportare le modalità attraverso le quali Foucault ci pone il problema del sé nella seconda fase della sua produzione, quella il cui il binomio sapere-potere diviene sfondo per agganciare un terzo polo: il problema della formazione dei modi di essere del soggetto.

Se infatti il sé di cui parla Foucault in un primo momento della sua ricerca si presenta come prodotto di dispositivi di veridizione e di assoggettamento, dalla seconda metà degli anni ‘70 Foucault studia il soggetto nel suo essere poetico¹¹, centro creativo all’interno di tecnologie e pratiche di sé. Un soggetto che abita una storia della verità, soggetto storico, soggetto in azione. Non è, dunque, ad un io universale che Foucault orienta la sua indagine, bensì alla singolare esperienza di pensare e di dirigere se stesso come “soggetto”. L’obiettivo è quello di prendere in carico l’individuo nel suo essere divenuto, forma formante, *Bildung*¹² che si dirige nell’azione e nell’attività di pensiero, attraverso il movimento per il conseguimento di obiettivi, per i quali ne va di sé e della

⁶ F. Nietzsche, *Ecce Homo- Come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano 1996;

⁷ Cfr. R. Calasso, “Monologo fatale”, postfazione a *Ecce Homo- Come si diventa ciò che si è*, Ivi p. 180;

⁸ Cfr. F. Nietzsche, Prefazione alla *Genealogia della morale- Uno scritto polemico*, Adelphi, Milano 1984;

⁹ Cfr. M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto, Corso al Collège de France (1981-1982)*, cit., p. 16;

¹⁰ Cfr. M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l’histoire* (1971), trad. it. *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001;

¹¹ Cfr. M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto, Corso al Collège de France (1981-1982)*, cit., p. 52;

¹² Cfr. J. W. Goethe, *Die Schriften zur Naturwissenschaft*, tr. it. Di B. Groff, B. Maffi, S. Zecchi, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, a cura di S. Zecchi, Guanda, Milano 1983;

propria esistenza. È una ricerca, quella di Michel Foucault, orientata sempre più verso l'etica, verso una morale possibile¹³.

Date queste premesse, è utile notare, a scopo strumentale, che gli scritti foucaultiani analizzati si raccolgono in tre bacini principali, differenti non solo dal punto di vista editoriale, ma soprattutto per il tipo di interlocutore a cui ciascuno di esso è destinato e di conseguenza per le modalità in cui è veicolato il contenuto filosofico. La produzione di Foucault si articola infatti in:

- *opere*, ovvero pubblicazioni vere e proprie curate dall'autore;
- *lezioni*, tenute in occasione di corsi e di seminari. In particolare si farà riferimento ai corsi al *Collège de France*, istituzione presso la quale Foucault ha insegnato dal 1971 fino al 1984, anno della sua morte;
- *interventi, colloqui, interviste* rilasciati dal filosofo a partire dal 1954, e che costituiscono quel materiale pulviscolare raccolto in Francia sotto il titolo di *Dits et écrits*, dei quali alcuni testi sono pubblicati in Italiano con il nome di *Archivio Foucault*.

Seguendo la stratificazione dell'opera foucaultiana, il presente elaborato si struttura seguendo dapprima le ricerche del "secondo Foucault" sulla genealogia dell'"uomo di desiderio"¹⁴, per poi tratteggiare un itinerario che dalla "cura di sé" si immette nel "governo di sé e degli altri", fino a problematizzare le pagine dedicate alla "parrèsia" e alla possibilità di un "pensiero critico", da intendersi come "ontologia di noi stessi". Sono tutte parole-chiave, costituenti lo spettro policromatico soggiacente la questione dell'autocostituzione del sé, e che permette sin da subito di prendere atto della complessità in gioco.

A guidare il progetto di tesi è l'obiettivo di confrontarsi con il sé e le sue ambiguità, i suoi destini e le sue libertà, così come esso ci viene presentato da Foucault. L'ipotesi da mettere alla prova è la possibilità che il soggetto non rappresenti un punto di arrivo, ma un rimando a sua volta. Ne leggiamo gli indizi nel fondo di libertà del soggetto, nella sua possibilità di autogovernarsi, di crearsi come un'opera d'arte, seguendo le tecnologie di una cura di sé.

Che dunque il soggetto sia la concrezione del molteplice, anche questa volta, punto iridescente in cui ulteriormente si incontrano, si mescolano, si confondono, si omologano le alterità; che l'identità emerga dalla differenza, che l'autogovernamentalità

¹³ P. Veyne, *Michel Foucault: la storia, il nichilismo e la morale*, Ombre corte, Verona 199, p. 68;

¹⁴ M. Foucault, *Storia della sessualità 2. L'uso dei piaceri*, cit., p. 11;

sia la perenne possibilità di essere ancora una volta a noi estranei. Come pietra di fiume, così il sé, prodotto di una complessità levigata dal contatto con gli altri sassi, in un medesimo divenire: super-individui, più che se stessi, all'interno di un *continuum* di forze.

CAPITOLO 2: UN'ERMENEUTICA DEL SOGGETTO

[...]

2.3. L'AUTOCOSTITUZIONE DEL SÉ

È chiaro, da quanto analizzato sinora, che nella storia del rapporto tra soggetto e verità vi è un momento, quello che coincide con il I-II secolo d.C., in cui la nostra indagine è quanto mai pertinente. Sciolti dal platonismo, non ancora nella cristianità, la latinità, come già abbiamo sottolineato, è da considerarsi l'epoca d'oro della cura di sé o meglio della cultura di sé come autocostruzione, come poiesi immanente della soggettività nel suo rapporto estetico con il vero. Infatti, se greco, platonismo, cristianità nell'assumere il soggetto come problema, lo leggono nel suo rimandare ad una verità fuori territorio, trascendente in molti sensi ed invero il soggetto medesimo, nello stoicismo esso conquista tutto il valore di esperimento, in una progressiva pratica di veridizione che non si stacca mai dal piano in cui si realizza. Soggetto-esperimento, se avviciniamo alla questione dal lato della conoscenza, del *logos, bios*-prova se la leggiamo dal punto di vista di un'etica e di un'estetica di sé. Lo confermano le notazioni di Peter Sloterdijk, quando nel suo saggio dal titolo *Devi cambiare la tua vita*, scrive che a questo punto della ricerca foucaultiana «è il tema della cura di sé come messa alla prova, messa in questione, esame, verifica della vita (del *bios*) a interessarlo»¹⁵, detto meglio: «il tardo Foucault scopre l'esercizio che plasma il Sé come quel movimento che scaturisce dalla possibilità più personale di esistere: con sé, oltre se stessi»¹⁶.

Dicevamo che è possibile parlare di autocostruzione di sé, come specifica declinazione, propria dello stoicismo latino, del rapporto tra soggetto e verità, in quanto è solo e soltanto in tale periodo che Foucault può riconoscere un'«autofinalizzazione del rapporto con sé»¹⁷, che si realizza nell'esercizio di un'«autosoggettivazione»¹⁸, la quale si distanzia dalle anteriori e successive tecniche protese verso una «trans-soggettivazione»¹⁹, quelle del platonismo, quelle della Cristianità: siamo al centro della nostra ricerca.

Facendo una rapida scorsa a quanto analizzato sinora, possiamo dire di aver colto le caratteristiche principali dell'*epimeleia heautou* nell'*Alcibiade* platonico, intesa quale tecnica paidetica finalizzata alla preparazione del futuro governante. In questo caso era possibile pensare ad un sé polimorfo, in quanto la sua verità si attuava nella relazione che esso doveva

¹⁵ P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita – Sull'antropotecnica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010, p. XV;

¹⁶ Ivi p. 186;

¹⁷ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto, Corso al Collège de France (1981-1982)*, cit., p. 228;

¹⁸ Ivi, p. 194;

¹⁹ Ivi, p. 200;

intrattenere con la comunità, con la *polis*. Una poiesi molteplice ed eterotopica, poiché strumento di una perfezione aperta e levigata dallo spazio in cui il sé è inserito, e forse anche al tempo in cui essa si va strutturando. Il rapporto all'*altro*, se non è di adeguazione, è senz'altro di riferimento costante, in quanto si cresce in funzione di un compito, di un ruolo, quello che attende il giovane aristocratico, meta da rappresentarsi nella conquista di una verità che è sia conoscenza, sia memoria.

Per ciò che concerne il Cristianesimo, il sé vive il rapporto paradossale per cui concentrandosi in se stesso, "convertendosi" a sé, il sé deve invece obliarsi, cancellarsi, estinguersi in una coincidenza estatica con il Vero che si è fatto parola, testo, conoscenza che è trasmissione, e che guida nel cammino che da questa terra vuole condurre al di là.

Con il «terzo schema»²⁰, quello dello stoicismo, al contrario, qualsiasi forma di *adequatio* alla realtà pare essere trasmutata in un lavoro circolare di perfezionamento progressivo che non segue altri parametri se non quelli che ciascuno sente di doversi dare, servendosi di una serie graduale e ascendente di esercizi, guidato, ma mai obbligato nella condotta: libertà e regola si limitano vicendevolmente, lungi da forme di spontaneismo, e al contempo lontane da regola o legge. L'esercizio di sé, indirizzato al cambiamento della propria forma, vede il maestro stoico intessere orditi attivi in cui ambiguamente intrecciare tecniche di autodominio e tecnologie di sé. Un soggetto assoggettato e però libero, creativo nelle sue pratiche autopoietiche, nel suo essere, dopotutto, autore del suo divenire, artista di una materia che è la sua zavorra, finché non viene concepita come forza, energia da dirigere e plasmare. Soggetti del nostro tempo, nostro malgrado e liberamente, perché quando Foucault sostiene che il potere è dappertutto, equivale a dire che la libertà è dappertutto²¹, non c'è alternativa, ma coesistenza al limite dell'identificazione. La *tekhnē tou biou* è allora innanzitutto una certa condotta di sé, in cui vi è regolarità e non vi è regola. Spiega Foucault:

[...] se c'è una simile libertà, e una definizione così lieve degli esercizi e del loro concatenamento, ciò avviene perché ci troviamo non tanto nel quadro di una regola di vita, quanto piuttosto di una *tekhnē tou biou*, di un'arte di vivere. Fare della propria vita l'oggetto di una *tekhnē*, fare pertanto della propria vita un'opera – un'opera che sia bella e buona, come dev'essere tutto ciò che viene prodotto da una buona *tekhnē*, da una *tekhnē* razionale – implica necessariamente la libertà e la possibilità di scegliere da parte di chi utilizza la propria *tekhnē*. Se una *tekhnē* non dovesse essere un corpus di regole alle quali fosse necessario sottomettersi da cima a fondo, di minuto in minuto, di istante in istante, e non sussistesse appunto tale libertà del soggetto che mette in atto la sua *tekhnē* in funzione dell'obiettivo che si prefigge, o del desiderio e della volontà di realizzare una bella opera, non ci sarebbe perfezione della vita.²²

²⁰ Ivi, p. 227;

²¹ Cfr. M. Foucault, "L'etica di sé come pratica della libertà- 1984", in *Archivio Foucault 3*, tr. it. S. Loriga, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998. p. 285;

²²²² M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto, Corso al Collège de France (1981-1982)*, cit., p. 379;

La pratica di sé coincide qui con un'arte di vivere, la quale ha come unico obiettivo finale il sé. Un'autofinalizzazione di sé che è «trasformazione del modo d'essere del soggetto a opera del soggetto stesso»²³.

Per tale ordine di ragioni occorre parlare di «cultura di sé»²⁴, la quale evoca l'immagine del «volgersi verso se stessi»²⁵, della conversione come cambio di marcia che porta a rivolgere «lo sguardo verso di sé»²⁶, in un «movimento verso sé»²⁷. Si tratta di un'operazione sulla forma, che implica obbligatoriamente un rapporto con l'altro, inteso come filosofo e come maestro, il quale si dà il compito di convertire lo sguardo, di dirigere la coscienza, ovvero di *educere* colui che è affetto da *stultitia*, che non è capace di volere assolutamente se stesso, e che invece segue, come bandiera al vento, tutti gli stimoli che gli provengono dal mondo esterno, vittima della sua stessa pigrizia. Il filosofo è quindi il direttore di coscienza, il quale confuta e riorienta il pensiero agendo sulla rappresentazione che il soggetto ha delle cose²⁸, e lo fa attraverso la *parrēsia*, il “parlar-franco”. Si tratta di compiere un'azione di trasformazione dell'essere del soggetto, un cambiamento dovuto ad una dislocazione reale del sé rispetto a se stesso, un ritorno a sé che dalla patologia conduce alla *salus*, che è salute e che è salvezza²⁹, compiutezza propria della “vecchiaia”. Il maestro è direttore, è medico ed è governante³⁰, è colui che tende la mano, facendo ponte tra la *stultitia* e la saggezza, servendosi di quei discorsi, la cui verità è in grado di incidere su colui che è chiamato a occuparsi di se stesso.

L'*altro da sé* si posiziona, quindi, nel duplice spazio della guida e dell'evenemenziale: è la rappresentazione esterna che dobbiamo amministrare, ma è anche colui che ci amministra per riportarci a noi stessi. In quanto evento, l'altro è anche il mondo, il mondo in cui le nostre azioni e noi stessi veniamo inseriti come possibilità e destino. Nell'ambito del pensiero stoico sulla natura, il mondo è *provvidentia*, è l'inglobante alterità, il grande Sé e l'oltre sé, in cui l'opera di ciascun essere umano va inserita e prospetticamente valutata seguendo il *pathos della distanza*, una gerarchia che conferisce misura, necessità e possibilità di collocarsi come più si vuole nello spazio che ci è proprio per Ragione³¹.

Quanto abbiamo detto sinora dà adito a molte questioni, e in prima istanza, la problematizzazione sull'autocostituzione del sé porta a chiedersi che cosa è il “sé” di cui si sta

²³ Ivi, cit., p. 156;

²⁴ Ivi., p. 157;

²⁵ Ivi, p. 183;

²⁶ Ivi, p. 189;

²⁷ Ivi, p. 190;

²⁸ Ivi, p. 126;

²⁹ Ivi, p. 160;

³⁰ Ivi, p. 219;

³¹ Ivi, p. 245;

parlando e a cui si deve ritornare, questione questa dai toni decisamente chiaroscurali per Foucault. Spiega a proposito:

Ritengo, infatti, che nel pensiero ellenistico e romano non sia mai del tutto chiaro, né mai definitivamente stabilito, se il sé rappresenti qualche cosa a cui si fa ritorno in quanto già dato in partenza, o se il sé sia invece una meta che ci si deve prefiggere e a cui si potrà eventualmente, nel caso, si pervenga alla saggezza, avere alla fine accesso. Insomma: il sé rappresenta il punto a cui si fa ritorno dopo avere percorso il lungo tragitto dell'ascesi e della pratica filosofica? Oppure il sé costituisce un oggetto che si conserva sempre fisso dinanzi agli occhi, e che si potrà raggiungere attraverso un movimento che soltanto la saggezza, alla fine, potrà consentire? Credo che questo sia uno degli elementi che fan sì che, all'interno della pratica di sé, vi sia un'incertezza fondamentale, o un'oscillazione fondamentale.³²

È quindi difficile per Foucault stabilire se il sé, che è qui finalità, obiettivo, motore mosso, debba essere pensato come passato da riattualizzare o come futuro a cui ambire. Eppure, sono presenti nelle sue lezioni quegli elementi che inducono a tentare una risposta terza. Poco oltre la citazione su riportata, Foucault dipanando il sé nell'essere relazionale, lo qualifica nel suo esprimersi in atti, rapporti, atteggiamenti, condizioni o stati, e infine nel suo essere fonte di godimento. E infatti dice alla sua aula:

I rapporti che si intrattengono tra sé e se stessi possono assumere la forma di atti. Per esempio: si protegge il sé, si difende il sé, o lo si arma, oppure lo si dota di un equipaggiamento. Ma i rapporti suddetti possono anche assumere la forma di rapporti che esprimono degli atteggiamenti: si rispetta il sé, oppure lo si onora. Inoltre, possono assumere la forma di un rapporto legato, in un certo senso, a una condizione, a uno stato: si è padroni di sé, se ne ha il possesso, lo si ha in proprio potere (rapporto giuridico). E infine, si sperimenta con se stessi un certo piacere, un certo godimento o una certa voluttà.³³

Si potrebbe inferire che il sé - non importa se da ricordare o da acquisire - sia un progetto che ha da vivere però nella dimensione dell'attualità: è una fiamma che va tenuta accesa, costantemente alimentata, affermata. Il sé si struttura nell'atto che lo determina. È un affare amministrativo, pertiene alla gestione, del sé conta probabilmente ciò che se ne fa *hic et nunc*. È un'impermanenza cristallizzata nell'istante, vestendosi di identità ed essendo sempre una fissità precaria, accessoria e semplificatrice.

Sembra quasi che il soggetto sia *l'uso che se ne fa*. Cosa vuol dire? Vuol dire che il soggetto che saremmo tentati di pensare come una persona, in realtà è la sua prassi, la sua condotta, il suo pensiero: «Poiché il soggetto non è mai qualcosa di dato, ma, invece, qualcosa che si costruisce»³⁴, scrive Paul Veyne.

È ovvio che un simile atteggiamento apra all'incertezza, all'impossibilità di chiarirsi ontologicamente che cosa sia questa forma (e non questa sostanza) che ha la sagoma di un'architettura perennemente in costruzione, poiché sempre incompiuta, perché in aggiornamento incessante. Ovvero, si potrebbe pensare che già assumendo il sé come

³² Ivi, cit., p. 190;

³³ Ivi, p. 190-191;

³⁴ P. Veyne, *Michel Foucault: la storia, il nichilismo e la morale*, cit., p. 127;

problematico, come potenziale o, come spesso abbiamo detto, sempre di là da venire, sia accettabile considerarlo semplicemente come una progettualità non teleologica, almeno non di una teleologia di cui è possibile sapere in anticipo la meta, e quindi non concettualmente né tantomeno eticamente determinata. Essa sarebbe piuttosto di carattere serendipico, strategico.

Dicendo che il sé per i Latini è pensabile come un problema “strategico”, intendiamo fare riferimento all’accezione in un cui il sociologo e filosofo Edgar Morin adoperava tale nozione, la nozione di “strategia”, nel suo volume intitolato *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*³⁵, differenziandola nettamente da ciò che per lui è invece il “programma”. Non è un caso, evidentemente, che il termine “strategia” evochi semanticamente la sfera militare, quella dell’azione di guerra, della battaglia, tutti contesti nei quali ci si espone ad un tasso di imprevedibilità molto alto e in cui la pianificazione è da strutturare sempre di nuovo in funzione degli obiettivi raggiunti o delle perdite, delle sconfitte. Le metafore *polemiche* che le riflessioni sul sé e sulla sua costituzione evocano non ci sono affatto nuove. Già parlando della Grecità le abbiamo adoperate, ma l’uso che stiamo per fare del termine “strategia” permette di compiere un passo in avanti, di dotarci di un nuovo strumento, coerentemente ad un sé immaginabile come “complesso”, come qualcosa che è “tessuto insieme”.

Cosa si intende per “complessità”? Scrive Morin: «c’è complessità quando sono inseparabili le differenti componenti che costituiscono un tutto (come quella economica, quella politica, quella sociologia, quella psicologica, quella affettiva, quella mitologica) e quando c’è un tessuto interdipendente, interattivo e inter-retroattivo fra le parti e il tutto e fra il tutto e le parti»³⁶. Non è irragionevole apporre tale definizione alla sagoma della questione del sé e attendersi che combacino, equiparare il pensiero latino sul sé a un pensiero della complessità e inferire che si tratti di una complessità non guidata da leggi, libera, creativa, da incanalare, saldando margini dai quali elevarsi e completarsi, nella massima realizzazione che è il momento presente.

Nella prima ora della lezione del 24 marzo 1982, infatti, Foucault si sofferma ad analizzare il rapporto di diffidenza che lo stoicismo ha verso l’avvenire, e nota che tra gli effetti di tale sentimento vi è quello della presentificazione del futuro, che recide i fili che legano il soggetto allo scorrere e anticipa - rendendola attuale - la rappresentazione di una

³⁵ E. Morin, *La testa ben fatta - Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, tr. it S. Lazzari, R. Cortina, Milano, 2000;

³⁶ Ivi., p. 6;

fine che sicuramente avverrà e il biasimo verso colui che si mostra *anaoētos*, colui che non pensa al presente, ma al futuro:

[...] essendo rivolto verso l'avvenire, non ha presa sul presente, su ciò che è attuale, ovvero sulla sola cosa che sia effettivamente reale. E ciò accade perché, essendo rivolto verso l'avvenire, egli non fa attenzione a ciò che avviene nel presente, e ritiene che dal momento che il presente finisce per essere immediatamente assorbito nel passato, non è alla fine realmente importante. L'uomo dell'avvenire, pertanto, è chi non potendo pensare al passato, non può neppure pensare al presente, se si trova dunque rivolto verso un avvenire che è però solo nulla e inesistenza.³⁷

La vita, il *bios* è un'avventura nell'ignoto, al cui centro pulsa un'incertezza insondabile, generatrice di forme inaudite, alla quale rispondere attraverso opere funamboliche, in un gioco di contenimento e di rilassamento di forze. Nell'epoca imperiale si mira ad una morale della realizzazione, che è poi quel sentimento di compiutezza che va rinnovato costantemente, giorno per giorno, provando a immaginare, come vorrebbe Seneca, la vita della durata di una giornata: la *nostra* vita concludersi con la sera.

Così, legando le considerazioni di Morin alle indicazioni offerte da Foucault a proposito della *cultura di sé*, altri sono i concetti mutuabili e che ci rimandano - forse per analogia, forse per pregnanza - all'oggetto in discussione. Primariamente, considerare il carattere incerto della nostra condizione, non vuol dire per Morin piombare in uno scetticismo paralizzante. Piuttosto, è opportuno essere pronti, operando una continua messa alla *prova* delle proprie nozioni: «è sforzarsi a pensare bene, rendersi capaci di elaborare e usare strategie, e, infine, fare con tutta coscienza le nostre scommesse»³⁸. Il "pensiero ben fatto", la "strategia" e la "scommessa" sono i tre viatici proposti da Morin al fine di creare conoscenze sulla base dell'incerto.

Pensare bene significa esercitarsi costantemente a ricondurre le parti al loro intero, seguendo un'attitudine contestualizzante e globalizzante. Il sociologo si rifà all'immagine della "testa ben fatta" di Montaigne - in alternativa all'idea di una "testa ben piena" - ed è interessante notare ciò che lo stesso Foucault dice a proposito del filosofo: «sarebbe necessario rileggere Montaigne proprio in questa prospettiva, ovvero come un tentativo di ricostituire un'estetica e un'etica del sé»³⁹. La "testa ben fatta" si traduce poi, a livello morale, nella consapevolezza dell'*ecologia dell'azione*, seguendo l'idea che «ogni azione, una volta intrapresa, entra in un gioco di interazioni e retroazioni, in seno all'ambiente nel quale si

³⁷ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto, Corso al Collège de France (1981-1982)*, cit., p. 417;

³⁸ E. Morin, *La testa ben fatta - Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, cit., p. 61-62;

³⁹ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto, Corso al Collège de France (1981-1982)*, cit., p. 221;

effettua, che può distoglierla dai suoi fini e anche sfociare in un risultato contrario a quello previsto. [...] Le conseguenze ultime dell'azione sono imprevedibili»⁴⁰.

L'imprevedibilità conduce al secondo viatico: bisogna servirsi di *strategie* d'intervento piuttosto che di *programmi*. Siamo giunti al punto che ha motivato tale *excursus* nel testo di Morin. Qual è allora la differenza tra *strategia* e *programma*? Sia la strategia sia il programma si indirizzano verso la realizzazione di obiettivi, eppure mentre il programma determina a priori le azioni da compiere in vista del risultato, la strategia si comporta in maniera flessibile, aggiornando continuamente i suoi punti di approdo. In sintesi, la strategia è paragonabile ad un'atletica dell'evento, in quanto si lascia riformare, pur continuando a mirare, da quanto accade tra la formulazione dell'intento e il suo concretizzarsi:

[...] essa [la strategia] prefigura scenari d'azione e ne sceglie uno, in funzione di ciò che essa conosce di un ambiente incerto. La strategia cerca senza sosta di riunire le informazioni, di verificarle, e modifica la sua azione in funzione delle informazioni raccolte e dei casi incontrati strada facendo. Tutto il nostro insegnamento tende al programma, mentre la vita ci chiede strategia e, se possibile, anche serendipità e arte.⁴¹

Seguendo una sorta di corrente discendente della nostra capacità di controllo, il terzo viatico è infine la *scommessa*, a ricordare pascalianamente come ogni nostra momentanea assunzione sia in ultima analisi di carattere fideistico, di una fede incerta che deve essere sempre accompagnata alla *razionalità autocritica*, che consente di soppesare le nostre credenze e di dare nuovo volto alla nostra scommessa.

Tentiamo, a questo punto, una sintesi che schematizzi quanto detto sinora, concludendo che se la vita, il mondo, il sé sono rappresentabili come un ordine complesso, tessuto insieme dall'incertezza e dall'imprevedibilità (che possiamo pensare come effetto di una *Provvidentia*) occorre porsi verso se stessi e verso il proprio posto nel mondo in maniera strategica, vivendo la vita come prova, una prova formatrice permanente⁴² che prepari il sé⁴³ al confronto: il sé è allora il collasso delle possibilità, di tutte le possibilità nella rappresentazione, nella volontà anticipatrice, tutte *co-involte* in un presente che ambisce ad essere un "sempre", ma non un "sempre" eterno, perché non è per sempre identico a se stesso, esso è piuttosto continuo come può esserlo solo il presente dell'arte, il presente della creazione e della costruzione, insieme al disfacimento che precede il rinnovarsi.

⁴⁰ E. Morin, *La testa ben fatta - Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, cit., p. 62;

⁴¹ Ivi, p. 63;

⁴² Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto, Corso al Collège de France (1981-1982)*, cit., p. 390;

⁴³ Ivi, p. 401;

Esaminando la «semplice architettura concettuale»⁴⁴ imbastita da Foucault, riprendiamo dal punto in cui si diceva che, per quanto riguarda gli stoici, bisogna identificare la *cura di sé* con la *cultura di sé*, la quale dirama in due precetti, quello che invita a *convertirsi a sé* attraverso una serie di pratiche e di esercizi, l'*askēsis*, e quello che invita a una *conoscenza*⁴⁵ (finalizzata al sé), la *mathēsis*.

La conoscenza nella cultura di sé è utile, è connessa all'arte di vivere e può essere di due ordini: può essere uno sguardo su di sé oppure conoscenza dell'ordine del mondo⁴⁶. Si tratta comunque di due saperi correlati, in quanto la conoscenza della natura consente una più appropriata nozione di sé. Lo stesso Seneca consiglia un tale tipo di studio, opponendolo al sapere storico⁴⁷. La conoscenza della natura ha poi due funzioni: consente la *liberazione* e l'*arretramento* del sé⁴⁸. Si libera il sé smettendo di esigere troppo da se stessi e smettendo di *mercedem sibi referre*: «Esigere troppo da se stessi, significa procurarsi molto danno, farsi molto male, imporre a se stessi sofferenze eccessive e troppe fatiche»⁴⁹, ed inoltre «ci si potrà liberare da una simile servitù evitando di accordare a se stessi quel che di solito ci si concede in un certo senso come salario, come retribuzione, ricompensa per il lavoro svolto»⁵⁰. Ma soprattutto, lo studio della natura favorisce per Seneca l'arretramento del soggetto, una «fuga rispetto a se stesso»⁵¹, una sorta di «ironia del minuscolo»⁵², ci dice Foucault, per cui riusciamo - apprendendoci come punto minuscolo all'interno del divino immanente, della razionalità del mondo - a vederci da un'altra prospettiva, dall'alto e così a «stabilire la misura della nostra esistenza»⁵³. Pertanto, l'anima virtuosa è quella che riesce a contenere in sé una visione globale del mondo, in una prospettiva aerea, con la quale *dire sì* alla vita, accettarla come «un'unica possibilità di scelta»⁵⁴. Contestualizzare il sé muove il soggetto e lo colloca al di sopra di se stesso, oltre l'umano, lo sposta in una dimensione alternativa e fantasmagorica che lo strania per ricollocarlo. Dice allora Foucault:

Ma che cosa ci consentirà uno sguardo come quello ottenuto grazie a questa specie di movimento di arretramento rispetto a questo mondo, e di ascesa fino al vertice del mondo, a partire da cui i segreti della natura si dischiudono? Ebbene, ci renderà possibile cogliere l'irrelevanza e il carattere fittizio e artificiale di tutto ciò che, prima di essere liberati, ci era potuto sembrare costituire il bene. A partire dal momento in

⁴⁴ Ivi, p. 292;

⁴⁵ Ivi, p. 229;

⁴⁶ Ivi, p. 231;

⁴⁷ Ivi, p. 234;

⁴⁸ Ivi, p. 244;

⁴⁹ Ivi, p. 240;

⁵⁰ *Ibid.*;

⁵¹ Ivi, p. 242;

⁵² Ivi, p. 273;

⁵³ Ivi, p. 245;

⁵⁴ Ivi., p. 252;

cui, grazie al movimento di arretramento sopra descritto, saremo finalmente giunti al punto più elevato, a partire dal quale, inoltre, i segreti del mondo nel suo insieme ci verranno dischiusi, eventi transitori come quelli costituiti dalle ricchezze, dai piaceri, dalla gloria, potranno riprendere la loro effettiva dimensione.⁵⁵

Lo spazio che invece Marco Aurelio riserva alla conoscenza nella *cultura di sé*, Foucault lo estrapola da i *Pensieri*, in cui il filosofo stoico scrive che è necessario esercitarsi a porsi all'interno delle cose. Si tratta, secondo Foucault, di una forma di ripetizione dell'identico, in cui il sapere sul mondo deve condurre al disprezzo delle cose: «L'oggetto la cui immagine si presenta allo spirito [...], dovrà in un certo senso essere messo sotto sorveglianza, e servirà da pretesto, da occasione, da oggetto, per un lavoro di definizione e di descrizione»⁵⁶. Si tratta di un esercizio spirituale, consistente nel risalire all'origine della cosa che ci rappresentiamo, a partire dall'impulso del mondo esterno, al quale opporre un'immagine alternativa risultato di due forme di meditazione, quella cosiddetta *eidetica* e quella *onomastica*: «In primo luogo, dunque, si tratta di “fare in modo che lo si possa vedere distintamente, quale esso è nella sua essenza, senza rivestimenti, nella sua interezza, in tutti i suoi aspetti”»⁵⁷, tale è l'esercizio della rappresentazione della cosa. La seconda fase vuole invece «[...] cogliere il valore che l'oggetto ha per il *kosmos*, ma anche quello che ha per l'uomo, e per l'uomo in quanto cittadino del mondo, ovvero per quell'uomo che è stato collocato, dalla natura, nell'ordine naturale, in funzione della divina Provvidenza, all'interno del *kosmos*»⁵⁸.

È sempre più chiaro che il sapere è un sapere sul sé, imbastito per la salvezza del soggetto, alla sua trasfigurazione verso stadi gradualmente di libertà, di felicità e di maggiore perfezione. È quindi un sapere spirituale, che mediante lo spostamento del soggetto e posizionando le cose nella loro realtà e valore, colloca il soggetto nella propria realtà: un'*autoscopia*, in cui «il soggetto deve percepire se stesso nella verità del suo proprio essere»⁵⁹. È necessario che i discorsi profusi per questa verità, siano allora *logoi* utilizzabili e che compongano «una razionalità che dice il vero e, insieme, prescrive quel che si deve fare»⁶⁰. Per tale ragione la *mathēsis* ha come suo correlativo oggettivo l'*askēsis*. Un'ascesi che non chiede la rinuncia, ma che ha come obiettivo la conquista di qualcosa, della formazione di un bagaglio, di un equipaggiamento, costituito da una serie di enunciati, di *logoi*, materialmente esistenti e fondati secondo ragione, proposizioni *assennate* che vanno a costituire la cosiddetta *paraskeuē*, ovvero la preparazione agli eventi. È necessario aggiungere

⁵⁵ Ivi, p. 244;

⁵⁶ Ivi, p. 258;

⁵⁷ Ivi, p. 259-60;

⁵⁸ Ivi, p. 263;

⁵⁹ Ivi, p. 274;

⁶⁰ Ivi, p. 286;

che: «Nei *logoi* non basta identificare semplicemente un bagaglio di proposizioni, di principi, di assiomi, e così via, che risultano veri. È necessario, piuttosto, concepire i *logoi* come dei discorsi che sono anche degli enunciati materialmente esistenti»⁶¹. Ancora una volta l'idea che ci si debba preparare ad una lotta, in cui il saggio si distingue per essere atleta dell'evento:

[...] l'atleta è dunque chi si dota di frasi effettivamente udite o lette, frasi da lui poi effettivamente rammentate, nuovamente pronunciate, scritte e riscritte. L'armatura necessaria a colui che dovrà essere il buon atleta dell'evento, il buon atleta della sorte, è dunque costituita dalla dotazione materiale del *logos*, [...] formato dalle lezioni apprese dal proprio maestro, da tutte le frasi udite, da tutte quelle pronunciate o da tutte le frasi dette tra sé e sé.⁶²

Viene distinta l'*ascesi filosofica* dall'*ascesi cristiana*. Pur svolgendosi entrambe in una dimensione di *verticalità*, l'*ascesi cristiana* si realizza nello spazio della rinuncia a sé. L'*ascesi filosofica*, al contrario, ha il compito positivo di mediare tra individuo e verità, di avviare una soggettivazione del discorso vero, attraverso cui il soggetto, appunto, gradatamente fa propria la verità, incarnandola, superando se stesso e riaffermandosi, riconquistandosi nella semi-compenetrazione tra soggetto e verità. Potremmo paragonare l'*ascesi filosofica* ad un apprendimento attivo fondato sulla ripetizione: «Nessuna tecnica, nessuna competenza professionale può essere acquisita senza esercizio; non si può imparare neanche l'arte di vivere, la *τέχνη τοῦ βίου*, senza una *ἄσκησις* che bisogna pensare come una formazione di sé da parte di se stessi»⁶³.

Come si procedere dunque verso tale incarnazione della verità nel soggetto? Ebbene, è l'animo del soggetto che, attraverso pratiche continuative e regolari di ascolto, di lettura/scrittura e di parola, viene incanalata. Alla base di tale psicagogia vi è la dottrina dei semi dell'anima, secondo la quale: «In ogni anima razionale che viene al mondo sono presenti dei semi di virtù, i quali vengono risvegliati e attivati dalle parole, e precisamente dalle parole di verità, che vengono pronunciate attorno al soggetto, e che questi ha modo di raccogliere grazie all'orecchio»⁶⁴.

Tutto si allinea seguendo l'attenzione come canale che favorisce l'azione metabolica, e la conseguente assimilazione della verità:

Nella tradizione filosofica dominata dallo stoicismo, *askēsis* significa non già rinuncia, ma progressiva attenzione a sé, e padronanza su se stessi, ottenuta non attraverso la rinuncia alla realtà, bensì attraverso l'acquisizione e l'assimilazione della verità. Scopo finale dell'*askēsis* è non già la preparazione a un'altra realtà, ma l'accesso alla realtà di questo mondo. Il termine greco per questo concetto è *paraskeuazō* ("mi

⁶¹ Ivi, p. 285;

⁶² *Ibid.*;

⁶³ M. Foucault, "La scrittura di sé", in *Archivio Foucault 3*, cit., p. 203;

⁶⁴ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto, Corso al Collège de France (1981-1982)*, cit., p. 297;

preparo”), e il riferimento è a un insieme di pratiche che permettono di acquisire e assimilare la verità e di trasformarla in un principio permanente dell’azione.⁶⁵

Viene provocata la strutturazione di due poli, coagulanti attorno all’obiettivo di far correre la verità lungo i fili accordati dall’attenzione del soggetto, un soggetto che in tale atteggiamento di apertura, si offre ad accogliere e a elaborare contenuti considerati veri, poiché frutto di una *parrēsia*, del *parlar-franco*⁶⁶ del maestro, del direttore di coscienza. La forma latina per dire *parrēsia* è *libertas*. È la libertà di dire tutto, con franchezza, per portare l’anima ad agire nel modo necessario. Pur non essendo un’arte, il contenuto della *libertas* segue delle regole di verità, un *ēthos* e una *tekhnē*, le quali prevedono delle regole formali da adattare al soggetto a cui ci si rivolge, «un’adeguazione di chi parla al soggetto del comportamento»⁶⁷. Essenzialmente sono prassi di prudenza e di abilità: per portare alla sovranità di se stessi, il maestro si impegna a cogliere il *kairos*, l’occasione, l’attimo che favorisca la trasmissione e la trasformazione del discorso vero in *ethos*, per costituire un soggetto attivo di discorsi veri:

[...] il contenuto va da sé, è dato: si tratta della verità. Ma che cosa, allora, potrà definire la *parrēsia* in quanto pratica specifica, come una pratica particolare del discorso vero? Ebbene, le condizioni che fanno sì che si debba dire la verità in un particolare momento, secondo una certa forma e in determinate condizioni, e a uno specifico individuo, nella misura in cui, e in quella misura solamente, egli è capace di riceverla, e di riceverla nel modo migliore secondo il momento in cui si trova, sono le regole di prudenza e le regole dell’abilità. Il che significa che è il *kairos* a definire per l’essenziale le regole della *parrēsia*, ovvero l’occasione, la quale rappresenta per l’esattezza la situazione degli individui gli uni rispetto agli altri, nonché il momento che viene scelto per dire la verità. È per l’appunto in funzione di colui al quale ci si rivolge, e del momento nel quale a lui ci si indirizza, che la *parrēsia* dovrà adattare non tanto in contenuto del discorso vero, quanto la forma in cui tale discorso verrà proferito.⁶⁸

La *parrēsia* si oppone all’adulazione («un modo per accordarsi con il di più di potere che si incontra in chi è superiore, un modo per guadagnarsi i suoi favori, la sua benevolenza»⁶⁹) e la collera («abuso di potere da parte del superiore nei confronti di chi è inferiore»⁷⁰), suoi «avversari morali»⁷¹, ci dice Foucault, e alla retorica, suo «avversario tecnico»⁷², arte finalizzata alla persuasione e alla verosimiglianza, non alla verità. Essa non agisce *per* gli altri, volendo piuttosto persuadere agendo *sugli* altri. Vi è quindi: «Contrapposizione, scontro, lotta contro l’adulazione. Libertà e affrancamento, invece, rispetto alla retorica»⁷³.

Le pratiche di ascolto si appoggiano sull’ambiguità propria dell’udito: esso è *pathētikos* e *logikos*, passivo e attivo al contempo. Tale natura dell’ascolto è la possibilità di un «silenzio

⁶⁵ M. Foucault, *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, cit., p. 32;

⁶⁶ M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto, Corso al Collège de France (1981-1982)*, cit., p. 346-47;

⁶⁷ Ivi, p. 364;

⁶⁸ Ivi, p. 343-44;

⁶⁹ Ivi, p. 334;

⁷⁰ *Ibid.*;

⁷¹ *Ibid.*;

⁷² Cfr. Ivi, p. 341;

⁷³ Ivi, p. 332;

organizzato»⁷⁴, un «ascolto parenetico»⁷⁵, ovvero finalizzato all'azione. La lettura invece è favorita in quanto esercizio di identificazione, potremmo anche dire di immedesimazione. Si pensi alla meditazione sulla morte, in cui ci si esercita a viverci come una persona che ha un solo giorno da vivere. Così la lettura è occasione per fare proprio un pensiero⁷⁶ e non è sganciabile dall'attività della scrittura, ed infatti è da notare che «[...] a partire dal I secolo d.C., numerosi scritti ubbidiscono a un modello di scrittura intesa come rapporto con sé»⁷⁷. Foucault annovera, insieme a Plutarco, la prassi della scrittura per sé e per gli altri tra le tecniche *etopoietiche*, «è un operatore della trasformazione della verità in *ethos*»⁷⁸. Vi erano due forme di scrittura etopoietica di sé. Vi era la corrispondenza, ma soprattutto vi erano gli *hupomnēmata*. Gli *hupomnēmata* erano dei quaderni in cui venivano annotati frasi ascoltate, dette o lette, erano essenzialmente dei prontuari, delle memorie da sfogliare all'occorrenza, da avere "a portata di mano" per il continuo esercizio, e spesso potevano costituire la base per la stesura di trattati contro i mali dell'animo. Raccolgono ad unità i *logoi* frammentati e li rendono pronti all'assimilazione:

A essi si affidavano citazioni, frammenti di opere, esempi e azioni di cui si era stati testimoni o di cui si era letto il racconto, riflessioni o ragionamenti di cui si era venuti a conoscenza o che erano venuti in mente. Costituivano una memoria materiale delle cose lette, ascoltate, o pensate; custodivano questo tesoro per riletture e meditazioni ulteriori. Formavano anche una materia prima per la redazione di trattati più sistematici, in cui si fornivano gli argomenti e i mezzi per lottare contro un difetto (come la collera, l'invidia, la chiacchiera, la lusinga) o per superare una circostanza difficile (un lutto, l'esilio, la rovina, una disgrazia).⁷⁹

La cura di sé è una costituzione del sé ed è autocostruzione di sé, in quanto vengono favorite le pratiche di autopoiesi del soggetto, mirando ad una perfezione della forma, che è perfezione estetica dello stile. Si tratta di una *tekhnē tou biou* di regolarità, di prudenza e di libertà⁸⁰, di passaggio dalla *stultitia* alla saggezza, dove per *stultitia* si intende «[...] l'agitazione dello spirito, l'instabilità dell'attenzione, il cambiamento delle opinioni e della volontà e, quindi [...] fragilità di fronte ai vari eventi possibili; essa si caratterizza anche per il fatto che volge lo spirito verso l'avvenire, lo rende curioso nei confronti delle novità e gli impedisce di darsi un punto fisso nel possesso di una verità acquisita»⁸¹. Tale *tekhnē tou biou* prevede una serie di forme di lavoro su di sé, le quali possono essere raccolte sotto due insiemi: esercizi che fanno parte della *meletan*, esercizio di sé nel pensiero e la *gumnazein*, nei quali ci si mette alla prova

⁷⁴ Ivi, p. 303;

⁷⁵ Ivi, p. 311;

⁷⁶ Cfr. Ivi, p. 315;

⁷⁷ M. Foucault, "Il ritorno della morale", in *Archivio Foucault 3*, cit., p. 266;

⁷⁸ M. Foucault, "La scrittura di sé", in *Archivio Foucault 3*, cit., p. 204;

⁷⁹ Ivi, p. 205;

⁸⁰ Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto, Corso al Collège de France (1981-1982)*, cit., p. 379;

⁸¹ M. Foucault, "La scrittura di sé", in *Archivio Foucault 3*, cit., p. 207;

in una situazione reale⁸². Nella continuità dell'autoformazione si vede incrociarsi libertà e tecnicità, incontro che si realizza nella prova, della messa in situazione del soggetto, nel pensiero come nella realtà. Il valore intrinseco dell'artificio della prova è che essa è la rappresentazione *in vitro* della vita, e ci abitua ad accettare che ciò che sembra un male in realtà non lo è, poiché il male presente nella prova serve a rafforzare l'animo dei buoni. La *meletan*, interrogazione e prova di sé nel pensiero, può essere verità di quello che si pensa⁸³, ma può essere anche una forma di rappresentazione di sé come soggetto etico, nei tre tipi di "riduzione eidetica"⁸⁴ della *praemeditatio malorum*, dell'esercizio di morte e dell'esame di coscienza: «Si tratta di anticipare la situazione reale immaginando un dialogo fittizio. [...] Grazie a questo esercizio di immaginazione ("supponiamo che..."), si simula il percorso del proprio pensiero di fronte a un determinato evento ("come reagirei?"). Immaginare l'articolazione degli eventi possibili per saggiare come si reagirebbe: questa è la meditazione»⁸⁵.

La *praemeditatio malorum*, anticipando i mali che dobbiamo pensare come unica certezza della nostra esistenza, innesca una presentificazione dell'avvenire, della realtà del dolore⁸⁶: «[...] il peggio come certezza e attualizzazione di ciò che potrebbe accadere»⁸⁷.

L'esercizio della morte invece consente di percepire se stesso in una visione, in una rappresentazione di distacco da sé, quindi di valutare e di prendere le proprie prossime decisioni misurandole con l'imminenza della morte. Inoltre, vivere la propria fine come presente, porta a volgere uno sguardo retrospettivo sulla propria esistenza e a farne un bilancio complessivo.

L'esame di coscienza non è una novità nella storia del pensiero, sono gli stoici però a organizzarlo in esame del mattino⁸⁸, momento della giornata in cui vedere dinanzi a sé e a pianificare la propria condotta, e in un esame della sera⁸⁹, parte della giornata in cui dedicarsi all'ispezione di quanto compiuto lungo le ore di attività: si considerano gli errori commessi durante il giorno, i quali però vengono assunti come errori tecnici che un buon amministratore di sé non si rimprovera, nel tentativo di accoglierli per migliorarsi nel tempo.

⁸² Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto, Corso al College de France (1981-1982)*, cit., p. 381;

⁸³ Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto, Corso al College de France (1981-1982)*, cit., p. 410;

⁸⁴ M. Foucault, *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, cit., p. 33;

⁸⁵ *Ibid.*;

⁸⁶ Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto, Corso al College de France (1981-1982)*, cit., p. 424;

⁸⁷ M. Foucault, *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, cit., p. 33;

⁸⁸ Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto, Corso al College de France (1981-1982)*, cit., p. 429;

⁸⁹ Cfr. *Ibid.*;

Alle prove mentali si affiancano le prove reali, quelle raccolte sotto la categoria del *gumnazein*. Esse sono essenzialmente le astinenze⁹⁰, rinunce a cui sottoporsi artificialmente, che vogliono allenare sia il corpo sia l'anima. Ci si sottopone volontariamente ad una riduzione complessiva degli agi, seguendo un «[...] regime di resistenza nei confronti della fame, del freddo, del caldo, del sonno»⁹¹.

In tal modo vediamo plasmarsi un altro tipo di corpo, differente rispetto a quello dell'atleta, «[...] ovvero il corpo in quanto posta o punto di applicazione dell'ascesi filosofica o fisico-morale, ma è piuttosto in gioco un corpo che è quello formato alla pazienza, alla resistenza e alla perseveranza, alle astinenze»⁹², finalizzate al potenziamento dell'*andreia*, il coraggio, e della *sophrosunē*, «la capacità di moderare se stessi»⁹³ e «di confermare e saggiare l'indipendenza dell'individuo dal mondo esterno»⁹⁴.

La progressiva identificazione tra la vita e la prova è la materia del *fare filosofia*. Fare filosofia significa dunque prepararsi, è prova ed esperienza di sé, è aprirsi alla vita come sfida⁹⁵. Ci si apre così, all'interno di un discorso sull'autocostituzione del soggetto, alla visione della relazione di semi-identificazione che connette verità e soggetto. La verità in questione non è una verità neutrale, ma è piuttosto una verità che si fa, che si agisce, che genera esempi di azione, è una verità che è «quasi-soggetto». Scrive Foucault nel suo *Riassunto al corso* dell'anno 1981-1982:

Abbiamo qui dunque tutto un insieme di tecniche che hanno lo scopo di legare tra di loro la verità e il soggetto. Ma bisogna tenere ben presente che il problema non è quello di scoprire una verità nel soggetto, né di fare dell'anima il luogo in cui, per una affinità d'essenza o per un diritto d'origine, la verità dovrebbe risiedere, e neppure, infine, di fare, dell'anima l'oggetto di un discorso vero. Siamo infatti ancora a grande distanza da quella che diventerà un'ermeneutica del soggetto. Il problema, al contrario, è quello di armare il soggetto di una verità che in precedenza questi non conosceva e non risiedeva in lui; il problema è di fare di una verità che è stata appresa, memorizzata, e progressivamente applicata, un quasi-soggetto che regna sovraneamente in noi.⁹⁶

Cambiando tale espressione di segno, è possibile dire che il soggetto è una quasi-verità? Vi sono tutti gli elementi per rovesciare l'equazione, ed è l'espressione "quasi" a renderlo possibile, unendo soggetto e verità in una tensione continua e inappagabile verso la compiutezza. Inoltre, è proprio del rapporto soggetto-verità il farsi azione morale, prassi, abito, il quale si struttura e diventa sempre più comodo e accomodabile a partire da pratiche di veridizione in cui è il soggetto stesso a vivere se medesimo, le sue potenziali metamorfosi,

⁹⁰ Cfr. Ivi, p. 382;

⁹¹ Ivi, p. 383;

⁹² Ivi, p. 383;

⁹³ Ivi, p. 382;

⁹⁴ M. Foucault, *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, cit., p. 34;

⁹⁵ Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto, Corso al Collège de France (1981-1982)*, cit., p. 435;

⁹⁶ Ivi, p. 448;

come obiettivo, come forma che deve darsi forma, inverarsi sì ma nella ricerca, nella misura di sé, che è poi esprimersi in pratiche di *libertas*, in locuzioni parresiastiche, sorrette dalla potente gettata del *logos-exemplus*, che le rende vere (malgrado lo siano già per sé) perché rappresentative del soggetto che le offre agli altri come segno di sé e possibilità per l'altro di avviare un percorso di autosoggettivazione, autofinalizzazione, di autopoiesi, di scelta critica e attiva. Sono tutte forme di autodominio e di autorepressione, il cui paradosso risiede nell'impossibilità di rispondere su un mutamento reale dell'individuo che si disciplina, il quale puntando a sé ambisce anche ad andare oltre se stesso⁹⁷, realizzando una muta che ne amplifica non solo la potenza, ma anche gli spazi di vulnerabilità.

Impossibile non pensare alle analogie e alle possibili evoluzioni che il nostro discorso ha con Nietzsche e con il suo bellissimo aforisma 371 della *Gaia Scienza*, dal titolo *Noi incomprensibili*:

Ci siamo forse mai lamentati di essere fraintesi, misconosciuti, scambiati con altri, calunniati, male ascoltati e inascoltati? Proprio questo è il nostro destino [...] è anche il nostro segno distintivo; non ci onoreremmo abbastanza, se ci augurassimo che le cose stessero diversamente. Veniamo scambiati per altri – ciò fa sì che noi stessi si cresca, ci si trasformi continuamente, si facciano cadere vecchie scorze, si cambi pelle a ogni primavera, si diventi sempre più giovani, più di là da venire, più alti, più forti, s'affondi le nostre radici con sempre maggiore potenza nelle profondità – nel male – mentre nello stesso tempo abbracciamo il cielo con amore sempre più grande, sempre più vastamente, suggerdome, con tutti i nostri rami e foglie, dentro di noi la luce, sempre più assetati. Noi cresciamo come alberi – questo è difficile a comprendersi, come lo è ogni vita! – non in un solo luogo, ma ovunque, non in una sola direzione, ma sia in alto che in fuori, sia in dentro che in basso; la nostra forza preme a un tempo nel tronco, nei rami, e nelle radici, non c'è più per noi nessuna libertà di fare una qualsiasi cosa isolatamente, di *essere* ancora una qualsiasi cosa per sé stante... Così è il nostro destino, si è detto: noi cresciamo in *altezza*; e posto anche che fosse questa la nostra fatalità – giacché abitiamo sempre più vicino ai fulmini! – ebbene, non per questo la teniamo meno in onore: essa rimane ciò che noi non vogliamo spartire, non vogliamo comunicare, la fatalità dell'altezza, la *nostra* fatalità...⁹⁸

Peter Sloterdijk, riferendosi alla ricerca del tardo Foucault, la qualifica come un superamento e forse un completamento del discorso nietzschiano, come la scoperta che il dionisiaco è insufficiente al superamento di sé se non è accompagnato alla perseveranza dello stoico. Egli scrive, a proposito: «Foucault aveva compreso che l'individuo dionisiaco fallisce se, al suo interno, non si impianta un individuo stoico. Quest'ultimo sgombera il malinteso in base al quale l'uscire-di-sé sarebbe già anche un andare-oltre-se-stessi. [...] In realtà si tratta di quell'“oltre” tipico della superiore maturità, acquisita sui poli della scala dell'esercizio»⁹⁹. L'apollineo è sostituito dallo stoico, il quale più che la misura offre all'eccedenza il controllo nella continuità, nella palestra dell'anima.

⁹⁷ P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita – Sull'antropotecnica*, cit., p. 189;

⁹⁸ F. Nietzsche, *La Gaia Scienza e Idilli di Messina*, Adelphi, Milano 2008, p. 307-308;

⁹⁹ P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita – Sull'antropotecnica*, cit., p. 187;

Quello di Foucault resta comunque un sapere dell'inquietudine, del non sentirsi a proprio agio, del non sentirsi confortevoli. È questo il sentimento che accompagna la crescita, aprendo il soggetto ad un eventuale e sempre controllato potenziamento, e l'abbiamo ritrovato costantemente nell'analisi dell'ascesi filosofica, degli esercizi e delle prove, le quali hanno come navigante il saggio stoico, colui che confuta e riorienta il pensiero per aprirlo prima che dirigerlo. L'immagine stessa della filosofia riconquista parte della sua storia, offrendosi al lettore e agli usi che egli stesso può farne.

Sarebbe quindi possibile dire che: «Dopo Foucault la filosofia può tornare a pensare di diventare ciò che era stata prima che il malinteso cognitivista la facesse deragliare: un esercizio di esistenza. In quanto *ethos* della vita condotta con lucidità, essa è pura disciplina e pura lotta su più fronti»¹⁰⁰.

[...]

¹⁰⁰ Ivi, p. 191;