



**UNIVERSITA' DEGLI STUDI DELL'INSUBRIA**

DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

CATERINA CROCE

L'OMBRA DI *POLEMOS*, I RIFLESSI DEL *BIOS*

La prospettiva della cura a partire da Jan Patočka e Michel Foucault

20 MAI 2013, COMO (Italia)

MAURO CARBONE, PROFESSEUR DES UNIVERSITÉS FRANÇAISES, 1ÈRE CLASSE,  
UNIVERSITÉ "JEAN-MOULIN" LYON 3

CLAUDIO BONVECCHIO, PROFESSORE ORDINARIO, UNIVERSITA' DEGLI STUDI  
DELL'INSUBRIA

JUDITH REVEL, Maître de conférences habilité à diriger des recherches, Université Paris 1  
Panthéon-Sorbonne

LUCA DARIS, Ricercatore, Università degli Studi dell'Insubria



**Da leggere il mattino e la sera**

*Quello che amo  
mi ha detto  
che ha bisogno di me*

*Per questo  
ho cura di me stessa  
guardo dove metto i piedi  
e di ogni goccia di pioggia  
io temo che mi possa abbattere*

(Bertolt Brecht)

A chi, per me, schiva le gocce di pioggia



# INDICE

<b>INTRODUZIONE.....</b>	<b>7</b>
Patočka e Foucault: due approcci alla questione della cura .....	9
La cura dell'anima e la contesa di <i>Pólemos</i> .....	10
Divenire dei soggetti e soggetti del divenire.....	14
L'etica della cura e oltre.....	17
Linee di fuga.....	19
<b>L'ALCIBIADE E IL LACHETE: ontologia dell'anima e ascetica dell'esistenza .....</b>	<b>25</b>
<b>Dialogando con Socrate.....</b>	<b>26</b>
Prendersi cura della propria anima.....	26
Avere cura del proprio sé .....	27
Il correlato della cura: la <i>psyche</i> e il <i>bios</i> .....	28
<b>La misura di una distanza.....</b>	<b>32</b>
<b>JAN PATOČKA: cura e conflitto.....</b>	<b>41</b>
<b>Il movimento della fenomenologia e la fenomenologia del movimento .....</b>	<b>43</b>
<i>Epoché</i> e riduzione .....	44
Dall'immanenza dell' <i>ego</i> alla trascendenza del <i>sum</i> .....	47
Corporeità e alterità nella fenomenologia dinamica di Patočka.....	49
I movimenti dell'esistenza .....	53
<b>Anima, movimento, asoggettività .....</b>	<b>56</b>
La cura dell'anima e la concezione ontologica del movimento .....	57
La cura dell'anima e la fenomenologia asoggettiva.....	64
<b>L'Europa: provenienza e declino .....</b>	<b>71</b>
Il mito, la filosofia e i falsi miti.....	76
Democrito e Platone: la cura dell'anima come prassi vivente .....	78
La cura dell'anima come pro-vocazione alla comunità .....	80
La <i>psyche</i> e lo <i>thymos</i> .....	82
Dalla caverna al mondo delle Idee e ritorno .....	91

La cura dell'anima nel confronto agonico tra pari .....	101
<b>La cura dell'anima e l'ambivalenza del crollo .....</b>	<b>103</b>
"Concepire altrimenti la 'soggettività' umana" .....	107
La cura dell'anima e la notte di <i>Pólemos</i> .....	109
<b>La cura dell'anima nel momento dell'ombra più corta .....</b>	<b>115</b>
<b>La politica e la prospettiva della morte .....</b>	<b>123</b>
<i>Excursus</i> : I diritti della Notte e la tensione all'eterno .....	125
Il sacrificio .....	130
<b>La politica e il conflitto .....</b>	<b>134</b>
Heidegger e il pensiero della guerra .....	135
Il conflitto dell'apparire e l'apparire del conflitto .....	136
Il conflitto tra soggettività e mondo .....	138
<i>Pólemos</i> e <i>Chorismos</i> .....	141
L'arena agonica della polis .....	142
Le guerre del XX e il XX secolo come guerra .....	145
Sulla linea del fronte .....	149
Il fuoco di <i>pólemos</i> e la trama del <i>bios</i> .....	153
Il lampo dell'individuazione: conflitto e accettazione .....	156
La vita cosmica .....	161
Cura del <i>bios</i> .....	163
<b>MICHEL FOUCAULT: cura di sé e coraggio della verità .....</b>	<b>173</b>
<b>Cura di sé: un terzo asse .....</b>	<b>173</b>
Tecniche di sé e pratiche di libertà .....	175
<b>Foucault e la fenomenologia .....</b>	<b>179</b>
Verso l'archeologia e la genealogia .....	181
Esigenze di spiritualità e ontologia dell'attualità .....	185
Sogno ed esistenza .....	188
<b>Il governo di sé e degli altri .....</b>	<b>195</b>
Nascita del governo .....	197
Dal pastorato alla governamentalità .....	199
Condotte e contro-condotte .....	201
<b>L'Ermeneutica del soggetto .....</b>	<b>214</b>
Atteggiamento, sguardo, pratica: i caratteri della cura .....	217
Il correlato della cura: spunti per una genealogia del sé .....	219

La cura del sé in epoca ellenistica.....	223
Soggettivazione della verità, oggettivazione del sé .....	228
Ascesi cristiana e ascetica dell'esistenza .....	230
La scrittura di sé.....	234
Memoria e soggettivazione .....	240
Filosofia: <i>logos</i> ed <i>ergon</i> .....	242
<b>Il coraggio della verità.....</b>	<b>249</b>
<i>Dire-vrai</i> e <i>souci de soi</i> .....	252
<i>Giving an account of oneself</i> .....	254
Il grido di Creusa.....	260
Vita bella ed esigenze del vero.....	265
L'anti-re e il perpetuo dissidente.....	270
<i>Politeia</i> e <i>dynasteia</i> .....	274
Modello agonistico della politica: modo di vita e libertà-potere .....	279
Un salto nel presente: la <i>parresia</i> al tempo della democrazia ipermediatizzata .....	283
L'eterotopia del <i>dehors</i> .....	288
Dal circolo guerriero alla corte del Principe .....	291
Privata-mente .....	294
L'anima teatro del dir-vero .....	296
Ermeneutica del sé e scienze umane .....	298
<i>Parresia</i> , obbedienza, resistenza.....	300
<b>LA CURA: anima, sé, bios .....</b>	<b>305</b>
Stare alle frontiere .....	308
L'occupazione della vita e la non-evidenza della realtà .....	311
Il presente che noi siamo: l' <i>ethos</i> della dissidenza .....	313
Slancio e sollevazione .....	317
La parola dei vinti .....	319
La tentazione di Siracusa.....	320
Il movimento della verità .....	323
A distanza di libertà.....	328
Il filosofo e la politica .....	331
Il movimento della verità e la non evidenza della realtà.....	339
Il riso e la responsabilità.....	340
La meccanica impersonale del potere .....	341

Breve <i>excursus</i> : visibilità e vita svergognata .....	347
Pubblicazione di sé.....	354
Tra silenzio e confessione: la parola politica .....	357
<b>Sorridere della solennità dell'origine.....</b>	<b>360</b>
Il “noi” della post-Europa .....	362
Noi altri .....	365
Il <i>bios philosophokos</i> : dal cinismo al nichilismo .....	368
Se nulla è vero, come devo vivere?.....	369
La vita come teatro della contestazione .....	375
La morte un fenomeno della vita.....	386
La vita un fenomeno della nascita.....	388
La norma, un concetto politico.....	389
<b>Cura: dalla <i>psyche</i> al <i>bios</i>.....</b>	<b>393</b>
La <i>psyche</i> e il <i>bios</i> .....	394
Il vincolo della libertà .....	396
La <i>psyche</i> e il corpo.....	401
La cura e la corporeità.....	402
Liberare <i>alla</i> cura .....	407
Cura e interdipendenza.....	408
<i>In a different voice</i> .....	409
Oltre i confini di genere .....	411
Il buonismo sacrificale della cura.....	413
Tra desiderio dell'io e cura dell'altro .....	415
<i>Faire voisiner des horizons différents</i> .....	417
Riconoscersi vulnerabili .....	420
Esposti alla sofferenza.....	423
Sudditi alla cura.....	425
Cura biopolitica .....	431
Cura e immunità.....	433
Dispensati dal <i>munus</i> comunitario .....	435
Anima, sé, <i>bios</i> : dispositivi immunitari?.....	438
Anima immunitaria .....	438
Anima comunitaria.....	440
L'anima e l'orgiastico .....	442
L'anacoresi del sé.....	445
Le basi sociali del sé.....	449



Vita-in-comune.....	451
Trama della vita e stili di esistenza .....	452
L'orlo impersonale .....	461
Il divenire della cura e la cura del divenire .....	464
Là dove il Giorno tende la mano alla Notte .....	466
<b>CONCLUSIONE.....</b>	<b>471</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>481</b>



# INTRODUZIONE

## VERSO UNA CURA DEL BIOS

Il tema centrale attorno al quale si articola questo lavoro è quello della cura – di sé, degli altri, del mondo – in quanto forma di relazione etica. Laddove per etica intendo propriamente l'*ethos*: il nostro modo di essere e di esserci, il nostro stile di pensiero e la nostra pratica di vita.

L'ipotesi da cui muove la mia ricerca è che la prospettiva della cura, intesa come sollecitudine verso se stessi e riconoscimento della vulnerabilità altrui, suggerisca alcune direttrici utili per orientarci in un'epoca, la nostra, che sembra aver smarrito l'orizzonte dell'azione comune. Nell'eclissi dei sistemi valoriali tradizionali e nell'inaridimento delle relazioni comunitarie, le ricerche sulla cura potrebbero aiutarci a delineare i vettori lungo i quali le prassi etiche, che i singoli ingaggiano con se stessi, entrano in rapporto con la politica, giungendo a riformulare i termini della responsabilità collettiva.

Gli autori da cui prende avvio il mio percorso sono il fenomenologo cecoslovacco Jan Patočka e il filosofo francese Michel Foucault. A questi due autori va infatti attribuito il merito di aver rilanciato gli antichi principi dell'*epimeleia tes psyches* e dell'*epimeleia seautou* in seno al dibattito novecentesco e di averne suggerito, seppur in modo differente, una possibile declinazione contemporanea.

L'idea di accostare due autori tanto diversi mi è stata suggerita dallo stesso Foucault, il quale, nel suo ultimo corso al *Collège de France*, fa esplicito riferimento al pensiero di Patočka e, in particolare, all'opera *Platone e l'Europa*, dove il filosofo ceco elabora alcune pregnanti considerazioni sull'attualità politica e culturale dell'Europa a partire dalle sue remote radici spirituali.

Ecco le parole di Michel Foucault:

È un testo molto interessante, perché credo che sia, in ogni caso tra i libri moderni di storia della filosofia, il solo che attribuisce alla nozione di *epimeleia*, di cura in Platone un posto così importante. Ed egli vede, in questa nozione di cura, le radici della metafisica occidentale e, di conseguenza, del destino della razionalità europea. Io vi raccomando questo libro. Il punto sul quale io mi separerò da lui, pur riconoscendo quanto è interessante come analisi dell'*epimeleia* e della cura, è che lui considera l'*epimeleia* come

cura non di sé, ma dell'anima. E cioè mi sembra che egli consideri questa tematica solo nella forma, nella direzione e sotto il profilo della conoscenza dell'anima e dell'ontologia dell'anima. Tutto ciò che è al contrario la nozione e il tema della cura di sé come messa alla prova, messa in questione, esame e verifica della vita (del *bios*) sparisce nella sua analisi. E questo tema del *bios* come oggetto di cura mi sembra il punto di partenza di tutta una pratica filosofia e di tutta un'attività filosofica.<sup>1</sup>

Foucault, dunque, conosce l'opera di Patočka e ritiene che egli sia l'unico filosofo contemporaneo ad aver approfondito il principio antico dell'*epimeleia*. Tuttavia, secondo Foucault, la propria ricerca – articolata intorno alla nozione di *epimeleia heautou*, alla cura come messa alla prova, problematizzazione e stilizzazione del sé – divergerebbe da quella di Patočka, orientata invece allo studio dell'*epimeleia tes psyches*, ossia dell'anima sotto il profilo ontologico e gnoseologico.

In breve, Foucault crede che Patočka sia impegnato in una riflessione ontologica sull'anima, mentre con le proprie ricerche egli vorrebbe occuparsi della questione del *bios*: della vita come esistenza – singolare e plurale – da qualificare.

Nel corso del mio lavoro vorrei mostrare come tra i due autori non corra una distanza così profonda. La “tentazione dicotomica”<sup>2</sup> che percorre gli ultimi scritti foucaultiani dovrebbe forse cedere il passo a un'analisi più cauta che permetta di scorgere le numerose aree di convergenza fra i due filosofi. Prima fra tutte quella legata al tema della cura come postura etica: “come pratica riflessa della libertà”, per dirla con Foucault. È proprio in questi termini infatti che Foucault, nel corso di una famosa intervista, definisce l'etica: essa è “la pratica riflessa della libertà”, laddove la libertà ne costituisce la “condizione ontologica”<sup>3</sup>. Il pensiero di Patočka sulla cura dell'anima e quello di Foucault sulla cura del sé trovano un promettente punto di incontro nella tesi secondo cui la libertà, per essere realmente vissuta, deve potersi tradurre in *ethos*: deve sapersi ri-flettere in concrete pratiche di vita.

---

<sup>1</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Gallimard Seuil, Paris 2009, p. 119.

<sup>2</sup> Frédéric Gros suggerisce di chiamare “tentazione dicotomica” la tendenza presente negli ultimi scritti di Foucault ad attraversare il pensiero occidentale ricorrendo alla struttura della biforcazione: soprattutto nei corsi al *Collège de France* degli anni '80, egli individua una serie di snodi attorno ai quali costruisce dei giochi di opposizione tra due diverse opzioni teoriche, tra due diverse matrici spirituali, tra due diversi modelli di soggettivazione e così via. Cfr. F. Gros, *Platon et les cyniques chez Foucault*, in L. Bernini (a cura di), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità*, ETS, Pisa 2011, p. 65.

<sup>3</sup> M. Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in Id., *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris 2001, pp. 1527-1548.

## Patočka e Foucault: due approcci alla questione della cura

La nozione di cura dell'anima accompagna l'intera riflessione di Jan Patočka, dai suoi primi lavori sulla filosofia antica fino agli studi genealogici sulla storia e sul destino dell'Europa degli anni Settanta. L'indagine sull'*epimeleia tes psyches* trascende il piano della speculazione teorica e si propone come la tonalità etica che fa da sfondo all'insieme della ricerca patočkiana. Questo spiega perché Ivan Chvatík e Pavel Koube, curatori dell'edizione ceca delle opere complete del filosofo, abbiano scelto di riunire molti testi patočkiani sotto il titolo di "Cura dell'anima". Sotto tale titolo possono opportunamente confluire diversi vettori di ricerca:

*works that concern the position of human beings in the world and history: from the moral and religious questions of the individual through the attitudes towards current social and political events up to general reflections on the philosophy of history.*<sup>4</sup>

Diversamente, la nozione di cura di sé impegna Foucault solo nell'ultima fase della sua riflessione: è lecito pensare che essa faccia capolino negli anni di esitazioni editoriali che vanno dalla pubblicazione nel 1976 del primo volume di *Storia della sessualità (La volontà di sapere)* e la pubblicazione nel 1984 degli altri due volumi, *L'uso dei piaceri* e *La cura di sé*, testi che imprimono o meglio ratificano la curvatura assunta dalla riflessione foucaultiana<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> I. Chvatík, P. Kouba, "Preface to Collection: Care for the Soul", in J. Patočka, *The Collected Works of Jan Patočka*, vol. I, p. 10. ("Lavori che riguardano la posizione dell'essere umano nel mondo e nella storia: dalle questioni morali e religiose dei singoli individui, passando all'atteggiamento nei confronti attualità sociale e politica fino ad arrivare alle riflessioni generali sulla filosofia della storia").

<sup>5</sup> I corsi che Foucault tiene al *Collège de France* sono un patrimonio enorme che ci consente di esplorare con più precisione le irrequietezze del pensiero foucaultiano. Da questo punto di vista, sono molto istruttive le parole iniziali della "Nota" di Frédéric Gros all'edizione del corso del 1981-82 *L'ermeneutica del soggetto*, corso che sembra segnare il cambiamento di passo avvenuto. "Potremo cominciare da un enigma: nel 1976 Foucault pubblica la *Volontà di sapere*, primo volume della sua storia della sessualità, che più di un'opera di storia, è l'annuncio di una nuova problematizzazione della sessualità, l'esposizione di quello che avrebbe dovuto fungere da quadro metodologico per i libri successivi (...). Nessuno di questi libri ha mai visto la luce (...). Tutti i libri annunciati, insomma, Foucault non li ha scritti, anche se erano pronti o almeno programmati. Seguirà un silenzio di otto anni, interrotto nel 1984 dalla pubblicazione simultanea di *L'uso dei piaceri* e di *La cura di sé*, di cui corregge le bozze ancora poche settimane prima di morire. Ma tutto è cambiato, a quel punto, nella sua storia della sessualità, sia il quadro storico-culturale, sia le griglie di lettura: non siamo più di fronte alla modernità dell'Occidente ma all'Antichità greco-romana; non abbiamo più a che fare con una lettura politica, condotta in termini di dispositivi di potere, ma con una lettura etica, sviluppata in termini di pratiche di sé. Non si tratta più, infine, di una genealogia dei sistemi, bensì di una problematizzazione del soggetto" (F. Gros, "Nota del curatore", in M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 455-456).

Quella attorno alla cura di sé si rivela una ricerca erudita e tormentata, che in apparenza sembra allontanare Foucault dal focolaio del presente. Infatti, se è possibile scorgere un nesso con l'attualità, esso va colto lungo una traiettoria obliqua e sagittale. Egli non crede affatto di aver trovato nell'antico principio della cura di sé una ricetta etica da riabilitare nel presente: non si tratta di percorrere il versante delle soluzioni che la storia di volta in volta ha offerto, ma piuttosto quello delle *problematizzazioni*, alla ricerca di analogie e irregolarità che, entrando in connessione con il presente, producano un elemento di novità.

Se oggi, come scrive Foucault, una morale centrata sul soggetto e sull'adesione a un codice prestabilito sembra del tutto insoddisfacente, allora lo studio dei Greci può generare un cortocircuito produttivo nella misura in cui la loro esperienza etica non è prescrizione normativa ma ricerca estetica, non è imposizione di un universale ma sperimentazione di uno stile singolare, non è l'imperativo che presuppone il sé ma l'attività che lo forma e lo trasforma.

A questo punto, occorre chiedersi in che modo il pensiero fenomenologico di Patočka incontri l'ontologia critica di Foucault; lungo quali vettori la filosofia della storia del primo entri in risonanza con lo scavo genealogico del secondo.

Affinché un confronto fra le posizioni dei due filosofi sia praticabile, sono necessarie due precisazioni preliminari. Per prima cosa, occorre indagare e problematizzare la nozione patočkiana di anima per chiederci se una riflessione sul *bios* sia davvero estranea all'orizzonte di ricerca del filosofo, o se invece non sia possibile scorgere in essa un invito embrionale ad estendere la prospettiva della cura oltre i limiti della *psyche* in direzione del *bios* come orizzonte mobile e pulsante del reciproco legame.

In secondo luogo, dobbiamo chiederci quale significato attribuire a quel "soi" che Foucault individua come il correlato della pratica epimeletica.

### La cura dell'anima e la contesa di *Pólemos*

Nel panorama patočkiano la nozione antica di *psyche* va accostata al concetto di asoggettività, cui il filosofo ceco perviene per via fenomenologica: le ricerche sul campo asoggettivo dell'apparire contribuiranno a un recupero del concetto di anima in chiave non ancora psicologica ed egologica. La fenomenologia asoggettiva di Patočka va intesa, infatti, come una radicalizzazione della critica husserliana al soggettivismo e allo psicologismo, che Patočka intende superare estendendo l'*epoché* al campo stesso della soggettività.

Pertanto, l'osservazione preliminare che deve guidare lo studio del concetto patočkiano di cura dell'anima è la distinzione operata dal filosofo tra anima e soggetto, con la conseguente valorizzazione del concetto di anima, oltre e malgrado la centralità moderna del *cogito*<sup>6</sup>.

Non solo. Le riflessioni sulla cura dell'anima vanno anche rapportate agli studi patočkiani sui tre movimenti dell'esistenza. Per Patočka la questione dell'esistenza, ereditata dalla svolta ontologica della filosofia di Heidegger, va pensata come movimento di correlazione tra uomo e mondo in una dimensione relazionale e prasseologica. L'anima è per Patočka il movimento originario di schiusura, la tensione primigenia a entrare in rapporto con il mondo come totalità. Essa apre alla totalità perché è l'istanza del *thaumazein*, del perturbamento stupito che inaugura la ricerca del senso. La ricerca di senso che l'anima intraprende non è però riconducibile al progetto di conoscenza del soggetto contemporaneo, giacché la *psyche* non è fuori, ai margini o al di sopra del mondo ma è parte integrante di esso. Irrimediabilmente implicata nell'apparire intramondano, l'anima è un movimento immanente al mondo: "*L'aime comme les autres choses fait partie du monde, tandis que le sujet – à partir de Descartes - est quelque chose qui se met à part et s'oppose à tout le reste*"<sup>7</sup>.

La *psyche* greca, secondo Patočka, si distingue dalla successiva caratterizzazione sostanzialistica e personalistica dell'anima – caratterizzazione che darà luogo alla nozione moderna di soggetto – “nella misura in cui le manca la soggettività propria. Dal punto di vista greco e antico generale, la *psyche* è neutra rispetto ai pronomi personali”<sup>8</sup>. Mettendo in risonanza le ricerche patočkiane sulla filosofia greca e la sua radicalizzazione del concetto aristotelico di movimento, potremmo arrivare a dire che l'anima sia tensione instabile, inquieta, della vita nella sua potenza dinamica e nel suo slancio transindividuale<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Simona Forti, in un importante saggio sul male e il potere pubblicato di recente, scrive: “Il commento foucaultiano è in qualche modo sviante. La differenza tra gli usi che i due autori fanno del concetto di epimeleia è più complicata e, nel contempo, meno profonda di come ci viene prospettata. Soprattutto perché (...) la nozione di anima di Patočka non ripropone affatto un dualismo metafisico, ma si fa piuttosto occasione per un ripensamento del soggetto etico dentro il quadro di una teoria fenomenologica che ha rotto il legame con il trascendentalismo husserliano e che viene definita dal suo stesso autore una ‘fenomenologia asoggettiva’” (S. Forti, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Feltrinelli, Milano 2012, p. 333).

<sup>7</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, a cura di E. Abrams, Millon, Grenoble 1990, p. 292.

<sup>8</sup> J. Patočka, “Fenomenologia del corpo proprio”, in Id., *Che cos'è la fenomenologia?*, Centro Studi Canpostrini, Verona 2009, p. 156.

<sup>9</sup> A questo proposito sarà interessante indagare il modo in cui Patočka rielabora le riflessioni platoniche sulla tripartizione dell'anima. Il filosofo pone infatti l'accento sull'elemento dello *thymos* come vera forza motrice dell'anima. In epoca platonica lo *thymos* è ancora lontano dal divenire un ingrediente

Questo ci porta al secondo passaggio delle nostre considerazioni preliminari. Se per Patočka l'anima è caratterizzata da un movimento ek-statico e asoggettivo, non credo sia fuorviante riconoscere nella riflessione del filosofo un interesse per l'orizzonte del *bios* inteso come dimensione comune e preindividuale della vita. Patočka, infatti, non dimenticando l'etimo della parola *psyche*, l'idea di soffio vitale che essa racchiude e rinnova, sembra concepire l'anima come l'istanza che presiede alla continua rigenerazione della vita: questo sembra essere vero tanto da un punto di vista esistenziale, quanto da un punto di vista storico-politico. In quanto movimento della vita e vita in movimento, l'anima è espressione di quelle virtualità che l'esistenza, in quanto progetto, continuamente attualizza. In quanto principio etico, essa sembra essere quell'*enérgeia* che esorta a un perpetuo ricominciamento e a una continua presa di distanza. Negli scritti etico-politici della sua produzione finale, Patočka mette in guardia dai rischi di una subordinazione grigia e felpata che appiattisce le differenze e le dissidenze all'ombra di colossi politici, economici e culturali che intervengono sul modo stesso di comportarsi, di parlarsi, di pensarsi. Dinnanzi a questo pericolo, Patočka si appella all'anima come a un principio di continua differenziazione, tanto che quando arriverà a parlare di "anima planetaria" non alluderà affatto al consenso universale in virtù di una comune sostanza spirituale, ma proprio all'inadeguatezza di qualsiasi identificazione: alla necessità che lo spazio "planetario" sia un luogo dell'anima, e cioè del movimento, del transito, della trasformazione. Per Patočka l'"anima planetaria" indicherà la tensione comune e condivisa che resiste alla reificazione della vita come mero dato biologico prodotta dall'obiettivismo tecnoscientifico contemporaneo.

Se già questi brevi cenni mostrano come l'indagine patočkiana sulla *psyche* non possa essere liquidata come ontologia e gnoseologia dell'anima, è opportuno muovere un passo ulteriore, che probabilmente ci aiuta anche a comprendere il giudizio di Foucault. Infatti se le riflessioni sulla cura dell'anima costituiscono quello che potremmo definire il *côté* luminoso, produttivo e per certi versi ancora abitato da una tensione normativa del pensiero di Patočka, si rende necessario esplorare quei testi dove il pensiero di Patočka entra in una dimensione notturna, negativa, destrutturante. Il giudizio di Foucault, infatti, fa riferimento a *Platone e l'Europa* ma non tiene conto degli altri testi del filosofo, in particolare dei *Saggi eretici sulla*

---

dell'anima personale: esso indica ogni aspetto energetico ed e-motivamente connotato dell'azione umana, è forza cosmopoietica transindividuale che infonde forza, energia, movimento.



*filosofia della storia* dove la riflessione di Patočka si tinge di tinte fosche e rinuncia a qualunque morale consolatoria.

Come vedremo, Patočka guadagna il punto di vista notturno penetrando al fondo della sapienza eraclitea ed estraendone la legge di *Pólemos*: la guerra come potenza unificante, la contesa come scintilla feconda del legame.

Per Patočka, *Pólemos* non è la guerra nella sua forza cieca e distruttiva ma lo sfondo agonico che riunisce gli avversari, che scorge nella lotta la matrice dinamica della coappartenenza.

In questo senso, arriveremo a chiederci se il *Pólemos* di Patočka non sia un modo per alludere a quella dimensione vitale in grado di ricomprendere le differenze, gli attriti e le rivalità ontiche all'interno di un comune orizzonte ontologico. È in questa prospettiva che ritengo utile rivedere la tesi di Foucault: una riflessione sul *bios* non sembra estranea alla ricerca di Patočka (sebbene, come vedremo, il suo frequente richiamo alla trascendenza lo allontani da quelle filosofie dell'immanenza che incontreremo nell'ultima parte del nostro lavoro).

Si chiarirà, inoltre, come l'intonazione polemica del pensiero di Patočka coinvolga le stesse riflessioni sulla cura dell'anima. Paul Ricoeur chiude la sua Prefazione ai *Saggi eretici* scrivendo che il "socratismo politico" di Patočka consiste propriamente nel vedere nell'ideale antico di cura dell'anima una *chance* storico-politica collettiva. Secondo Ricoeur, "il legame che Jan Patočka stabilisce (...) tra la sua filosofia della problematicità e i suoi giudizi propriamente politici sul destino dell'Europa, consiste per intero nella capacità di trasferire dall'individuo all'intera comunità europea la meditazione sul rapporto tra senso, non senso e ricerca"<sup>10</sup>. *L'epimeleia tes psyches* si offre come *chance* storico-politica collettiva nella misura in cui è cura di *quell'anima planetaria* che è possibile riscoprire e riconoscere solo dopo che l'urto di *Pólemos* ci avrà fatto sperimentare l'inconsistenza delle nostre opposizioni ontiche e avrà fatto vacillare le sclerotizzazioni personalistiche e individualistiche che orientano le prassi individuali e collettive. Nell'orizzonte della riflessione patočkiana, cura dell'anima e legge di *Pólemos* sembrano dunque profilarsi come due termini complementari e irrinunciabili per

---

<sup>10</sup> P. Ricoeur, "Prefazione" a J. Patočka, *Saggi eretici di filosofia della storia*, Einaudi Torino, 2008, p. XXXVII.

articolare un possibile vocabolario postmoderno e postmetafisico<sup>11</sup> della solidarietà e della coappartenenza.

### Divenire dei soggetti e soggetti del divenire

È giunto il momento di interrogarci sul ruolo strategico che riveste la nozione di soggetto nelle ultime ricerche di Michel Foucault e il rapporto che essa intrattiene con il tema del *bios*.

Quando negli ultimi anni della sua vita fu chiesto a Foucault come mai avesse cambiato rotta rispetto ai suoi precedenti studi sul potere per un ritorno al soggetto, egli rispose che la questione del soggetto era sempre stata al centro delle sue ricerche<sup>12</sup>. Se è vero che nei suoi lavori finali Foucault reintroduce il problema del soggetto, esso non è mai posto come forma statica, sostanza definita o condizione di possibilità di una conoscenza possibile. Il soggetto è semmai studiato nella sua storia, nella sua genesi, nelle sue variazioni, così da invertire la direzione tradizionale del rapporto trascendentale tra soggetto ed esperienza: non è il soggetto condizione di possibilità dell'esperienza, ma è l'esperienza "che è la razionalizzazione di un processo, esso stesso provvisorio, che sfocia in un soggetto (...). 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"<sup>13</sup>.

Quello di Foucault, pertanto, non è un ritorno al soggetto: il suo obiettivo non è mai stato quello di edificare una teoria del soggetto, quanto quello di lavorare a una genealogia della de-soggettivazione. Come spiega Rovatti, Foucault:

continua infatti a parlare di un soggetto da svuotare, da liberare da se stesso, cioè dalla moderna cattura nella gabbia dell'individualità, e, se c'è un messaggio che rivolge ai contemporanei, si tratta dell'invito a una lotta contro il nuovo soggetto-individuo nel quale veniamo identificati dal dispositivo biopolitico della società attuale.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> "L'era post-europea", scrive Patočka, "è un'era post-metafisica" (J. Patočka, *Notes sur l'ère posteuropéenne*, in Id., *L'Europe après l'Europe*, tr. fr. Di E. Abrams, Verdier, Lagrasse 2007, p. 268.

<sup>12</sup> M. Foucault, "The subject and the Power", in H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1982, pp. 208-226.

<sup>13</sup> M. Foucault, "Il ritorno alla morale", *Archivio Foucault 3*, cit., p. 271.

<sup>14</sup> P. A- Rovatti, "Il soggetto che non c'è", in M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 219. Secondo Rovatti, cura di sé e programma biopolitico andrebbero studiati come le due facce della stessa medaglia, come lo stesso scenario ma illuminato da due punti differenti, giacché

In modo analogo, Frédéric Gros suggerisce che Foucault, occupandosi delle tecniche di soggettivazione, abbia operato uno spostamento che mette in discussione i caratteri che la tradizione occidentale ha riconosciuto al soggetto: essenziale (Platone), a priori (Kant), teorico (Husserl). Foucault si libera delle due grandi matrici del pensiero occidentale:

la matrice pratica della confessione cristiana che pensa il soggetto come determinato da un'identità segreta che bisognerebbe scoprire (è la domanda: chi sono?); la matrice teorica della problematica trascendentale che pensa il soggetto come un'istanza pura di conoscenza (è la domanda: cosa posso conoscere?).<sup>15</sup>

La domanda di Foucault diventa: quale forma dare alla mia esistenza? Il problema non è un'identità segreta da rivelare, ma un'esteriorità etica da costruire.

Letta in questi termini, la riflessione foucaultiana sul soggetto rivela la sua continuità con le precedenti analisi sul potere: “se è vero che non c'è nessun altro punto di resistenza al potere che il rapporto del sé con se stesso, è un compito fondamentale, urgente e politicamente indispensabile costituire un'etica del sé”<sup>16</sup>, scrive Foucault nell'*Ermeneutica del soggetto*. I processi di costituzione del sé presi in esame da Foucault realizzano un duplice distacco: distacco dal potere come rapporto di forza e distacco dal sapere come stratificazione di un codice della virtù.

Nel corso del mio lavoro vorrei portare l'attenzione sul fatto che Foucault si dimostra più interessato ai processi di soggettivazione che al soggetto già formato. È in questa prospettiva che possiamo scorgere il nesso che la riflessione foucaultiana istituisce con l'orizzonte del *bios*: il *soi* di Foucault, prendendo a prestito un termine di Gilbert Simondon, potrebbe essere inteso come il piano metastabile di una continua individuazione. Il vocabolario di Simondon può rivelarsi utile per indicare come la cura del sé esprima tanto la prospettiva del preindividuale quanto quella transindividuale. Infatti, se essa presiede al movimento di qualificazione della vita colta nel suo falda biologica, le *souci de soi* inteso come creazione di “modi di vita” segna anche l'apertura dello spazio comunitario come campo mai

---

Foucault inizia a studiare i meccanismi di assoggettamento a partire dalle stesse soggettività. Si può vedere, infatti, come il tema della resistenza sfumi per ripresentarsi nella forma delle pratiche di soggettivazione, che si rivelano essere il pendant dei dispositivi di potere. Secondo Rovatti, la domanda che con Foucault dovremmo porci è: se partiamo dalla cura di sé e degli altri, se prendiamo in esame le tecniche di stilizzazione del sé, cosa diventano i soggetti, cosa possiamo dire di loro?

<sup>15</sup> F. Gros, “Verità, soggettività, filosofia nell'ultimo Foucault”, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, cit., p. 295.

<sup>16</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 222.

semplicemente presupposto né unicamente postposto: l'orizzonte del comune è continuamente ricreato dalla condivisione di stili di esistenza che tagliano in diagonale il piano delle relazioni istituzionalizzate.

Nel corso della nostra ricerca dovremmo tuttavia riflettere sul fatto che Foucault si rivela poco propenso a utilizzare il termine “individuazione”, rimanendo piuttosto legato al termine “soggettivazione”. In questo senso, mi sembra che Foucault sia interessato a ritagliare uno spazio etico che, pur non fondandosi più sulla categoria di soggetto, rivendichi il margine singolare della scelta. Se i processi di individuazione sembrano andare in direzione dell'innocenza del divenire proclamata da Nietzsche, l'attenzione foucaultiana posta sui processi di soggettivazione, e dunque sulle pratiche del sé e sulle tecniche dell'esistenza, sembra rimettere in gioco l'elemento della responsabilità.

Si impone dunque il seguente interrogativo: la decostruzione del soggetto sovrano compromette in modo definitivo la possibilità di un “lavoro di produzione etica del sé come esistenza singolare”<sup>17</sup>? Il lavoro di Foucault, pur riconoscendo l'eteronomia e la passività che caratterizzano i processi di assoggettamento e soggettivazione, mi sembra teso a ritagliare un varco per la cura e la critica. Questo, d'altra parte, credo sia il senso della *déprise*, evocata nelle pagine introduttive de *L'uso dei piaceri*. Nel “*se déprendre de soi-même*” sembra possibile scorgere quella co-implicazione tra attività e passività che rende oggi pensabile la condotta etica: sforzo attivo di distanziamento che è insieme accettazione passiva nel vincolo di dipendenza che contraiamo nel nostro divenire soggetti.

Se allora spostiamo la nostra luce prospettica dal soggetto ai processi di soggettivazione, illuminando così le esistenze singolari-plurali, corporee, concrete, vulnerabili che costituiscono l'orizzonte del *bios* come trama del vivente, allora potremmo riflettere sul divenire di un soggetto in-fame, minuto, precario e senza nome che trovi nell'attitudine alla cura – di sé, degli altri, del mondo – l'espressione della sua *agency*, come la chiamerebbe Judith Butler. Forse il venir meno dell'autonomia del soggetto non conduce all'annullamento *tout court* della responsabilità singolare e collettiva, ma annuncia la possibilità che siano proprio le nostre

---

<sup>17</sup> M. Fimiani, *Il Neoantico e la terapia della vita umana*, in M. Fimiani, V. G. Kurotschka, E. Pulcini (a cura di), *Umano post-umano. Potere, sapere, etica nell'era globale*, Editori Riuniti, Roma, 2004, p. 219.

relazioni di interdipendenza e di reciproca vulnerabilità a predisporci a un rapporto di sollecitudine verso noi stessi<sup>18</sup> e verso gli altri.

Nel corso di questo lavoro vorrei mostrare come le riflessioni di Patočka e di Foucault ci aiutino ad articolare un concetto di responsabilità come disposizione ontologica a *rispondere* a se stessi e agli altri, a corrispondere a un sé in via di formazione e a una comunità di cui aver riguardo nella misura in cui, inevitabilmente, ci ri-guarda.

### L'etica della cura e oltre

Queste riflessioni orientate alla cura come forma relazionale di responsabilità ci condurranno negli Stati Uniti dove, a partire dagli anni '80, si è generato un forte dibattito attorno all'idea di un'*etica della cura* come attitudine femminile distinta dalla cosiddetta "etica dei diritti" propria dell'impostazione maschile. Il saggio di Carol Gilligan *Con voce di donna* ha inaugurato le ricerche sulle specificità di genere nell'ambito delle scelte morali: Gilligan, confutando il pregiudizio freudiano secondo cui la coscienza morale femminile è meno sviluppata di quella maschile, mostra la forza etica dell'inclinazione femminile alla cura. L'autrice sottolinea la feconda peculiarità di un approccio etico che valorizza un pensiero contestuale e narrativo, un pensiero nutrito di emozioni che pone al centro la responsabilità e i rapporti, piuttosto che il piano astratto dei diritti e delle norme come accade nella moralità maschile.

Un'altra voce significativa del dibattito americano sull'etica della cura è offerta da Jean Tronto, la quale tuttavia contesta la posizione essenzialistica che associa alla presunta natura femminile le prerogative dell'etica della cura. Tronto ritiene che questa posizione, pur valorizzando in apparenza certe qualità femminili, rischi di agevolare il meccanismo che esclude le donne dalla vita pubblica dal momento che considera la cura un'attitudine preziosa ma pertinente alla sfera privata. Tronto individua delle vere e proprie trappole strategiche tramite cui è stata accolta di buon grado la "moralità femminile" senza che però ad essa venisse attribuito valore nella sfera politica pubblica, laddove invece, secondo Tronto, è proprio nella dimensione politica che l'attitudine alla cura può rivelarsi una risorsa preziosa.

---

<sup>18</sup> Potrebbe essere interessante riflettere sul fatto che la sollecitudine verso se stessi derivi proprio dal rapporto di reciprocità con l'altro, come lascia intendere la poesia di Bertolt Brecht *Da leggersi al mattino e alla sera*: "Quello che amo/Mi ha detto/Che ha bisogno di me/Per questo ho cura di me stessa/guardo dove cammino e/temo che ogni goccia di pioggia/mi possa uccidere".

Il saggio di Tronto può aiutarci a scorgere le falle, i punti deboli, i rischi insiti all'interno del paradigma della cura.

Il primo aspetto problematico è quello sottolineato dalla stessa autrice, e cioè che l'etica della cura è spesso associata a una moralità "debole": encomiabile da un punto di vista valoriale, ma dal tutto afasica se inserita nel gioco linguistico della politica. Nel linguaggio corrente, diremmo che la prospettiva della cura si espone ad essere bollata come una forma di "buonismo" – ingenuo o ipocrita – del tutto inadeguato ad articolare il lessico dell'etica condivisa.

Tradizionalmente associata all'amore materno, la cura rischia di trasformarsi nell'atteggiamento altruisticamente oblativo di chi antepone il benessere dell'altro al proprio. La cura sarebbe allora l'espressione di una bontà sollecita dimentica di se stessa, incondizionatamente compassionevole e acriticamente solidale.

Gilligan e Tronto, ricorrendo ad argomentazioni diverse, cercano entrambe di sfuggire a tale accusa. Tuttavia, a mio parere, non si riuscirà ad affrancarsi dalla critica di "buonismo" se non si prova, al tempo stesso, a liberarsi dell'impronta volontaristica che l'etica della cura reca in sé. La cura come abnegazione sembra profondamente legata alla sollecitudine verso il prossimo come volontà di fare del bene: fin tanto che la cura appare come l'esito di una scelta che il soggetto opera sulla base della tensione doveristica a farsi carico dell'altro, essa rischia di rimanere una sterile petizione di principio legata al lessico improduttivo e desueto del dovere.

Pertanto, nel tentativo di smarcare la prospettiva della cura da una simile obiezione, ritengo opportuno tracciare delle linee di fuga che ci portino ad indagare il serbatoio energetico della cura: il motore dinamico che attiva la relazione di cura *prima e malgrado* la nostra volontà.

Prima di tratteggiare la traiettoria che intendo seguire, credo sia utile segnalare il secondo elemento problematico che rischia di inficiare, o meglio di rovesciare, le potenzialità della cura. Si tratta dell'impronta immunitaria che essa reca in sé: infatti, se la cura può essere utilmente indagata come movimento relazionale di condivisione, non possiamo trascurare quella carica immunizzante che la connota nel profondo e rischia di stravolgerla in chiusura difensiva.

La cura, in questo senso, sembra essere caratterizzata dall'ambivalenza del *pharmakon*: del rimedio che, assunto in dosi eccessive, si perverte in veleno. Se la cura diventa controllo difensivo e protezione preventiva, si corre il rischio di perderne il portato co-munitario a favore

di una chiusura im-munitaria. Com'è evidente, ci stiamo rifacendo alle categorie di *immunitas* e *communitas* messe a punto, negli ultimi anni, da Roberto Esposito.

Il secondo varco che con questo lavoro mi ripropongo di percorrere muove dai nodi teorici portati allo scoperto dal lavoro critico e decostruttivo di Esposito. Servendomi degli strumenti che la sua ricerca mette a disposizione, tenterò di sottrarre la prospettiva della cura alla deriva immunitaria che la minaccia e cercherò di aprirla al pensiero dell'impersonale.

### Linee di fuga

1. Per affrancare la prospettiva della cura dalla duplice ipoteca che, da una parte, la riconduce all'attitudine sacrificale che antepone l'altro a sé e che, dall'altra, la identifica con la sfera privata degli affetti, dovremo interrogarci sulle condizioni ontologiche, *pathiche* ed estetiche che presiedono alle relazioni di cura. Si tratta di sondare le implicazioni etiche che scaturiscono dalla decostruzione del soggetto sovrano avviata da molti autori del pensiero contemporaneo.

In altri termini, se prendiamo congedo dalle fantasie narcisistiche di un soggetto autonomo chiuso su se stesso e riflettiamo sul ruolo costitutivo che l'alterità svolge nella costruzione e continua ridefinizione dell'io, arriviamo a concepire l'io come irrimediabilmente contaminato, dislocato, sollecitato dalla presenza dell'altro – sia esso l'altro in carne ed ossa o l'alterità fantasmatica che ci impedisce una perfetta identità e trasparenza a noi stessi. Se si ammette la fenditura originaria che attraversa il soggetto – fenditura che rende inadeguata la categoria stessa di soggetto, giacché non vi è nulla di *sub-jectum* se non il vuoto stesso della fenditura – si dovranno riconoscere i paradossi e le contraddizioni che minano ogni progetto che, nella sua foga immunizzante, disconosca la nostra vulnerabilità all'altro.

A partire dalle riflessioni della filosofa americana Judith Butler, mi impegnerò in una riconsiderazione della vulnerabilità quale caratteristica ineludibile

di cui non possiamo sbarazzarci e che non possiamo risolvere una volta per tutte nel nome del soggetto, ma che può offrirci l'opportunità di comprendere come nessuno di noi sia totalmente delimitato, assolutamente separato, e come siamo invece tutti costitutivamente,

epidermicamente, affidati gli uni agli altri, nelle mani gli uni degli altri, alla mercé gli uni degli altri.<sup>19</sup>

Qui si pone il nodo critico del nostro lavoro perché essere affidati “alla mercé gli uni degli altri” significa essere consegnati all’ambivalenza di una relazione in bilico tra grazia e potere, tra prezzo e ricompensa, tra soccorso e arbitrio. La nozione di cura che intendo articolare cerca di farsi spazio proprio in questo angusto crinale poiché riconosce l’ambivalenza di un movimento relazionale che, mentre alimenta i vincoli di reciprocità, ci espropria a noi stessi.

Pur consapevole dell’instabilità che la sottende e dei rovesciamenti paradossali cui è esposta, credo tuttavia che la cura debba essere esplorata come lo stile di risposta involontario che discende dalla consapevolezza, emotiva e razionale, della nostra comune vulnerabilità. Dal riconoscimento – spesso doloroso e traumatico – della nostra fragilità può originarsi quella preoccupazione per il nostro destino di soggetti corporei, esposti, finiti che sa tradursi in occupazione: in impegno attivo, sollecito e concreto a farsi carico di sé, degli altri, del mondo.

2. Affinché la cura non resti una sterile petizione di principio, capace solo di alimentare la retorica dei buoni sentimenti entro i confini dell’*oikos*, occorre, tuttavia, muovere un passo ulteriore.

Judith Butler, nel suo tentativo di elaborare un’ontologia della precarietà, ci ricorda come ogni questione ontologica non debba prescindere dalle condizioni sociali, epistemologiche e politiche entro cui sorge. In altri termini, quando ci interroghiamo sulla precarietà della vita, non possiamo esimerci dal porci alcune questioni decisive: “*What is life?*” e “*under which conditions it becomes possible to apprehend a life or set of lives as precarious*”<sup>20</sup>?

È attorno a questi interrogativi che ritengo opportuno far interagire la riflessione di Butler con la ricerca di Roberto Esposito: credo infatti che l’approccio biopolitico del filosofo italiano si riveli prezioso per metterci in guardia contro quei dispositivi immunizzanti che, facendo presa sul vivente, ne decidono soglie di valore e di intelligibilità.

---

<sup>19</sup> J. Butler, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 136. Nella parte successiva di questo lavoro vorrei cercare di mostrare come queste affermazioni di Butler trovino risonanza in quelle di Esposito. Egli vede nella logica immunitaria il tentativo di neutralizzare i possibili effetti destabilizzanti della presenza degli altri. L’immunità è un tentativo di chiamarsi fuori dall’insieme multiverso di relazioni con gli altri, che insieme ci alimentano e ci mettono in pericolo.

<sup>20</sup> J. Butler, *Frames of war. When is Life Grievable?*, Verso, London-New York 2009, pp. 1-2.



La ricerca di Esposito sull'impersonale è tesa a indagare la logica della presupposizione che solca l'orizzonte del *bios* presiedendo alla dialettica tra soggettivazione e assoggettamento di cui già Foucault si era occupato.

Secondo Esposito, il soggetto si identifica con se stesso, si produce come presupposto unitario, a patto di uno scarto iniziale che separi l'essenza del soggetto da qualcosa d'altro. Questa logica separativa non sorge col soggetto moderno ma è rintracciabile già nel dispositivo romano della *persona* che isolava il nucleo di imputabilità giuridica e l'elemento spirituale – la *persona* – dall'uomo come essenza naturale e corporea.

Dunque chiedendoci “*What is life?*” dovremmo prendere in considerazione quella presa biopolitica – quel rapporto di costitutiva immanenza tra *bios* e potere – che distingue tra ciò che è pienamente vita e ciò che invece scivola sul bordo silente della cosa.

Il pensiero dell'impersonale è un tentativo di forzare la logica escludente della *persona* per intercettare quel passaggio fulmineo e inafferrabile della vita che sfugge e resiste al processo di assoggettamento e soggettivazione.

È qui che il nostro percorso troverà la sua conclusione. Se, come scrive Esposito,

la vita (...) è per Foucault quella falda biologica che non *coincide* mai con la soggettività perché è sempre presa in un processo, duplice e simultaneo, di assoggettamento e soggettivazione – lo spazio che il potere investe senza mai riuscire a occuparlo integralmente e anzi generando forme sempre nuove di resistenza<sup>21</sup>

allora il nostro compito è quello di provare a coincidere – a cadere insieme – con quella non coincidenza così fortuita.

Ecco allora che la pratica di cura – dopo l'anima, il sé, l'altro da sé – può trovare un nuovo correlato. Sperando che questo non mi allontani troppo dalle intenzioni di Esposito, il quale si tiene a distanza da qualsiasi tentazione normativa<sup>22</sup>, penso che potremmo evocare una *cura del bios* come attitudine a riconoscere e a sostenere quei brandelli di vita impersonale che,

---

<sup>21</sup> R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, p. 23.

<sup>22</sup> “Questo non significa che l'impersonale indichi normativamente cos'è una biopolitica affermativa. Si tratta di un orizzonte aperto. Se ne fornissi una versione normativa, del resto, tornerei a situare la biopolitica in una dimensione trascendentale. Che la politica si iscriva dentro una genealogia dell'immanenza, significa che essa non può essere astrattamente normativizzabile” (R. Esposito, *La politica al presente*, in L. Bazzicalupo (a cura di), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, Mimesis, Milano 2008, p. 31).

sfuggendo ai flussi territorializzanti e alle assegnazioni di identità, mettono in tensione la logica della presupposizione e inaugurano nuove forme di individuazione.

Esposito si chiede “come fare dell’impersonale (...) il contenuto di una pratica che modifichi l’esistenza? Come immettere quell’ulteriorità, o quell’esteriorità, all’interno della nostra esperienza singolare e collettiva?”. A mio modo di vedere, potremmo procedere in questa direzione sforzandoci di declinare la cura di sé foucaultiana oltre i limiti che il riferimento al “sé” rischia di assegnarle, concentrando la nostra attenzione sui processi di soggettivazione. Se stiamo alla generosa linea interpretativa aperta da Deleuze, nelle ultime ricerche di Foucault non c’è un ricorso all’individuo, ma l’assunzione di una terza dimensione, distinta da sapere e potere, che riguarda i rapporti di soggettivazione, e cioè “la produzione di un modo di esistenza, [che] non può essere confuso con un soggetto, a meno che non si destituisca quest’ultimo di ogni interiorità e persino di ogni identità. La *soggettivazione*, d’altro canto, non ha nulla a che fare con la ‘persona’: è una individuazione, particolare o collettiva, che caratterizza un *evento* (*un’ora del giorno, un fiume, un vento, una vita...*). E’ un *modo intensivo*, non un soggetto personale”<sup>23</sup>.

Dunque, se con la sua riflessione sull’impersonale Esposito si sforza di riconfigurare “l’uomo come un evento di mondo il cui accadere taglia trasversalmente interi ‘piani’ di realtà: umani, animali, vegetali, cosali, così da pensare un’apertura radicale alla relazionalità verso altre forme di vita che non siano necessariamente limitate alla persona”<sup>24</sup>, allora forse il pensiero di Foucault può venirci utile in un’angolatura diversa da quella suggerita dallo stesso Esposito.

Nell’incoraggiarci a coltivare quel margine critico che ci consente di mantenere instabile e incompiuto il processo di soggettivazione – esortazione espressa dal *se déprendre de soi-même* –, Foucault non sta forse alludendo alla necessità di superare l’individuazione personale in direzione di una riformulazione impersonale? Riformulazione che ci consente di coltivare anche lo spazio del comune, inventando forme di vita che si aprano a una relazionalità che sopravanza la normatività personalistica<sup>25</sup>?

---

<sup>23</sup> G. Deleuze, *Pourparlers*, Ed. de Minuit, Paris 1990, tr. it. di *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000, p. 125.

<sup>24</sup> E. L. Petrini, *Per una ‘filosofia dell’impersonale’*, in L. Bazzicalupo (a cura di), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, cit., p. 49.

<sup>25</sup> A tal proposito, nel corso di questo lavoro, sarà interessante prendere in considerazione le obiezioni che Judith Revel rivolge alle tesi di Esposito e in particolare all’idea che il comune appartenga a un fondo preindividuale che precede le singolarità situate: “Il comune non è la base rassicurante a partire

Quando Foucault, prendendo le distanze da Patočka, parla della cura del sé come cura del *bios*, sembra alludere proprio al movimento della vita che, presa nel duplice processo di assoggettamento e soggettivazione, inventa nuove forme di (r)esistenza e sfugge alla legge di predicabilità dualistica che separa la persona dalla non persona, l'uomo per bene dal criminale, la vita degna di essere vissuta dalla vita sacrificabile.

D'altra parte, se il lavoro di Esposito è teso a mostrare la logica escludente che presiede ad ogni tentativo di circoscrivere l'essenza spirituale dell'uomo per differenza rispetto alla nuda istintualità, egli non intende affatto ricondurre la sua riflessione a un paradigma biologicista e vitalista. Come scrive in *Pensiero Vivente*, la filosofia della vita è sempre filosofia delle *forme di vita*:

intese come modi, impersonali e singolari, di sottrarsi alla dialettica, impositiva ed escludente, tra soggettivazione e assoggettamento. Se la vita non va posposta, non va neanche presupposta ai soggetti che, di volta in volta, la incarnano, ma pensata come la sostanza viva della loro infinita singolarità.<sup>26</sup>

Ecco, allora, che se lo studio delle tecniche del sé viene declinato come continua stilizzazione, ridefinizione, qualificazione dei modi di vita, impersonali e singolari, allora l'idea di una cura del *bios* come tentativo, mai definitivamente normativizzabile, di articolare una biopolitica affermativa si rivela una *chance* promettente.

La cura del *bios* può arrivare a configurarsi come cura del divenire e della differenza quali condizioni di possibilità dell'invenzione di nuove forme di vita che sappiano anche tener conto della promiscuità ontologica che caratterizza la nostra epoca post-umana. Cura di quell'eccedenza della vita che si crea un varco nei dispositivi di potere ed escogita stili singolari di resistenza e spazi comuni di libertà. Lo spazio comune dischiuso dalla cura del *bios* non è certo quello del "noi" inclusivo ed escludente del paradigma immunitario, ma quello che sorge dalla condivisione di un "modo di vita" e cioè dalla "creazione di nuove forme di vita, di

---

dalla quale pensare la produzione politica: ne è al contrario il risultato" (J. Revel, *Identità, natura, vita: tre decostruzioni biopolitiche*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 141). Infatti, secondo Revel, il preindividuale coincide in Foucault con il pre-disciplinare e "l'unica possibilità di parlare di comune e di affermarlo in positivo sembra al contrario quella di costruirlo a partire dalle singolarità, di averlo davanti a sé e non alle spalle" (J. Revel, *Fare moltitudine*, Rubettino Editore, Cosenza 2004, pp. 40-41).

<sup>26</sup> Ivi, p. 265.

rapporti, di amicizie, nella società, nell'arte, nella cultura"<sup>27</sup> cui Foucault allude parlando dell'amicizia come modo di vita e delle pratiche sessuali come occasioni storiche per riaprire delle virtualità relazionali e affettive rimaste bloccate. Si pensi, ad esempio, a quanto egli scrive a proposito dal perturbamento prodotto dal modo di vita omosessuale:

*Je pense que c'est cela qui rend "troublante" l'homosexualité: le mode de vie homosexuel beaucoup plus que l'acte sexuel lui-même. Imaginer un acte sexuel qui n'est pas conforme à la loi ou à la nature, ce n'est pas ça qui inquiète les gens. Mais que des individus commencent à s'aimer, voilà le problème. L'institution est prise à contre-pied; des intensités affectives la traversent (...). Les codes institutionnels ne peuvent pas valider ces relations aux intensités multiples, aux couleurs variables, aux mouvements imperceptibles, aux formes qui changent.<sup>28</sup>*

*Voilà le problème. Voilà* lo sfolgorio brulicante ed eccedente di vita di cui sento di volermi prendere cura.

---

<sup>27</sup> M. Foucault, *De l'amitié comme mode de vie*, in *Dits et écrits II*, cit., p. 984

<sup>28</sup> Ivi, p. 983.

## L'ALCIBIADE E IL LACHETE

### ONTOLOGIA DELL'ANIMA E ASCETICA DELL'ESISTENZA

Se per la nostra ricerca volessimo evocare una scena originaria – il punto d'avvio della riflessione sulla cura del sé e sulla cura dell'anima – non potremmo limitarci ad un'unica sorgente. Seguendo le indicazioni di Foucault, dovremmo esplorare la ricchezza del repertorio platonico per trovare i due dialoghi che si offrono come le matrici delle due possibili declinazioni del tema dell'*epimeleia*: *epimeleia tes psyches* come ontologia dell'anima e *epimeleia seautou* come ascetica ed estetica dell'esistenza.

I due dialoghi in questione sono l'*Alcibiade* e il *Lachete*. È Foucault, come si diceva, a segnalare questo sdoppiamento della scena inaugurale: egli crede che sia possibile rinvenire già nello sviluppo dei due testi platonici la differenza d'accento che caratterizzerà il suo stile di ricerca, articolato attorno al problema della costituzione di sé, in rapporto a quello di Patočka fondato, a suo modo di vedere, sul primato ontologico e gnoseologico dell'anima<sup>29</sup>.

La valutazione di Foucault merita senz'altro di essere problematizzata e di questo ci occuperemo nelle pagine a venire. E' indubbio, tuttavia, che Patočka concentri la sua attenzione sull'*Alcibiade* e non menzioni mai il *Lachete*, laddove invece Foucault pone quest'ultimo come motivo germinale della sua indagine sull'*epimeleia*.

Bisogna osservare, tuttavia, che Foucault arriva ad occuparsi del *Lachete* solo nel suo ultimo corso al *Collège de France*, mentre nelle fasi precedenti della sua riflessione aveva preso in considerazione altri testi<sup>30</sup>. Potremmo dire, pertanto, che è solo in una luce

---

<sup>29</sup> Mariapaola Fimiani, commentando questo passaggio foucaultiano, scrive: “due grandi profili della filosofia occidentale sono decifrabili negli esempi platonici dell'*Alcibiade* e del *Lachete*: per il primo la cura, l'*epimeleia heautou*, è conoscenza dell'essere dell'anima e avvia la ‘metafisica del sé’, per il secondo è ‘arte del vivere’, produzione costante della propria vita come opera d'arte, e si fa ‘stilistica dell'esistenza’” (M. Fimiani, *Foucault e Kant. Critica, clinica, etica*, La città del sole, Napoli 1997, p. 83).

<sup>30</sup> Per quel che riguarda il repertorio platonico, l'attenzione di Foucault si era rivolta, in particolare, all'*Alcibiade* e alle *Lettere*, che, come vedremo, costituiranno per il filosofo un punto di riferimento importante per illuminare in modo originale il rapporto tra politica e filosofia. Più in generale, nella sua disamina del mondo antico, Foucault prende in esame uno spettro di testi molto ampio, che va dalle

retrospettiva che Foucault pone il *Lachete* all'origine del suo percorso: luce retrospettiva che, come vedremo, non illumina solo la questione antica dell'*epimeleia*, ma il modo stesso di interpretare i decorsi, le divaricazioni e le discontinuità della storia della filosofia occidentale.

## **Dialogando con Socrate**

Credo sia opportuno avviare questa ricerca ripercorrendo a grandi linee lo sviluppo dei due testi platonici che, malgrado l'inevitabile arbitrarietà che caratterizza ogni scelta dell'origine, si possono porre come scene inaugurali del pensiero filosofico della cura.

### Prendersi cura della propria anima

L'*Alcibiade* è un dialogo a due tra Socrate e il giovane Alcibiade, il quale ambisce ad entrare in politica per diventare l'uomo di spicco della democrazia ateniese. Socrate, innamorato di Alcibiade<sup>31</sup>, intende dimostrare l'inadeguatezza della sua educazione in vista del potere politico: Alcibiade, sottoposto al domandare socratico, mostra di non sapere cosa sia il giusto e cosa sia il bene per la città. Il dialogo si articola dunque attorno a due parole chiave della nostra ricerca, ossia il *governo politico degli altri* e la *formazione di sé*.

Socrate, nel mostrare ad Alcibiade che egli ignora l'oggetto del buon governo, lo sprona a *prendersi cura di sé*: vediamo come il tema della cura emerga in rapporto all'azione politica, giacché per governare gli altri bisogna imparare a riflettere su di sé, a conoscere i propri limiti, a controllare le proprie debolezze.

Messo alle strette dal domandare socratico, Alcibiade riconosce di non avere la giusta preparazione e accetta di buon grado che Socrate gli insegni a prendersi cura di sé. Ecco che emerge il passaggio centrale del dialogo: il primo passo per aver cura di sé, spiega Socrate, è far proprio il precetto delfico e imparare così a "*conoscere se stessi*".

L'indagine si sposta allora sulla questione del sé: si tratta di capire quale sia la vera essenza dell'uomo e quale debba essere, pertanto, il vero oggetto dell'*epimeleia*. Attraverso una serie di

---

tragedie di Euripide ai testi stoici di Seneca e Marco Aurelio, dagli scritti di medicina di Galeno agli scritti di Epitteto.

<sup>31</sup> Sottolineo questo aspetto perché la questione del rapporto d'amore tra un uomo adulto e un ragazzo è oggetto di riflessione da parte di Foucault soprattutto nelle pagine finali de *L'uso dei piaceri*, dove la questione dell'erotica sarà messa in relazione al vero amore, ossia all'amore per la verità, tema centrale nella dottrina platonica.

domande, Socrate giunge ad affermare che l'uomo è colui che si serve del corpo, come il calzolaio delle forbici e il suonatore di cetra della cetra. E dal momento che il corpo non può comandare se stesso, cos'è che comanda il corpo se non l'anima? L'anima, conclude Socrate, è il "se stesso" dell'uomo, mentre il corpo non è che il suo strumento esteriore. Vediamo dunque definirsi una delle questioni cardine del dialogo: il sé coincide con l'anima e prendersi cura di sé significa *prendersi cura della propria anima*.

Nelle ultime battute del dialogo, Alcibiade chiede a Socrate come si possa conoscere la propria anima così da averne cura. Socrate ricorre alla celebre metafora della vista: per comprendere il fenomeno della visione, occorre contemplare il proprio sguardo in quella parte dell'occhio altrui che realizza l'azione virtuosa del vedere; allo stesso modo, per conoscere la propria anima, occorre rivolgersi alla parte più nobile di un'anima, a quella parte dell'anima, cioè, che l'uomo condivide col divino. Per conoscere se stessi, occorre orientarsi al divino il quale esprime le virtù dell'anima al massimo grado. La conoscenza del divino si profila pertanto come condizione di possibilità della *conoscenza dell'anima* e dunque della *cura di sé*. Questo, a grandi linee, è il percorso tracciato dall'*Alcibiade*.

#### Avere cura del proprio sé

Il *Lachete* è un dialogo che vede coinvolte cinque persone: Lisimaco e Melisia, due uomini ateniesi che, interrogandosi sull'educazione da impartire ai propri figli, chiedono consiglio a Nicia e a Lachete, due valorosi comandanti che, a loro volta, chiederanno l'intervento di Socrate. Il tema è l'educazione dei ragazzi: Lisimaco e Melisia dichiarano di volersi prendere cura della formazione dei figli e, mentre assistono all'esibizione di un combattimento in armi, chiedono a Nicia e a Lachete se questa possa essere una buona disciplina da insegnare ai figli. Trovandosi in disaccordo, Nicia e Lachete chiedono a Socrate di esprimere la sua opinione e di dirimere il diverbio. Come di consueto, Socrate mostra che il problema è stato mal posto: per un problema delicato come l'educazione dei giovani non ci si può affidare al parere della maggioranza. Quindi non si tratta di fare un bilancio dei favorevoli e dei contrari ma di capire chi può dirsi competente in materia di educazione. Serve dunque un maestro, ma di cosa? Secondo Socrate, ci si sta occupando dell'arte della lotta solo in virtù del bene che essa procura all'animo dei giovani, pertanto la discussione dovrebbe vertere su ciò che effettivamente migliora l'anima. Un buon maestro sarà dunque colui che avrà saputo migliorare l'anima del suo discepolo e che può vantare, a sua volta, dei buoni maestri. Socrate dichiara di non aver

avuto maestri e di non conoscere l'arte della cura dell'anima. Su invito di Socrate, Nicia e Lachete passano in rassegna la propria formazione e finiscono per ammettere di non aver mai imparato a prendersi cura di se stessi. Ecco che la discussione passa dal problema dell'educazione dei giovani alla cura che ciascuno rivolge a se stesso per tutto il corso della propria vita. A questo punto si tratta di capire cosa apporterebbe giovamento all'anima e la risposta è semplice: la virtù. Socrate invita i suoi interlocutori a chiedersi se davvero sappiano cosa sia la virtù ma poiché la definizione della virtù in generale sarebbe un compito troppo gravoso, Socrate limita l'indagine al coraggio. Nicia e Lachete confrontano le loro opinioni che ben presto vengono messe in crisi dal domandare socratico. Pur rivelando l'inadeguatezza delle posizioni di Nicia e Lachete, Socrate non arriva a formulare una definizione positiva del coraggio. Il dialogo ha pertanto una conclusione aporetica che costringe tutti i partecipanti a riconoscere la loro impreparazione e ad ammettere di aver bisogno di qualcuno che insegni loro a curarsi della propria vita. Se Lisimaco e Melisia sono alla ricerca di un maestro per i loro figli, Socrate si rivela la persona più adatta perché conscio dei propri limiti e consapevole che anche in età avanzata è necessario curarsi di sé e della propria educazione.

#### Il correlato della cura: la *psyche* e il *bios*

Seguendo la traccia delle osservazioni di Foucault, cerchiamo di mettere in luce le differenze che intercorrono tra questi due testi nell'articolazione del tema dell'*epimeleia*. Prima di tutto, sebbene l'interrogativo di partenza sia il medesimo – come prendersi cura dei giovani, come prepararli alla vita adulta – cambia il correlato della cura: se nell'*Alcibiade* esso era identificato con l'anima, con quel principio trascendente e immortale che si distingue dalla materialità del corpo, nel *Lachete* vediamo come la cura si rivolga all'intera esistenza del singolo, al rapporto che il sé intesse con l'intera trama della sua vita. Commentando i due testi, Foucault afferma che, nell'ambito del *Lachete*, l'oggetto di cui occorre occuparsi è propriamente la vita, il *bios*, la maniera di vivere: è lo stile di vita, la pratica dell'esistenza a costituire l'oggetto dell'*epimeleia*. Al contrario, nell'*Alcibiade* l'attenzione cade sull'anima come istanza che gode di un privilegio ontologico e gnoseologico.

Questo ci porta alla seconda differenza, ossia al fatto che l'*Alcibiade* stabilisca il primato della conoscenza sull'esistenza, il primato dell'auto-contemplazione sull'auto-poiesi: è dall'ingiunzione delfica alla conoscenza di sé che si irradia la pratica della cura.



Se nei testi platonici, eredi di una ricca tradizione anteriore, la nozione di *epimeleia* non si trova ancora del tutto sbilanciata sul versante conoscitivo, nelle rielaborazioni successive di tale concetto l'imperativo della conoscenza di sé assumerà un primato indiscusso, mentre la dimensione ascetica, pratica, esistenziale associata alla cura e alla conoscenza di sé scivolerà nell'ombra. L'*Alcibiade* mostra chiaramente come, a partire dal momento platonico, si cominci ad attribuire all'anima e alle sue virtù conoscitive un privilegio destinato ad obliare la cura come esercizio che coinvolge l'intera esistenza. Il *Lachete* è, invece, un'interessante testimonianza di questa seconda possibile modulazione dell'*epimeleia*: l'instaurazione del sé, non inteso più come *psyche* ma come *bios*, si rivela correlativa a un modo di conoscenza che, pur facendo riferimento al principio delfico del "conosci te stesso", lo declina in modo completamente diverso. Non si tratta della contemplazione dell'anima che si rimira nello specchio della divinità, ma dell'esercizio, della messa alla prova della propria maniera di condurre l'esistenza. Conoscere se stessi significa guardare la propria vita, rendendo ragione delle proprie scelte, valutando le proprie azioni, dando forma al proprio stile.

Da ciò possiamo derivare il terzo elemento di differenza: se nell'*Alcibiade* l'incitamento a prendersi cura di sé viene rivolto ai giovani che intendono intraprendere la carriera politica, la cura a cui invita il *Lachete* non si rivolge solo ai giovani, ma agli uomini di tutte le età. La cura del proprio stile d'esistenza si perpetua nelle diverse tappe della propria vita, non può mai dirsi conclusa, si rinnova come pratica ininterrotta di auto-stilizzazione.

Un quarto motivo di differenza potrebbe essere rintracciato in merito alla questione della verità. Entrambi i dialoghi si misurano con il problema della verità: a quali condizioni Alcibiade può dire la verità su se stesso? A quali condizioni un uomo può dire la verità sull'educazione dei giovani? Per quanto gli interrogativi siano prossimi, essi vengono sciolti in maniera differente. Alcibiade potrà dire la verità su di sé solo dopo aver contemplato la propria anima come partecipe del divino, Socrate nel *Lachete* può azzardarsi a dire la verità sull'educazione dei giovani non perché posseda una certezza metafisicamente fondata, ma perché il suo *logos* si riflette nel suo *ethos*, perché i suoi atti di veridizione trovano un risponso nelle pratiche che egli mette in atto<sup>32</sup>. Se nell'*Alcibiade* la questione dell'etica della verità indaga il processo che porta alla purificazione dell'anima e la rende capace di verità, nel *Lachete* viene esplorato il versante della volontà, della risoluzione, del sacrificio,

---

<sup>32</sup> Sul rapporto tra *logos* ed *ethos* torneremo nella sezione dedicata a Foucault.

dell'ostinazione e della capacità di lotta che il soggetto deve mettere in campo per poter dire la verità.

Questo spiega altre due differenze: primo, nell'*Alcibiade* le virtù evocate sono quelle del bene e della giustizia, mentre nel *Lachete* si parla del coraggio<sup>33</sup>; secondo, il *Lachete* ha una sorta di finale aporetico estraneo alla luminosità dell'*Alcibiade*: in definitiva, non si giunge a una ricetta universalmente valida per la cura di sé, laddove nell'*Alcibiade* il precetto del “conosci te stesso” e l'equazione tra anima e divino sembrano garantire una solida soluzione al problema.

Se queste sono le differenze che Foucault riscontra tra i due dialoghi – differenze che, come abbiamo anticipato, lo inducono a sostenere che proprio nell'*Alcibiade* e nel *Lachete* sia possibile rinvenire le matrici, non solo delle due diverse interpretazioni della nozione di cura, ma anche della natura stessa della pratica filosofica – va altresì segnalato che lo stesso Foucault, ne *L'ermeneutica del soggetto*<sup>34</sup>, poneva con minore perentorietà tali differenze, dimostrandosi più interessato a cogliere quegli elementi ambivalenti e paradossali che ponevano il momento platonico all'origine di una divaricazione che andava annunciandosi ma che era ancora di là da venire.

Nel corso dell'81 Foucault si dimostra più cauto nell'interpretare la nozione di *psyche*: ritiene che nell'*Alcibiade* il concetto di anima abbia una sfumatura particolare, che rende interessante il modo in cui si specifica il rapporto tra anima, sé e cura del sé. Socrate è intento a distinguere il “nocciolo” dell'anima da ciò che le è estrinseco: ne vuole mettere in luce l'irriducibilità. Come abbiamo visto, Socrate, operando una serie di distinzioni, giunge a definire l'anima come ciò che si serve del corpo, degli organi, degli strumenti: qui, scrive Foucault, l'anima non è il cocchio alato del *Fedro*, o la prigioniera del corpo descritta nel *Fedone*, ma è l'anima come soggetto d'azione, vale a dire un'anima che utilizza, dirige, manovra. Foucault ci invita a prestare attenzione al verbo *khrestahai* attribuito all'anima, giacché esso ha due accezioni fondamentali: da una parte significa “servirsi di”, dall'altra

---

<sup>33</sup> Il tema del coraggio, come vedremo, riemergerà in diversi passaggi della nostra ricerca. È significativo ricordare che l'ultimo corso di Foucault al *Collège de France* reca il titolo *Il coraggio della verità*, laddove il filosofo, ricorrendo a questa espressione, suggerisce l'intimo nesso che lega il coraggio alla pratica della veridizione.

<sup>34</sup> Si tratta del corso che precede di due anni *Le courage de la vérité*, dove fa esplicito riferimento all'opera di Patočka.

“avere una relazione con qualcosa”. La *khresis*<sup>35</sup> che l’anima intrattiene col mondo è una relazione di tipo strumentale col corpo e con l’ambiente circostante, relazione che tuttavia indica anche la posizione trascendente dell’anima rispetto a ciò di cui si serve.

Da ciò Foucault ne deriva che “Platone non ha affatto scoperto l’anima-sostanza. Quel che ha scoperto è piuttosto l’anima-soggetto”<sup>36</sup>. La nozione di *khresis* è allora fondamentale perché consente di comprendere che la cura dell’anima non è la cura di una sostanza, ma la cura di un principio di azione che intrattiene relazioni plurali col mondo: “occuparsi di se stessi, infatti, vorrà ormai dire occuparsi di sé nella misura in cui si è ‘soggetti di’, (...) soggetti che si servono di cose, che hanno un certo atteggiamento, che hanno determinati tipi di rapporto, e così via”<sup>37</sup>.

Le stesse cautele che Foucault adotta per l’interpretazione della nozione di *psyche* si rinnovano anche per quel che riguarda il rapporto tra cura e conoscenza. Se è vero, infatti, che le antiche tecniche del sé vengono qui subordinate all’imperativo della conoscenza di sé, la cura di sé non cade nell’oblio (come accadrà nel “momento cartesiano” della filosofia moderna<sup>38</sup>): assistiamo, piuttosto, al compenetrarsi dei due principi<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> Troviamo qui quella nozione di *khresis*, di uso, che sarà tema fondamentale del secondo volume della Storia della sessualità, significativamente intitolato *L’uso dei piaceri*.

<sup>36</sup> M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto*, cit., p. 52.

<sup>37</sup> Ibidem.

<sup>38</sup> Foucault definisce “momento cartesiano” l’avvicinarsi tra due regimi di verità: un primo regime legato alla tradizione antica della spiritualità che si chiede in che termini il soggetto debba modificarsi per avere accesso alla verità; e un secondo che ritiene sufficiente che il soggetto ragioni in modo congruente e conseguente per arrivare al vero. L’avvicinarsi tra i due regimi modifica lo statuto stesso della verità: nel primo caso, si tratta di una verità che, una volta raggiunta, si riflette sul soggetto modificandolo; nel secondo caso, la verità diviene conoscenza di un campo di oggetti che lascia immutato il soggetto. Secondo Foucault, la filosofia moderna ha inizio quando, con Cartesio, si ritiene che sia la conoscenza, ed essa soltanto, a permettere l’accesso alla verità. Entreremo nel merito di queste tesi nella sezione dedicata a Foucault.

<sup>39</sup> Va segnalato, tuttavia, come Foucault rintracci un paradosso nell’argomentazione platonica. Per spiegare come sia possibile conquistare la conoscenza di sé, Socrate ricorre all’immagine dello specchio: l’anima può conoscere se stessa solo volgendosi a qualcosa che abbia la sua stessa natura, così come l’occhio ha bisogno dell’altro occhio per conoscere se stesso. Ma più dell’occhio altrui è l’atto della visione che si scorge nell’altro a farci conoscere il nostro stesso occhio. Come si traduce tutto ciò per l’anima? Nel fatto che l’anima conosce se stessa solo a condizione di applicare il suo sguardo verso il pensiero e verso il sapere. E il divino sarà l’elemento che l’anima deve guardare per conoscere se stessa come principio di conoscenza e sapere. È attorno a tale questione che si articola il paradosso platonico e si comprende l’apparente incongruenza di Alcibiade quando, dopo aver ascoltato Socrate, dice che si prenderà cura della giustizia. Perché della giustizia e non di sé, si chiede Foucault? Perché il riferimento al dio ha istituito una circolarità che permettetevi di comprendere se stessi come quel principio che contempla il divino e la propria anima come ciò che conosce la giustizia. Occuparsi della giustizia significa allora occuparsi di se stessi e viceversa. In altri termini, si concepisce la

Ho voluto richiamare queste osservazioni di Foucault perché nel solco che esse inaugurano si offre a noi l'opportunità di mettere in discussione la categoricità della tesi espressa dal filosofo ne *Le courage de la vérité*. Tali osservazioni, esibendo le convergenze tra la cura dell'anima così come viene a definirsi nell'*Alcibiade* e la cura del sé così come viene descritta nel *Lachete*, annunciano anche la possibilità di un dialogo proficuo tra le posizioni di Patočka e quelle di Foucault.

### **La misura di una distanza**

Per avviare la nostra ricerca è bene prendere le misure della distanza che intercorre tra Jan Patočka e Michel Foucault, così da chiederci, in via generale, quali possano essere i punti di contatto tra due filosofi che, per vicende biografiche e orientamenti teorici, sembrano procedere lungo traiettorie divergenti.

A questo scopo è utile rifarsi all'articolo del sociologo Arpad Szakolczai *Thinking Beyond the East-West Divide: Foucault, Patočka, and the Care of the Self*<sup>40</sup>, che credo abbia il merito di segnalare in modo puntuale e pregnante i punti di convergenza tra il pensiero di Patočka e la ricerca di Foucault.

Szakolczai avvia la sua riflessione illustrando gli elementi di differenza fra i due autori: Patočka è un pensatore dell'Europa dell'est vissuto sotto le pressioni del regime sovietico, mentre Foucault è un pensatore occidentale che ha vissuto e partecipato alle lotte politiche degli anni '70. Patočka era un fenomenologo, allievo di Husserl, mentre Foucault ha individuato proprio nella fenomenologia uno dei suoi principali bersagli critici. Patočka era un filosofo nel senso classico del termine, mentre Foucault ha sempre rigettato questa identificazione. Questi motivi di divergenza hanno a lungo impedito che si cogliessero gli

---

conoscenza e l'accesso alla verità unicamente a partire dalla conoscenza di sé, ma tale conoscenza è possibile solo se, facendo convergere lo sguardo sulla propria anima, si riconosce in se stessi il divino. La cura di sé è allora il tentativo di istituire la relazione tra la propria anima e il divino che la abita. Il testo platonico si rivela dunque ambiguo, tanto è vero che una simile argomentazione, secondo Foucault, è all'origine sia delle dottrine di tipo gnostico, dove l'accesso al divino dipende dalla spiritualità e dalla capacità di trovare la relazione fra la propria anima e il divino, sia delle filosofie razionalistiche che insistono sugli aspetti conoscitivi. Tuttavia Foucault conclude che non ha senso, nel quadro del platonismo, distinguere questi due aspetti, che costituiscono l'atmosfera di fondo entro cui ha potuto svilupparsi un movimento di conoscenza e cura del sé.

<sup>40</sup> A. Szakolczai, *Thinking Beyond the East-West Divide: Foucault, Patočka, and the Care of the Self*, *Social Research*, 61: 2, Summer 1994, pp. 297-323.

elementi comuni alle riflessioni dei due autori, tanto che Marc Richir, nella sua introduzione all'antologia patočkiana *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*<sup>41</sup>, sembra alludere a una contrapposizione fra le due prospettive.

Szakolczai crede invece che, a un esame più attento, emergano dei significativi elementi di convergenza che meritano di essere indagati.

Andrebbe considerato, innanzitutto, l'elemento biografico che lega entrambi gli autori all'esperienza del dissenso nei paesi dell'Europa orientale. Patočka, com'è noto, è stato una figura di spicco della dissidenza cecoslovacca: la sua vicenda di uomo e di studioso è stata segnata in modo decisivo dagli accadimenti della Cecoslovacchia comunista e la sua decisione di diventare portavoce di *Charta 77* non è che l'ultimo atto di un'esistenza che ha tentato, fino alla fine, di opporsi alla "menzogna istituzionalizzata".

Va ricordato che anche Foucault ha sperimentato la vita nei regimi dell'Europa dell'Est: egli scrisse parte di *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* durante un soggiorno di un anno in Polonia e a più riprese ammette che quel testo risenti di ciò che accadeva attorno a lui. Inoltre la Polonia rimase sempre al centro dei suoi interessi, come dimostrano gli articoli che egli dedicò alle vicende di *Solidarnosc*<sup>42</sup>.

Dal punto di vista dei rapporti tra Foucault e la dissidenza cecoslovacca, risulta assai significativo il viaggio che il filosofo avrebbe dovuto intraprendere alla volta di Praga nella primavera del 1984. I testi di Foucault circolavano, infatti, tra gli ambienti dissidenti e il suo nome compare tra gli autori che venivano considerati decisivi per l'organizzazione dei movimenti di resistenza: sollecitato da queste risonanze, Foucault decide di affrontare le difficoltà e tenta di organizzare un viaggio a Praga. Quando, dopo alcuni insuccessi, il viaggio sembra infine possibile, Foucault è già molto malato e si trova costretto a rinunciare.

L'intreccio tra l'esperienza della dissidenza e la ricerca foucaultiana non è stato ancora indagato in maniera esaustiva. Come scrive Simona Forti, "non molti si sono soffermati sulla rilevanza che, da una parte, la filosofia foucaultiana ha assunto per alcuni filosofi dissidenti, e

---

<sup>41</sup> Cfr. M. Richir, « Préface » a J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Jérôme Millon, Grenoble 1988, pp. 7-15.

<sup>42</sup> Si vedano, per esempio, "En abandonnant les Polonais, nous renonçons à une part de nous-mêmes" "Michel Foucault: L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée"; "La Pologne et après?". Tutti questi scritti sono ora riuniti in *Dits et écrits II*.

sull’impatto che, dall’altra, il cosiddetto ‘dissenso’ ha avuto sul pensiero di Foucault<sup>43</sup>. Nel corso di questo lavoro non potremmo contribuire di molto all’analisi di questo tema, nella terza sezione, tuttavia, cercheremo di sottolineare il nesso tra strategie etiche soggettive e rivolgimenti dell’assetto politico, insistendo sui rimandi che è possibile istituire tra gli ultimi lavori di Foucault e l’esperienza, di vita e di pensiero, di Jan Patočka.

In secondo luogo, occorre problematizzare i rapporti dell’uno e dell’altro con la fenomenologia. Prima che il lavoro di Husserl divenisse un bersaglio polemico della sua riflessione, Foucault si è rifatto alle tesi husserliane, come dimostra la sua introduzione al testo *Sogno ed Esistenza* di Binswanger<sup>44</sup>.

Inoltre, nel corso di alcune interviste<sup>45</sup>, Foucault spiega che Heidegger è stato uno di quei filosofi di cui non ha mai scritto ma con cui ha a lungo pensato. Foucault riconosce il proprio debito con la filosofia heideggeriana e ammette che, nelle sue ricerche sul mondo antico e sul rapporto dei greci con la verità, ha seguito la strada aperta dal filosofo tedesco. Heidegger dunque si rivela un interlocutore decisivo tanto per Patočka, che lo annovera tra i suoi maestri e ne riconosce l’influsso, quanto per Foucault che lo pone tra coloro che a livello implicito e sotterraneo hanno rappresentato una sponda della sua riflessione.

Il rapporto di Foucault con la fenomenologia, dunque, non è di acritico rifiuto ma si rivela assai più ricco e controverso. D’altra parte, la questione fenomenologica più criticata da Foucault è la stessa che suscita le obiezioni di Patočka, vale a dire la nozione di soggetto trascendentale. L’idea di una coscienza come campo di datità originarie e di vissuti immanenti messa in discussione da Foucault è oggetto anche delle critiche che Patočka rivolge alla

---

<sup>43</sup> S. Forti, *I nuovi demoni*, cit., p. 334. Nella raccolta a cura di Alain Brossat intitolata *Michel Foucault. Le jeux de la vérité et du pouvoir: études transeuropéennes* (Presses universitaires de Nancy, Nancy 1994) sono presentate importanti testimonianze del tentativo di introdurre a Praga, clandestinamente, alcune opere di Foucault (si veda in particolare J. Colombel, *Michel Foucault et la dissidence tchécoslovaque*, in A. Brossat (a cura di), *Michel Foucault, les jeux de la vérité et du pouvoir*, Presses universitaires de Nancy, Nancy 1994).

<sup>44</sup> M. Foucault, « Introduction » à L. Binswanger, *Le Rêve et l'existence*, Desclée de Brouwer, Paris 1954, tr. it. di L. Corradini, Introduzione a L. Binswanger, *Sogno ed esistenza*, SE, Milano 1993, pp. 11-85.

<sup>45</sup> « Heidegger a toujours été pour moi le philosophe essentiel (...). Il est probable que si je n’avais pas lu Heidegger, je n’aurais pas lu Nietzsche. J’avais essayé de lire Nietzsche dans les années cinquante, mais Nietzsche tout seul ne me disait rien ! Tandis que Nietzsche et Heidegger, ça a été le choc philosophique ! Mais je n’ai jamais rien écrit sur Heidegger et je n’ai écrit sur Nietzsche qu’un tout petit article ; ce sont pourtant les deux auteurs que j’ai le plus lus. Je crois que c’est important d’avoir un petit nombre d’auteurs avec lesquels on pense, avec lesquels on travaille, mais sur lesquels on n’écrit pas » (M. Foucault, “Le retour de la morale”, in Id., *Dits et écrits II*, p. 1522).

filosofia di Husserl e che lo spingono a superare il soggettivismo husserliano in direzione di una fenomenologia asoggettiva.

A rendere ulteriormente interessante un confronto tra Patočka e Foucault è anche una certa idea comune di “vita filosofica”. Nella riflessione di Patočka è ricorrente la convinzione che la filosofia sia prima di tutto una scelta di vita: una sorta di conversione che investe l’esistenza per intero e che non può ridursi a un mero esercizio intellettuale avulso dalla propria concreta pratica di vita. Un’idea simile ritorna nei testi che Foucault dedica alla filosofia tardo-antica e in particolare alla dottrina cinica, dove la filosofia diviene estetica dell’esistenza, stile di comportamento, condotta etica. Sembra che entrambi i filosofi con “vita filosofica” non vogliano affatto alludere a una dimensione dell’esistenza da condursi in maniera separata dal resto della comunità umana, ma alla scelta di cercare una coerenza tra *logos* ed *ethos*.

La volontà di trovare una rispondenza fra vita e pensiero si traduce nella tendenza a mettere in discussione le certezze ingenuie che orientano la nostra vita: in entrambi è presente la tensione a destabilizzare ciò che è dato per garantito, a dubitare della trasparenza neutra della superficie. Patočka eredita tale vocazione dalla tradizione fenomenologica che pone tra parentesi le evidenze del mondo naturale per fare *epoché* dalle certezze immediate. Foucault reinterpreta questa esigenza traducendola come *archeologia del sapere* – come una certa evidenza funzioni “in ragione delle regole di formazione dei concetti” – e come *genealogia del potere* – come una certa evidenza funzioni “in ragione degli obiettivi e delle strategie in cui si iscrive e dei protocolli di azione politica che suggerisce”<sup>46</sup>. Tanto Patočka quanto Foucault avviano dunque una pratica di interrogazione che si porta al limite, che sfiora il pericolo: non solo quello politico di un domandare “scomodo” e sgradito, ma anche di una messa in discussione di quelle credenze preziose che sorreggono le nostre prassi.

Szakolczai sottolinea come non sia solo l’intenzione ad avvicinare i due pensatori, ma la maniera stessa di procedere, e cioè la scelta di intraprendere degli studi ricostruttivi nell’ambito della storia. Pur con significative differenze d’accento, Patočka e Foucault sviluppano le loro diagnosi critiche sul presente attingendo ad una prospettiva storica che permette loro di dischiudere punti di vista inattuali dai quali guardare in obliquo alla realtà contemporanea. Come scrive Szakolczai “*The first necessary condition for an access to the heart of the present,*

---

<sup>46</sup> Lezione del 18 gennaio 1978, in *Sicurezza, territorio, popolazione* cit., p. 38; ed. fr. p. 38

therefore, seems to be long, persistent, lonely, and isolated work, far from the noisy debates of the intellectual scene”<sup>47</sup>.

Né Patočka, né Foucault pensano che la storia possa offrire delle soluzioni alle incertezze del presente: al contrario, entrambi inaugurano uno scavo genealogico la cui parola chiave è *problematizzazione*. Patočka, nel corso dei *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, afferma che la storia prende avvio con la scoperta della *problematicità* e che il mondo mitico, da cui il sommovimento della storia ci emancipa, fa ritorno ogni volta che l'uomo rinuncia alla complessità e smette di problematizzare<sup>48</sup>. Foucault, nelle sue ultime opere<sup>49</sup>, spiega come la nozione di *problematizzazione* abbia guidato stile e movenze della sua ricerca storica.

L'interesse di entrambi i filosofi si accende laddove l'uomo *problematizza*: mette in discussione ciò che è, ciò che fa e il modo in cui vive. Potremmo dire che Patočka e Foucault condividono una medesima sensibilità filosofica poiché l'attenzione di entrambi si concentra attorno a quei punti critici della storia del pensiero che hanno messo in questione delle certezze e prodotto delle discontinuità. Se per Patočka si tratta di riconoscere la costitutiva problematicità del pensiero, che non può mai conquistare un senso ultimo e definitivo, per Foucault si tratta di studiare “le *problematizzazioni* attraverso le quali l'essere si dà come essere che può e deve essere pensato, e le pratiche a partire dalle quali queste *problematizzazioni* si formano”<sup>50</sup>.

È possibile cogliere un ulteriore elemento di convergenza nel modo con cui i due autori intendono il rapporto tra *problematizzazione* storica e “ontologia dell'attualità”: credo che lo

---

<sup>47</sup> A. Szokolczai, *Thinking Beyond the East-West Divide: Foucault, Patočka and the care of the self*, “Social research”, 61: 2, 1994, p. 297.

<sup>48</sup> La genealogia della storia proposta da Patočka non va intesa come una ricostruzione positivista. Come spiega Neri: “La nascita della filosofia e l'affermarsi di un'esistenza storica non possono infatti significare una fuoriuscita definitiva dal mondo naturale e dalla coscienza mitica. (...) il mondo dell'atteggiamento naturale non coincide più semplicemente con l'ambito delle umanità preistoriche, ma – in analogia con analoghe nozioni presenti sia in Husserl che in Heidegger – caratterizza la dimensione della quotidianità media e delle sue ovvietà, che forma la trama fondamentale della vita delle stesse civiltà storiche” (G. D. Neri, “L'Europa al fondo del suo declino”, in Id., *Il sensibile, la storia e l'arte*, Ombre corte, Verona 2003, p. 275).

<sup>49</sup> Foucault affronta diffusamente questo aspetto metodologico della sua ricerca all'inizio dell'*Uso dei piaceri* e nelle lezioni introduttive del corso *Il coraggio della verità*.

<sup>50</sup> Ivi, p. 16. Foucault si chiede in cosa consista la filosofia oggi se non nel lavoro critico del pensiero: “nel cominciare a sapere come e fino a che punto sarebbe possibile pensare in modo diverso” (Ivi, p. 14). Sul tema delle *problematizzazioni*, in un'intervista dichiara: “In altri termini mi interessa la genealogia delle problemi: perché un problema e proprio quel tipo di problema, perché quel certo modo di *problematizzare* sia comparso ad un certo momento” (A. Breten, “Intervista a Michel Foucault”, in *Michel Foucault e la storia della sessualità*, Aut aut, v. 331, luglio/settembre 2006, pp. 64-65).



studio della storia consenta ad entrambi di prendere in diagonale il proprio presente saggiandone limiti patologici e occasioni di trasformazione.

Vedremo nondimeno che Patočka, per quanto attento alle scosse telluriche che percorrono il divenire storico, risente dell'impostazione teleologica che ancora sorregge il progetto husserliano della *Crisi delle scienze europee*. Sebbene eretici, i suoi *Saggi eretici sulla filosofia della storia* tentano di riscoprire la matrice del *logos* europeo, di seguirne gli sviluppi e di coglierne le derive patologiche. Va detto, però, che Patočka, nel suo tentativo di individuare la *ratio* che a partire dal mondo greco opera sin nell'odierna società della tecnica, propone una "storia della verità" più simile alla declinazione che ne ha offerto Foucault, che non a una fenomenologia dello spirito di stampo hegeliano. Tanto per Foucault quanto per Patočka, ciò che conta non è la storia dei contenuti di verità, ma la storia dei rapporti tra il soggetto e la verità. Foucault, nelle ultime interviste, riflettendo retrospettivamente sul proprio lavoro, disse che la questione della verità e quella della soggettivazione erano sempre state al centro del suo interesse. Seppur distante dalla prospettiva strutturalista che influenza i primi lavori di Foucault, e meno interessato ai condizionamenti del potere sui processi di soggettivazione, anche Patočka potrebbe condividere l'attitudine foucaultiana a studiare i rapporti di reciproca co-implicazione che si istituiscono tra soggetto e verità. La verità è un fattore di soggettivazione nella misura in cui è un agente di trasformazione: questa è la lezione che Foucault scopre nella "spiritualità"<sup>51</sup> degli antichi, per i quali la verità impone una continua trasfigurazione del sé, ed è quanto il filosofo francese evince dai suoi studi sulla *parresia*, dove la veridizione non coincide con un giudizio assertivo sul reale, ma con la scelta etica di legare se stessi a un certo atto di parola.

Ma che la verità sia un agente di trasformazione sembra essere ciò cui anche Patočka allude quando, nelle sue ricerche sui tre movimenti dell'esistenza, parla di "movimento della verità": la verità non coincide con l'acquisizione stabile di una conoscenza, ma con quel moto di rinnovata problematizzazione che induce a riflettere sul cono d'ombra che ogni raggio di luce

---

<sup>51</sup> Foucault parla di "spiritualità" presso gli antichi soprattutto nel corso al *Collège de France* intitolato *L'ermeneutica del soggetto*, dove allude alla ricerca e all'esperienza attraverso cui il soggetto trasforma se stesso per conquistare la verità. La spiritualità implica il principio fondamentale secondo cui la verità non è concessa con pieno diritto al soggetto, il quale, per raggiungerla, deve trasformarsi, convertirsi, tradursi in forme nuove. *Eros* e *askesis*, dice Foucault, sono le due grandi forme con cui la filosofia ha concepito le modalità di trasformazione del soggetto e di conquista della verità. La filosofia moderna ha inizio quando si ritiene che sia la conoscenza, ed essa soltanto, a permettere l'accesso alla verità: il momento cartesiano squalifica la pratica spirituale della conversione del sé, giacché il soggetto così com'è può avere accesso alla verità.

porta con sé. La verità è, per Patočka, la cifra etica che caratterizza l'esistenza di colui che vive allo scoperto, di colui che interroga e si lascia interrogare<sup>52</sup>.

Non per niente, le voci dei due autori si rivelano più che mai prossime quando parlano di “vita nella verità” (Patočka) e “vita vera” (Foucault)<sup>53</sup>. Il motto patočkiano della “vita nella verità” diventerà una delle parole d'ordine della dissidenza cecoslovacca, facendo segno all'esigenza di perforare la cortina di ferro del silenzio, al bisogno di svelare un'alternativa alle menzogne di regime, alla scelta di divenire responsabili vivendo coerentemente al proprio *dir-vero*.

Foucault scopre la nozione di “vita vera” presso i filosofi cinici, che la intendono come una forma di critica costante, attiva, vivente del proprio presente. I cinici producono lo scandalo di una “vita vera” in rottura con le forme abituali di esistenza: una vita scandalosa, perturbante e marginalizzata che fa esplodere l'esigenza di un mondo altro, differente.

Come risulterà chiaro nel corso della nostra ricerca, ad entrambi i filosofi sta a cuore la relazione che si istituisce tra soggettività e pratica di *veridizione*, tra soggetto e movimento della verità, dove ciò che conta è il modo stesso di istituirsi di questo nesso nella concretezza delle loro esistenze. Anche Szakolczai torna spesso su questo punto: congiungere verità e soggettività non è solo una questione astratta di interesse teorico, ma ciò che tanto Patočka quanto Foucault cercano di mettere in opera nelle loro vite.

Proprio per questa ragione credo che Jan Patočka meriti di essere definito un *parresia* secondo il modo in cui Foucault ha riscoperto questo termine e l'ha rilanciato nell'attualità: la cifra della *parresia* foucaultiana sta nel nesso che essa stringe tra l'atto di veridizione e l'identità del soggetto che se ne fa promotore<sup>54</sup>.

Credo che una tensione verso il valore della *parresia* – intesa come libertà di parola, come capacità e licenza di parlare con candore, come impegno a dire la verità – abbia caratterizzato il percorso di vita e di pensiero di Patočka: accostarsi problematicamente alla verità, conquistare

---

<sup>52</sup> Come spiega Edward Findlay all'inizio del suo prezioso lavoro sul valore etico e politico che l'opera di Patočka può rappresentare nel contesto della postmodernità, “*Jan Patočka, like his model Socrates, signaled that there was an unbreakable relationship between politics and philosophy, between truth and the realm of our social being*” (E. Findlay, *Caring for the soul in a postmodern age*, State University of New York Press, Albany 2002, p. 1).

<sup>53</sup> Quest'attitudine a fare della verità prima di tutto uno stile di vita spiega come mai entrambi siano stati definiti dei filosofi socratici.

<sup>54</sup> “La *parresia*, infine, è una maniera di legarsi a se stessi nell'enunciato della verità: una maniera di legarsi liberamente a se stessi nella forma di un atto coraggioso. La *parresia* è il libero coraggio attraverso il quale ci si lega a se stessi nell'atto di dire il vero” (M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 71)

spazi di dissidenza oltre la menzogna, esercitare criticamente il pensiero potrebbero essere altrettanti modi di declinare l'esperienza della *parresia* entro i moderni totalitarismi. In sostanza, è anche attorno al nodo che la *parresia* stringe tra libertà, verità e soggettività che può essere utilmente indagato il rapporto tra Patočka e Foucault.

Se questi, per sommi capi, sono gli elementi di prossimità tra Patočka e Foucault, è alla luce dei concetti di cura del sé e di cura dell'anima che emerge con forza la linea di continuità che li unisce. Una linea di continuità che rende fruttuoso un dialogo tra i due filosofi ma che di certo non ne pacifica le differenze. La nozione di cura dell'anima, infatti, attraversa tutta la riflessione di Patočka, il quale ribadisce a più riprese e senza esitazioni che è su di essa che si fonda l'eredità europea e dunque la possibilità stessa di uscire dalla crisi politica e morale che minaccia la contemporaneità. Al contrario, la nozione di cura di sé fa la sua comparsa solo negli ultimi anni della riflessione di Foucault, il quale, pur mostrandone l'importanza nel panorama della cultura tardo-antica e suggerendone il potenziale ancora inespresso, non è affatto disposto a riconoscere in essa il principio cardine della storia europea e tanto meno la soluzione per uscire dall'afasia morale che segue all'annuncio della morte di Dio e al declino dei codici valoriali tradizionali<sup>55</sup>.

Inoltre, come già abbiamo accennato, entrambi sembrano occuparsi della questione dell'*epimeleia*<sup>56</sup> ma applicata a due oggetti diversi: l'*epimeleia seautou*, nel caso di Foucault; l'*epimeleia tes psyches*, nel caso di Patočka. Il nostro compito consisterà precisamente nel comprendere quale valore attribuire a queste espressioni: come scrive anche Szokolczai, i testi dei due autori sono percorsi da tensioni e ambivalenze che spesso incoraggiano a scorgere una sostanziale coincidenza tra i due termini. Nelle pagine di *Platone e l'Europa*, Patočka parla del momento platonico come dell'emergere de "l'anima che sono"<sup>57</sup>: l'anima non è ancora un'*ousia* trascendente, ma il principio attivo di ciò che si è. E abbiamo già brevemente richiamato come, nell'*Ermeneutica del soggetto*, Foucault connetta il significato di *heautou* a

---

<sup>55</sup> “Non c'è nulla che mi sia più estraneo dell'idea che, a un certo momento, la filosofia abbia sviato, che abbia dimenticato qualcosa e che, nella sua storia, esista un principio, un fondamento da riscoprire. (...) Questo non vuol dire, tuttavia, che il contatto con questo o quel filosofo non possa produrre qualcosa, ma bisognerà allora sottolineare che questa cosa è nuova” (M. Foucault, “L'etica della cura di sé come pratica della libertà”, in *Archivio Foucault* 3, p. 287).

<sup>56</sup> Sebbene le traduzioni – quella francese in particolare – utilizzino due termini diversi (*soin* e *souci*), sia Patočka sia Foucault fanno riferimento al termine greco *epimeleia*.

<sup>57</sup> J. Patočka, *Platon et l'Europe*, cit., p. 98.

quello di *psyche* nella misura in cui l'anima, ancora non sostanzializzata, appare come l'istanza della relazione tra il sé e il mondo circostante.

Posti questi elementi di reciprocità, è utile richiamare la tesi di Szakolczai secondo cui proprio gli studi foucaultiani potrebbero “correggere” la teoria patočkiana, la quale rischia di scivolare in una forma di idealismo. Nell'interpretazione patočkiana della cura dell'anima ricorrono termini come conversione, senso, immortalità, che alludono evidentemente a una dimensione spirituale, se non addirittura religiosa. Ciò deriva dalla tensione instancabile con cui Patočka ricerca un rapporto alla totalità: rapporto che in termini fenomenologici potremmo definire come relazione tra fenomeno e struttura asoggettiva dell'apparire; che in una prospettiva heideggeriana risponde all'esigenza di superare il livello ontico degli enti in favore dell'orizzonte ontologico dell'Essere; e che Patočka in *Liberté et Sacrifice* definisce come “*philosophie de l'amplitude*”<sup>58</sup>.

Se ciò induce a scorgere un afflato spiritualistico nei testi patočkiani, Szakolczai ritiene che la nozione di *tecniche del sé* consenta a Foucault di evitare la possibile deriva idealistica: modellare il proprio sé significa guadagnare spazi di libertà creativa, di ridefinizione critica in contrasto con altre tecniche che sono quelle assoggettanti del potere. Foucault, per così dire, ricolloca la prospettiva idealistica patočkiana all'interno di un contesto di forze immanenti in cui la cura del sé e le tecniche di stilizzazione si iscrivono, si oppongono e si ridefiniscono all'interno di determinati rapporti di potere.

Queste osservazioni introduttive, indubbiamente provvisorie e parziali, ci guideranno nell'analisi della nozione di cura dell'anima e della nozione di cura di sé nell'ambito delle riflessioni articolate dai due filosofi.

---

<sup>58</sup> J. Patočka, “Equilibre et amplitude dans la vie”, in Id., *Liberté et sacrifice*, Millon, Grenoble 1990, pp. 27-39.

# JAN PATOČKA

## CURA E CONFLITTO

Il tema della cura dell'anima accompagna l'intera riflessione di Jan Patočka. L'ideale dell'*epimeleia tes psyches* non viene discusso solo nei saggi che il filosofo dedica al pensiero antico, ma anche nelle riflessioni rivolte alla società contemporanea: egli crede che l'antico principio della cura dell'anima abbia forgiato la storia europea, costituendone l'eredità più nobile e preziosa. Patočka recupera un tema per certi versi desueto come quello dell'anima e lo riarticola all'interno di un'originale impostazione fenomenologica capace di investirlo di un preciso significato storico e politico. L'Europa, infatti, attraversa una crisi politica e spirituale che appare irresolubile: incapace di frenare le spinte disgregative dei singoli Stati – non disposti a riconoscersi reciprocamente i propri diritti e impegnati a far valere le proprie pretese di soggetto assoluto nell'arena bellica del mondo – l'Europa ha ormai da tempo smarrito la sua forma unitaria<sup>59</sup> e cede il proprio ruolo di comando politico, economico e spirituale ai suoi eredi ipertrofici, primi fra tutti gli Stati Uniti e la Russia Sovietica<sup>60</sup>. La nuova “era planetaria”<sup>61</sup>, come la definirà Patočka anticipando di un decennio il dibattito sulla globalizzazione, è sorta grazie al diffondersi dell'eredità europea nella forma depauperata di una ragione tecnica tesa unicamente al risultato e all'efficienza; nella forma di una razionalizzazione economica che pretende di estinguere le turbolenze della politica; nella

---

<sup>59</sup> È interessante notare che Patočka afferma questa tesi proprio nel periodo in cui si inizia a dare concretezza al progetto di una “comunità europea”: si tratta di comprendere come l'Europa spirituale di cui parla Patočka non sempre coincida con il concetto politico di Europa.

<sup>60</sup> Patočka sviluppa questi temi nel testo redatto in tedesco a partire dal 1973 “Europa und Nach-Europa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme”. Nel saggio si annuncia l'avvento di un'*epoca post-europea*, in cui saranno nuovi giganteschi soggetti politici, europeizzati da un punto di vista formale ma nuovi in termini di contenuto, a giocare un ruolo decisivo sotto il profilo politico e culturale. Cfr in J. Patočka, “Europa und Nach-Europa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme”, in Id., *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und Ergänzende Schrifften. Ausgewählte Schrifften*, volume II, a cura di K. Nellen e J. Němec, Klett-Cotta, Stuttgart 1988.

<sup>61</sup> Patočka parla dell'epoca post-europea chiamandola “*Unsere Epoche des Planetarismus*”, cfr. J. Patočka, “Europa und Nach-Europa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme”, in Id., *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und Ergänzende Schrifften. Ausgewählte Schrifften*, volume II, cit., p. 214.

forma di un sapere che ha perso il suo fondamento spirituale – l'*Einsicht* morale – pervertendo la cura dell'essere in cura dell'avere.

Bisogna quindi andare all'origine della tradizione europea per comprendere quali siano le matrici che hanno determinato la grandezza e la forma politica unitaria dell'Europa: se la cura dell'anima è la cifra della sua storia, bisognerà tornare ad essa per comprendere quali *chances* si offrano all'umanità contemporanea: « *Le soin de l'âme, qui est à la base de l'héritage européen, n'est-il pas aujourd'hui encore à même de nous interpeller, nous qui avons besoin de trouver un appui au milieu de la faiblesse générale et de l'acquiescement au déclin?* »<sup>62</sup> si chiede Patočka nelle pagine introduttive di *Platone e l'Europa*.

Prima di concentrarci sulla nozione patočkiana di cura dell'anima, sondandone i risvolti etici e le implicazioni politiche, è opportuno inquadrarla all'interno del percorso di ricerca complessivo tracciato dal filosofo. Infatti, la riscoperta dell'antica arte epimeletica rientra nel progetto di una "filosofia fenomenologica"<sup>63</sup> che tenta di trarre delle conseguenze filosofiche generali dell'analisi fenomenologica dell'esperienza umana. In questo senso, potremmo dire che l'adesione di Patočka alla fenomenologia non si riduca alla scelta di un'opzione teorica: nella fenomenologia contemporanea Patočka riscopre una forma di pensiero che permette di coltivare la cura dell'anima come *âme ouverte*<sup>64</sup>:

se la fenomenologia può aiutarci non è malgrado la sua incompiutezza, ma proprio perché essa non è un sistema chiuso. Una filosofia incompiuta è una filosofia aperta. Una filosofia che, in un certo modo, ricomincia di nuovo a ogni passo, riprende ogni problema a partire dal suo inizio.<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> J. Patočka, *Platon et l'Europe*, cit., p. 21.

<sup>63</sup> In *Platone e l'Europa* Patočka scrive: « *La philosophie phénoménologique se distingue de la phénoménologie dans la mesure où elle ne veut pas seulement analyser les phénomènes en tant que tels, mais encore en tirer des conséquences 'métaphysiques'* » (J. Patočka, *Platon et l'Europe*, cit., p. 41).

<sup>64</sup> Con il concetto di *âme ouverte* Patočka allude alla necessità di coltivare l'apertura che connota l'esistenza, sia come distanziamento critico, sia come margine per la trasformazione di sé. Indagheremo più nel dettaglio questa nozione nel corso della trattazione successiva.

<sup>65</sup> J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 125.

## Il movimento della fenomenologia e la fenomenologia del movimento

Jan Patočka, com'è noto, è una delle personalità più significative del movimento fenomenologico: egli ha avuto il merito di cogliere anzitempo, non solo l'opportunità, ma anche la necessità di un dialogo fra i suoi due illustri predecessori, Edmund Husserl e Martin Heidegger, in un'epoca in cui le posizioni dei due filosofi tedeschi sembravano inconciliabili. Anzi, potremmo dire che per Patočka la fenomenologia non possa essere compresa che nel confronto e nello scontro tra Husserl e Heidegger: essa compendia entrambi i percorsi di ricerca alimentandosi delle loro reciproche tensioni<sup>66</sup>.

Il lavoro di Patočka sarà allora il tentativo di riarticolare la proposta fenomenologica modulando le opzioni teoriche dei suoi maestri, così da rimediare alle lacune dell'uno con le proposte dell'altro. Probabilmente è durante il suo soggiorno di studio a Friburgo (1933<sup>67</sup>) che Patočka matura l'intenzione di proseguire la ricerca fenomenologica di Husserl coniugandola con l'indagine ontologica di Heidegger. Patočka vuole riprendere i temi e i metodi dell'indagine husserliana evitando però di inciampare nel limite del suo maestro: un soggettivismo trascendentale incapace di cogliere *il fenomeno dell'apparire* in quanto tale. All'origine del suo personale itinerario di ricerca – che troverà nell'elaborazione di una *fenomenologia asoggettiva* uno dei suoi esiti più fecondi e innovativi – vi è la tesi secondo cui occorre ristabilire “l'intenzione originaria della fenomenologia” come il tentativo di “condurre a manifestarsi non l'apparente, ma l'*apparire*, l'apparire dell'apparente, che non appare esso stesso nell'apparizione di quest'ultimo”<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> « *Ce qu'est la phénoménologie, on ne peut l'apprendre ni chez Husserl ni chez Heidegger isolément, mais uniquement à partir de leur conflit, à partir de leur explication avec la tradition et de leur retour aux sources de la crise* » (J. Patočka, *Papiers Phénoménologiques*, cit., p. 278).

<sup>67</sup> Patočka si stabilisce a Friburgo nel 1933. Qui, soprattutto grazie alla mediazione di Eugen Fink, ebbe modo di frequentare privatamente Husserl e di leggere i suoi manoscritti ancora inediti. Il padre della fenomenologia lo diffida dal seguire le lezioni di Heidegger e dal combinare le ricerche fenomenologiche con la filosofia dell'esistenza di Heidegger. Tuttavia, la figura di Heidegger esercita un forte fascino e Patočka decide di frequentare le sue lezioni. Dunque, è sin dal periodo di studio a Friburgo che l'opera di Patočka prende la forma di un ininterrotto dibattito con il pensiero di Husserl e Heidegger. Come osserva Renaud Barbaras, « *Patočka ne prétend donc pas se situer par-delà Husserl et Heidegger (...) mais plutôt en deçà, c'est à dire en ce lieu non formulé où ils se rejoignent* » (R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence. Etudes sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Les Éditions de La Transparence, Chatou 2007, p. 30).

<sup>68</sup> J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 196. Implicita in queste parole vi è la tesi per cui la coscienza è essa stessa un “apparente” del campo fenomenico che deve essere compreso a partire dalla struttura dell'apparire.

## Epoché e riduzione

Ragionando in questa direzione, Patočka individua nella riduzione fenomenologica l'errore di Husserl, che, spostando il polo dell'evidenza dall'apparire del mondo al soggetto apparente, avrebbe ricondotto all'immanenza della coscienza il fenomeno dell'apparire. Critico nei confronti di tale riduzione, Patočka crede che sia necessario, piuttosto, radicalizzare il gesto husserliano dell'*epoché* così da estenderla al campo stesso della soggettività. Husserl ha praticato l'*epoché* solo per quel che riguarda il polo oggettivo della realtà, non coinvolgendo, nel gesto di sospensione, anche il polo della soggettività. È proprio in questo passaggio che Patočka ravvisa l'errore del suo predecessore: mettendo tra parentesi la tesi sull'esistenza del mondo in quanto realtà alla mano, Husserl avrebbe scoperto il campo dell'apparire. Il problema, per Patočka, è che invece di approfondire tale scoperta portando a tema l'apparire in quanto tale, Husserl riconduca la fenomenicità all'immanenza della coscienza: così facendo, egli cadrebbe nell'ingenuità di ridurre l'apparire all'ente che appare. Patočka, pertanto, ritiene che sia necessario radicalizzare l'*epoché*, per chiedersi cosa succederebbe se essa “non dovesse fermarsi davanti alla tesi del proprio sé, ma fosse intesa in senso del tutto universale”<sup>69</sup>. L'immediatezza della datità dell'*ego* si rivela così un pregiudizio<sup>70</sup> al pari della credenza ingenua nella realtà del mondo: per aprirsi all'apparire in quanto tale occorre rinunciare anche alla certezza dell'io quale luogo assoluto, trasparente e fondante del fenomeno<sup>71</sup>. Se la realtà non è più ciò che ci sta di fronte nel modo della rappresentazione ma ciò di cui facciamo parte, sembrano venire meno i diritti di un soggetto costituente chiamato a render conto dei fenomeni. Il tentativo di dar vita a una fenomenologia che non abbia il proprio fondamento nella sfera della soggettività induce Patočka a proporre una fenomenologia asoggettiva, capace di andare oltre l'oggetto e il soggetto della manifestazione.

Patočka ritiene che con l'estensione dell'*epoché* sia possibile uscire dal paradigma del soggetto trascendentale così da portare alla luce il “nucleo organizzativo di una struttura universale dell'apparizione, che non è riducibile all'apparente in quanto tale nella sua

---

<sup>69</sup> J. Patočka, *Epoché e riduzione*, in *Aut aut*, nn. 299-300, 2000, p. 149.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> Come ha scritto Renato Cristin nella sua recensione all'edizione tedesca del testo patočkiano *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phaenomenologische Schriften II*, “Se la riduzione husserliana afferma che bisogna prima perdere il mondo, per poterlo poi recuperare nella sua interezza, la riduzione che vorremmo chiamare soggettiva sostiene che il soggetto deve perdere la propria essenza per poi, forse, riconquistarsi” (*Aut aut*, n. 247, 1992, p. 110).



singularità. Questa struttura noi la chiamiamo *mondo*<sup>72</sup>. Se studiare l'apparire in quanto tale conduce Patočka a riconoscere nel mondo la struttura della totalità che segna l'orizzonte ultimo, possiamo dire che egli proceda a una riconfigurazione in chiave *cosmologica* della fenomenologia. Patočka intende, infatti, attestare il mondo nella sua priorità fenomenologica<sup>73</sup>: esso è la totalità preliminare, l'orizzonte originario di ogni prassi, la condizione di possibilità dell'esperienza. Come scrive Roberto Terzi, Patočka descrive il mondo come “l'unità del trascendentale e dell'ontologico, è ciò che permette l'apparire e l'essere di ogni cosa e quindi l'esperienza che facciamo di essa”<sup>74</sup>.

Il mondo si offre ad una soggettività ma non trova in essa il proprio fondamento: in diversi passaggi, Patočka specifica che le possibilità soggettive non sono una nostra creazione ma il prodotto della correlazione originaria con il mondo come “unico-intero, universale, non oltrepassabile, che contiene in sé tutte le realtà e le possibilità effettive”<sup>75</sup>.

Già da questi brevi cenni è possibile cogliere l'influenza di Heidegger nella lettura patočkiana della fenomenologia husserliana. È bene dunque precisare in che modo i temi esistenziali e la svolta ontologica influiscano sul lavoro del fenomenologo ceco.

In primo luogo va considerato che l'*epoché*, per Patočka, non è un atto intellettuale ma un movimento costitutivo dell'essenza umana che presuppone l'apertura del *Dasein*, quale luogo di comprensione del senso dell'essere. Emerge a questo proposito il ruolo della filosofia dell'esistenza di Heidegger. Come ricorda Guido Davide Neri, per quanto il termine non compaia mai esplicitamente, anche nel pensiero di Heidegger possiamo trovare qualcosa di analogo all'*epoché*<sup>76</sup>. Il passaggio dall'atteggiamento naturale della quotidianità media

---

<sup>72</sup> J. Patočka, “*Epoché e riduzione*”, cit., p. 149.

<sup>73</sup> Come spiega Barbaras, « *Le monde est la loi de l'apparaître ; il paraît en toute apparition comme le fond dont elle procède, l'Un dont elle est une différenciation* » (R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence. Etudes sur la phénoménologie de Jan Patočka*, cit., p. 40).

<sup>74</sup> R. Terzi, *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, cit., p. 178. Nel breve saggio “Forma-del-mondo dell'esperienza e esperienza del mondo” contenuto in *Che cos'è la fenomenologia?* Patočka scrive: “Il mondo condiziona l'esperienza, (...) è all'opera nell'esperienza in quanto orizzonte non tematico, e l'orizzonte è la promessa di qualcosa di intuitivo, concreto e, in questo senso, sempre singolo. Il mondo non è perciò lui stesso un orizzonte (...) ma è eminentemente l'*omnitudo realitatis*” (J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia?*, Centro Studi Campostrini, Verona 2009, p. 139)

<sup>75</sup> J. Patočka, “Intero del mondo e mondo dell'uomo”, in Id., *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 154.

<sup>76</sup> Secondo Neri, Heidegger nelle pagine di *Essere e tempo* sostiene che per superare l'impersonalità e l'inautenticità della quotidianità media occorre “un'epoché di tipo particolare, non un metodo intenzionalmente praticato, ma innanzitutto una situazione emotiva in cui veniamo a trovarci al di fuori

all'atteggiamento autentico, tuttavia, non avviene in virtù della decisione liberamente assunta da parte del filosofo, ma si produce come conseguenza di un evento che sopraggiunge, o di una situazione in cui ci troviamo a cadere, al di fuori della nostra volontà: si tratta, evidentemente, della disposizione emotiva dell'angoscia (*Angst*). Anche in Patočka – forse attraverso l'influenza di Eugen Fink, il quale interpreta esplicitamente l'*epoché* come stupore e insiste sulla natura traumatica di quest'ultimo<sup>77</sup> – l'*epoché* assume il valore di uno scuotimento esistenziale che mette tra parentesi le certezze che orientano le nostre prassi quotidiane. Dunque per Patočka, come per Heidegger, l'*epoché* non è il gesto teorico di una soggettività disinteressata, ma si configura come un “passo indietro” effettuato dall'esserci dinnanzi al mondo come totalità. L'*epoché* non dischiude il campo della coscienza assoluta, ma quello di un io finito e che si scopre come tale aprendosi all'ente in totalità<sup>78</sup>. In sostanza, potremmo dire che la radicalizzazione dell'*epoché* proposta da Patočka non sia tesa solo a coinvolgere il polo della soggettività nel gesto di sospensione, ma anche a mettere fuori circuito l'impostazione volontaristica dell'*epoché* husserliana<sup>79</sup>: vedremo come in Patočka l'*epoché* venga a coincidere con un evento espropriante che, schiudendo l'orizzonte della totalità, rinvia il soggetto alla sua finitezza.

---

della nostra volontà, uno straniamento esistenziale che neutralizza in noi il normale coinvolgimento pragmatico nel mondo” (G. D. Neri, *Il mondo del lavoro e della fatica*, Aut aut, 299-300, 2000, p. 167).

<sup>77</sup> Nel tentativo patočkiano di far dialogare il pensiero di Husserl e quello di Heidegger bisogna riconoscere l'influenza di Fink. Si deve probabilmente a Fink la rilettura in chiave esistenziale dell'*epoché* husserliana proposta da Patočka: Fink, infatti, identifica nello stupore la situazione emotiva fondamentale: esso viene descritto come lo spaesamento espropriante che sospende l'atteggiamento naturale nei confronti del mondo e pone di fronte alla natura enigmatica delle cose (E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, tr. it. di N. Zippel, *Studi di fenomenologia 1930-1939*, Lithos, Roma 2010).

<sup>78</sup> Patočka si occupa delle trasformazioni subite dalla nozione di *epoché* nel passaggio tra Husserl ed Heidegger in diverse occasioni e in particolare nel saggio di *Che cos'è la fenomenologia?* dove interpreta il saggio *Che cos'è la metafisica?* di Heidegger come una ridefinizione critica dell'*epoché* di Husserl.

<sup>79</sup> La tesi secondo cui l'*epoché* patočkiana si compie nella passività di un evento che sopravanza la volontà del soggetto può sembrare in contraddizione con i passaggi in cui Patočka caratterizza l'*epoché* come un'esperienza di libertà (« *L'epoché est, de toute évidence, un acte qui peut être accompli à n'importe quel moment, qui ne dépend pas, comme les thèses dont la certitude ou l'incertitude n'est pas en notre pouvoir, de conditions objectives. Cette liberté de l'acte de l'epoché tient au fait qu'il ne contient aucune thèse, voire n'en fait qu'une avec la liberté même de la pensée, avec son indépendance à l'égard de tout contenu, de tout donnée, de tout 'présupposé* » J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, cit., p. 188-89). Tuttavia, nel corso di questo lavoro vedremo come la libertà sia qui da intendere come l'esperienza negativa della trascendenza: esperienza de-realizzante che si traduce nell'insoddisfazione dinnanzi ad ogni dato ontico e nella disponibilità a lasciarsi scuotere da ciò che irrompe nell'esistenza. In questo senso, la libertà non va intesa come forma di controllo ma come disponibilità allo spossessamento.

### Dall'immanenza dell'*ego* alla trascendenza del *sum*

L'estensione dell'*epoché* sposta l'attenzione di Patočka dal terreno dell'*ego* trascendentale a quello del *sum* esistenziale: l'istanza del *sum* designa il modo d'essere di un ente che appare e che *si* appare riflessivamente *in seno* all'orizzonte del mondo. L'*ego* è visibile solo a partire dal *sum* e cioè dall'insieme di possibilità che si dispiegano all'interno della sfera fenomenica:

la funzione originariamente pratica e vitale della sfera fenomenica consiste nel rendere possibile questo incontro con se stessi. Il fenomeno non è un io; esso è fattuale, ma riempito fino all'orlo di caratteri che rendono l'*ego* visibile mettendolo in presenza delle possibilità del suo essere: in questo modo si può dire che non è nell'osservazione del soggettivo che si conosce come si costituisce l'oggetto, ma è invece nell'osservazione di ciò che è oggettivamente fenomenico che si impara, come in un negativo, a conoscere il soggetto.<sup>80</sup>

Patočka sostiene dunque che l'incontro con se stessi, e cioè l'atto riflessivo che genera la soggettività, si produca come effetto di rimbalzo a partire dalla sfera pratica e fattuale del fenomeno. Come scrive Emilie Tardivel: « *la réflexion est moins un acte d'auto-fondation, que le mouvement de ma propre subjectivité vers un monde* »<sup>81</sup>. Il *sum* si definisce dunque come esistenza-al-mondo in senso heideggeriano, esistenza che si dispiega nel terreno primario della prassi e che intrattiene un rapporto col mondo che eccede la pura tensione conoscitiva.

La nozione di esistenza ci porta a scorgere altri due elementi di ascendenza heideggeriana nella coscienza della finitezza e nella questione della differenza ontologica declinata, per l'appunto, come esistenza. Secondo Patočka, Heidegger ha mostrato che i comportamenti del *Dasein* dipendono dalla sua temporalità estatica e finita, così come la possibilità di riscattarsi dalla dispersione inautentica e impersonale del *Man* sboccia dalla consapevolezza della propria mortalità. Patočka fa sua questa lezione e pone la finitezza alla base dell'esistenza che nella consapevolezza del limite trova la possibilità di dispiegarsi in modo autentico. Come suggerisce Françoise Dastur, nel testo *La phénoménologie et la question de l'homme*<sup>82</sup>, un

---

<sup>80</sup> J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 281.

<sup>81</sup> E. Tardivel, *La subjectivité dissidente. Etude sur Patočka*, in "Studia Phaenomenologica" VII (2007), 435-463.

<sup>82</sup> F. Dastur, *La phénoménologie et la question de l'homme*, « Les cahiers de Philosophie », 1990-91, 11-12, pp. 83-92.

motivo ricorrente della filosofia occidentale è la contrapposizione tra atteggiamento di rifiuto della finitudine mondana con la conseguente tensione all'immortalità (da Platone a Husserl) e l'atteggiamento che al contrario pone la priorità ontologica del mondo e l'insuperabilità del contesto mondano di un'esistenza finita (da Aristotele a Heidegger). Patočka riesce a trovare un equilibrio tra queste due tendenze: riesce, cioè, a combinare la trascendenza metafisica del primo atteggiamento al radicamento nell'orizzonte fenomenico del mondo del secondo. Infatti se è la scoperta del fenomeno dell'apparire a generare la coscienza della finitezza, proprio l'assunzione della propria mortalità conduce l'uomo ad aprirsi alla totalità<sup>83</sup>. Nello scritto dedicato ad Heidegger nel 1974 Patočka spiega: “La finitezza è il tema guida sia della prima sia della più tarda filosofia di Heidegger. (...) La fenomenologia è fenomenologia della finitezza o altrimenti non è fenomenologia”<sup>84</sup>.

Nella ripresa della questione ontologica Patočka fa suo il concetto heideggeriano di *esistenza* per indicare l'essere dell'ente che non è indifferente al proprio essere: la distinzione ontologica si determina come “interessamento” alla comprensione del proprio essere. Come scrive Giuseppe Di Salvatore nella sua introduzione al volume *Che cos'è la fenomenologia?*, Patočka raccoglie la sfida heideggeriana di completare la fenomenologia husserliana attraverso l'assunzione della questione ontologica, senza abbandonare la sfera dell'apparire in favore di quella dell'essere, ma riconoscendo una sostanziale coincidenza tra le due in virtù della nozione di esistenza. La questione dell'essere è pensata come la questione dell'esistenza, intesa come movimento di correlazione tra uomo e mondo in una dimensione relazionale e prasseologica<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> In *Platone e l'Europa*, Patočka spiega che l'uomo, essendo il luogo del fenomeno, è in rapporto non solo con gli enti ma con l'essere stesso della manifestazione. Se l'uomo è il luogo dell'essere che non è riducibile al piano della realtà ontica, egli è in rapporto con una ir-realtà: « cette ir-réalité en son fond, cet être ir-réel et irréductible à l'étant, n'est-il pas quelque chose qui a un rapport essentiel à la finitude de notre existence ? » (J. Patočka, *Platon et l'Europe*, cit., p. 146).

<sup>84</sup> J. Patočka, “Heidegger”, in L. Hagerdon, H. R. Sepp (a cura di), *Texte, Documente, Bibliographie: Jan Patočka*, Alber, Freiburg-Munchen 1999, pp. 397-401. Nel testo di *Liberté et sacrifice* “*Le périls de l'orientation de la science vers la technique selon Husserl et l'essence de la technique en tant que péril selon Heidegger*” Patočka torna a riflettere su questi temi scrivendo: « il faudrait faire partir les analyses phénoménologiques, non pas de la conscience caractérisée sur la base du rapport sujet-objet, mais bien du Dasein fini et de son entente de l'être » (J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, cit., p. 269).

<sup>85</sup> Il recupero della dimensione della prassi rivela la forte influenza esercitata da Heidegger sul modo in cui Patočka interpreta le proprie analisi fenomenologiche. Anche in questo possiamo notare come egli sappia combinare le sollecitazioni dei due maestri: se è vero che Patočka eredita da Heidegger l'interesse per la dimensione prasseologica dell'esistenza, e con esso l'invito a rivedere la tradizionale opposizione tra teoria e prassi, tuttavia egli in più occasioni si rivela fedele al principio husserliano

## Corporeità e alterità nella fenomenologia dinamica di Patočka

Proprio nell'indagine del rapporto di correlazione prassica al mondo Patočka misura le carenze della riflessione heideggeriana. Se Heidegger ha il merito di avere aperto la ricerca fenomenologica allo studio non solo dell'*Io-penso* ma di un *io-posso* radicato nell'orizzonte del mondo, egli ha trascurato due fattori che si rivelano decisivi nel dispiegarsi dell'esistenza: la corporeità e l'alterità<sup>86</sup>.

Come scrive Barbaras, manca in Heidegger un'analisi soddisfacente del modo in cui l'esserci s'iscrive nel mondo. La *Befindlichkeit* non dà conto della dimensione originaria della corporeità e non permette di capire come si passi dalla passività dell'essere gettati all'attività del comprendere. Patočka, giudicandola troppo astratta, deformalizza l'analitica dell'esserci

---

dell'*Einsicht* (dello sguardo in ciò che è), oggetto, invece, delle obiezioni di Heidegger. Ricordiamo, infatti, che Heidegger rintraccia un forte legame tra metafisica della presenza e primato della teoria sulla prassi, dal momento che il privilegio del vedere e dell'intuizione nell'ambito della conoscenza si radicherebbe nella concezione dell'essere come presenza: "la tesi che il conoscere tende all'intuizione ha questo senso temporale: ogni conoscere è una presentazione" scrive Heidegger in *Essere e Tempo* (363 [429]). Heidegger crede pertanto che sia necessario sottrarre all'intuizione pura il suo primato così da incoraggiare "una concezione più originaria della prassi, al di qua della dicotomia tra 'teoria' e 'prassi' nella loro accezione tradizionale" (R. Terzi, *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, cit., p. 60). Nell'ambito della ricerca heideggeriana, la *cura* sembra dunque rappresentare una modalità di rapporto al mondo che non obbedisce alla priorità della semplice-presenza e che esula dalla distinzione tra teoria e prassi. Alla luce di questi brevi cenni, credo non sia fuorviante affermare che Patočka lavori nella direzione indicata da Heidegger – mettere in luce i movimenti dell'esistenza nel loro carattere di prassi relazionale – pur rimanendo fedele al metodo dell'intuizione e al primato dell'evidenza proprio della filosofia husserliana. La cura dell'anima, infatti, allude sia all'implicazione concreta e prasseologica dell'uomo nel mondo, sia a un ideale etico e conoscitivo di correttezza che si fonda sullo sguardo in ciò che è.

<sup>86</sup> « *Sans doute est-ce pour cette raison que des phénoménologues comme Merleau-Ponty, Ricoeur, Waelhens et d'autres ne peuvent pas se contenter de la position de Heidegger. L'insuffisance de la philosophie heideggerienne sur ce point se révèle dans son rapport aux problèmes du corps et de la communauté. Chez Heidegger, tout cela n'est décrit que de manière très sommaire et se voit finalement impliqué dans la catastrophe du rejet de la métaphysique* » (J. Patočka, "Martin Heidegger, penseur de l'humanité", in *Epokhè* n°2, 1991, Million, p 389). Patočka troverà in Merleau-Ponty delle indicazioni utili per sviluppare il problema della corporeità sottovalutato dall'analitica heideggeriana. In una lettera a Robert Campbell del primo maggio del 1964, scrive: « *Grand merci de l'envoi du Visible et l'Invisible de Merleau, qui m'a tout à fait enchanté. C'est exprimé avec beaucoup plus de clarté que la Phénoménologie de la Perception. Cet ouvrage a voulu donner trop de choses à la fois, tandis qu'ici, tout est concentré sur la nouvelle manière de comprendre le rapport sujet-objet. Ces sont des choses que Heidegger a négligées dans Sein und Zeit où il omet l'incarnation dans la structure du Dasein. L'accent a été mis sur celle-ci par G. Marcel, mais sans véritables analyses. Celles-ci n'ont été tentées que par Merleau. Un jour, il faudra les intégrer dans la structure totale du Dasein, ce que Merleau n'a pas pu parfaire lui-même* » (J. Patočka, « Lettre à Robert Campbell, (1946-1950) », in *Les Temps Modernes* 48, Paris, 1992, n°554, p. 2-77).

heideggeriano alla luce di uno studio fenomenologico della corporeità e della *praxis* come attività di un soggetto incarnato<sup>87</sup>.

Egli crede che lo studio del corpo e dei suoi movimenti si riveli fondamentale per la definizione dell'esserci come un poter-essere che trova nel corpo la condizione di possibilità del suo agire, ma anche il presupposto inaggirabile che ci inchioda a una passività preliminare e irriducibile. Le prassi agite dall'esserci sono prassi incarnate sottomesse a una limitazione originaria: "il corpo è esistenzialmente l'insieme delle possibilità che noi non scegliamo, ma nelle quali ci inseriamo, delle possibilità per le quali non siamo liberi, ma che noi *dobbiamo essere*"<sup>88</sup>.

Proprio il recupero del tema della corporeità consente a Patočka di rimediare ad alcune opacità che caratterizzano le analisi heideggeriane sul *Mitwelt* e sul *Mitsein*. Egli crede che la scoperta dell'altro debba essere in qualche modo iscritta nelle possibilità dell'essere-nel-mondo dell'esserci e dunque nella natura incarnata del suo agire intramondano. Perché l'altro sia a sua volta scoperto come ente intramondano occorre che si dia in primo luogo come ente corporeo, ma, affinché se ne possa riconoscere la differenza ontologica rispetto agli altri enti, occorre che tale ente corporeo si dia come corpo di un'*esistenza*. Nelle sue analisi indagini sull'intersoggettività, Patočka rivela il suo talento nel combinare le sollecitazioni dei suoi due maestri. Infatti, laddove le riflessioni di Heidegger si rivelano carenti, Patočka riscopre la ricchezza degli studi husserliani: la questione della differenza ontologica dell'esserci rispetto agli enti viene reimpostata sul terreno fenomenologico aperto da Husserl con la *V Meditazione cartesiana*, dove l'emergere dell'*alter ego* si produce proprio nella distinzione fra *Körper* e *Leib*. Il *Leib*, infatti, è corpo tra gli altri corpi, esteticità in movimento, comunicazione ed espressione intersoggettiva: nel momento in cui si sottolineano le funzioni estetiche del corpo nei processi esperienziali emerge la questione dell'intersoggettività, *dell'alter ego*, dell'*Einfehlung* come relazione estetico-corporea attraverso cui si afferrano intuitivamente i sistemi psico-fisici degli altri come analoghi al nostro in virtù di una coesistenza estetica<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> "La fenomenologia di Patočka può così essere caratterizzata come un tentativo di 'deformalizzazione' dell'esserci heideggeriano alla luce di un'analisi fenomenologica del corpo" (R. Barbaras, "Postfazione" a J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 353).

<sup>88</sup> J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, cit., p. 94.

<sup>89</sup> Come vedremo meglio nelle prossime pagine, Patočka ravvisa alcuni limiti alla teoria husserliana dell'intersoggettività dovuti all'approccio razionalistico del suo maestro. Affinché si compia un intimo accesso all'altro, non basta rifarsi all'esperienza di due coscienze che si presentificano l'un l'altra: è necessaria, piuttosto, una scossa che modifichi il movimento vitale e travolga il terreno ordinario delle

Patočka prosegue e radicalizza l'approccio "corporeo-genetico" inaugurato da Husserl per pensare, tuttavia, le questioni del corpo e dell'intersoggettività non alla luce del soggetto trascendentale ma a partire dalla sfera dell'apparire dove l'esistenza si esprime come fenomeno temporale e finito<sup>90</sup>.

Lo studio dell'esistenza nella sua realizzazione corporea, dinamica e intersoggettiva conduce Patočka a porre al centro delle sue analisi il concetto di *movimento*, tanto che Renaud Barbaras qualifica come "dinamica" la sua fenomenologia<sup>91</sup>. Patočka ritiene che ogni teoria della corporeità debba essere integrata da uno studio del movimento poiché, come già Aristotele aveva mostrato, l'*aisthesis* e la *kynesis* sono inseparabili<sup>92</sup>. Patočka si rifà dunque agli studi aristotelici che descrivono il movimento come atto di ciò che esiste in potenza. In questo senso, per Patočka, il movimento non è l'atto ultimato e definito una volta per tutte, ma

---

nostre prassi. Come nel caso dell'*epoché*, Patočka si sforza di riarticolare il lessico della fenomenologia a partire dall'esistenza e dalla sua esposizione.

<sup>90</sup> Il tema della corporeità è strettamente connesso a quello della finitezza. Già la fenomenologia husserliana "ha ben visto che finitezza e corporeità sono strettamente connesse, e che un soggetto finito è sempre un soggetto corporeo, un soggetto inserito nel mondo con il corpo e con il corpo fuso al mondo" (J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 114).

<sup>91</sup> La nozione di movimento elaborata da Patočka si rivela particolarmente ricca e complessa. Essa interviene a una pluralità di livelli, assumendo diversi significati. In via generale, occorre distinguere fra due livelli fondamentali: il movimento inteso come proto-movimento dell'apparire del mondo in quanto tale e il movimento come movimento soggettivo dell'esistenza: il movimento attraverso cui il *sum* si fa mondo, viene al mondo e manifesta il mondo. La distinzione tra un movimento primario ed uno secondario solleva non pochi problemi circa l'unità del movimento e la co-appartenenza tra soggetto e mondo. Riflettendo su questi temi, Renaud Barbaras scrive: « *Je considère comme acquise la distinction entre la manifestation primaire, comme individuation des étants par le monde, et la manifestation secondaire, qui est manifestation proprement dite, c'est-à-dire apparition des étants comme tels. Dans la mesure où cette seconde manifestation possède un destinataire qui en est aussi, pour ainsi dire, l'artisan, à savoir notre existence, la différence entre ces deux manifestations renvoie finalement à la différence entre les mouvements par lesquels le monde se mondifie en s'individuant dans des étants et le mouvement de l'existence en tant qu'il fait paraître l'étant comme tel, comme détaché de son substrat. Cette différence renvoie enfin à deux manières pour l'Être de déterminer l'étant: en le produisant, d'une part, en l'éclairant, d'autre part, ce qui suppose alors un sujet effectuant cet éclairage (...). Dans la mesure où la phénoménalité renvoie à la singularité du mouvement de notre existence, toute la difficulté se concentre dans la question de savoir en quoi nous nous distinguons des autres étants, alors même que, comme eux, nous relevons d'abord de la manifestation primaire, c'est-à-dire du procès d'individuation du monde lui-même. En quoi consiste l'individuation de l'homme en tant qu'elle est corrélative de la totalisation du monde, sur laquelle repose le destin de la manifestation?* » (R. Barbaras, *L'individuation de l'homme*, in "Fogli Campostrini" Vol. 2, N° 2 (2012): *Interrogazione sulla fenomenologia di Jan Patočka*, pp. 2-3). Torneremo sul problema dell'individuazione nei paragrafi successivi di questa sezione.

<sup>92</sup> Vediamo dunque come in Patočka il primato husserliano della percezione si combini con le tesi sul movimento: lo studio della percezione, dell'*aisthesis*, non può essere disgiunto dall'attività motoria, dalla *kynesis* come energia costituente.

il processo aperto che attualizza delle virtualità. Il movimento è un atto incompiuto che ricorda una composizione musicale polifonica dove “ogni elemento non è che una parte di qualcosa che lo eccede, che non è dato *d’emblée* in forma compiuta, qualcosa piuttosto che, preparato in ciascuna singolarità, resta sempre, in un certo senso, a venire”<sup>93</sup>.

Il movimento è così il concetto chiave che permette a Patočka di combinare le riflessioni husserliane sulla corporeità con le riflessioni heideggeriane sull’esistenza: il movimento è il “mediatore”<sup>94</sup> che permette di spiegare il nostro esserci spaziale e corporeo nella sfera fenomenica del mondo. In Aristotele, Patočka scorge un movimento non ancora antropomorfizzato che rende possibile pensare l’esposizione esistenziale fuori della centralità moderna dell’*ego*. Aristotele, scrive Patočka, non cerca il soggetto nelle cose, cerca piuttosto di trovare la misura comune tra uomo e mondo: è interessato alla relazione che permette di superare il punto di vista dualistico di Platone per giungere alle strutture generali dell’essere. In quanto principio di raccordo, il movimento aristotelico appartiene a queste strutture: ecco perché merita una tematizzazione ontologica.

Patočka coniuga le sollecitazioni di ascendenza aristotelica con le analisi heideggeriane sull’esistenza come possibilità: arriva così a concepire l’esistenza come il prodursi continuo di movimenti che realizzano potenzialità latenti. Noi non abbiamo le nostre possibilità: noi *siamo* le nostre possibilità, nella misura in cui, agendo, le realizziamo. In riferimento alla metafora musicale già evocata in precedenza, Patočka definisce l’esistenza come “l’energia determinante”<sup>95</sup> che sopravanza le singole note – le singole possibilità – ma che tuttavia non esisterebbe senza il divenire di queste.

Nel corso della nostra ricerca dovremmo approfondire il fatto che il movimento, per Patočka, sia un’autorealizzazione che avviene nell’ambito di un con-essere: 1) il movimento è ciò che forma ed exteriorizza il soggetto, il quale, lungi dall’essere il sostrato permanente del movimento, si manifesta e conquista la propria unità proprio in virtù del movimento; 2) tale movimento non si compie solipsisticamente, ma nell’ambito di co-movimento che dischiude un mondo in comune. Questi temi dovranno essere indagati nel dettaglio perché la concezione

---

<sup>93</sup> J. Patočka, *Papiers Phénoménologiques*, cit., p. 108.

<sup>94</sup> “Penso che il filo conduttore per la definizione dei nostri incontri nel mondo consista nel fatto che il veicolo e il mediatore è il movimento, il nostro proprio movimento nel quadro del mondo e di tutto ciò che nel mondo stesso può presentarsi ed apparire” (J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., pp. 61-62).

<sup>95</sup> J. Patočka, *Papiers Phénoménologiques*, cit., p. 108



patočkiana della cura dell'anima può essere compresa solo alla luce della formazione ekstatica, motoria e intersoggettiva del sé.

### I movimenti dell'esistenza

L'analisi dell'esistenza come effettuazione dinamica viene scandita attraverso una suddivisione in tre movimenti fondamentali: il movimento dell'accettazione e del radicamento, il movimento della difesa e del lavoro, e il movimento dell'apertura e della verità<sup>96</sup>. Lo studio dei tre movimenti consente a Patočka di riformulare la questione ontologica, poiché “in quanto movimenti della vita (...) essi si distinguono dagli altri tipi di movimento: in essi, noi ci rapportiamo non solo agli altri enti, ma all'essere”.

Per quanto ciascuno sia caratterizzato da una propria forma, un proprio senso e una propria temporalità, i movimenti sono chiaramente legati gli uni agli altri e si presuppongono reciprocamente<sup>97</sup>. Il modo in cui essi si combinano, con il predominio dell'uno sugli altri due, determina il modo in cui si dischiudono le strutture del *mondo naturale*.

---

<sup>96</sup> Questo tema, fondamentale nella filosofia di Patočka, viene affrontato dal filosofo in diversi testi e momenti della sua carriera; è dunque naturale che la terminologia cambi e si evolva. Tale terminologia può creare dei problemi interpretativi soprattutto per quel che riguarda il terzo movimento dell'esistenza. Che il movimento sia la nozione cardine dell'esistenza Patočka lo chiarisce chiaramente in questo passaggio: « *Notre naissance est mouvement, comme aussi notre acceptation, notre rencontre avec les choses dans la perception, nos réactions instinctives, notre autoproduction tant dans la dépendance à l'égard des autres que dans le travail que nous accomplissons de manière autonome ; mouvement, notre départ du domicile premier en atteignant l'âge adulte, notre tentative pour redécouvrir notre vie propre dans l'amour physique, notre retour à un foyer que nous fondons nous-mêmes et la répétition qui suit ; le travail est mouvement mais, au même titre, la lutte qui dévoile en nous une dimension où il devient possible de parvenir à la délivrance de ce qui fait que nous nous démettons de notre propre existence. Le mouvement est ainsi ce dans quoi nous pouvons finalement faire la rencontre de nous-mêmes et d'autrui, non comme de simples choses, mais chaque fois comme d'un moi vivant qui tend à se dépasser vers une transcendance qui n'est pas la morte infinité de la répétition* » (J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, cit., p. 46-47).

<sup>97</sup> Come è già stato notato da Alessandra Pantano, Patočka non scioglie del tutto l'ambiguità del rapporto dei tre movimenti dell'esistenza. Infatti, se da una parte egli parla di un'armonizzazione polifonica dei tre movimenti (J. Patočka, *Papiers Phénoménologiques*, cit. p. 108), dall'altra insiste sui loro rapporti conflittuali e sulla cesura segnata dall'irruzione del terzo movimento, come si può vedere nei *Saggi eretici sulla filosofia della storia*. Patočka stesso dà conto di quest'oscillazione: “Ma ci si può domandare se sia giusto concepire i movimenti soggettivi come una molteplicità di atti singoli, o invece piuttosto come modalità di un movimento globale e fondamentale che coinciderebbe con il compimento del vivere stesso nella misura i cui si dispiega verso l'esterno?” (J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 119). Cfr. A. Pantano, *Dislocazione. Introduzione alla fenomenologia asoggettiva di Jan Patočka*, Mimesis, Milano 2011, pp. 151-155.

La questione del mondo naturale è centrale nell'opera di Patočka a partire dallo scritto *Il mondo naturale come problema filosofico* del 1936, dove è evidente il debito contratto dal filosofo con la fenomenologia di Husserl. Nel corso della sua ricerca, Patočka torna a ridefinire tale nozione fino all'ultima opera, i *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, dove il mondo naturale non viene più definito come il terreno precategoriale e invariante della *Lebenswelt*, ma come il mondo preistorico che precede l'esperienza della problematicità. Con la riflessione sulla storia, l'indagine sul mondo naturale diventa un esercizio genealogico volto a ricercare le ragioni che hanno condotto l'Europa sul punto del declino e la civiltà della tecnica alle guerre del XX secolo.

Sebbene Patočka rielabori a più riprese le sue ricerche sui tre movimenti esistenziali (e con esse la sua concezione della *Lebenswelt*), resta immutata l'idea secondo cui i primi due movimenti – movimenti del radicamento e del lavoro – caratterizzano la naturalità corporea dell'uomo.

Il movimento del radicamento segna il passaggio all'individuazione di un'esistenza corporea che prende posto nel mondo in virtù dell'accoglienza che riceve dalla comunità umana. Patočka insiste sul fatto che questo movimento di radicamento avvenga in una "passività preliminare"<sup>98</sup> che pone la priorità dell'altro: è un movimento che non origina da me ma avviene in me e mi determina<sup>99</sup>. Sotto il profilo temporale, il movimento dell'accettazione rimanda all'estasi del passato, giacché esso coincide con l'ingresso in una passività preliminare predisposta dagli altri in un tempo che precede l'io.

Il movimento del lavoro è un movimento di auto-prolungamento in cui l'esistenza si conserva e si riproduce. Al fine della sua riproduzione, l'uomo inizia a rapportarsi alle cose e agli altri solo in vista della loro utilizzabilità: l'oggettivazione che il movimento del lavoro inaugura minaccia di tradursi in una forma di strumentalizzazione che rende l'ente una risorsa sfruttabile e l'altro uomo uno strumento impiegabile. Ci impegniamo in un movimento di auto-

---

<sup>98</sup> J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 70. Sul primo movimento come costituzione del corpo proprio e del sorgere dell'esistenza in rapporto al movimento dell'apparire vedi R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, cit., pp. 95-105.

<sup>99</sup> Torneremo su questo tema perché proprio nel primo movimento, che è propriamente un co-movimento che dà conto della dimensione eminentemente intersoggettiva dell'esistenza, vediamo profilarsi le strutture germinali della cura intesa come sollecitudine reciproca, come rapporto di interdipendenza che crea potenti legami pur nell'asimmetria. Alla luce delle considerazioni che intendiamo svolgere nei prossimi capitoli di questo lavoro, può essere utile anticipare il fatto che Patočka, nel descrivere il primo movimento, faccia esplicito riferimento al rapporto tra madre e figlio (J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., pp. 106-107; J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, cit., p. 84).

prolungamento che tuttavia finisce per coincidere con la nostra auto-destituzione<sup>100</sup>: centrandosi sulla difesa e sul potenziamento dell'ego, il movimento del lavoro finisce per far ripiegare la soggettività su di sé. Chiusa in se stessa, la dinamica dell'esistenza si paralizza e le possibilità soggettive tramontano, giacché esse possono prosperare solo nel nesso di reciprocità che ci stringe agli altri. Nel secondo movimento, la stessa forma di atomizzazione e reificazione che caratterizza i rapporti intersoggettivi connota anche la percezione temporale basata sull'istante irrelato<sup>101</sup>: nel movimento del lavoro domina un presente incapace di sconfinare nell'avvenire.

Il movimento dell'accettazione e quello del lavoro caratterizzano l'umano fin dalla sua preistoria e sono espressione di una "vita estremamente concreta, alla quale non viene in mente (come scopo) nient'altro che vivere"<sup>102</sup>. Affinché la "cattiva infinità" del ciclo vitale sia spezzata, è necessario che faccia irruzione e prenda il sopravvento il terzo movimento dell'esistenza, il solo che sia "indirizzato verso il tema dell'apertura, del manifestarsi, del disvelarsi"<sup>103</sup>. Nel terzo movimento l'uomo perde il mondo come solido terreno cui ancorare le proprie certezze ingenuie e lo riscopre come intero problematico: nel movimento dell'apertura l'uomo fa esperienza dell'abissale complessità del reale, della precarietà di ogni significato, della transitorietà di ogni senso.

Riformulando in maniera personale le suggestioni hegeliane ed heideggeriane, Patočka spiega come nel movimento di apertura l'esistenza affronti faccia a faccia la propria finitezza così da potersi riscattare dalla dispersione nell'istante autoreferenziale che caratterizzava il movimento del lavoro. Il crollo del senso e l'adesione alla propria mortalità sono così i due eventi che alimentano il terzo movimento dell'esistenza e segnano l'ingresso dell'uomo nella dimensione dell'autenticità. Patočka individua una linea di continuità tra la problematicità del

---

<sup>100</sup> "In questa sfera ogni partecipante è un partner che rappresenta un centro chiuso su se stesso, che è orientato, solo per se stesso, verso quell'autocontinuazione che è appunto un'auto-destituzione" (*Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 67).

<sup>101</sup> Mi sembra decisiva questa analogia col tempo perché ci consente di connettere queste osservazioni a quelle che Patočka svolgerà sull'eternità, probabilmente da intendersi come relazione tra le tre estasi temporali di tipo heideggeriano. Il problema, come vedremo meglio in seguito, sta nel convertire l'istante, nell'attimo; l'altro chiuso in se stesso, nel prossimo con cui è possibile sperimentare un senso di reciprocità e comunanza. Si tratta di passare dal modo della contrapposizione del secondo movimento all'"intimo accesso agli altri favorito dal terzo movimento" (J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia?*, p. 73).

<sup>102</sup> J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 16.

<sup>103</sup> Ivi, p. 13.

reale, la scoperta della propria finitezza e la conquista di una dimensione autenticamente umana.

Anticipando alcune delle considerazioni che a breve porremo al centro della nostra analisi, la dimensione autenticamente umana è percorsa di un'inestinguibile negatività: l'apertura che caratterizza il terzo movimento è possibile solo nella distanza (*chorismos*<sup>104</sup>), nella dislocazione, nella tensione di un soggettività che ritrova se stessa aderendo ai propri limiti, passando per l'alterità, esponendosi al mondo.

Nel movimento di apertura, infatti, la vita si conquista come esistenza: si rivolge fuori di sé e, proprio interrompendo la chiusura autoreferenziale dell'auto-prolungamento, riconquista se stessa. La vita che si è conquistata come esistenza, scrive Patočka, non può che rivolgersi a ciò che le impedisce di ripiegarsi su se stessa e dunque non può che dedicarsi a un'altra vita: “la vita che ha aderito alla propria finitezza si è conquistata soltanto per dedicarsi. E questo vuol dire: per appellarsi, per consegnarsi agli altri (...) per ritrovare una comune, pura interiorità (...). Giacché quel terremoto che ha scosso il solido terreno d'appoggio ha distrutto anche ciò che separa, ciò che ci rende reciprocamente estranei”<sup>105</sup>.

Come scrive Alessandra Pantano, il rapporto con gli altri cambia: “non è più il rapporto materno, protettivo e sorridente del movimento di radicamento, non è neppure il rapporto competitivo, freddo e strumentale del mondo del lavoro: è la reciproca compenetrazione. L'esistenza è ora in grado di donarsi agli altri”<sup>106</sup>.

Bisogna fare attenzione, tuttavia, a non interpretare l'avvento del terzo movimento come la pacificazione della differenze: ciò che contraddistingue l'apertura dell'esistenza è piuttosto la lotta, la carica agonistica che nell'opposizione riunisce gli avversari. Soprattutto nei *Saggi eretici*, come vedremo, il movimento dell'apertura diviene comprensibile solo scorgendovi in filigrana la figura del *Pólemos* eracliteo.

### **Anima, movimento, asoggettività**

---

<sup>104</sup> Il *chorismos* è il termine con Platone allude alla separazione tra mondo delle cose e mondo delle Idee. La nozione di *chorismos* sarà al centro degli studi patočkiani sul “Platonismo negativo” di cui ci occuperemo nei prossimi paragrafi.

<sup>105</sup> J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 73.

<sup>106</sup> A. Pantano, *Dislocazione. Introduzione alla fenomenologia asoggettiva di Jan Patočka*, cit., p.178.

Parlare di anima, al giorno d'oggi, sembra anacronistico: essa rischia di apparire come una reliquia metafisica del tutto estranea alla sensibilità contemporanea. Patočka, tuttavia, le attribuisce un significato molto preciso: essa è lo sforzo originario di comprendere il reale, la tensione a entrare in rapporto con il mondo come *totalità*. L'anima apre alla totalità perché è l'istanza del *thaumazein*, del perturbamento stupito che inaugura la libera ricerca del senso. Tuttavia, la ricerca di senso che l'anima intraprende non è riconducibile al progetto di conoscenza del soggetto contemporaneo giacché la *psyche* non è fuori, ai margini o al di sopra del mondo ma è parte integrante di esso. Irrimediabilmente implicata nell'apparire intramondano, l'anima è un movimento immanente al mondo: “*L'aime comme les autres choses fait partie du monde, tandis que le sujet – à partir de Descartes – est quelque chose qui se met à part et s'oppose à tout le reste*”<sup>107</sup>.

Per cogliere le implicazioni profonde della riflessione di Patočka, occorre esplicitare il rapporto che la nozione di anima intrattiene con il recupero in chiave aristotelica del concetto di movimento e con il progetto di una fenomenologia asoggettiva.

#### La cura dell'anima e la concezione ontologica del movimento

Patočka muove dalla tesi aristotelica secondo cui l'anima è dotata di *autokynesis*: essa è l'istanza che presiede al movimento di autorealizzazione e dunque la *psyche*, piuttosto che definirsi come sostanza, è espressione di quel movimento che attualizza le possibilità dispiegandole in un pro-getto. Patočka intende radicalizzare la concezione ontologica del movimento che trova in Aristotele, poiché ritiene che il movimento non coinvolga solo le determinazioni dell'essere dell'ente, ma anche la sua stessa essenza. Volendo portare a tema un movimento che sia tutt'uno con l'essere dell'ente, Patočka critica l'impostazione sostanzialistica che ancora sottende la ricerca aristotelica: con il concetto di sostrato, Aristotele avrebbe posto il primato dell'*ousia*, la priorità di una sostanza rispetto alla quale e nella quale il movimento si svolgerebbe.

In Aristotele vi è qualcosa, nel movimento, che si mantiene, che resta immutato, dal momento che il cambiamento è definito in rapporto a una costante – è la stessa foglia che appassisce, lo stesso vestito che si tinge, ecc.. Se, al posto di questo movimento in qualche cosa, al posto di possibilità che sarebbero la proprietà, l'*avere* di un qualche cosa di

---

<sup>107</sup> J. Patočka, *Liebrté et sacrifice*, cit., p. 292.

identico che in esse si realizza, si suppone piuttosto che questo qualcosa *sia* la sua [del movimento] possibilità, che non ci sia in esso niente *prima* delle possibilità e soggiacente ad esse, che esso viva integralmente attraverso il modo in cui è nelle sue possibilità – si avrà una radicalizzazione del concetto aristotelico di movimento.<sup>108</sup>

La radicalizzazione della concezione ontologica del movimento è destinata a trasformare la concezione stessa dell'*ego* come *upokeimenon*. Patočka è alla ricerca di un movimento senza sostrato per cui la *praxis* sia insieme una *poiesis* di formazione ed esteriorizzazione del sé come relazione dinamica al mondo: “L’io (...) è lui stesso già da sempre movimento. Forse il movimento originario non è il cambiamento di luogo delle cose, ma piuttosto questo sforzo dinamico che porta l’esistenza fuori da se stessa, che fa che essa sia già sempre fuori di sé, che sia superata in direzione delle cose”<sup>109</sup>.

Infatti, se seguiamo Patočka nel suo tentativo di pensare un movimento privo di *ousia* preliminare, arriviamo a concepire la soggettività come un evento, un accadimento, un prodotto (metastabile) di un movimento mai definitivamente compiuto. Credo che debbano essere intese in questo senso le parole con cui Patočka descrive il movimento come “*vita originaria* che non riceve la sua unità dal sostrato conservato, ma crea essa stessa la propria unità e quella della cosa in movimento”<sup>110</sup>.

Nel tentativo di mettere in luce la potenza ontologica e fenomenologica del movimento, Patočka sembra affermare il primato del processo sul prodotto, della *kynesis* sull'*ousia*, dell’individuazione sull’individuato. È in questo senso che credo non sia fuorviante riconoscere in Patočka un interesse per la dimensione dinamica del *bios*, piuttosto che per la *psyche* come ente individuato e individuale. Tra il riconoscimento patočkiano della priorità ontologica del movimento rispetto alla sostanza e l’attenzione rivolta da Foucault ai processi di soggettivazione sembra di potere cogliere delle interessanti risonanze: il fatto che Patočka sia più interessato all’anima come principio di apertura trascendente alla totalità e Foucault più attento al sé come prodotto di una *poiesis* immanente, non toglie che entrambi concentrino la

---

<sup>108</sup> J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, cit., p. 107.

<sup>109</sup> Ivi, p. 72. In *Che cos’è la fenomenologia?*, Patočka scrive: “Senza movimento non vi sarebbe nessuna esteriorizzazione del sé. Senza movimento nessun’opera, né *poiesis* né *praxis*” (J. Patočka, *Che cos’è la fenomenologia?*, cit., p. 125)

<sup>110</sup> J. Patočka, J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l’existence humaine*, cit., p. 103. Corsivi miei. Nelle lezioni sulla corporeità dei *Papiers* parla del “movimento originario che noi siamo – movimento verso il mondo, e poi, attraverso il mondo di ritorno a noi stessi” (J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, cit., p. 69).

loro riflessione sulla *dynamis* – nel duplice significato di movimento e di forza<sup>111</sup> – che governa la costituzione del “soggetto”.

La concezione ontologica del movimento consente a Patočka di leggere in termini ontologici anche la cura dell’anima. In opposizione all’interpretazione cristiana della cura dell’anima come rinuncia a sé in vista della salvezza ultraterrena, Patočka riscopre il senso della cura nel movimento dell’esistenza umana come appartenenza al mondo. Prendersi cura dell’anima non significa rinunciare al mondo, ma essere “sollecitati” dal mondo: interessati, mossi, inquietati, turbati dal mondo. Philippe Merlier ricorda come le nozioni di cura, sollecitudine e preoccupazione rechino in sé la traccia del movimento<sup>112</sup> e in questo senso diano conto della natura dinamica e relazionale che caratterizza ogni pratica di cura in opposizione alla quiete necessaria all’attività contemplativa<sup>113</sup>.

Se l’anima, nella lettura patočkiana, si configura come vita in movimento e movimento della vita, la cura non è qualcosa che si applichi ad essa, in un secondo momento, in virtù di una decisione volontaristica. La cura appare piuttosto come la cifra ontologica di un’esistenza che istituisce un rapporto a sé, non nella forma di uno sguardo riflessivo, ma nell’“essere necessariamente rimandati a se stessi nella realizzazione del proprio essere, nell’assunzione

---

<sup>111</sup> L’anima per Patočka è la *forza* di manifestazione delle cose (cfr. “Sur les problèmes des traduction philosophiques”, testo inedito citato da Emre San nell’articolo “L’âme comme intentionnalité”, in “Fogli Campostrini”, Vol. 2 – Anno 2012 – Numero 2, cit., p. 5). Nei *Papiers* il filosofo descrive il movimento originario dell’esistenza come “slancio dinamico che porta l’esistenza fuori di sé, che fa sì che essa sia già sempre fuori di sé, che sia superata in *direzione delle cose* e sia divenuta una *forza veggente*” (PP., p. 72). Dunque l’anima, come movimento dell’esistenza ed esistenza in movimento, è forza di manifestazione e forza veggente. Vale la pena di riflettere sul termine “veggente” che sembra alludere alla peculiarità di un ente che esiste disvelando; di un ente la cui peculiarità è la visione nella forma della doppia esposizione: forza che esponendosi espone. Ciò che emerge in Patočka, in virtù dell’approccio asoggettivo, è l’idea che il soggetto sia forza agente e veggente in quanto occasione passiva della manifestazione: il soggetto è l’agente della visione, ma non è l’autore. Nel prossimo capitolo torneremo a riflettere sul fatto che in diverse occasioni Patočka descriva il soggetto nei termini di *dynamis*, di *energeia*, di forza esistente, veggente ed agente. Questa concezione dinamica, e per certi versi “polemica”, della soggettività avvicina Patočka agli studi foucaultiani sul principio dell’*enkrateia* che presiede alla costituzione del soggetto greco. Occorre ricordare, inoltre, che Patočka caratterizzerà come “veggente” la figura del *Pólemos*: anche in questo caso si tratta di scorgere il filo che lega le sue considerazioni fenomenologiche sul movimento dell’apparire e le riflessioni etico-politiche sulla natura del legame comunitario.

<sup>112</sup> “*Le latin solliciter signifie agiter beaucoup, troubler, inquiéter*” (P. Merlier, *Patočka. Le soin de l’âme et l’Europe*, Harmattan, Paris 2009, p. 18)

<sup>113</sup> Qui si può cogliere un elemento di continuità tra Patočka e Hannah Arendt. L’irrequietezza dell’anima potrebbe essere un altro modo per alludere alla *vita activa*, a un’esistenza che non si esaurisce nella contemplazione, ma abbraccia tutte le attività umane. Patočka ritiene infatti che l’antica arte epimeletica fosse al tempo stesso una *techne* e un’*episteme*: essa alludeva contemporaneamente a un sapere, a un saper-fare e a un modo d’essere.

delle possibilità comprese e colte, in un'autorealizzazione"<sup>114</sup>. La cura è espressione di un'esistenza che realizza se stessa attualizzando possibilità latenti: essa è il movimento di attualizzazione di ciò che l'esserci è in potenza.

È importante sottolineare questo riferimento alla vita in potenza, poiché l'anima non si riduce ai vissuti ma abbraccia tutte quelle virtualità che eccedono la sfera dell'attualità. In questo senso, l'anima costituisce in potenza ciò che un essere diviene nel corso delle sue molteplici attualizzazioni: solo nel processo di realizzazione delle sue potenzialità un essere diviene se stesso.

Occorre fare attenzione al significato che si attribuisce alla nozione di possibilità, giacché essa non si definisce nei termini di una proprietà che *si ha* in potenza, ma di un'evenienza che *si è* in atto: le possibilità non precedono la loro realizzazione, ma si producono solo nel dispiegarsi del progetto<sup>115</sup>.

È in tale prospettiva che possiamo iniziare a cogliere la valenza etica delle riflessioni patočkiane sulla scelta come *airesis*: la scelta implica sempre un residuo indecidibile che eccede il calcolo e la razionalità<sup>116</sup>. La scelta è dunque un'occasione e un rischio: una possibile apertura e un'eventuale caduta. Scegliere significa sempre in qualche modo scegliersi: darsi una direzione, uno stile, un punto di vista. Questo sembra essere quanto Patočka intende esprimere nel testo di *Che cos'è la fenomenologia?* intitolato "Fenomenologia e metafisica del movimento" dove Patočka descrive il movimento come la formazione *ek-statica* del sé che avviene nell'ambito di possibilità che si scelgono. Il movimento come *auto-kynesis* presenta delle scelte ed ogni scelta dischiude un'opportunità che al tempo stesso, in un qualche modo, ci limita:

---

<sup>114</sup> J. Patočka, "Méditation sur *Le monde naturel comme problème philosophique*", in Id., *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, cit., p. 92.

<sup>115</sup> In questo senso, si può dire che la possibilità si dia come retroiezione dell'attualità.

<sup>116</sup> Qui, evidentemente, è implicito un rimando alla temporalità come orizzonte che eccede la semplice presenza e che rende l'orientamento umano irriducibile al presente. Esso, infatti, "è sempre anche un rapporto esplicito al non-presente, un'attività di rappresentazione, di schematizzazione, di pianificazione. Ciò significa che il nostro orientamento, in quanto rappresentante, pianificante, schematizzante, è essenzialmente suscettibile di essere esteso al di là del presente dato, addirittura che esso integra sempre il presente dato nella connessione di ciò che non può essere dato in questo modo. Ogni comportamento umano di orientamento (...) racchiude potenzialmente in sé qualcosa dell'ordine di una carta, di un piano, di una traccia" (J. Patočka, *Papiers Phénoménologiques*, cit., p. 61). Una carta, un piano, una traccia destinati a modificarsi in corso d'opera, poiché proprio l'apertura alla dimensione dell'avvenire rende lacunosa la carta, incerto il piano, esile la traccia.



Ma il movimento soggettivo è anche: autodeterminarsi attraverso le virtualità e quindi rimanere all'interno di queste autodeterminazioni, proseguirne la costruzione, non restare mai libero o estraneo ad esse, ma costruire se stessi nella costruzione di quelle. Noi ci costruiamo da noi stessi attraverso le nostre funzioni motrici.<sup>117</sup>

Inquadrata in questa prospettiva, la cura dell'anima sembra essere il principio che ci aiuta ad orientare le nostre scelte. Cionondimeno, essa non coincide con la decisione sovrana di un soggetto libero di scegliere tra possibilità che si offrono a lui come un ventaglio di beni posseduti, ma come attitudine a dar conto di sé nel divenire del processo di soggettivazione. Non restare libero ed estraneo rispetto agli esiti del movimento di autodeterminazione significa assumere la responsabilità di quello che si è e di quello che si diviene dinnanzi a se stessi e agli altri.

“Il movimento”, troviamo scritto nello stesso saggio, “presuppone prima di tutto che qualcuno si ‘esprima’ in esso, (...) che sia a suo agio con quell'orientamento di movimento e si accordi con questo”<sup>118</sup>. Con queste parole Patočka non mette in luce solo la natura *espressiva* del movimento, ma anche la valenza etica della cura dell'anima intesa come movimento dell'esistenza: essere a proprio agio con l'orientamento che “si è” significa tentare di sintonizzarsi con le proprie scelte. Se ogni decisione – nel suo senso etimologico – implica un taglio, una recisione, una frattura, essere a proprio agio con il suo continuo riproporsi significa familiarizzare con l'incompletezza.

Incompletezza che, tuttavia, è la cifra stessa dell'esistenza, la quale è caratterizzata dalla componente negativa del *non-ancora*. Patočka usa l'espressione “in riserva”<sup>119</sup> per alludere a quella dimensione virtuale che precede l'effettiva attualizzazione: proprio nella temporalità sospesa del *non-ancora* si compie quello scambio tra soggetto e mondo per cui io mi faccio realizzatore delle “mie” possibilità rispondendo all'appello del mondo. Patočka insiste sulla priorità del mondo sul “realizzatore soggettivo”: nel testo “L'espace et sa problématique” scrive che l'io “è colui che, interpellato, risponde, non colui che emette l'appello e si manifesta”<sup>120</sup>.

---

<sup>117</sup> J. Patočka, “Fenomenologia e metafisica del movimento”, in Id., *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 128.

<sup>118</sup> Ivi, p. 127-28.

<sup>119</sup> J. Patočka, “Corpo, possibilità, mondo, campo d'apparizione”, in Id., *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 221.

<sup>120</sup> J. Patočka, “L'espace et sa problématique”, in *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, p. 56.

E nel testo “Corpo, possibilità, mondo, campo d’apparizione” precisa: “il *mio* essere al mondo non è l’essere di chi attrae o respinge, ma invece di chi è attirato e respinto al tempo stesso”<sup>121</sup>. Qui Patočka allude a un rapporto dinamico tra forze che porta a tema la nostra condizione di passività. Le possibilità non sono qualcosa che possiedo ma qualcosa che sta “dinnanzi a me, nel mondo e non ‘in me’”, qualcosa che esercita un’azione di richiamo o di repulsione, e che mette in gioco la mia libertà in quanto tensione a riconoscerle (le possibilità) come mie o a rifiutarle.

Anche rispetto alla teleologia dell’azione, Patočka può affermare che essa non dipende da uno scopo che, nella nostra attività progettante, decidiamo di dare alla nostra vita: “Il mio *ou eneka* (in vista di) mi è rivelato *dall’esterno*, è *compreso* da me, è una delle possibilità *che sono nel mondo*, una delle possibilità *che il mondo è*, possibilità che mi interpella e *a partire dalla quale comprendo me stesso*”<sup>122</sup>. In questo senso, allora, l’orientamento stesso che diamo alla nostra esistenza e la comprensione che di essa raggiungiamo non dipendono da una scelta soggettivamente intrapresa ma dal processo, attivo e passivo, della nostra realizzazione nel mondo.

Riassumendo, il mondo ci convoca inviandoci un appello che fa leva su una passività preliminare. Rispondendo all’appello del mondo noi incarniamo delle possibilità. Riconoscendoci in esse – sentendoci a proprio agio con esse – noi esprimiamo la nostra libertà. Libertà agita come *praxis*, azione in virtù della quale scopriamo noi stessi: “senza la mia azione non potrei scoprirmi io stesso, ‘aprirmi’, comprendermi, non più di quanto le cose potrebbero mostrarsi. Non sono io, perciò, a creare le possibilità, ma le possibilità a creare me”<sup>123</sup>.

Nel quadro di questa riconfigurazione dinamica dell’esistenza, *passio* e *actio* vengono poste come le due facce dello stesso movimento<sup>124</sup>: potremmo dire che la risposta che offriamo all’appello del mondo a partire dalla nostra passività primaria si configura, invertendo l’espressione di Merleau-Ponty, come “l’attività della nostra passività”<sup>125</sup>. La libertà che noi

---

<sup>121</sup> J. Patočka, “Corpo, possibilità, mondo, campo d’apparizione”, *Che cos’è la fenomenologia?*, cit., p. 221.

<sup>122</sup> Ivi, p. 222.

<sup>123</sup> Ivi, pp. 224-25.

<sup>124</sup> Ivi, pp. 221-22.

<sup>125</sup> In una nota di lavoro de *Il visibile e l’invisibile* Merleau-Ponty scrive: “La filosofia non hai mai parlato (...) della passività della nostra attività”. E a questo proposito poche righe dopo parla dell’anima: “L’anima pensa sempre: e questa è, in essa, una proprietà del suo stato, essa non può non pensare (...). Non dobbiamo vedere qui una attività dell’anima, né una produzione di pensieri al plurale, e io non sono nemmeno l’autore di quella cavità che si forma in me per il passaggio del presente, non

siamo<sup>126</sup> sembra essere il resto, il deposito, il sedimento della convocazione – potenzialmente intrusiva e destabilizzante – del mondo: nel silenzio dell’ascolto<sup>127</sup> emerge la parola. Nell’inoperosità della *passio* germoglia l’*actio*.

In questo senso, per Patočka, l’azione come incarnazione della nostra libertà è immediatamente responsabilità: essa emerge come risposta a un’eccedenza – il mondo – che, interpellandoci, attiva le nostre possibilità. Va considerato che anche nella lingua ceca, la parola responsabilità (*odpovědnost*) rimanda al rispondere (*odpovědět*).

Qui è in gioco il valore ontologico della cura e della responsabilità che Patočka crede di poter scorgere già all’interno della riflessione heideggeriana:

Heidegger ontologizza la responsabilità, abolendo *ipso facto* la distinzione moderna tra etica e ontologia; distinzione assai nociva, che è in gran parte responsabile del falso moralismo della modernità e che dà ragione dell’attacco rivolto da Nietzsche contro la morale.<sup>128</sup>

Accogliendo questa suggestione heideggeriana, Patočka può formulare la propria personale concezione della responsabilità svincolandola dal pregiudizio della colpa che grava su di essa a partire dalle riflessioni nicciane sulla cattiva coscienza. La responsabilità non è la riabilitazione morale di un senso di colpa originario, ma l’apertura ontologica dell’esistenza: “La libertà non è nel progetto delle possibilità, ma nella responsabilità per l’azione (...), un’azione che porto accettando come mia o rifiutando la possibilità che mi interpella a partire dal mondo”<sup>129</sup>.

---

sono io a farmi pensare più di quanto sia io a far battere il mio cuore” (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, cit., p. 235).

<sup>126</sup> “La libertà originaria è qualcosa che io sono nel senso puro del termine, [ma] che non ho mai” (J. Patočka, “L’homme et le monde”, p. 113).

<sup>127</sup> Sempre Merleau-Ponty, parlando del dubbio cartesiano e dell’*epoché* husserliana, critica il gesto di negazione del mondo e insiste sulla necessità di assumere come tema il nostro imprescindibile rapporto al mondo e all’Essere: occorre “lasciarli parlare, mettersi in ascolto” (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, cit., p. 127). Mi sembra importante precisare, tuttavia, come Merleau-Ponty si sforzi di pensare la co-originarietà del silenzio e della parola, della passività e dell’attività, del visibile e dell’invisibile. Pensare il chiasma significa superare l’impostazione cronologica che pone la precedenza di un elemento sull’altro.

<sup>128</sup> “Heideggers Philosophie ontologisiert die Verantwortung und schafft ipso facto die neuzeitliche Unterscheidung zwischen Ethik und Ontologie ab, die soviel Übel bewirkt hat – diese Unterscheidung hat in erheblichem Masse den falschen neuzeitlichen Moralismus herbeigeführt und war eine der Ursachen für Nietzsches Angriff auf die Moral” (J. Patočka, “Heidegger” (1974), in Id., *Texte, Dokumente, Bibliographie*, Alber, Freiburg 1999, p. 400).

<sup>129</sup> « La liberté n’est pas dans le projet des possibilités, mais dans la responsabilité pour l’action, en ceci que celle-ci n’est pas un processus subi passivement, mais une effectuation que je porte en

Patočka pone in collegamento il tema dell'appello con la questione dell'*epoché*:

Nel suo senso più proprio, l'*epoché* non ci chiede di diventare lo spettatore disinteressato, 'non impegnato', (...). Essa, piuttosto, invita l'io [*moi*] a non dimenticare la libertà di cui è il rappresentante nelle sue possibilità, a vivere (e morire) in quanto libero. La radice, la condizione di possibilità della coscienza di sé, tanto nel senso del *cogito* che della riflessione introspettiva, è dunque la *coscienza morale*.<sup>130</sup>

L'*epoché*, dunque, è l'evento destabilizzante che fa vibrare la nostra passività e ci chiama alla nostra libertà nella forma del coinvolgimento, dell'impegno. Siamo responsabili non in virtù di una posizione privilegiata che possiamo vantare nei confronti del mondo, ma in quanto irrimediabilmente implicati in esso, nel movimento che esso dischiude e alimenta.

Secondo Patočka, dunque, la responsabilità ha un valore ontologico: è espressione della nostra correlazione al mondo. Nell'azione responsabile – nell'azione che risponde al mondo – si realizza il movimento di estroflessione del sé, l'io acquisisce forma e visibilità: “*On ne peut rendre l'ego visible qu'à travers ce dont il se préoccupe, à travers ses projets et son action dans la sphère phénoménale*”<sup>131</sup>.

### La cura dell'anima e la fenomenologia asoggettiva

Sin dalla sua prima opera, *Il naturale come problema filosofico*, Patočka si mostra critico nei confronti del tentativo husserliano di ricondurre al *cogito* il fenomeno dell'apparizione. Secondo il filosofo, occorre mettersi sul terreno dell'asoggettività che già Husserl aveva incontrato nel corso delle sue *Ricerche Logiche*, in particolare nella V, dove, assumendo una posizione critica nei confronti della nozione di fenomeno elaborata da Brentano, mostra come sia impossibile separare l'apparire da ciò che appare e avanza l'idea di una coscienza desoggettivata.

Patočka si rimette su questa strada ammettendo che, pur sforzandosi di uscire dal “brentanismo”<sup>132</sup> che ancora caratterizza l'impostazione husserliana, la questione della

---

*acceptant comme mienne ou en refusant la possibilité qui m'interpelle à partir du monde* » (J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, cit., p. 117).

<sup>130</sup> J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, cit., p. 276.

<sup>131</sup> J. Patočka, *Le Subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective*, in Id., *Que est-ce que c'est la phénoménologie?*, cit., p. 212.

<sup>132</sup> « *Un travail critique patient et méticuleux a permis d'établir que l'hypothèque qui pèse sur la phénoménologie husserlienne et la fait nécessairement retomber dans un subjectivisme est le*

soggettività non può essere aggirata, nella misura in cui nulla può apparire se non c'è qualcuno a cui appare: "l'apparizione è sempre mediata da una forma di soggettività", scrive Patočka in *Platone e l'Europa*<sup>133</sup>.

Secondo Patočka, la questione della soggettività va radicalmente problematizzata a partire da quel pensiero critico che, passando per Spinoza e Nietzsche e arrivando a Merleau-Ponty, mostra che la coscienza non è un principio auto-evidente: essa non solo si rivela incapace di dar conto delle potenzialità del corpo e delle pulsioni inconscie, ma neppure sembra in grado di dar conto di tutti i suoi atti<sup>134</sup>.

Sospendere la presunta evidenza apodittica del *cogito* significa, per Patočka, incontrare tutti quei fenomeni che erano stati disconosciuti dal progressivo processo di astrazione dell'*ego* a detrimento del *sum*: in *Che cos'è la fenomenologia?* Patočka spiega come il soggettivismo trascendentale abbia perso di vista il corpo, la nutrizione, il movimento, ossia quegli aspetti che definiscono i movimenti dell'esistenza umana. Spostarsi sul terreno dell'asoggettività significa guadagnare il suolo originario in cui la vita, la libertà, il *sum*, l'esistenza e i suoi movimenti appaiono; il suolo in cui le cose si mostrano a un io che, venendone sollecitato, si predispone a prendersene cura.

In questo senso, potremmo dire che con il progetto di una fenomenologia asoggettiva Patočka intenda dar conto dell'esperienza concreta, della corporeità, dell'intersoggettività e di tutti quegli elementi che con Heidegger erano stati riscoperti ma collocati nella sfera

---

*cartésianisme transmis à Husserl par Brentano* » (J. Patočka, *Le Subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective*, in Id., *Que est-ce que c'est la phénoménologie?*, p. 191). In un saggio di *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Patočka scrive che la coscienza pura husserliana "non è altro che un resto di brentanismo non superato" (J. Patočka, "Subjectivisme et asubjectivisme", in Id., *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, p. 233).

<sup>133</sup> J. Patočka, *Platone e l'Europa*, p. 153.

<sup>134</sup> Quanto ai temi e agli autori che hanno influenzato l'elaborazione patočkiana di una fenomenologia asoggettiva, vanno anche ricordate le riflessioni che il filosofo dedica a Fichte. Philippe Merlier ritiene infatti che l'asoggettività patočkiana attinga alla concezione del soggetto, o meglio della bisoggettività, elaborata da Fichte, concezione di cui è possibile avvertire l'eco nelle *Meditazioni Cartesiane* dedicate al tema dell'intersoggettività. In Fichte Patočka ritrova un Io duplice abitato dalla coscienza dell'alterità: un Io come me stesso e un Io estraneo. Questa duplicità sembra discendere dalla distinzione kantiana tra un Io che rappresenta se stesso e un Io che agisce. Queste due forme di soggettività vanno in direzione di due diversi tipi di ontologia: una tendente verso il senso e l'altra verso l'anima. Patočka guarda con favore alla seconda, credendo che la teoria dell'anima possa dare vita a una concezione che si oppone all'ontologia cartesiana della *res cogitans*. Secondo Merlier, per quanto Fichte rimanga vittima dei limiti dell'idealismo, egli elabora l'idea moderna dell'alterità e dell'eteronomia del soggetto, nella misura in cui afferma la deflagrazione della sua propria persona (Cfr. P. Merlier, *Le soin de l'ame*, cit.).

dell'ontico. Come spiega Patočka nella sua *Introduzione alla fenomenologia di Husserl*, occorre

riprendere il problema dell' 'ontologia fondamentale' su un fondamento nuovo (...), riprenderlo spiegando le strutture principali dell'esperienza – l'io, la libertà, la possibilità, la corporeità, la percezione, l'altro, ... – non come fondamento, ma come fondato sul dramma originario dell'apertura temporale, come ciò verso cui essa si volge e che la riempie.<sup>135</sup>

Nei *Papiers* Patočka specifica la differenza fra una fenomenologia di tipo soggettivo e una di tipo asoggettivo. Nella fenomenologia soggettiva “L'apparire (dell'ente) è ricondotto al soggettivo (l'io, il vissuto, la rappresentazione, il pensiero) come base ultima di chiarificazione. Nella fenomenologia asoggettiva, il soggetto nel suo apparire è un 'risultato' allo stesso titolo del resto”<sup>136</sup>.

Ciò significa inoltre che l'io “si rapporta a se stesso attraverso l'apparizione di un altro”: si tratta di un “rapportarsi-a-sé-atravverso-l'apparizione”<sup>137</sup>.

Da ciò si capisce come le considerazioni sul campo dell'apparire non siano decisive solo per la rielaborazione della correlazione fra polo noetico e polo noematico, ma diano anche conto della genesi dell'io all'interno del campo fenomenico. Secondo Patočka, l'orizzonte universale del mondo non può essere concepito come anticipazione intenzionale della soggettività trascendentale, ma piuttosto come uno sfondo asoggettivo e preliminare entro cui l'io si costituisce in una relazione di “mediazione reciproca”<sup>138</sup> con il resto dell'apparente. Come suggerisce Terzi, “una serie di testi di Patočka prospettano una genealogia dell'io che mostri la sua etero-costituzione, il suo divenire-io per rimbalzo e rispecchiamento a partire dal mondo, dalle cose e dagli altri”<sup>139</sup>.

Conferendo una declinazione asoggettiva alle sue ricerche, Patočka arriva a porre la natura relazionale della soggettività, la quale definisce se stessa solo *in* rapporto e *come* rapporto all'apparire: “i soggetti non sono possibili che sul piano dell'apparizione che rende possibile

---

<sup>135</sup> J. Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, cit., pp. 225-6.

<sup>136</sup> J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, cit., p. 127.

<sup>137</sup> *Ibidem*.

<sup>138</sup> *Ivi*, p. 119.

<sup>139</sup> R. Terzi, *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, cit., p. 211.

qualcosa come un rapporto a sé, poiché il rapportarsi-a-se-stessi presuppone un'apparizione a sé»<sup>140</sup>.

Ma per descrivere la genesi della soggettività, occorre tener conto di un altro fattore messo in luce da Patočka, ossia il ruolo svolto del *tu* nel costituirsi dell'*io*. L'*io*, in quanto energia centrifuga non ancora riflessa, ha bisogno della mediazione del *tu* per diventare un *io* esplicito. L'altro *io* avvia il processo che conduce alla riflessione, giacché è unicamente in virtù del mio essere-per-l'altro che divento oggetto per me stesso: « *L'autre est pour moi une révélation essentielle de moi-même* »<sup>141</sup> scrive Patočka nei *Papiers*.

In questa situazione duale tra l'*io* e il *tu* si instaura un rapporto di profonda reciprocità:

là dove uno è oggetto, l'altro è soggetto, là dove uno è emettente, l'altro è ricevente, così che si instaura un scambio costante. Ricevere l'altro è ricevere la sua attività, e nella misura in cui io sono lo scopo di questa attività, essa è sempre un appello alla mia propria attività, un appello ad un scambio<sup>142</sup>.

E' interessante sottolineare l'espressione "appello", giacché anche nel testo *L'Espace et sa problématique* Patočka descrive il rapporto tra l'*io* e il *tu* nella forma dell'interpellazione. L'*io* si costituisce come « *celui qui, interpellé, répond, non pas celui qui émet l'appel et se manifeste. L'interpellé s'est déterminé à partir de l'interpellation* ».

In queste pagine, tuttavia, l'analisi si complica perché tra l'*io* e il *tu* viene a giocare un ruolo fondamentale l'*esso*. La triangolazione tra "je-tu-ça" scandisce la struttura dell'interpellazione in quanto proto-struttura che apre la spazialità originaria. L'interpellazione, spiega Patočka, ha un carattere personale e drammatico: occorre dunque analizzare le relazioni motorie che s'istituiscono tra i pronomi personali, giacché la legge che regola i loro rapporti « *est la loi primordiale de l'expérience* ». L'*io* e il *tu* sono le forme originarie della prossimità, di un *qui* e di un *là* tra loro prossimi; mentre l'*esso* è la forma dell'allontanamento o della distanza. Nella prossimità del *tu* e nella distanza dell'*esso* si schiude per l'*io* il mondo in quanto campo d'azione e d'apparizione.

L'interpellazione triadica che costituisce la spazialità originaria ha un carattere asoggettivo. Proprio in base alla declinazione asoggettiva data alle sue ricerche, Patočka può rielaborare la questione dell'intersoggettività, smarcandosi dall'impostazione husserliana secondo cui la

---

<sup>140</sup> J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, cit., p. 129.

<sup>141</sup> Ivi, p. 85 (tr. it.: "L'altro è per me una rivelazione essenziale di me-stesso").

<sup>142</sup> Ivi, p. 78.

costituzione dell'*alter-ego* si svolgerebbe per via appresentativa nella sfera dell'immanenza soggettiva. Per il riconoscimento dell'altro gioca un ruolo fondamentale – o per meglio dire, “trascendentale” – l'esperienza del *corpo-oggettivo*. Patočka distingue tra il “corpo-soggetto” – il corpo che sente, che può, che realizza le sue possibilità alla *prima persona* – e il “corpo-oggettivo” che è l'esperienza che noi abbiamo del corpo alla *terza persona*. Corpo sentito e presentificato “a distanza”, oggetto corporale visibile al pari delle altre cose, potenzialmente accessibile a tutti senza che nessuna prospettiva risulti privilegiata.

Per la costituzione dell'*alter-ego* si rivelano decisive tanto l'esperienza alla prima persona, quanto quella alla terza. Infatti, se è in virtù della prima persona, del mio corpo soggettivo, che attribuisco il “significato di persona”<sup>143</sup> al comportamento somatico che ho davanti a me, è solo in virtù del mio corpo-oggettivo che faccio esperienza di questo corpo animato. L'esperienza del *tu*, infatti, non mi è data nella mia soggettività, che per l'appunto è mia: la presenza dell'altro “si svolge necessariamente nel fenomeno del mio corpo-oggettivo”. Vale a dire che l'appresentazione dell'altro non mi sarebbe data se io non fossi già per me stesso un corpo che esiste nell'oggettività, nell'alienazione (e dunque se non fossi per me qualcosa di estraneo). Risiede in ciò, per Patočka, il significato trascendentale della corporeità oggettiva, il solo luogo da cui può prendere avvio la realizzazione del *tu*.

Patočka specifica che l'esperienza del *tu* sarebbe impossibile senza qualcosa *in cui* il *tu* mi viene dato. Ora, questo “in cui” non può essere soggettivo, perché significherebbe includere la soggettività estranea presentificata nella mia soggettività presente. Reimpostando il problema entro un quadro situazionale e relazionale, Patočka ne conclude che « *la présence de l'autre comme tel en moi est donc nécessairement asubjective* »<sup>144</sup>.

La prima e la terza persona sono dunque i presupposti della realizzazione della seconda. Allo stesso tempo, tuttavia, siamo al mondo come cosa tra le cose solo grazie alla seconda: è grazie al *tu* che ci percepisce in quanto correlato oggettivo che costituiamo noi stessi in una “corrispondenza reciproca”<sup>145</sup> tra la nostra esperienza e il punto di vista dell'altro. È solo così che si costituisce il mondo come oggettività “per tutti”.

---

<sup>143</sup> J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, cit., p. 87; ma anche J. Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, Million, Grenoble 1992, p. 99. Tr. it.: “La presenza dell'altro come tale in me è dunque necessariamente asoggettiva”.

<sup>144</sup> J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, cit., p. 103, ma anche J. Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, cit., p. 199.

<sup>145</sup> Ibidem



Patočka descrive una struttura a tre termini assai complessa, in cui la prima e la terza persona si rivelano indispensabili alla seconda, la quale, a sua volta, deve essere presupposta perché è la sola che consente la differenziazione tra la prima e la terza. Come spiega Marc Richir: “il ‘*tu*’ è nella situazione strana di essere al tempo stesso, nella sfera primordiale, in situazione di quasi esclusione, proprio mentre è la sua inclusione, sempre già in atto tra ‘*me*’ e ‘*lui*’, che permette di pensarla”<sup>146</sup>.

La costituzione dell’altro ha mostrato la radicale inadeguatezza del punto di partenza soggettivo e la necessità di comprendere anche il *tu* come un altro *io*: la pluralità di prime persone ha rivelato così la dimensione già sempre intersoggettiva – o per meglio dire, *asoggettiva* se ci rammentiamo dell’importanza del corpo-oggettivo, della terza persona – del mondo. Per Patočka è dunque necessario effettuare una *riduzione intersoggettiva* che estenda la prima persona originaria alla pluralità di prime persone che operano le loro sintesi costitutive nell’interazione e nel contatto reciproco. Tale riduzione intersoggettiva è la conferma del fatto che tutti gli enti che dicono “*io*” non possono essere totalmente estranei gli uni agli altri: nessuno *ego* è, al principio, escluso dalla possibilità di comunicazione, nessuno *ego* è isolato. La riduzione intersoggettiva libera quel “terreno comune” in cui “*chaque ego n’est à sa manière que une modification flexionnelle de tous les autres, de même que les autres sont ses propres formes fléchies*”<sup>147</sup>.

Ora, mi sembra importante segnalare che questo terreno comune sia propriamente asoggettivo giacché la comunicazione intersoggettiva si svolge esclusivamente tramite il corpo-oggetto. La funzione più essenziale della corporeità, scrive Patočka, risiede nel suo essere il veicolo della socialità. In questo senso, dovremmo tener presente che la socialità, la condivisione di un mondo in comune, non dipende solo dai rapporti che si istituiscono tra l’*io* e il *tu* ma anche tra le prime due persone e l’*esso*. La terza persona, nel suo statuto ambiguo<sup>148</sup>, si

---

<sup>146</sup> M. Richir, “La comunità asoggettiva. Incorporazione e incarnazione”, in D. Jervolino, *L’eredità filosofica di Jan Patočka*, Cuen, Napoli 1997, p. 109. Il libro raccoglie gli atti di un convegno internazionale sull’eredità filosofica di Patočka tenutosi a Napoli nel 1997 p. 88.

<sup>147</sup> J. Patočka, *Qu’est-ce que la phénoménologie ?*, cit., p.130.

<sup>148</sup> Nel testo *L’espace et sa problématique* Patočka distingue tra un *esso* espressione ultima della persona che si avvicina all’indeterminatezza ontica e un *esso* indifferenziato e soverchiante, definito come orizzonte ultimo, infinito-limite senza volto che mantiene il silenzio e rifiuta di rispondere alle nostre domande. Patočka parla di questo secondo *esso* come di una “pienezza indifferenziata e non padroneggiabile” a cui corrisponde “il vuoto di cuore” tra l’*io* e il *tu*. Quindi abbiamo l’*esso* nella forma dell’*aiperon* – di un “troppo pieno” – e l’*io* e il *tu* nella forma della distanza, di un vuoto che si profila tuttavia come condizione di possibilità del loro rapporto. Ora si tratterebbe di capire che valore attribuire alla distinzione proposta da Patočka tra un *esso* come non-individuazione e un *esso*

rivela così veicolo di riconoscimento e compartecipazione. Torneremo a riflettere su questi temi nei prossimi capitoli quando ci occuperemo della questione dell'impersonale.

Questo breve percorso ha chiarito in che modo i temi dell'asoggettività possano riflettersi sulla riattualizzazione patočkiana della cura dell'anima. In sintesi potremmo dire che:

1. Le tesi sul campo fenomenico come orizzonte asoggettivo prendono congedo dall'impostazione soggettivistica della filosofia trascendentale e mettono in discussione i diritti di un soggetto sovrano che si pone a fondamento del reale.

2. La scoperta del mondo come struttura asoggettiva dell'apparizione consente di concepire l'io come un'esistenza finita e intramondana. Infatti, come vedremo più nel dettaglio prendendo in esame le pagine di *Platone e l'Europa*, è la scoperta del fenomeno dell'apparire a generare la coscienza della finitezza e a condurre l'uomo alla consapevolezza del limite. Limite ultimo e assoluto segnato dall'assunzione della propria esistenza mortale. E limiti relativi che caratterizzano il nostro essere-nel-mondo situazionale e corporeo.

3. Il campo asoggettivo come condivisione di un orizzonte preliminare comune permette di illuminare la genesi reciproca dell'*io* e del *tu* sullo sfondo di una dinamica relazionale, dove la scoperta del *tu* non si riduce all'appresentazione astratta di un *alter ego*, ma assume il valore di una risposta all'appello dell'altro.

I temi generali della filosofia di Patočka che abbiamo richiamato in queste pagine introduttive costituiranno lo sfondo della nostra ricerca. Ricerca che ci accingiamo ora a compiere concentrando l'attenzione sui testi in cui la nozione di cura dell'anima viene esplicitamente evocata, in particolare sulla raccolta del 1973 *Platone e l'Europa* e sui *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, l'ultima grande riflessione sul senso della storia europea compiuta dal filosofo.

---

insondabile eppure soverchiante. Marc Richir suggerisce di vedervi un rimando alla questione lévinassiana dell'*ipseità*. Patočka pone infatti una doppia figura dell'assenza: "assenza fenomenologica del mondo non-individuato in cose, e assenza nella quale, attraverso il gioco dei pronomi, risuona la questione non fenomenologica dell'*ipse*, dell'individuazione umana e, da qui, la questione di Dio, di quel 'volto' non-ontico insondabile" (p. 104). E dunque, prosegue qualche riga dopo Richir, "bisognerebbe completare la struttura di Patočka raddoppiando l' 'esso' (...) con un 'Lui', quello dell'*illeità* lévinassiana. 'Lui' che farebbe del 'tu' un 'lui' piuttosto che un semplice 'esso'" (M. Richir, "La comunità asoggettiva. Incorporazione e incarnazione", in D. Jervolino (a cura di), *L'eredità filosofica di Jan Patočka*, cit., p. 106).

## L'Europa: provenienza e declino

Il saggio *Platone e l'Europa* raccoglie le undici conferenze private che Patočka tenne a Praga nell'estate del 1973, nonostante le dure condizioni di emarginazione cui il regime comunista l'aveva costretto<sup>149</sup>. La raccolta, che conserva lo stile orale del seminario, tenta di studiare la realtà dell'Europa contemporanea risalendo alle sue origini spirituali. È un testo importante che rivela come, in Patočka, l'interesse per la storia – della filosofia, del pensiero, dell'Europa – nasca da uno sguardo puntato nel cuore del presente: sin dalle prime battute è chiaro che il filosofo avvia la sua ricerca retrospettiva guardando con apprensione alla realtà contemporanea. In questo senso, potremmo dire che anche per la riflessione di Patočka, valga la lapidaria affermazione con cui Foucault definì il suo modo di intendere la pratica genealogica: “genealogia vuol dire condurre l'analisi a partire da una questione presente”<sup>150</sup>.

La questione presente, per Patočka, è quella dell'“insorgere del nichilismo”. Sia nei *Saggi eretici*, sia nel testo “Réflexion sur l'Europe” Patočka si rifà alle parole di Nietzsche per descrivere il prodursi di una crisi che è insieme politica, sociale e morale.

Ciò che racconto è la storia dei prossimi due secoli. Io descrivo ciò che viene, ciò che non può più venire in altro modo: l'*insorgere del nichilismo* (...). Tutta la nostra cultura europea si muove già da gran tempo con un tormento e una tensione che cresce di decennio in decennio, come se tendesse a una catastrofe: inquieta, violenta, impetuosa: come una corrente che vuol giungere alla fine.<sup>151</sup>

Nella prossima sezione vedremo come Patočka descriva questa “tensione alla catastrofe” che sembra spingere l'Europa sull'orlo del baratro. Entreremo nel merito del ragionamento patočkiano, osservando come la sua analisi, pur inserendosi nel solco della tradizione husserliana, stempera la tensione teleologica che ancora anima la *Crisi delle scienze europee* e reca i segni, ancora brucianti, di un ventennio di guerre, persecuzioni e distruzioni.

---

<sup>149</sup> Ivan Chvatík precisa: “Si tratta per la precisione del tema di un ciclo di undici lezioni private che noi organizzammo per Patočka dopo la sua espulsione dall'università, e che si sono tenute presso le case di vari amici e studenti nel 1973-1974. Registrate e trascritte, le lezioni furono poi pubblicate sotto forma di libro *samizdat* col titolo *Platone e l'Europa*” (Ivan Chvatík, “La responsabilità degli scampati. Jan Patočka e la sua ‘cura dell'anima’ nel mondo post-europeo”, in M. Carbone, C. Croce (a cura di), *Pensare (con) Patočka oggi*).

<sup>150</sup> M. Foucault, *Le souci de la vérité*, in Id., *Dits et écrits II*, cit., p. 1493.

<sup>151</sup> F. Nietzsche, *La volontà di potenza. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori*, Prefazione, § 2, p. 3. Patočka cita questo passaggio sia nei *Saggi eretici* (cit., p. 103), sia nel testo “Réflexion sur l'Europe” in *Liberté et sacrifice*, cit., p. 185.

In questa sezione, esamineremo con maggior attenzione la tesi di Patočka secondo cui, per non arrendersi all'afasia nichilista, occorre risalire la corrente che ci ha condotti fino a qui, così da riscoprire la sua fonte sorgiva. Ci soffermeremo dunque sullo sguardo retrospettivo che Patočka rivolge alla storia europea, con la consapevolezza, beninteso, che nella riflessione patočkiana passato e presente, provenienza e declino, non possono essere mai completamente disgiunti. Come scrive Marc Crépon:

Se è vero che ogni eredità implica una memoria, la nostra è insieme quella di un cominciamento e quella di un crollo. Mantenere la memoria di entrambi, tenersi a ciò che, dell'uno e dell'altro, sventa le trappole del nichilismo, è ciò che costituisce la particolarità dell'incedere di Patočka in *Platone e l'Europa* e nei *Saggi eretici*.<sup>152</sup>

Il senso di questa duplicità – cominciamento e crollo, l'uno e l'altro, insieme – risuona in tutti gli scritti che Patočka dedica alla filosofia della storia. E forse è proprio qui che risiede il germe della loro eresia: non si tratta di recuperare un'origine capace di pacificare le tensioni del presente, ma di ricordare, semmai, un passato capace di scuotere i vicoli ciechi del presente.

*Platone e l'Europa* prende avvio da un ragionamento in due tempi: 1) In poco più di trent'anni, l'Europa, che per secoli è stata “maestra del mondo”, si è condannata all'autodistruzione. Le due guerre mondiali hanno dimostrato che l'Europa non è più il centro del mondo: nuovi colossi – politici, demografici, economici – si sono affacciati sulla scena mondiale facendo valere le loro ragioni<sup>153</sup>; 2) Tuttavia, sebbene l'Europa non sia più la dominatrice indiscussa dei destini internazionali, è la *sua* storia che ha determinato la forma del mondo contemporaneo ed è la *sua* eredità, troppo spesso svilita e dimenticata, che può rappresentare una *chance* nel disorientamento della crisi attuale<sup>154</sup>.

---

<sup>152</sup> M. Crépon, “Le souci de l'âme, l'héritage de l'Europe”, in Id., *Altérités de l'Europe*, Galilée, Paris 2006, p. 168.

<sup>153</sup> Patočka approfondirà questi temi – il declino dell'Europa e il sorgere di nuovi colossi politici, economici e demografici – nelle pagine del testo redatto in tedesco a partire dal 1973 *Europa und nach-Europa*. Il concetto di post-Europa si rivela più che mai profetico, poiché, alludendo a un'epoca planetaria in cui l'Europa perderà la propria centralità nell'ambito delle relazioni internazionali pur assistendo al diffondersi generalizzato della sua cultura e del suo stile di vita, esso sembra anticipare molti dei temi che domineranno il dibattito sulla globalizzazione.

<sup>154</sup> Karel Novotný in diversi saggi sottolinea il rischio di eurocentrismo presente nelle riflessioni patočkiane sulla filosofia della storia, dal momento che esse continuano ad affermare la supremazia

Alla storia e all'eredità dell'Europa Patočka dà il nome di *cura dell'anima*:

Ecco il concetto che ha dato origine non solo alla filosofia greca del periodo classico, ma anche all'Europa, alla nostra storia. La storia dell'Europa è (...) la storia dei tentativi fatti per realizzare la cura dell'anima.

La scintilla germinale della cura dell'anima è, secondo Patočka, la scoperta dell'*eternità*: “una resistenza, una lotta contro la caduta, contro il tempo, contro la tendenza del mondo e della vita al declino”.

Se oggi più che mai è vivo il sentimento del declino, occorre andare all'origine della nostra storia per trovare quell'energia produttiva che ha cercato di opporsi all'inevitabilità della caduta. Ciò per Patočka significa dare nuovo valore alla scoperta filosofica dell'eternità. Scoperta che, malgrado il rimprovero di ingenuità che le si può rivolgere, da tempo immemore rappresenta la lotta contro la tendenza della vita al declino. Una lotta persa in partenza, giacché il fatto stesso di essere delle creature finite rende vana ogni nostra impresa, vota allo scacco qualsiasi avventura. Eppure, scrive Patočka, è proprio nella caparbia di questa lotta che trova espressione la libertà umana.

Questa sfida che l'uomo lancia all'ineluttabilità della caduta è l'ideale antico della cura dell'anima. Aver cura della propria anima significa prendersi cura della propria libertà, della propria finitezza, della propria fragilità. La tesi di Patočka è la seguente: l'anima, che sia mortale o immortale, è per i Greci ciò che ci permette di rompere i vicoli ciechi dell'istante irrelato – del tempo vissuto come presente iterativo – poiché essa è la forma della nostra relazione alla totalità.

Affinché queste tesi di Patočka non appaiano come delle credenze ingenue e anacronistiche, è necessario capire come la sua riflessione sugli Antichi si combini con le ricerche fenomenologiche che abbiamo già richiamato per sommi capi. Come scrive Alessandra Pantano,

Parafrasando il linguaggio della filosofia antica in termini di fenomenologia asoggettiva, si potrebbe dire che vivere a contatto con l'eterno significa vivere a contatto con l'apparire; il

---

spirituale dell'Europa (cfr. K. Novotný, “L'Europa e la post-Europa nella riflessione di Jan Patočka” in M. Carbone, C. Croce (a cura di), *Pensare (con) Patočka oggi*). Riprenderemo questo tema nei prossimi capitoli, quando avvieremo un confronto tra le posizioni di Patočka e quelle di Foucault.

contatto indica il legame di appartenenza dell'esistenza alla totalità preliminare dei fenomeni: in esso e con esso l'esistenza si forma e si nutre.<sup>155</sup>

La scoperta dell'eternità, in altri termini, coinciderebbe con l'esperienza della trascendenza legata al fenomeno dell'apparire: al fatto, cioè, che le cose non solo *siano*, nella loro immediatezza ontica, ma che anche *si mostrino*, rivelando un *trans* che ci sopravanza. Secondo Patočka, dal fenomeno della manifestazione si possono trarre delle conseguenze decisive: la manifestazione, infatti, è una struttura di rinvio che implica il passaggio dalla contingenza singolare degli enti alla dimensione della totalità, intesa come orizzonte spazio-temporale di infiniti rimandi. Ecco allora che l'anima – identificata dai Greci come l'istanza che ha accesso alla manifestatività degli enti in quanto tale – è l'artefice, o meglio, l'espressione del passaggio tra singolarità e totalità, tra contingenza dell'istante e totalità dell'esistenza.

L'anima, tenendosi al crocevia tra il fenomeno e l'ente, consente all'uomo di superare la dimensione della mera datità ontica per aprirsi alla manifestatività degli enti, accogliendo l'insolubile ambivalenza del reale.

Ecco perché, secondo Patočka, occorre prendersi cura dell'anima: essa ci permette di realizzarci come esseri di verità.

L'anima è ciò che è passibile di verità. (...) è ciò a cui le cose si mostrano per quello che sono, mostrano il fatto che sono e ciò che esse sono, e il nostro stesso essere può mostrarsi a noi se l'appello contenuto in questa situazione diviene al tempo stesso per noi un'incitazione a mettere allo scoperto la nostra propria essenza, il nostro essere proprio, il nostro essere in ciò che gli è proprio<sup>156</sup>.

L'anima è dunque il luogo di manifestazione dell'apparire e l'uomo si distingue come quell'ente che è *esposto* al fenomeno della manifestazione. Ed è qui che le considerazioni fenomenologiche di Patočka rivelano la loro portata esistenziale. Nel movimento dell'apparire, infatti, è presente un *appello* rivolto all'uomo a mostrarsi per quello che è: un'esistenza in bilico tra regime ontico e schiusura fenomenica. L'uomo è chiamato alla cura della propria anima in quanto presa in carico del suo rapporto con l'apparire fenomenico: poiché riconosce la sua compartecipazione al movimento del mondo e la sua peculiarità in quanto luogo del fenomeno.

---

<sup>155</sup> A. Pantano, *Dislocazione*, cit., p. 187.

<sup>156</sup> J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 65 tr. it, p. 44 tr. fr.

La cura dell'anima deriva in fondo da questa prossimità dell'uomo all'apparire, al fenomeno in quanto tale, da questa manifestazione del mondo in totalità che nasce nell'uomo, con l'uomo.<sup>157</sup>

In questo senso, si può dire che la cura dell'anima rappresenta il modo in cui Patočka eredita e rielabora il tema della differenza ontologica di derivazione heideggeriana caricandolo di valore etico<sup>158</sup>. L'uomo, infatti, paga a caro prezzo il fatto di essere il luogo del fenomeno: il suo privilegio è insieme la sua condanna, poiché nel mostrarsi del fenomeno, l'uomo sperimenta la propria eccentricità. L'uomo è caduto fuori dal centro: egli si colloca nel chiasma tra movimento dell'apparire ed ente che appare. Mentre prende coscienza della totalità che sopravanza i singoli enti individuati, egli vede che anche lui è fenomeno: un fenomeno precario, effimero, dipendente dal resto del mondo.

L'uomo in quanto custode del fenomeno è al contempo il solo essere che sa che il suo ambito fenomenico ha una fine. Questo sta al principio di tutta la riflessione. La coscienza del fatto che l'uomo è un essere di verità (cioè del fenomeno) e la coscienza della *maledizione* che ciò implica.<sup>159</sup>

La coscienza della verità – la consapevolezza della propria fine – si presenta all'uomo come una maledizione che lo precipita in una “disperazione radicale”. Tuttavia, oppresso dal peso di questa verità disperante, che caparbiamente lo rimanda alla sua precarietà, l'uomo trova il modo di convertire la maledizione in un progetto di vita:

ciò che ha fatto della filosofia greca quello che è, il fondamento dell'intera vita europea, è l'aver dedotto da questa situazione un *progetto di vita*, qualcosa che non è una maledizione, ma, al contrario, la *grandezza*.<sup>160</sup>

Questo progetto di vita, che sa scorgere nella finitezza i germi della grandezza, è la cura dell'anima: un progetto aperto e tormentato che è insieme impegno nel mondo e presa di distanza, partecipazione emotiva e interesse cognitivo, invito alla coerenza con se stessi e

---

<sup>157</sup> Ivi, p. 56 tr. italiana, p. 35 tr. francese.

<sup>158</sup> “Posto al crocevia tra ente e fenomeno, l'uomo partecipa dalla contingenza dell'universo reale ma è insieme anche l'unico essere cui si mostra questo altro aspetto di non-realtà che è la manifestazione: l'unico capace di verità” commenta così Guido Davide Neri in “L'Europa dal fondo del suo declino”, in Id., *Il sensibile, la storia e l'arte*, cit., p. 276.

<sup>159</sup> J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 64.

<sup>160</sup> *Ibidem*.

consapevolezza dell'inevitabile opacità del reale. Prendersi cura della propria anima non significa mettersi al riparo da ogni pericolo, ma vivere allo scoperto ed aprirsi alla problematicità della vita, data dall'irrisolvibile compresenza di bene e male, di luci e ombre, di chiarezza e mistero.

### Il mito, la filosofia e i falsi miti

I miti antichi – il mito biblico dell'albero della conoscenza, l'epopea di Gilgamesh, la tragedia di Edipo – esprimevano la coscienza di questa dualità fondamentale: essi sapevano render conto del volto oscuro di ogni motivo diurno.

Dobbiamo comprendere cosa intenda Patočka per mito. La nozione è ambigua perché spesso, nella riflessione patočkiana, l'atteggiamento mitico è associato alla coscienza ingenua che non ha ancora elevato se stessa alla ricerca di senso. Patočka, tuttavia, considera il mito anche come lo stadio iniziale grazie al quale l'uomo guarda al mondo come totalità in cui bene e male convivono: in questo senso il mito è il primo e irrinunciabile accesso alla problematicità del reale.

Pertanto possiamo distinguere un'accezione positiva ed una negativa del mito. In termini negativi, il mito, o pseudo-mito, è la morale consolatoria che impedisce di scrutare il lato enigmatico del reale, l'interpretazione ideologica che perde di vista la profondità contraddittoria della vita<sup>161</sup>. Nell'accezione positiva, invece, la mentalità mitica è espressione dell'irriducibile ambivalenza del reale: nel mito si agitano una *storia*, che racconta della nostra vita diurna condotta nei pressi del bene, e una *contro-storia*, che ci parla di un mondo notturno e indecifrabile. La coscienza mitica insegna che anche nella familiarità del radicamento può fare irruzione l'estraneo, ossia ciò che Patočka, prendendo in prestito un'espressione tedesca, definisce *das Unheimliche*<sup>162</sup>. “Il mito non è una consolazione, un conforto, un'euforica

---

<sup>161</sup> Questi temi diverranno via via più centrali nella riflessione patočkiana e troveranno una lucida esposizione nei *Saggi eretici sulla filosofia della storia* dove Patočka connette l'atteggiamento mitico del mondo preistorico agli illusori motivi diurni che tessono la trama ordinaria della vita anche nelle civiltà storiche. In questo senso, i miti del progresso o della crescita illimitata, che hanno trionfato nella modernità, sono descritti da Patočka come degli pseudo-miti che hanno impedito di vedere che la civiltà tecnica, nella sua folle corsa all'auto-potenziamento, stava in realtà precipitando nel baratro.

<sup>162</sup> Vale la pena di ricordare come il saggio di Freud su *Il perturbante* (S. Freud, *Das Unheimlich*, tr. it. di S. Daniele, a cura di C.L. Musatti, *Il perturbante*, Edizioni Theoria, Roma 1993.), cui Patočka sembra far segno, tendeva a mettere in luce l'ambiguo legame tra i termini *heimlich* (familiare) e *unheimlich*, entrambi derivanti dalla parola *Heim*, casa, patria. Ciò che a prima vista appare una semplice antitesi (il perturbante è ciò che non è di casa) in realtà si rileva un rapporto di intima



irrazionalità. Al contrario, è un sapere duro, l'implacabile svelamento del nostro essere-allo-scoperto»<sup>163</sup>.

Patočka rintraccia una chiara linea di continuità tra l'atteggiamento mitico – inteso in senso positivo – e la riflessione filosofica, poiché entrambi ingaggiano una battaglia contro il carattere unilaterale e semplicistico delle interpretazioni correnti: penetrare la profondità del reale significa comprendere che il mondo, come totalità, non si rivela che nella tensione permanente tra familiare ed estraneo, tra rassicurante e perturbante, tra bene e male.

Socrate è la figura emblematica di colui che mette in discussione l'ovvietà del mondo<sup>164</sup>: egli viene processato per aver incitato gli uomini a rinunciare alle proprie certezze e la condanna subita dal tribunale di Atene è il motore di tutte le riflessioni sullo Stato e sulla giustizia che hanno alimentato l'eredità politica europea.

Tuttavia Patočka sottolinea la specificità della filosofia rispetto al mito: con la filosofia l'errare dell'uomo nella sfera della chiarezza supera l'accidentalità e si fa ricerca responsabile. Essa nasce nel momento in cui le risposte profferte dal mito non bastano ad arginare l'incredulità nei confronti del mondo. La meraviglia – il *thaumazein* – all'origine del filosofare fa tutt'uno con una revoca della fiducia nei confronti della datità immediata del mondo. Tutto questo ha le sembianze di un risveglio traumatico e scioccante: il dubbio non riguarda più un singolo dettaglio ma investe la realtà nella sua totalità. Il mondo si fa incontro all'uomo in forma di domanda e per la prima volta sorge l'interrogativo sul senso.

Patočka individua una relazione profonda tra la nascita della filosofia e l'emergere della struttura della manifestazione. L'uomo si rende conto che il mondo, come orizzonte unitario, *appare*: si fa avanti all'uomo interpellandolo.

---

coimplicazione: il perturbante è l'elemento oscuro che affiora anche se dovrebbe rimanere nascosto, qualcosa che c'è già in casa ma che deve rimanere al riparo delle mura domestiche. In questo senso, gioca un ruolo importante anche un altro termine che condivide lo stesso etimo, *das Geheimnis*, il segreto. Patočka, rilanciando l'espressione tedesca, sembra proprio voler porre l'attenzione sul rapporto di profonda correlazione tra familiare ed estraneo, come se uno fosse l'ineliminabile *pendant* dell'altro.

<sup>163</sup> J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 77.

<sup>164</sup> Da questo punto di vista, secondo Patočka, la fenomenologia prosegue la grande tradizione della filosofia in quanto cura dell'anima, poiché valorizza il momento dell'*epoché*, che non è sospensione scettica del giudizio ma messa in gioco ipotetica e preliminare di un'opinione assunta in modo irriflesso. Tramite l'*epoché* l'anima scopre le due possibilità fondamentali della *doxa* e dell'idea: lo sguardo dalla sua dispersione mondana deve essere condotto verso *ciò che è*. Lo sguardo in *ciò che è* (*Einsicht*) viene considerato da Patočka la grande specificità dell'uomo: il suo privilegio e la sua maledizione.

## Democrito e Platone: la cura dell'anima come prassi vivente

Patočka passa in rassegna i pensatori pre-socratici (Anassimandro, Eraclito, Parmenide e Zenone) che per primi hanno avanzato domande attorno al mistero del mondo, per poi concentrarsi sull'eccezionalità di Democrito e Platone: essi sono i primi che, pur su strade differenti, si sono messi in cammino verso l'idea di eternità<sup>165</sup>.

Patočka ritiene che con Platone e Democrito l'anima riceva un nuovo e rivoluzionario significato. Nella tradizione precedente l'anima era considerata essenzialmente dal punto di vista dell'altro: come ombra, come immagine che sussiste per la comunità – il “me per l'altro”<sup>166</sup>, lo definisce Patočka. “L'anima che costituisce l'io compare per la prima volta in Democrito e in Platone”<sup>167</sup>.

Con le loro riflessioni, secondo Patočka, emergono i caratteri che costituiranno la cifra della filosofia a venire: per prima cosa, essi si confrontano con la scoperta di un mondo che si manifesta come totalità; in secondo luogo, realizzano che tale manifestazione è molteplice e diversificata; infine, concludono che proprio in virtù dell'instabilità fenomenica occorre trovare un principio cui ricondurre tale molteplicità. Nel tentativo di guadagnare un suolo stabile cui ancorare la transitorietà dell'apparire emerge l'anima, intesa come agente attivo capace di stabilità. Tuttavia, affinché l'anima possa svolgere la sua preziosa funzione, occorre riservarle una certa disciplina: occorre prendersene cura.

Aver cura della propria anima significa vivere a partire da ciò che si mostra, senza temere di esporsi all'essere allo scoperto delle cose. Patočka offre qui un'interessante interpretazione di ciò che i pensatori antichi intendevano per verità, e cioè “vivere a partire da ciò che si mostra in quanto presente”<sup>168</sup>. Possiamo notare l'accento etico che caratterizza la nozione antica di verità: essa riguarda il *vivere*, l'orizzonte del *bios*. La verità, più che un concetto logico, costituisce una postura morale che si riflette nelle scelte di vita di colui che decide di essere veridico. Patočka ricorda come per Democrito l'uomo debba essere sempre “veridico”, pena la corruzione della sua anima. In questo senso, potremmo dire che si profila in Patočka una morale della *veridizione* che, per quanto centrata attorno alla preminenza fenomenologica dello

---

<sup>165</sup> Applicando il carattere eterno delle matematiche e della geometria alla realtà del mondo, Democrito fonda il concetto di filosofia come indagine sulle strutture eterne. Platone, invece, facendo dell'anima l'elemento mediatore tra mondo sensibile e mondo intelligibile, la valorizza come principio che incarna l'eterno nel tempo

<sup>166</sup> J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 98.

<sup>167</sup> *Ibidem*.

<sup>168</sup> *Ivi*, p. 197 corsivo mio (tr. fr. p. 87).

sguardo in ciò che è (*Einsicht*), non risulta molto lontana dalla lettura foucaultiana delle pratiche parresiastiche. In entrambi i casi, la verità non è questione di esattezza logica, ma di scelta etica: l'essere veridico ha a che vedere con l'attitudine a cor-rispondere al mondo<sup>169</sup>.

L'analisi patočkiana insiste sul carattere “vincolante” del pensiero: l'attitudine teoretica, se vissuta nella sua autentica complessità, non può che tradursi in scelta esistenziale. In queste pagine, infatti, ricorrono numerose espressioni che alludono al nesso inscindibile di *logos* ed *ethos*.

Patočka scrive che la cura dell'anima di stampo platonico si realizza come “pensiero interrogante” che prende la forma di un dialogo nel quale i partecipanti accettano di lasciarsi interrogare e di essere messi in questione<sup>170</sup>. In questo senso, scrive Patočka, la cura dell'anima è una forma di *coraggio*. Una forma di coraggio che si rinnova e investe l'intera esistenza perché con Platone vediamo comparire un nuovo ideale: l'uomo deve rispondere di ciò che fa e di ciò che pensa.

Questo significa una nuova formazione di sé, una nuova formazione di ciò che l'uomo è, per così dire, per natura: l'essere a cui il mondo appare e a cui si manifesta. Questa formazione è, in qualche modo, in mio potere; in un certo senso, io formo me stesso.<sup>171</sup>

Secondo Patočka, con la cura dell'anima di stampo platonico si istituisce un'intima corrispondenza tra formazione di sé e scoperta di sé: la vita – in quanto *ek-sistenza*, luogo del fenomeno, *dynamis* del mondo – si scopre e al tempo stesso si dà una forma.

Questo nuovo stile di formazione costituisce una prassi senza fine, che va continuamente ripresa e rilanciata. Questo, secondo Patočka, spiegherebbe anche perché alcuni insegnamenti platonici siano stati riservati alla diffusione orale per un gruppo ristretto di uomini. Platone “comprende la filosofia come una *prassi vivente* di colui che si prende cura dell'anima (...) e che evita ogni acquisizione definitiva”<sup>172</sup>. È proprio per il fatto che il pensiero è ricerca continua che Platone non affida le sue dottrine più profonde alla scrittura: esse non possono

---

<sup>169</sup> Nella quarta parte di questo lavoro approfondiremo il confronto tra Patočka e Foucault alla luce della nozione di *veridizione*.

<sup>170</sup> Patočka parla di questa predisposizione ad esporsi all'interrogazione dell'altro come di un “superamento di sé” (J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 137). Dovremmo riflettere sulle convergenze tra questo “superamento di sé” evocato da Patočka e l'espressione “*se dépendre de soi-même*” utilizzata da Foucault per alludere alla stilizzazione de-soggettivante possibile attraverso le pratiche del sé.

<sup>171</sup> Ivi, p. 125 (tr. fr. p. 105).

<sup>172</sup> Ivi, p. 126 (tr. fr. p. 106).

congelarsi in una forma sterile e definitiva dal momento che devono sostenere e orientare una continua pratica autopoietica.

L'insistenza con cui Patočka parla di "pensiero interrogante", "prassi vivente", "formazione di sé" illumina il valore etico e pratico di un principio che, non solo eccede, ma addirittura trasforma l'attività contemplativa. Si tratta di comprendere in che termini Patočka interpreti il momento platonico come l'affermarsi dell'ideale della filosofia come "vita nella verità". Patočka mostra come questo ideale, sebbene nella sua formulazione originaria avesse un carattere unitario, coniughi due diversi aspetti. Un versante oggettivo per cui la "vita nella verità" è acquisizione di conoscenze: è ricerca di verità intese come giudizi adeguati sul mondo. E un versante soggettivo che rimanda al principio della veridicità, all'idea, cioè, di armonizzare *logos* ed *ethos*. La tesi di Patočka è che l'elemento oggettivo della cura dell'anima abbia subito, nei secoli, uno sviluppo ipertrofico: al giorno d'oggi ci siamo talmente sbilanciati sul versante conoscitivo che abbiamo dimenticato che la ricerca delle verità è tale se sa riflettersi nel nostro stile di vita. Ciò che occorre riscoprire, guardando agli antichi, è il versante soggettivo che riguarda la formazione di sé. In queste parole di Patočka sembra di poter cogliere la stessa intonazione che caratterizza le riflessioni foucaultiane sulla "spiritualità" obliata dal "momento cartesiano" della filosofia moderna. Nel pensiero antico – in un pensiero che, secondo Foucault, sopravvive carsicamente fino al *Faust* di Goethe – il soggetto si trova intimamente implicato nell'impresa conoscitiva nella misura in cui, per accedere alla verità, egli deve formare e trasformare se stesso.

#### La cura dell'anima come pro-vocazione alla comunità

Tornando alle riflessioni di *Platone e l'Europa*, Patočka ritiene che la dottrina platonica della cura dell'anima si sviluppi in tre direzioni fondamentali. La prima riguarda il progetto cosmo-ontologico di conoscenza del mondo soprasensibile e dei suoi principi primi: l'anima si mostra come principio in grado di cogliere l'unità nella molteplicità, come termine medio tra ciò che è eterno e ciò che è prossimo al nulla. La seconda direzione prende in esame i rapporti tra il filosofo e la comunità e dunque le condizioni di possibilità della libera ricerca: la cura dell'anima è qui riflessione sulla giustizia, sull'equilibrio tra libertà e autorità, sui riflessi tra armonia interiore e organizzazione politica. La terza direzione è collegata al destino individuale, alla libertà di scelta, al problema della morte: qui la cura dell'anima si approssima a una forma di religiosità che trasforma la passività del mito in una forma attiva di fede.

Patočka sottolinea un elemento che differenzia in modo decisivo Democrito e Platone: se per Democrito la cura dell'anima ha il sapore ardito di una pratica che il singolo svolge con se stesso prendendo le distanze dal resto della comunità, per Platone essa non si compie mai in modo solitario e solipsistico, anche nel caso in cui riguardi il rapporto del soggetto con se stesso. In Platone l'aspetto dialogico e la tensione comunitaria rimangono imprescindibili. Secondo Patočka, è possibile trovare una spiegazione storica a tutto ciò.

La filosofia di Platone, sostiene Patočka, è una riflessione sulla vita greca e la quinta essenza della vita greca è per lui Atene. Egli, tuttavia, vive nella nostalgia di una stagione politica ormai trascorsa, un'epoca in cui la *polis* ateniese seppe incarnare fulgidamente il principio della *libertà politica* in opposizione al grande potere centralizzato rappresentato dal colosso persiano<sup>173</sup>. La terribile umiliazione subita da Atene nella guerra del Peloponneso e l'instaurazione del regime dei Trenta tiranni compromette per sempre quella sintesi tra autorità e libertà che aveva reso grande la sua città. Platone, pertanto, vive la propria attualità come un'epoca di corruzione e decadenza. Il "risveglio al presente" incoraggiato dalla filosofia socratica si volgarizza e si mostra nella sua forma più deteriore, ossia nel disprezzo tracotante della morale tradizionale. In questo senso, Patočka crede che il Socrate dei dialoghi platonici sia una straordinaria combinazione di vecchio e di nuovo: egli difende i principi tradizionali – non fare un torto agli altri, è meglio subire un'ingiustizia piuttosto che commetterla – ma lo fa con mezzi nuovi. Il suo metodo di investigazione lo rende portatore di una rivoluzione culturale che disorienta i suoi concittadini: smascherando le contraddizioni delle concezioni etiche dei suoi contemporanei, egli svela le loro segrete disposizioni tiranniche. La democrazia ateniese è ormai corrosa dal veleno della tirannide: l'indagine socratica, incitando ciascuno alla riflessione autonoma e responsabile, svela che l'antico ideale della libertà politica si è ormai convertito in volontà di sopraffazione.

Quest'opera di investigazione che costringe a fare i conti con le proprie ingenuità, che mette a nudo le meschinità, che penetra il velo della menzogna collettiva, è per Patočka la cura dell'anima. *L'epimeleia tes psyches*, torna a ripetere Patočka, è la via tramite cui l'anima

---

<sup>173</sup> Il principio della libertà politica delle *poleis* è emerso in modo lampante nel periodo delle guerre persiane: nello scontro contro il Regno di Persia, amalgama delle autocratie orientali, Atene ha fatto valere la propria superiorità, divenendo garante della libertà di tutte le città-stato. Ma Atene non riuscirà a mantenere a lungo la propria superiorità: al momento di apogeo raggiunto tra il 490 e il 480 seguirà un terribile periodo di guerre fratricide che devasteranno il mondo greco e ne decreteranno il tramonto. Platone vive in prima persona questi anni tormentati. Erede della più nobile tradizione di Atene, egli assiste alla disfatta ateniese contro Sparta.

diviene ciò che può essere: una, stabile, senza contraddizioni. Non si tratta di una forma di intellettualismo, chiarisce Patočka, ma della necessità di individuare e difendere una roccaforte contro l'uragano del tempo. "Ora, se io divengo realmente uno, io devo poter difendere in qualsiasi momento ciascuno dei miei *logoi*, ciascuno dei miei modi di vedere, delle mie opinioni essenziali"<sup>174</sup>.

Tuttavia, sebbene la cura dell'anima sia una prassi interiore che non mira al prestigio esteriore, essa mette in pericolo colui che la pratica: è una provocazione agli occhi della comunità. Questo passaggio merita di essere sottolineato: la cura dell'anima è una pratica rischiosa che accende l'invidia, suscita il disprezzo, alleva il sospetto.

Secondo Patočka, non sono tanto le parole di Socrate quanto la sua stessa esistenza ad essere una provocazione agli occhi della città: egli si oppone alla tirannide segreta e ai rivestimenti ipocriti dell'antica morale, invita a riflettere sul bene ma non dice cosa esso sia, rifiuta le false verità ma non ne fornisce altre più certe. La sua vita è una provocazione perché esorta alla problematicità.

### La *psyche* e lo *thymos*

Nel suo scontro con la comunità Socrate, come uomo, è condannato a perdere; eppure, secondo Patočka, egli è colui che, astenendosi dal soccorre se stesso, porta aiuto agli altri.

In modo filosofico: con il progetto di una comunità in cui il filosofo potrà vivere, o potrà vivere l'uomo che è in grado di praticare la cura dell'anima, di mettere in opera l'idea filosofica, secondo la quale occorre vivere e pensare unicamente a partire dallo sguardo in ciò che è. L'opera degli eredi di Socrate sarà di creare una simile comunità, una comunità in cui Socrate e i suoi simili non saranno costretti a morire.<sup>175</sup>

Da questo progetto nascerà la *Repubblica* di Platone, la prima grande riflessione sullo Stato come organizzazione comunitaria orientata al Bene. Forse è proprio la nostalgia per una

---

<sup>174</sup> J. Patočka, *Platon et l'Europe*, cit., p. 229 (« Or, si je deviens réellement un, je devrai pouvoir défendre n'importe quand chacun de mes logoi, chacune de mes façons de voir, de mes opinions essentielles »). Nel quarto capitolo dovremmo mettere in luce risonanze e divergenze tra questa tesi e le parole di Foucault secondo cui "Il problema è quello di armare il soggetto di una verità che in precedenza questi non conosceva e che non risiedeva lui; il problema è fare di una verità che è stata appresa, memorizzata, e progressivamente applicata, un quasi-soggetto che regna sovraneamente in noi" (M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 448).

<sup>175</sup> J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 117.

stagione politica ormai trascorsa che induce Platone ad affermare che il luogo della cura dell'anima è la comunità: la vita in comune è il riflesso della disposizione dell'anima, la sua armonia e la sua discordia affondano nella capacità o nell'incapacità degli uomini di regolare le proprie passioni e orientare i proprio slanci. La tripartizione platonica dell'anima che si riflette nella tripartizione della città esemplifica perfettamente la relazione intima che sussiste tra conduzione dell'anima e conduzione della vita pubblica: "Poiché la cura dell'anima è possibile, anche lo Stato è possibile e anche la comunità è possibile"<sup>176</sup>.

Il parallelismo platonico tra anima e città ci consente di anticipare uno dei temi portanti dei *Saggi eretici*, ossia l'inecinguibile elemento polemico che cova tanto nella *polis* quanto nella *psyche*: il grande esame dello Stato mostra a livello macroscopico come la collettività sia attraversata da forti tensioni che tuttavia non possono essere sedate perché costituiscono una fondamentale riserva energetica. La cura dell'anima è la continua ricerca di un equilibrio agonico: di una composizione sempre fratta e da rifare tra impulsi divergenti. Patočka sottolinea il ruolo di mediazione svolto dalla classe intermedia, la classe dei guardiani di cui viene evidenziata l'ambivalenza: essi da una parte sono educati alla saggezza, allo sguardo in ciò che è; dall'altra essi sono educati al rischio, alla vita allo scoperto. Una sorta di "intelligenza sul campo di battaglia" li definisce Patočka, spiegando che essi vivono costantemente alla luce della consapevolezza più radicale, quella a cui gli altri uomini cercano invece di sottrarsi: "che l'uomo è un essere mortale e la vita ha una fine"<sup>177</sup>.

Se in Platone l'accento cade sulla classe dei filosofi<sup>178</sup>, Patočka insiste sull'importanza rivestita dai guardiani: proprio in virtù del loro statuto ambiguo, in bilico tra azione e contemplazione, tra attacco e difesa, tra coraggio e saggezza, essi conducono la città per intero a cooperare contro la degenerazione. Sviluppando questa grande psico-sociologia della vita politica, Patočka spiega che anche per quanto riguarda la *psyche* risulta preziosa l'azione svolta dallo *thymos*, l'elemento intermedio identificato come la vera forza motrice dell'anima.

La nozione di *thymos* merita di essere meglio indagata perché ci consente di vedere come l'accezione patočkiana di anima resti legata all'idea di un principio transindividuale che investe di sé il movimento generale dell'esistenza. Se ricostruiamo la storia del termine *thymos*,

---

<sup>176</sup> Ivi, p. 131 (tr. fr.).

<sup>177</sup> Ivi, p. 128.

<sup>178</sup> Come vedremo, Patočka si rivela profondamente critico nei confronti di qualsiasi progetto politico che pretenda di rimuovere le turbolenze della politica arrestando la comune ricerca del senso alla trascendenza di un'Idea statica e positiva.

vediamo come esso sia un termine chiave dell'Iliade, termine che ricorre con una frequenza tre volte maggiore di qualsiasi altro termine omerico e che allude a una vastissima area semantica che va dall'idea di respiro ardente – e dunque di *coraggio* – a quella di respiro desiderante – e dunque di *desiderio* – passando dall'idea di respiro che comprende – e dunque *pensiero*. In generale, lo *thymos* viene presentato come forza cosmopoietica transindividuale che infonde forza, energia, movimento. Lo *thymos*, ancora lontano dal divenire un ingrediente dell'anima personale, indica ogni aspetto en-ergico ed e-motivamente connotato dell'azione umana. “Spinta, propulsione, *conatus*, *ex-halatio*, lo *thymos* determina la capacità di espansione, di estensione delle forze umane”<sup>179</sup>.

Potremmo dire che esso indica in generale la vita nel suo aspetto attivo e rigoglioso proprio in opposizione alla *psyche* che in epoca omerica è una parola imparentata alla morte, alla vita che sfuma, al soffio vitale che esala:

l'anima è uno spettro, un fantasma, un'ombra di ciò che è stato vivo: è chiara la contrapposizione allo *thymos*. Anche *thymos* contrassegnava la vita, come abbiamo visto, ma vita nel suo farsi, vita attiva ed emotivamente connotata: vita orgogliosa, coraggiosa, eroica, furiosa, insaziabile e desiderata. Il fantasma di tutto ciò è la *psyche*: vita asciugata, depotenziata, desensibilizzata.<sup>180</sup>

Alla luce del riconfigurazione platonica, che pone l'anima come principio forte e articola attorno ad essa l'esperienza dell'uomo, occorre tenere presente tutto questo sfondo. Il fatto che Patočka torni a valorizzare l'elemento dello *thymos* ci dice che è più interessato a un principio spirituale come *conatus* vitale impersonale, che a un'istanza immortale riconducibile al dispositivo individualizzante della persona. Il fatto che nell'universo categoriale patočkiano la nozione di *epimeleia* possa essere accostata a quella di *Pólemos* ci dice, inoltre, che ciò di cui si deve aver cura non è un principio esangue, pallido, privo di energia, ma un'anima che, sostenuta dalla spinta propulsiva dello *thymos*, è ancora percorsa dal coraggio, dall'ardore, dalla *menis*: un'anima che è unità polemica dei contrari e non entità monistica pacificata.

Patočka torna sulla natura mediana dello *thymos* e della classe dei guardiani anche nel saggio *Europa und Nach-Europa*. Mi sembra utile sottolineare tre degli elementi messi in luce da Patočka. In primo luogo, parlando dei guardiani, Patočka spiega come a questi venga chiesta una “tensione interiore” tra gentilezza benevola e impeto furioso, una tensione mai risolta ma

---

<sup>179</sup> R. Fabbrichesi, *Corpo e comunità*, Cuem, Milano 2010, p. 28.

<sup>180</sup> Ivi, p. 32.



capace di comporsi sempre di nuovo in una sintesi. I due termini impiegati da Patočka per alludere alla duplicità dei guardiani sono *das Freundliche* e *das Feindliche*, laddove l'uno rimanda all'amico, *der Freund*, e l'altro al nemico, *der Feind*. I guardiani, dunque, sono insieme amici e nemici: in essi coesistono magnanimità e ostilità, premura e furore. La sovrapposizione dell'amico e del nemico mi sembra significativa per due ragioni. Da una parte è un indizio dell'accento polemico con cui Patočka concepisce la politica: i guardiani – la classe intermedia, il gruppo incaricato di proteggere la *polis* – non sono animati da un semplice spirito di devozione, ma sono anche percorsi da un impeto combattivo che minaccia sempre di prendere il sopravvento. Il prevalere del nemico sull'amico, della benevolenza sulla furia, dipenderà propria dalla capacità di trovare la giusta misura per lo *thymos*, forza emotiva in bilico tra slancio vitale e furia distruttiva<sup>181</sup>.

Il secondo elemento che vorrei segnalare riguarda il carattere a-oggettuale dello *thymos*:

*Der thymos ist kein Begehren von..., es ist in ihm kein Hunger, kein Durst, kein Verlangen zu stillen. Er ist aber trotzdem, wie die Begierde, eine wirksame Spannung, allerdings nicht etwas Sachlichem.*<sup>182</sup>

Lo *thymos* viene dunque presentato come un *conatus* affermativo e plurale, una tensione attiva senza oggetto determinato, che ricorda il modo in cui Deleuze parla della nozione nietzschiana di volontà in opposizione alla lettura che ne ha offerto Heidegger. Secondo Heidegger, la volontà nietzschiana sarebbe l'ultimo recesso della tendenza metafisica che tenta di ridurre l'essere all'ente presente<sup>183</sup>. Deleuze ritiene invece che la volontà nietzschiana sia “un elemento mobile, aereo, pluralista”<sup>184</sup>, senza oggetto e senza soggetto, una forza

<sup>181</sup> Si potrebbe osservare, inoltre, come questa compresenza dell'amico e del nemico complichino la concezione del politico proposta da Carl Schmitt: il binomio amico-nemico sembra costituirsi come il prodotto instabile di una continua contrattazione. È il rapporto che si istituisce tra una molteplicità di variabili a determinare la natura della relazione.

<sup>182</sup> J. Patočka, *Europa und Nach-Europa*, p. 277 (tr. it.: “Lo *thymos* non è desiderio *di*, in lui non c'è fame, sete, esigenza da calmare. Ciononostante, come i desideri, è una tensione attiva, anche se non verso qualcosa di oggettuale”).

<sup>183</sup> “Nonostante ogni rovesciamento e ogni capovolgimento della metafisica, Nietzsche rimane all'interno del suo corso ininterrotto quando concepisce ciò che la volontà di potenza istituisce per la propria conservazione come l'essere, o l'ente, o la verità” (p. 220). E più avanti Heidegger aggiunge: “l'interpretazione nietzschiana del nichilismo come il processo di perdita di valore dei valori supremi e del capovolgimento di tutti i valori resta di natura metafisica, proprio nel senso della metafisica della volontà di potenza” (M. Heidegger. “La sentenza di Nietzsche. ‘Dio è morto’”, in Id., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 230).

<sup>184</sup> G. Deleuze, *Nietzsche*, SE, Milano 1997, p. 26.

affermativa che consiste nel *creare*. Lettura che sicuramente ha influenzato la sua concezione del desiderio, se pensiamo al potere creativo e “costruttivista” del desiderio secondo l’interpretazione che ne ha dato insieme a Guattari: “desiderare è costruire un concatenamento, costruire un insieme. (...) Concatenare. Il desiderio è costruttivismo”<sup>185</sup>.

Il fatto che Patočka non ascriva lo *thymos* platonico al paradigma della mancanza (“non è desiderio di...”, scrive Patočka) potrebbe indurci a riflettere sul “soggetto” di questa *wirksame Spannung*. Infatti, se essa risulta priva di oggetto, sembra parimenti priva di soggetto: o meglio sembra provenire da un soggetto in continua formazione che solo in virtù di questa spinta desiderante trova, costituisce e comprende se stesso<sup>186</sup>. E con questo arriviamo al terzo elemento che vorrei sottolineare.

Leggendo questi passaggi di *Europa und Nach-Europa*, possono sorprendere i termini apparentemente contraddittori con cui Patočka parla dello *thymos*: esso, infatti, è presentato come una forma di salvaguardia del proprio e al tempo stesso come una spinta a fuoriuscire da se stessi.

*Dem thymos ist eine Abwehr eigen, ein Schutz. Er schützt das Eigene und Eigentliche; falls wir im thymos auf etwas gerichtet sind, dann auf uns selbst, und zwar in Gestalt einer aggressiven Abwehr. Die Abwehr zielt durch das Abgewehrte und Feindliche auf uns selbst und setzt ein gewisses Selbstverständnis voraus. (...) Der thymos setzt durch seine Überwindunstendenz etwas Nicht-Unmittelbares voraus, wofür sich zu überwinden, d. h. sich aussetzen sich lohnt. Es ist eine natürliche Überwindung des Erhaltungsinstinktes um jeden Preis, eine Lebensüberwindung.*<sup>187</sup>

---

<sup>185</sup> G. Deleuze, Trascrizione della conversazione sulla voce “D-Desiderio” contenuta ne *L’Abecedario*, Derive&approdi, Roma 2002.

<sup>186</sup> « En effet, si l’activité propre du sujet est dévoilement, le sujet se constitue comme tel dans et par ce qu’il dévoile, il ne se rejoint que dans cela qu’il fait paraître – ce qui revient à dire qu’il n’est jamais complètement constitué (...). Le mouvement du sujet est un mouvement sans sujet : il est plutôt le mouvement par lequel le sujet se réalise, à la faveur de ce qu’il accueille du monde » (R. Barbaras, *Le mouvement de l’existence*, cit., p. 81).

<sup>187</sup> *Ivi*, p. 277 (tr. it.: “Una tendenza alla difesa, alla protezione è ciò che è proprio dello *thymos*. Esso protegge ciò che il proprio e l’autentico; se nello *thymos* siamo diretti a qualcosa, è a noi stessi in forma di una *difesa aggressiva*. Attraverso ciò che è rifiutato e ciò che è nemico la difesa è volta a noi stessi e presuppone una certa conoscenza di sé. (...) Lo *thymos*, attraverso la tendenza al superamento, presuppone qualcosa di non immediato, qualcosa per cui vale la pena di superare se stessi, ovvero qualcosa per cui vale la pena di *esporsi*. È un superamento naturale dell’istinto di conservazione ad ogni costo, un superamento della vita”).

Lo *thymos* è dunque una difesa del “proprio” che presuppone una certa comprensione di sé (*setzt ein gewisses Selbstverständnis*) e insieme un impulso che induce al varcare i propri confini. In questo senso, sembra essere una forma di protezione che tuttavia supera la logica immunitaria della conservazione di se stessi. D'altra parte se pensiamo ai significati sedimentati nel termine *thymos*, ci rendiamo conto che lo spazio del “proprio”, per quel che riguarda una spinta energetica transindividuale, è quel terreno meticcio – e improprio – dove le forze confliggono e si piegano per dare vita al soggetto. In questo senso, lo *thymos* non protegge i confini dell'ente individuale ma alimenta quella spinta verso il superamento che consente l'apertura estatica dell'esistenza.

Allora vale la pena riflettere su quell'espressione “comprensione di sé”: cosa intende Patočka per “comprensione” e cosa intende Patočka per “sé”? Per rispondere al primo interrogativo è utile rifarsi alle pagine di *Platone e l'Europa*. Qui, parlando della *decisione* che il soggetto compie in ambito morale, Patočka dice che si tratta di una forma di comprensione: “*une compréhension de nous mêmes, de ce que nous sommes et de ce que nous voulons*”<sup>188</sup>. La decisione è comprensione nella misura in cui, operando una scelta, ci rendiamo visibili, manifestiamo noi stessi. Ecco perché Patočka può affermare che “*la formation de soi e la découverte de soi sont une seule et même chose*”<sup>189</sup>. Formazione e scoperta di sé coincidono, nella misura in cui il movimento soggettivo di realizzazione è contemporaneo a quello di comprensione: in questo senso, l'aspetto cognitivo non precede quello operativo. Solo agendo, rendendoci visibili nel mondo, comprendiamo noi stessi.

Quanto al significato da attribuire al termine “sé”, non solo va tenuto conto del fatto che esso, come si evince da queste brevi considerazioni, è oggetto di una continua formazione, ma occorre anche richiamare le ricerche che Patočka svolge sul terzo movimento dell'esistenza, momento in cui la vita affronta faccia a faccia la propria finitezza, riscattandosi così dalla dispersione nell'istante autoreferenziale del presente iterativo del ciclo vitale. La vita assume consapevolmente la propria finitezza e si conquista come esistenza solo interrompendo la chiusura autoreferenziale dell'autoprolungamento. La vita autentica che si è conquistata nel fuori, scrive Patočka, non può che rivolgersi a ciò che le impedisce di chiudersi su se stessa e dunque non può che dedicarsi a un'altra vita: “la vita che ha aderito alla propria finitezza si è

---

<sup>188</sup> J. Patočka, *Platon et l'Europe*, cit., p. 218 (tr. it.: “La decisione è essa stessa una comprensione. Qui noi siamo in presenza di qualcosa come un atto di conoscenza, una comprensione che, allo stesso tempo crea ciò che non è ancora o che crea (...) la *psyche* umana in quanto umana, in quanto propria al sé”).

<sup>189</sup> Ivi, p. 221 (tr. it.: “La formazione di sé e la scoperta di sé sono una sola e medesima cosa”).

conquistata soltanto per dedicarsi. E questo vuol dire: per appellarsi, per consegnarsi agli altri (...) per ritrovare una comune, pura interiorità (...)»<sup>190</sup>.

Tenuto conto di queste brevi considerazioni, potremmo ipotizzare che quell'*Eigentliche* di cui lo *thymos* prende le difese non sia il sé nella sua determinazione ontica individuale, ma il sé come movimento di estroflessione e di dedizione. Il sé, potremmo dire, che trova il proprio nell'improprio: uscendo da sé per aprirsi agli altri, al mondo.

Una simile lettura è incoraggiata anche da quanto Patočka scrive a proposito del movimento dello *thymos*, che non si orienta sul piano orizzontale del dentro e del fuori, ma su quello verticale dell'alto e del basso:

Der *thymos* ist sicherlich (...) Grund einer Bewegung: aber nicht einer, die nach außen geht und das Äußere ins Innere einbezieht. (...) Seine 'Ausrichtung' ist aber nicht ursprünglich horizontal nach außen, sondern vertikal – nach oben und unten.<sup>191</sup>

Lo *thymos*, se stiamo alla storia del termine, precede la *psyche*, precede, cioè, il costituirsi dell'anima come interiorità. Dunque, lo *thymos* disegna delle traiettorie energetiche che non mettono in relazione un dentro soggettivo e un fuori oggettivo, ma descrivono piuttosto un'oscillazione verticale e a-soggettiva tra un alto e un basso.

Ora si tratta di capire come tutto questo si rifletta sul piano etico. Soffermandosi sulla nozione di Bene di stampo socratico-platonico, Patočka sembra rifarsi al carattere dinamico, intensivo e agonico che abbiamo visto caratterizzare lo *thymos*.

*Le mouvement de l'âme au sens le plus propre du terme est le soin d'elle-même. (...) La doctrine de la communauté a fait apparaître l'âme comme une structure de moments simultanés dans un rapport de tension réciproque, une structure que nous devons affermir et élaborer de manière que l'âme acquière le plus haut degré possible d'être. L'idée, c'est qu'être ne signifie pas seulement la position de certaines propriétés et structures, mais qu'en l'être même de chaque chose il y a des différences, il y a une possibilité d'amplifier l'être. L'idée, c'est que l'âme qui circule parmi les principes et les Idées et qui est une, qui*

---

<sup>190</sup> J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia?*, p. 73.

<sup>191</sup> J. Patočka, *Europa und Nach-Europa*, cit., p. 277 (tr. it.: "Lo *thymos* è certamente causa di un movimento: ma non di un movimento che va verso l'esterno e include l'esterno nell'interno. (...) Il suo orientamento non è però originariamente orizzontale verso l'esterno, bensì verticale – verso l'alto e il basso").

*s'est cultivée à travers son soin d'elle-même, est davantage que l'âme qui n'a pas souci d'elle-même (...).*<sup>192</sup>

L'aspetto significativo dell'interpretazione patočkiana sta nel fatto che il bene non è posto come un ideale morale astratto, ma viene identificato come il polo verso cui tende l'anima che ha cura di se stessa e che muovendosi verso di esso accede a un maggior grado d'essere. Come spiega Edward Findlay nel suo *Caring for the Soul in a Postmodern Age*:

*We choose good (...) not because it is an eternal and concrete value in and of itself, something that we can grasp and hold on to, but because our motion toward it represents a heightening of our being.*<sup>193</sup>

Secondo la lettura di Findlay, noi scegliamo il bene non in quanto valore eterno, ma in quanto il nostro movimento verso il bene rappresenta un aumento, un innalzamento del nostro essere. Avere conoscenza del bene e del male, dunque, non significa avere nozioni chiare e distinte di oggetti universalmente stabiliti, ma incontrarli quali momenti di una vicenda dinamica problematica e in-quieta, a partire dalla comprensione che guadagniamo di noi stessi nel nostro movimento di aumento o diminuzione d'essere.

La cura dell'anima è pertanto il processo che ci conduce alla scoperta delle nostre potenzialità entro una melodia scandita da due possibilità fondamentali, quella della *doxa* nell'abbandono passivo al dominio degli enti e quella della comprensione di sé e del mondo nell'orizzonte fenomenico. Ma i due poli della partitura – opinione e comprensione – hanno una valenza che eccede la dimensione gnoseologica, infatti

*de la facon dont la psyche s'installe dans l'un des deux domaines, découle le style général de sa vie – le bios en tant qu'ordination des valeurs et des impératifs vitaux – et, partant,*

---

<sup>192</sup> J. Patočka, *Platon et l'Europe*, cit., p. 134 (tr. it.: Il movimento dell'anima nel senso vero e proprio del termine è la cura di se stessa. (...) la dottrina della comunità ha fatto apparire l'anima come una struttura di momenti simultanei in un rapporto di tensione reciproca, una struttura che noi dobbiamo affermare ed elaborare in modo che l'anima acquisisca il più alto grado d'essere possibile. L'idea è che essere non significa porre certe proprietà e strutture, ma che nell'essere stesso di ogni cosa vi sono delle differenze, vi è una possibilità di amplificare l'essere. L'idea è che l'anima che circola tra i principi e le idee e che è una, che si è formata attraverso la cura di se stessa, è qualcosa di più dell'anima che non ha cura di sé).

<sup>193</sup> E. Findlay, *Caring for the soul in a postmodern age*, cit., p. 65.

*une certaine façon de voir sur le tout de la vie et ses fins, la réussite, l'échec, le bonheur et le malheur.*<sup>194</sup>

Ciò che mi sembra significativo in questo passaggio è il fatto che Patočka sposti l'attenzione da quella che Foucault definirebbe “metafisica dell'anima” e “della conoscenza”, alla dimensione del *bios*, inteso come stilizzazione della propria vita in base ai valori che si è scelto di perseguire e agli imperativi a cui si è scelto di ottemperare.

Ripercorrendo l'argomentazione patočkiana, Findlay mostra molto lucidamente come la tensione etica insita nella pratica epimeletica – il suo tendere verso il bene – si spieghi solo alla luce del nesso ontologico che, in virtù dei movimenti dell'esistenza, sussiste tra l'anima e l'essere. L'anima è il luogo in cui si realizza la relazione al nostro stesso essere: potremmo dire che essa sia la curva sinusoidale che descrive il nostro movimento di aumento e di perdita d'essere, di apertura e di chiusura, di innalzamento e di indebolimento.

Nelle pagine di *Europa und Nach-Europa*, Patočka spiega:

*Die Seele ist das sich selbst zu ihrem Sein Bestimmende (...) oder umgekehrt auf Verfall und Seinsverlust Richtende. Aber darin kommt dann erst recht ihre fundamentalste Rolle zum Vorschein. Die Seele ist dasjenige, wofür Gut und Böse Sinn hat. Zwar kann die Seele nur sein, wenn es das Gute gibt, denn ihre Grundbewegung ist die zum Guten hin. Aber andererseits hat auch das Gute selbst als Ziel und Strebepunkt von allem nur Sinn, wenn es eine solche Bewegung gibt. Nur wenn es etwas gibt, was ein Sein gewinnen kann, wenn es sich zum Guten hin bewegt, ist das Gute wirksam, d. h. ist es. Dadurch ermöglicht die Seele nicht nur eine Auffassung der gesamten Seinshierarchie im Sinne des Guten, eine teleologische Auffassung, sondern ist zugleich die Rechtfertigung des Guten, gibt die Antwort auf die Frage (die ausdrücklich erst von Nietzsche gestellt wurde): Warum das Gute und nicht das Böse wählen, warum Wahrheit und nicht Schein.*<sup>195</sup>

---

<sup>194</sup> Ivi, p. 292.

<sup>195</sup> J. Patočka, *Europa und Nach-Europa*, cit., p. 268 (tr. it.: “L'anima è ciò che si auto-determina nel suo essere (...) oppure, al contrario, al declino e alla perdita di sé. Ma in questo si mostra il suo ruolo fondamentale. L'anima è ciò per cui il bene e il male hanno senso. L'anima può essere solo se c'è il bene perché il suo movimento principale è verso il bene. Ma dall'altro lato il bene stesso ha senso come meta e punto d'arrivo solo se c'è tale movimento. Il bene è efficace, ovvero è in senso pieno, solo se c'è qualcosa che ottiene esistenza e accresce il suo essere quando si muove verso di esso. Con ciò l'anima rende possibile non solo la concezione della gerarchia dell'essere complessiva nel senso del bene, e cioè una concezione teleologica, ma nello stesso tempo si pone come giustificazione del bene, come ciò che risponde alla domanda (che fu posta espressamente da Nietzsche): perché scegliere il bene e non il male, perché la verità e non l'apparenza”).

Bene e male non hanno valore in sé, ma lo acquisiscono in virtù del movimento dell'anima. Essi sono poli che non preesistono al movimento dell'anima, ma che le permettono di innalzarsi e di conquistarsi oppure di perdersi e decadere. La concezione platonica del movimento dell'anima verso il bene permette di fornire una spiegazione all'agire morale che non si fondi solo sul piano assiologico del valore ma su quello ontologico del "più" d'essere.

Questa interpretazione delle pagine che Patočka dedica alla filosofia antica mostra alcune assonanze con la lettura che Deleuze ha offerto dell'*Etica* di Spinoza. Infatti, il movimento ontologico che connette la triade anima-bene-essere potrebbe essere accostato a quel rapporto tra essenza, potenza ed esistenza che Deleuze descrive nelle sue lezioni su Spinoza. Se la morale è il sistema del giudizio che pone un principio trascendente – il Bene, l'Uno – a partire dal quale si giudica l'Essere, nell'etica l'essenza non è pensata come fine universale ma come determinazione variabile e singolare della propria potenza e cioè del proprio grado d'essere. Per quanto non tematizzi mai esplicitamente la differenza tra etica e morale, Patočka, descrivendo la cura dell'anima come un moto di accrescimento e di diminuzione d'essere, sembra favorire il passaggio dal piano della trascendenza verticale della morale a quello della contingenza orizzontale dell'etica<sup>196</sup>.

#### Dalla caverna al mondo delle Idee e ritorno

Quanto al passaggio operato da Patočka dal piano verticale del valore a quello orizzontale dell'*ethos*, potrebbe essere utile soffermarsi sulle pagine finali di *Platone e l'Europa*. Credo, infatti, che non si presti sufficiente attenzione al fatto che un'opera dedicata alla storia d'Europa e il cui titolo evoca l'importanza dell'eredità platonica si chiuda con una scorribanda entusiasta nella filosofia aristotelica.

---

<sup>196</sup> Nelle lezioni su Spinoza tenute a Vincennes, Deleuze illustra il suo modo di concepire la differenza tra etica e morale. La morale sarebbe il sistema del giudizio che ci dà ordini in virtù di un'essenza trascendente preliminarmente posta: "In una morale, troviamo sempre la seguente operazione: si fa qualcosa, si dice qualche cosa, lo si giudica. Questo è il sistema del giudizio. La morale è il sistema del giudizio; anzi, del doppio giudizio: giudicate voi stessi e venite giudicati". L'etica invece è propriamente un *ethos*, un pratica aperta in cui ci si interroga sulle proprie possibilità: "Quando ci parla di essenza, ciò che interessa Spinoza non è l'essenza bensì l'esistenza e l'esistente. Questa è l'essenza. Spinoza non definisce mai l'uomo un animale razionale, definisce bensì l'uomo in base a ciò che può, corpo e anima. (...) Non ciò che la cosa è, ma ciò che la cosa è capace di fare e di sopportare. (...) Cioè, di quali prove è capace? Che cosa sopporta? Che cosa può causare?" queste sono le domande dell'etica" (Cours Vincennes all'indirizzo web <http://www.webdeleuze.com>).

Aristotele, com'è noto, non si è mai occupato esplicitamente dell'*epimeleia tes psyches*. Il fatto che un'opera dedicata al tema della cura dell'anima si chiuda con il riferimento a un autore che non ha mai utilizzato questa espressione conferma, innanzitutto, quanto abbiamo già sostenuto, e cioè che nell'ottica patočkiana l'espressione "cura dell'anima" non nomina un *corpus* specifico di dottrine, ma si rivela il titolo generale cui ricondurre tutti quei tentativi di aprirsi alla problematicità del senso, alla ricerca instancabile di una verità che appare ogni volta oscura e inafferrabile.

In secondo luogo, questa apparente incongruenza ci permette di illuminare altri aspetti essenziali della declinazione patočkiana della cura dell'anima: il suo carattere relazionale e comunitario; la peculiarità di una tensione alla trascendenza che, tuttavia, si fa largo solo nell'immanenza delle contingenze; la problematicità di una pratica sprovvista di un fondamento veritativo stabile; la particolarità di un principio la cui tensione normativa si rivela del tutto improduttiva se disgiunta da esperienze destabilizzanti che ci rinviino alla nostra finitudine.

Già richiamando la differenza tra Democrito e Platone segnalata da Patočka, abbiamo visto come la nozione di cura dell'anima venga a delinarsi come una pratica socialmente rilevante che, seppur orientata alla formazione spirituale del soggetto, reca sempre in sé una possibile eco politica. Si tratta, infatti, di un'attività che si realizza nella condivisione e i cui effetti hanno importanti conseguenze sull'organizzazione della vita comunitaria.

Nel ciclo di lezioni su *Socrate* del 1947 emerge chiaramente il valore relazionale che Patočka accorda alla pratica epimeletica. Soffermandosi sull'*Alcibiade maggiore*, Patočka spiega come la cura dell'anima si realizzi solo nella comunanza con l'altro da sé, nella condivisione della problematicità, nell'impegno reciproco a demistificare i falsi miti e a sostenersi l'un l'altro nella ricerca del senso. La scoperta di sé, sembra dirci Patočka, avviene esponendo se stessi alla via critica del dialogo e della compartecipazione<sup>197</sup>. La cura dell'anima non è qui l'esercizio autoreferenziale della coscienza che indaga se stessa, ma una pratica

---

<sup>197</sup> E' interessante sottolineare il fatto che in queste pagine si soffermi sulla metafora della vista cui Socrate ricorre per spiegare cosa sia l'anima. Perché si comprenda il meccanismo del vedere, dice Socrate, l'occhio non può guardare se stesso: ha bisogno dell'occhio altrui per vedere rispecchiata in esso l'attività che lui stesso svolge. Solo nel riflesso dello sguardo altrui si potrà comprendere il funzionamento del proprio sguardo. Fuor di metafora "per l'autocoscienza c'è bisogno di due elementi, cioè la forza di vedere e di cercare, che si rispecchia in un'altra forza di ricercare, così deve corrispondere la forza delle domande e delle risposte, la capacità di rimanere in dialogo, e questo è, si capisce, rimanere nella problematicità, nella domanda". E dunque solo "la ricerca in comunanza con l'altra persona, può portare all'autoconoscenza" (J. Patočka, *Socrate*, cit., p. 405).



“sopraindividuale” che mostra la sua valenza politica nella misura in cui, nel dedicarsi ad essa, si tenta di “dare insieme un senso alla vita nella città”<sup>198</sup>.

Ed è precisamente questa la sfida raccolta da Platone che, con il progetto della *Repubblica*, si impegnerà a immaginare « *une communauté où les le philosophe pourra vivre, ou pourra vivre l’homme qui est à même de pratiquer le soin de l’âme, une communauté où Socrate et ses semblables ne seront pas contraints de mourir* »<sup>199</sup>.

Eppure, sembra dirci Patočka, Platone commette un passo falso: vincola il suo progetto politico all’ideale di uno Stato di giustizia che fa astrazione dall’imprevedibilità ingovernabile della vita politica. Platone, conformando *Kallipolis* alla perfezione intelligibile dell’Idea, dà vita a una concezione metafisica dello Stato che porta alla fine della *polis* in quanto realtà concreta.

A Platone Patočka rimprovera il fatto di aver tradotto la tensione alla trascendenza in un secondo dominio di oggetti che rifugge l’ambivalente compresenza di luci ed ombre del mondo apparente a favore della verità esangue del mondo vero.

Ecco perché nelle pagine finali di *Platone e l’Europa* Patočka scopre in Aristotele un erede innovativo e originale della tradizione aperta da Socrate e Platone: un precursore *ante litteram*, oserei dire, di quel *Platonismo negativo* che Patočka tratteggerà nell’omonimo saggio del 1953. In questo testo, Patočka spiega di voler accogliere solo il versante negativo della proposta platonica, ossia l’idea di *chorismos* come distanziamento dalla datità immediata del mondo. La teoria delle Idee, in quanto sistematizzazione positiva che risolve il movimento della trascendenza metafisica in un oggetto ultimo e definito, perverte la tensione originaria che si esprime come semplice superamento negativo dell’oggettività. L’Idea come scienza non può esistere, essa sfugge a qualunque presa ipostatizzante: è questo il senso più profondo del platonismo negativo.

---

<sup>198</sup> *Ivi*, p. 385. L’idea secondo cui esponendo se stessi alla via critica del dialogo si possa “dare insieme un senso alla vita nella città” non tramonta insieme alle *poleis*, ma attraverso singhiozzi e intermittenze sopravvive fino a noi. Si veda a questo proposito il testo in cui Patočka parla degli “uomini spirituali”, ossia di coloro che, pur non essendo dei politici di professione, si assumono il compito politico di porre gli altri uomini di fronte alla non-evidenza della realtà (J. Patočka, *Duchovní člověk a intelektuál*, tr. fr. a cura di Erika Abrams, “L’homme spirituel et l’intellectuel”, in *Liberté et sacrifice*, Millon, Grenoble 1990, pp. 243-57).

<sup>199</sup> J. Patočka, *Platon et l’Europe*, cit., p. 98 (tr. it.: “una comunità in cui il filosofo potrà vivere, o potrà vivere l’uomo che è in grado di praticare la cura dell’anima (...), una comunità in cui Socrate e i suoi simili non saranno costretti a morire”).

Nell'ambito della filosofia platonica, com'è noto, l'Idea per eccellenza è l'idea del Bene: Patočka stigmatizza la pretesa platonica di volerne fare una verità intelligibile e, non solo valorizza il non-sapere socratico che precede la sistematizzazione platonica, ma riconosce ad Aristotele il merito di aver tratto le conseguenze di tale non-sapere, così da identificare proprio nell'inconoscibilità del Bene la vera sfida dell'impresa filosofica.

Aristotele non abbandona l'ideale di una vita rivolta al Bene: la ricerca etica di una vita buona resta per lui prioritaria, tanto che, come spiega Patočka,

*dans l'Ethique à Nicomaque, il dit que ce dont il va pour la philosophie, ce n'est ni de connaître ce qui est ni de connaître les valeurs morales ou de les analyser théoriquement mais bien de philosopher afin de devenir homme de bien.*<sup>200</sup>

Aristotele, tuttavia, complica i termini in gioco, giacché il Bene, in quanto fine cui orientare l'azione, resta per lui indefinito e indecidibile. Nell'ambito delle ricerche aristoteliche, viene meno l'assolutezza e l'univocità del fondamento, poiché Aristotele fa sua una prospettiva temporale che destituisce l'Idea dalla sua posizione sovrana: egli, infatti, passando dalla prospettiva di ciò che è *già* – l'Idea come sostanza eterna ed immutabile – a quella del *non ancora*, libera un campo di indagine ancora inesplorato:

*Aristote est le premier philosophe à thématiser l'action de l'homme. (...) L'action humaine est caractérisée par ceci qu'en tant qu'action elle est guidée par des principes qui ne sont pas éternels, qui sont contingents, qui varient selon les individus, voire chez une même personne.*<sup>201</sup>

Secondo Patočka, il passaggio dal tempo eterno dell'Idea a quello in divenire dell'azione, consente ad Aristotele di portare a tema, per la prima volta, la *libertà umana*.

È evidente che, con la sua lettura di Aristotele, Patočka tenta di illuminare le stesse questioni che egli eredita dalla svolta ontologica heideggeriana e che gli sembrano centrali nell'orizzonte

---

<sup>200</sup> J. Patočka, *Platon et l'Europe*, cit., p. 207 (tr. it. : “Nell'*Etica a Nicomaco*, egli dice che per la filosofia non è essenziale né conoscere ciò che è, né conoscere i valori morali o analizzarli teoreticamente, ma piuttosto filosofare allo scopo di diventare un uomo di bene”). Può essere utile ricordare il fatto che Heidegger avesse considerato *L'Etica a Nicomaco* come un'anticipazione dell'ontologia del *Dasein*, nonché un testo che consentiva di illuminare retrospettivamente la “conquista platonica” di un' “esistenza filosofica” (M. Heidegger, *Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*, Klostermann, Frankfurt 1992, in particolare la prima parte, 1-26).

<sup>201</sup> *Ivi*, pp. 209-10.

della sua filosofia fenomenologica. Ciò che gli sta a cuore è mostrare che l'azione, in quanto incarnazione della nostra libertà, è immediatamente responsabilità.

Qui occorre fare due precisazioni fondamentali. Per prima cosa la libertà, per Patočka, non è qualcosa che si possiede, ma qualcosa che si è: “*La liberté originnaire est quelque chose que je suis au sens le plus pur du terme, [mais] que n’ai jamais*”<sup>202</sup>. Essere liberi non significa padroneggiare uno spettro infinito di possibilità, ma riconoscersi come quell’essere che agendo sceglie e *si* sceglie.

La libertà non nasce in me, sembra dirci Patočka, ma è espressione del mio rapporto col mondo: essa è messa in gioco dall’azione di richiamo e repulsione che il mondo ci rivolge quando si offre a noi come fluire di possibilità che ci spronano a riconoscerle come nostre o a rifiutarle.

E dunque – ecco la seconda precisazione – la responsabilità altro non è se non la risposta che noi offriamo all’appello del mondo (abbiamo già accennato al fatto che anche nella lingua ceca la parola responsabilità, *odpovědnost*, rimanda al rispondere, *odpovědět*). Proseguendo il cammino già avviato da Heidegger<sup>203</sup>, Patočka lavora a un’ontologizzazione della responsabilità per cui essa non appare come la riabilitazione morale di un senso di colpa originario, ma come l’apertura ontologica dell’esistenza: come già abbiamo ricordato, per Patočka, “La libertà non è nel progetto delle possibilità, ma nella responsabilità per l’azione (...), un’azione che porto accettando come mia o rifiutando la possibilità che mi interpella a partire dal mondo”<sup>204</sup>.

Aristotele, dunque, rinunciando alla stabilità rassicurante dell’Idea e scoprendo la contingenza, l’imprevedibilità e la pluralità che caratterizzano la libertà umana, rende infinitamente più problematica e insidiosa la sua ricerca. Essa non consiste più in un atto conoscitivo di ascesa al mondo immutabile delle Idee, ma si dispiega come una *scelta* che chiama in causa la *responsabilità* del soggetto e non la certezza del concetto. Aristotele,

---

<sup>202</sup> J. Patočka, “L’homme et le monde”, in Id., *Qu’est-ce que la phénoménologie?*, Millon, Grenoble 1988, p. 113 (tr. it.: “La libertà originaria è qualcosa che io sono nel senso puro del termine, [ma] che non ho mai”).

<sup>203</sup> “Heideggers Philosophie ontologisiert die Verantwortung und schafft ipso facto die neuzeitliche Unterscheidung zwischen Ethik und Ontologie ab, die soviel Übel bewirkt hat – diese Unterscheidung hat in erheblichem Masse den falschen neuzeitlichen Moralismus herbeigeführt und war eine der Ursachen für Nietzsches Angriff auf die Moral” (J. Patočka, “Heidegger” (1974), in Id., *Texte, Dokumente, Bibliographie*, Alber, Freiburg 1999, p. 400.)

<sup>204</sup> J. Patočka, “Corpo, possibilità, mondo, campo di apparizione”, in Id., *Che cos’è la fenomenologia?*, cit., p. 221. In questa idea dell’accettazione e del rifiuto emerge il senso della responsabilità come risposta all’appello del mondo.

secondo Patočka, introduce l'elemento abissale della *decisione*: l'azione morale incontra sempre un margine oscuro che resiste alla conoscenza e impone la scelta. A questo proposito Derrida osserva che la responsabilità, per Patočka, non può essere subordinata al sapere, in quanto essa è l'orizzonte dell'indecidibile, è la decisione che eccede il sapere<sup>205</sup>.

La decisione eccede il sapere perché essa pone in essere qualcosa che non la precede: essa realizza una possibilità che non preesisteva alla sua attualizzazione. Qui Patočka radicalizza le tesi aristoteliche sul movimento alla luce delle suggestioni heideggeriane<sup>206</sup>: il passaggio dalla potenza all'atto descritto dal movimento aristotelico va compreso come l'attualizzazione di possibilità che non sono riconducibili alla prevedibilità del "già", ma al "non ancora" dell'esistenza in quanto essere avanti-a-sé<sup>207</sup>. Patočka, abbiamo già osservato, usa l'espressione "in riserva"<sup>208</sup> per alludere a quella dimensione virtuale che precede l'effettiva attualizzazione: proprio nella temporalità sospesa del *non-ancora* si compie quello scambio tra soggetto e mondo per cui io mi faccio realizzatore delle "mie" possibilità rispondendo all'appello del mondo.

E così la decisione è pro-getto di sé sullo sfondo di un indecidibile. Essa, come si diceva, implica una forma di comprensione: "*une compréhension de nous mêmes, de ce que nous sommes et de ce que nous voulons*"<sup>209</sup>. Rispondendo all'appello del mondo e dunque agendo la nostra responsabilità, noi veniamo allo scoperto. Se l'atto del comprendere si rivela un'azione

---

<sup>205</sup> Derrida vede in questa accezione della responsabilità il senso dell'eresia patočkiana: "L'eterogeneità che intravediamo qui tra l'esercizio della responsabilità e la sua tematizzazione teorica, ovvero dottrinale, non è anche ciò che vota la responsabilità all'eresia? All'*airesis* come scelta, elezione, preferenza, inclinazione, partito preso, cioè decisione?" (J. Derrida, *Donner la mort*, tr. it. di L. Berta Donare la morte, Jaca Book, Milano 2003, p. 63).

<sup>206</sup> La lettura patočkiana di Aristotele è senz'altro influenzata da Heidegger il quale ha sottolineato il rilievo e l'originalità della ricerca aristotelica: "Caratteristico della metafisica è il fatto che in essa, in generale, dell'*existentia* non si parla affatto, o, se se ne parla, la si tratta solo brevemente, come qualcosa di ovvio (...). L'unica eccezione è costituita da Aristotele che pensa a fondo l'*energeia*, senza che mai però questo pensiero sia riuscito ad acquistare un peso essenziale nella sua originarietà" (M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991, p. 49).

<sup>207</sup> A Patočka sta a cuore l'elemento protensivo del movimento, il suo sbilanciamento nella dimensione del non-ancora ed è in questo senso che si spinge oltre le tesi aristoteliche: "*Le mouvement aristotélicien est changement qui s'opère dans l'intervalle de contraires donnés (...). Le mouvement de l'existence est en revanche le projet des possibilités en tant que leur réalisation: ce ne sont pas de possibilités données à l'avance dans une zone déterminant un 'substrat'*" (J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988, p. 263).

<sup>208</sup> J. Patočka, "Corpo, possibilità, mondo, campo d'apparizione", in Id., *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 221.

<sup>209</sup> J. Patočka, *Platon et l'Europe*, cit., p. 218 (tr. it.: "La decisione è essa stessa una comprensione. Qui noi siamo in presenza di qualcosa come un atto di conoscenza, una comprensione che, allo stesso tempo crea ciò che non è ancora o che crea (...) la *psyche* umana in quanto umana, in quanto propria al sé").

di svelamento creativo si capisce come la pratica epimeletica non obbedisca alla priorità cronologica della conoscenza di sé (*gnothi seauton*<sup>210</sup>). Si potrebbe dire che la comprensione di sé non obbedisce a una logica riproduttiva ma libera una carica produttiva<sup>211</sup>.

Questo discorso è strettamente connesso all'interpretazione del concetto greco di verità. La verità presso i greci ha un significato molto più ampio di quello che le attribuiamo noi che la limitiamo alla funzione logica dell'enunciato. Per i Greci la verità è *aletheuein*, è il gesto di mettere allo scoperto qualcosa che resta occulto o illuminare in modo particolare qualcosa all'interno di un certo contesto. In questo senso, l'azione umana è una forma di *aletheuein*, perché portiamo allo scoperto noi stessi:

*Qu'est-ce qui est dévoilé par l'intuition morale? C'est une compréhension de soi, un dévoilement de ce que je suis. (...) Ce dévoilement ne consiste pas à porter le regard sur moi-même. Je l'accomplis en agissant de manière à créer quelque chose qui n'est pas encore là. Voilà l'idée d'Aristote: l'action est un mode de la vérité.*<sup>212</sup>

L'azione umana è un modo della verità, laddove la verità non è adeguazione ma scoperta, svelamento, se non addirittura creazione<sup>213</sup>. E questo è vero non solo per quel che riguarda il movimento soggettivo ma anche per quel che riguarda il versante "oggettivo" del valore: nell'ambito della riflessione aristotelica, spiega Patočka, l'uomo intrattiene un rapporto

---

<sup>210</sup> Come vedremo, nelle sue ricerche Foucault mostra come il precetto delfico della conoscenza di sé, nella cultura classica ed ellenistica, non potesse essere disgiunto da un ricco *corpus* di pratiche e dottrine tese a prendersi cura della propria vita. Foucault, in particolare, sottolinea come la massima "conosci te stesso" fosse un'espressione dal principio generale "curati di te stesso". "La *gnothi seauton* ("conosci te stesso") appare infatti (...) nel quadro più generale dell'*epimeleia heautou* (cura di se stessi), come una delle forme, come una delle conseguenze, e come una sorta di applicazione concreta, precisa e particolare della regola generale: è necessario occuparsi di se stessi, è necessario non dimenticarsi di se stessi, è necessario prendersi cura di se stessi" (M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 7).

<sup>211</sup> « *D'un autre côté, nos réflexions nous amène à distinguer deux types de savoir concernant notre vécu : d'une part, la conscience réflexive qui nous sert à forger des concepts correspondant aux schémas du vécu ; de l'autre, un savoir non-réfléchi qui ne veut pas seulement se reproduire comme tel mais qui exprime sans médiation notre fond propre. La reproductivité est ici remplacée par la productivité* » (J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, cit. p. 170).

<sup>212</sup> Ivi, p. 231 (tr. it.: "Che cos'è che viene portato allo scoperto dall'intuizione morale? È una comprensione di sé, un venire allo scoperto di ciò che sono (...). Questo venire allo scoperto non consiste nel portare lo sguardo su se stessi. Io lo compio agendo in modo da creare qualcosa che non è ancora presente. Ecco l'idea di Aristotele: l'azione umana è un modo della verità").

<sup>213</sup> Tutto questo mostra interessanti assonanze con le riflessioni foucaultiane sulla *parresia* come atto di pubblicizzazione del sé.

creativo col proprio universo morale. Egli appare come un “creatore finito” che agisce secondo principi che non sono eterni, ma che egli stesso deve costruire.

In questo senso, la decisione è una comprensione *sui generis* che pone in essere ciò che prima non c’era, ossia un fine che permette di *euprattein*, nel duplice senso che i Greci accordano a questo termine: “fare bene” ed “essere felici”.

Aristotele compie così un passaggio decisivo dall’ascesa verticale al movimento orizzontale:

*Le fondement du passage à l’horizontalité est à chercher dans le fait que l’homme est un être qui crée quelque chose qui n’est pas encore là, qui crée librement des choses contingentes et, en cela, se crée et se connaît lui-même.*<sup>214</sup>

Il fatto che l’uomo sia un “creatore” non significa che Aristotele incoraggi una deriva relativista: il bene, seppur sconosciuto e indefinibile, è presente come *telos* immanente al movimento dell’esistenza. Se nel verbo *euprattein* si tiene tanto il “vivere bene” quanto “l’essere felici”, ciò dipende dalla natura teleologica del movimento dell’esistenza: un movimento grazie a cui “*un être fini, qui ne peut exister pleinement, peut néanmoins atteindre une existence maximale*”<sup>215</sup>.

In questo senso, se affianchiamo le tesi aristoteliche sulla polivocità del bene – “*le fait que le bien, le but vers lequel l’homme tend, n’est pas une Idée nécessaire et éternelle qui serait déjà là, mais bien quelque chose qui est dispersé entre des conceptions dissemblables de ce qu’est le bonheur*”<sup>216</sup> – alle riflessioni patočkiane sull’esistenza, come campo in cui “Il mio *ou eneka* (in vista di) mi è rivelato dall’esterno, è compreso da me, è una delle possibilità che sono nel mondo, una delle possibilità che il mondo è, possibilità che mi interpella e a partire dalla quale comprendo me stesso”<sup>217</sup>, capiamo allora come l’orientamento teleologico, per quanto

---

<sup>214</sup> Ivi, p. 225 (tr. it.: “Il fondamento del passaggio all’orizzontalità si deve cercare nel fatto che l’uomo è un essere che crea liberamente qualcosa che non c’è ancora, che crea liberamente cose contingenti e, in questo modo, crea se stesso e conosce se stesso”).

<sup>215</sup> J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, cit., p. 30, note (tr. It.: “un essere finito, che non può esistere pienamente, può nondimeno raggiungere un’esistenza massimale”). L’esistenza massimale, alla luce delle considerazioni svolte nei paragrafi precedenti, è quella in cui il movimento in direzione del bene consente il raggiungimento del proprio massimo grado d’essere.

<sup>216</sup> J. Patočka, *Platon et l’Europe*, cit., p. 225 (tr. it.: “il fatto che il bene, il fine verso cui l’uomo tende, non è un’Idea necessaria ed eterna, che sarebbe già data, ma qualcosa che è disperso tra concezioni dissimili di ciò che è la felicità”).

<sup>217</sup> J. Patočka, “Corpo, possibilità, mondo, campo d’apparizione”, in Id., *Che cos’è la fenomenologia?*, cit., p. 223.

irrinunciabile, è continuamente ricontrattato nella relazione prasseologica che intratteniamo col mondo.

Dunque Patočka scorge già in Aristotele la tesi secondo cui il raggiungimento dell'*eudaimonia* non obbedisce al movimento verticale di ascesa verso l'altro, ma si dispiega sul piano orizzontale e contingente della dimensione mondana. La cura dell'anima dunque non è tensione verso un Bene trascendente, ma il movimento di *auto-kynesis* che presiede all'attualizzazione delle nostre possibilità nell'orizzonte aperto del mondo. Se in Platone il movimento dell'anima coincide con il moto del pensiero in grado di raccogliere tutta la gerarchia dell'essente nella forma della comprensione, in Aristotele esso coincide con quell'*atelés energeia* che fa della nostra esistenza un processo mai definitivamente compiuto<sup>218</sup>.

L'anima di Aristotele non è visione d'essenze, ma movimento di disvelamento in virtù del quale le cose si manifestano davanti ai nostri occhi. Con Aristotele, l'anima si costituisce come il "luogo delle cose" capace di "comprendere i movimenti di tutti gli altri esseri"<sup>219</sup>. Ma questa comprensione, beninteso, non ha nulla a che fare col gesto di contenimento e di ratificazione del soggetto trascendentale: è comprensione nel senso etimologico di prendere insieme, riunire, raccogliere. O meglio ancora accogliere<sup>220</sup>.

L'anima di Aristotele è dunque quel principio se-movente che incontra l'altro da sé e accoglie il disparato. È così che Aristotele non si separa dalla variabilità del mondo-ambiente, ma iscrive la propria ricerca nel processo di manifestazione del mondo:

*D'après Platon, si le mouvement ontologique est intelligible, celui du monde ambiant est en revanche l'objet de la mythologie. Le monde visible ne peut faire l'objet d'un savoir, il ne peut être l'objet que de la simple opinion. Aristote veut la science, le savoir, la compréhension précisément des choses du monde ambiant dans leur mouvement. Il se voit donc obligé d'élaborer un tout autre concept ontologique. (...) Le regard d'Aristote est le*

---

<sup>218</sup> « [L] 'être en tant que fin est indissolublement lié au mouvement en tant qu'acte imparfait - atelés energeia », scrive Patočka alludendo al movimento teleologico di un ente che esiste solo nel processo sempre irrisolto della sua attualizzazione: l'ente è il suo proprio "movimento verso" e l'attualizzazione resta sempre incompleta. Nel tentativo di mettere in luce la potenza ontologica e fenomenologica del movimento, Patočka sembra affermare il primato del processo sul prodotto, della *kynesis* sull'*ousia*, dell'individuazione sull'individuato.

<sup>219</sup> J. Patočka, *Platon et l'Europe*, cit., p. 206.

<sup>220</sup> Nei prossimi capitoli indagheremo le possibili analogie tra la concezione patočkiana dell'anima come "luogo delle cose" che accoglie il disparato e la nozione merleaupontiana di *creux*, attraverso cui Merleau-Ponty ripensa la soggettività come cavità che accoglie e risuona.

*regard d'un être placé, par la presque totalité de ce qu'il est, dans le cosmos, dans la caverne.*<sup>221</sup>

Se Aristotele rinuncia all'ascesa nel mondo delle Idee, spiega Patočka, non lo fa per la stessa altruistica ragione che spinge il filosofo platonico a ritornare nella caverna per illuminare i suoi concittadini: più semplicemente, egli crede che la caverna sia il vero luogo di indagine del filosofo. Disertare la caverna significa dispensare se stessi dalla ricerca del bene, rinunciare alla propria libertà, sottrarsi al confronto critico con l'altro<sup>222</sup>.

Individuare la caverna come il luogo autentico della cura dell'anima significa misurarsi con un pensiero etico interamente ancorato alla dimensione mondana dell'esistenza, dove il bene non può essere disgiunto dalle scelte di vita che ciascuno compie al fine di amministrare correttamente se stesso e raggiungere l'*eudaimonia*.

Riconoscere la polivocità del Bene significa ammettere che esso sia la posta in gioco di un confronto agonico tra concezioni dissimili ma egualmente degne: solo nello spazio condiviso dell'*agorà* gli uomini potranno impegnarsi nella ricerca di una "vita buona". Se Aristotele ridiscende nella caverna per prendersi cura della comunità lo fa non lo fa perché dotato di una verità intelligibile, ma perché disposto a mettersi in gioco nello spazio pubblico della *polis*<sup>223</sup>.

---

<sup>221</sup> J. Patočka, *Platon et l'Europe*, cit., p. 204 (tr. it.: Secondo Platone, se il movimento ontologico è intelligibile, quello del mondo ambiente è invece l'oggetto della mitologia. Il mondo visibile non può essere oggetto di un sapere, non può che essere oggetto della semplice opinione. Aristotele vuole la scienza, il sapere, la comprensione precisamente delle cose del mondo ambiente. E dunque egli si vede costretto a elaborare tutto un altro concetto ontologico (...). Lo sguardo di Aristotele è lo sguardo di un essere situato, per la quasi totalità di ciò che lui è, nel cosmo, nella caverna).

<sup>222</sup> Bisogna segnalare come nei *Saggi eretici* Patočka affronti il tema della caverna platonica illuminandolo da un altro punto di vista. Il mito della caverna, nel raccontare l'uscita dell'uomo saggio dal ventre misterico della Madre terra e la sua ascesa alla luce senza ombre, è l'espressione più suggestiva del processo interiore teso alla scoperta del sé autentico. Si tratta di un movimento di emancipazione, il cui momento culminante, la visione del Bene, è il segno del trionfo della responsabilità dell'uomo sull'elemento orgiastico. Come scrive Derrida "La caverna sarebbe la madre terra dalla quale bisogna staccarsi per 'subordinare' (...) 'l'elemento orgiastico alla responsabilità'" (J. Derrida, *Donner la mort*, Galilee, Paris 1999, tr. it. di L. Berta, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2003, p. 47).

<sup>223</sup> "Personne n'oblige le philosophe à redescendre afin de prendre soin de la communauté. C'est en tant que philosophe, non pas en tant que citoyen, qu'il doit retourner dans la caverne" (J. Patočka, *Platon et l'Europe*, cit., p. 228).



## La cura dell'anima nel confronto agonico tra pari

Leggendo le pagine finali di *Platone e l'Europa*, è inevitabile riconoscere il debito teorico che Patočka contrae nei confronti di Hannah Arendt<sup>224</sup>. È Arendt, infatti, che riconosce ad Aristotele il merito di aver valorizzato il pensiero della *praxis*, di aver accettato il tempo fragile dei mortali, di aver rivendicato la condivisione del *lo* contro-effettuazione singolare dell'etica *gos* attraverso la comunicazione. Come scrive Simona Forti, Arendt in Aristotele scorge “un'ontologia plurale” che riabiliterebbe tanto la contingenza e il divenire, quanto la singolarità e la differenza<sup>225</sup>.

Nelle pagine di *Platone e l'Europa* dedicate ad Aristotele sembra allora di ritrovare lo stesso spirito libertario che spinge Arendt a ricollocare al centro dell'indagine la contingenza e l'imprevedibilità dell'azione umana. Ricordiamo come Arendt considerasse la pluralità la condizione fondamentale dell'agire: “l'agire (...) è impossibile, impensabile e irrappresentabile senza altri uomini che partecipino, assistano, rispondano, reagiscano o si oppongano all'atto”<sup>226</sup>, osserva Alessandro Dal Lago nella sua prefazione a *Vita activa*. È solo nella pluralità dei punti di vista che sorge un mondo in comune, poiché è l'incontro – anche critico e conflittuale – tra prospettive eterogenee a creare lo spazio della condivisione: “la fine del mondo comune, scrive Arendt, è destinata a prodursi quando esso viene visto sotto un unico punto, un unico aspetto e può mostrarsi in una sola prospettiva”<sup>227</sup>.

Nelle battute conclusive di *Platone e l'Europa*, prendendo in esame le tesi aristoteliche, Patočka sembra muoversi nella stessa direzione della filosofa: solo accettando e valorizzando la contingenza delle nostre prospettive sul bene, possiamo dare vita a un *ethos* comune.

Se ciò risulta chiaro già in *Platone e l'Europa*, possiamo coglierne ulteriori indizi in alcuni frammenti scritti in margine al testo “Lo schema della storia” nel 1976, dove Patočka,

---

<sup>224</sup> Le convergenze tra il pensiero di Patočka e quello di Arendt emergono più chiaramente nei Saggi eretici: come ha segnalato Paul Ricoeur, i temi, il tono e il respiro dei saggi avvicinano l'analisi patočkiana alla riflessione che Arendt conduce in *Vita activa*. Nei due pensatori, scrive Ricoeur, troviamo un'enfasi comune: “ossia che la politica è sempre di un altro ordine rispetto alla gestione dell'economia e della proiezione dell'uomo del lavoro; che la politica non ha altro fine che la vita per la libertà, non la vita per la sopravvivenza e nemmeno per il benessere: che l'uomo della politica è *ipso facto* l'uomo della storia, nella misura in cui, in ultima analisi, la storia testimonia della realizzazione della libertà in uno spazio pubblico aperto dalla libertà e per la libertà; infine che la filosofia è il pensiero libero applicato alle condizioni di possibilità della politica e della storia” (P. Ricoeur, *Prefazione a J. Patočka, Saggi eretici*, cit., p. XXVIII).

<sup>225</sup> S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Franco Angeli, Milano 1994, p. 130.

<sup>226</sup> A. Del Lago, *Prefazione a H. Arendt, Vita activa*, Bompiani, Milano 2008, p. XIII.

<sup>227</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 43.

richiamandosi alle tesi arendtiane, descrive la vita politica greca come lo spazio dell'interappartenenza e della convivenza fondate sull'uguaglianza nella libertà. La *polis* greca è una comunità di uomini liberi che si accordano riconoscimento l'un l'altro proprio nell'opposizione reciproca: potremmo dire che il riconoscimento si realizza nello spazio aperto dell'arena politica, proprio perché nel confronto con una comunità di pari gli uomini hanno modo non solo di mostrare ma anche di *divenire* quello che sono. Nel mondo greco della *polis* la formazione del sé – elemento decisivo, come abbiamo visto, dell'ideale platonico della “vita nella verità” – si compie secondo un movimento estroflesso per cui il singolo conosce se stesso proprio varcando i confini privati dell'*oikos* e mettendosi in gioco nella dimensione pubblica. Potremmo dire che l'orizzonte dello *gnothi seauton* non sia quello di un percorso introspettivo solitario, ma quello prasseologico dell'azione comunitaria.

Patočka insiste sul fatto che l'uguaglianza realizzata dalla *polis* non è un'omologazione livellante e al ribasso, ma al contrario una forma di uguaglianza che si realizza nella differenziazione reciproca e nella distinzione del singolo. L'uguaglianza greca, dunque, non appiana le differenze ma, al contrario, le mette a valore e su di esse costruisce un progetto di grandezza<sup>228</sup>. Patočka sottolinea la differenza tra l'esperienza della *polis* e quella dell'attualità: « *l'une pousse à se différencier et à se distinguer en partant de l'égalité de principe dans la liberté, tandis que l'autre commence par se mettre à l'affût des différences pour s'appliquer ensuite à les aplanir* »<sup>229</sup>.

Nelle note scritte in margine al testo “Lo schema della storia”, l'analisi della *polis* diviene occasione per riflettere sulla realtà contemporanea, che al legame basato sulla differenziazione sostituisce l'atomizzazione congiunta all'omologazione.

Come si accennava, anche nelle sue indagini ricostruttive Patočka non perde di vista l'attualità: il suo esercizio di rimemorazione trae origine e vigore dal suo coinvolgimento nel presente. Dunque, se nel percorso svolto fin qui si è tentato di ricostruire i temi e i toni delle ricerche che Patočka dedica al pensiero antico, ora è bene volgersi alle analisi che il filosofo sviluppa sulla contemporaneità.

---

<sup>228</sup> Patočka si rifà alla lezione hegeliana spiegando che il processo di riconoscimento e di differenziazione deve passare innanzitutto dal superamento della dimensione della nuda vita nel continuo confronto con la possibilità della morte.

<sup>229</sup> J. Patočka, “En marge du ‘Schéma de l'Histoire’”, in Id., *L'Europe après l'Europe*, Éditions Verdier, Lagrasse 2007, p. 197.

## La cura dell'anima e l'ambivalenza del crollo

Patočka ha vissuto in prima persona alcuni degli eventi politici più significativi del XX secolo: l'ascesa del nazismo, lo scoppio della Seconda Guerra mondiale, la presa del potere del Partito Comunista nei paesi dell'Est, l'imporsi di uno stalinismo freddo e oppressivo, il naufragio delle speranze della Primavera di Praga, il ritorno al regime, infine la dissidenza e la persecuzione.

In un'intervista rilasciata nel 1967 in occasione del suo sessantesimo compleanno, Patočka sostiene che il suo interesse per la politica – la sua “politicizzazione” – sarebbe sorto nel biennio trascorso a Berlino tra il 1932 e il 1933<sup>230</sup>. Egli, tuttavia, inizia ad occuparsi di questioni di ordine socio-politico solo negli anni Cinquanta<sup>231</sup>.

Risale ai primi anni di questo decennio il testo *La superciviltà e il suo conflitto interno*, dove il filosofo, proprio nel periodo di massima contrapposizione tra il sistema liberale-capitalistico e il blocco socialista sovietico, propone di leggere gli eventi politici dell'attualità alla luce di una categoria tesa a segnalare gli elementi di continuità tra i due schieramenti. La categoria suggerita da Patočka è quella di *superciviltà*, un nuovo complesso storico-politico volto a rimediare alla mancanza di universalità che avrebbe caratterizzato le civiltà del passato. Le civiltà del passato – sorte dalla rottura dell'atemporalità reiterativa delle civiltà

---

<sup>230</sup> Nell'intervista “Sulla filosofia e sui filosofi” Patočka ricorda gli anni berlinesi come l'inizio della sua politicizzazione. Nel biennio tra il 1932 e il 1933 assiste ai tumulti delle SA e alle prime adunate naziste: “Vidi da vicino la cosiddetta rivoluzione tedesca, vidi le masse insorte, guidate da un nuovo senso di speranza, rivolte in modo terribilmente ostile contro tutto ciò per cui noi, storicamente e politicamente, eravamo vissuti” (Cfr. J. Patočka, “Sulla filosofia e sui filosofi. Intervista e Jan Patočka, in Id., *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, CSEO, Bologna 1981, pp. 163-183).

<sup>231</sup> I testi che danno conto dell'impegno politico di Patočka risalgono invece alla fine degli anni Sessanta. Si tratta, com'è noto, di un periodo cruciale per la Cecoslovacchia: il '68, infatti, è l'anno della Primavera di Praga che riaccende le speranze dei cèchi. Patočka può finalmente organizzare il suo ritorno alla vita accademica e nel febbraio del '69 si reca a Friburgo, su invito dell'amico Eugen Fink, per tenere una conferenza alla Albert-Ludwigs Universität. Ma già da qualche tempo è chiaro che le speranze democratiche germogliate con la Primavera sono destinate al fallimento e Fink insiste perché Patočka resti a Friburgo, dove potrebbe facilmente trovare un impiego in Università. “Nonostante tutto, Patočka non sarà mai sfiorato dalla tentazione di abbandonare il paese (...). Patočka considera ormai il suo personale destino di intellettuale inestricabilmente legato a quello della sua tormentata patria e non può neanche concepire di starne lontano: ritiene, anzi, che dalla sfortunata esperienza della “primavera” si debbano trarre nuovi stimoli per la riflessione filosofica, in particolare per ciò che riguarda il problema della ‘crisi’ della civiltà europea, (...) nella direzione di una rinnovata sintesi fra etica e politica, tutta basata sul ruolo fondamentale dei singoli cittadini, sul ‘potere’ di quei ‘senza potere’ di cui, di lì a poco, parlerà Vaclav Havel in un celebre saggio” (G. Baffo, *Vita, opere e morte di Jan Patočka, il “Socrate di Praga”*, in: “Prospettiva EP”, gennaio- marzo 2004, n° 1, pp. 105-126).

tradizionali<sup>232</sup> – erano precipitate in una lotta per la supremazia conclusasi con il fallimento di ogni pretesa universalistica: nessuna era riuscita ad imporsi come unica potenza capace di ricondurre il mondo a unità.

La superciviltà sorge nel momento in cui la causa di questo fallimento viene identificata con il *deficit* di razionalità che aveva caratterizzato le civiltà del passato: queste ultime avevano cercato di imporre la propria egemonia facendo leva sul dominio dell'irrazionale, sull'eruzione della forza, sull'imprevedibilità della potenza. Per colmare la precedente mancanza di universalità, la superciviltà si sforza di rimuovere ogni contenuto emozionale predisponendosi a una forma di progressiva razionalizzazione, secondo la dinamica descritta da Max Weber.

Le scienze meccaniche forniscono così il modello di una forma di civilizzazione che trova espressione lungo tre direttrici fondamentali: l'universalità della scienza sotto il profilo spirituale; la divisione del lavoro e l'affermarsi del mercato mondiale in ambito economico; l'instaurazione della civiltà razionale nel quadro dei rapporti sociali. L'aspetto essenziale di questa nuova fase è per Patočka "l'azione tenace e pressoché anonima di forze, per così dire, depersonalizzate"<sup>233</sup>.

Si assiste al diffondersi di un processo di secolarizzazione che porta alla disgregazione delle culture tradizionali e impone ovunque la medesima forma di vita razionale. Vita razionale fondata su un sapere scientifico positivo e cogente ma privo di significato, un sapere capace di produrre straordinari effetti pratici ma inadatto a porre la domanda sul senso. L'impressione di Patočka è che si vada via via accumulando una massa di sapere senza sapere che scalza le altre espressioni dello spirito, come la religione che ha ormai perso il proprio terreno e la filosofia che arriva ad auto-comprendersi come pensiero procedurale applicato alla scienza.

Nel corso di queste pagine Patočka insiste sul carattere illusorio di una "razionalizzazione assoluta" della realtà:

Il rischio è quello di incorrere in un'ipertrofia della civiltà tecnica stessa, in una tecnicizzazione assoluta e in una pianificazione universale di questa civiltà, la cui azione

---

<sup>232</sup> Va sottolineato innanzitutto il fatto che Patočka si rifaccia qui alla tesi di Raymond Aron secondo cui "vivere storicamente consiste a un tempo nel conservare, rivivere e giudicare l'esistenza degli antenati" (R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, in J. Patočka, *La Superciviltà e il suo conflitto interno. Scritti filosofico-politici*, Unicopli, Milano 2012, p. 52). In secondo luogo, va ricordato che la riflessione sul passaggio tra mondo pre-istorico e mondo storico va via via precisandosi divenendo centrale nei *Saggi eretici sulla filosofia della storia*.

<sup>233</sup> Ibidem.

non sarà più indirizzata alle risorse naturali, ma all'essere umano in quanto tale, all'uomo che di quest'azione diventa il soggetto e il fine.<sup>234</sup>

Questa tesi andrà via via precisandosi e in un testo del 1974, tradotto in italiano con il titolo "La razionalità europea e il segreto del mondo", Patočka spiega che dall'ideale baconiano di un *regimen hominis* si è passati a un *regimen hominum* in cui è la vita umana diviene il fondo manipolabile di un continuo potenziamento. A regnare non è più l'uomo, ma la legge anonima dell'accumulazione energetica.

Nelle pagine de *La Superciviltà e il suo conflitto interno*, troviamo abbozzata la riflessione che Patočka esplicherà, un ventennio più tardi, nel corso dei *Saggi eretici*, e cioè che allo sviluppo ipertrofico della ragione tecnica fa da contraltare l'eruzione imprevedibile e distruttiva della violenza orgiastica. La civiltà tecnica contemporanea si impegna a rimuovere ogni elemento che sfugge alla prevedibilità del calcolo e al dominio del razionale incoraggiando una "fuga nelle cose" che blocca l'orizzonte alla sola dimensione ontica.

Estromessi dalla *ratio* tecnica, tuttavia, i motivi irrazionali non sono affatto sopiti: essi sopravvivono favorendo l'oblio di sé nella distrazione a buon mercato, oppure riesplodendo in forme di violenza incontrollata. Nei *Saggi eretici* queste considerazioni verranno approfondite secondo le categorie del Giorno e della Notte e si riveleranno decisive per comprendere la genealogia della responsabilità delineata da Patočka. Se il senso della responsabilità europea è, per Patočka, il lungo e interminabile processo di accoglimento, incorporazione e regolazione dell'ineliminabile elemento orgiastico nella sfera della responsabilità, la civiltà tecnica segna l'epoca in cui si schianta il senso della responsabilità. "Quanto più la moderna tecno-scienza si afferma come rapporto specifico con l'ente [...], tanto più travolgente è la rivincita dell'entusiasmo orgiastico"<sup>235</sup>.

Questo rivolgimento paradossale si compie perché la *ratio* moderna, nel suo sviluppo esasperato, ha preteso di sconfiggere una volta per tutte la dimensione del demonico. Essa dimentica che la responsabilità consiste propriamente in quel processo che accetta, addomestica e accoglie l'istintualità orgiastica riconoscendone, cionondimeno, l'inevitabilità.

---

<sup>234</sup> J. Patočka, *La Superciviltà e il suo conflitto interno. Scritti filosofico-politici*, Unicopli, Milano 2012, p. 82.

<sup>235</sup> J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., p. 124.

Secondo l'amara analisi di Patočka, fintanto che gli ideali del Giorno annienteranno la possibilità di vedere il cono d'ombra che ogni raggio di luce porta con sé, si profileranno per gli uomini due possibilità. Da una parte, l'esperienza della *noia*: la condizione misera di un'umanità che ha subordinato la sua vita all'impersonalità del quotidiano, che si riconosce solo nella foga consumistica e nella ricerca del divertimento obbligatorio. Dall'altra parte, la possibilità di una caduta nell'*orgiastico*: di una recrudescenza degli istinti che troveranno nel macello bellico l'occasione più propizia per scatenarsi.

Contro questa tendenza, Patočka si rivolge a quelle esperienze che nella vita di ciascuno attestano l'esistenza di una dimensione che sfugge a qualunque schematismo razionale. La nostra mortalità costituisce senz'altro la pietra d'inciampo delle varie strategie di rimozione. Il potenziamento di tecniche scientifiche e politiche finalizzate alla razionalizzazione dell'esistenza sembrerebbe obbedire al tentativo di aggirare la minaccia della mortalità che grava su ogni esistenza. Anche la costruzione di uno spazio politico depersonalizzato e di un *ego sociale* immerso nel *divertissement* potrebbero essere interpretati come un tentativo di scaricare in uno spazio sociale anonimo e oggettivato le proprie paure più remote.

Ma se un modello di sviluppo basato sul controllo delle forze oggettive e sull'estromissione di ciò che sfugge alla logica di dominio sembra aver condotto la civiltà odierna sull'orlo del baratro, forse occorre rileggere la storia occidentale proprio prendendo le distanze dal paradigma della potenza e della dominazione. Questo spiega perché Patočka si metta sulle tracce di un motivo – la cura dell'anima – che nel corso dei secoli è caduto nell'oblio, destinato al disconoscimento perché estraneo ad una logica appropriativa. Se inquadrriamo le tesi patočkiane all'interno della sua ricerca fenomenologica, non possiamo non riconoscere nell'anima proprio quell'istanza che si oppone alle fantasie di dominio del soggetto sovrano profilandosi come quel *proprio* che esiste e prospera solo nell'incontro con l'*improprio*:

Noi stessi non ci manifestiamo originariamente, non appariamo, poiché *noi* siamo ciò che si ritira per far posto alla presenza delle cose – l'anima stessa non si manifesta poiché è lei che fa apparire ogni cosa – l'anima noi non possiamo che decifrarla in un secondo momento, alla lettura dell'apparente.<sup>236</sup>

L'anima si fa spazio nel mondo facendo spazio al mondo, la sua specificità emerge nell'incontro con l'alterità, la sua identità diviene leggibile solo nel movimento del suo

---

<sup>236</sup> J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, cit., p. 257.

ritiro<sup>237</sup>. In questo senso, l'ideale della cura dell'anima non mira a un controllo sull'altro da sé ma a una sollecitudine verso il proprio che è, nella sua intima essenza, disponibilità ad esporsi all'improprio.

#### “Concepire altrimenti la ‘soggettività’ umana”

È opportuno evidenziare il nesso che lega queste considerazioni di ordine fenomenologico alle analisi politiche che Patočka conduce sulla sua contemporaneità. Nel testo *I fondamenti spirituali della nostra epoca* egli riconduce il fenomeno dell'imperialismo europeo alla concezione della soggettività – e con essa della sovranità – che si è andata definendo nella modernità<sup>238</sup>. Se si vuole trovare una via di fuga all'attuale crisi internazionale, occorre

---

<sup>237</sup> Patočka in un testo intitolato “La filosofia trascendentale di Husserl dopo la revisione”, cita il passaggio del *De anima* di Aristotele secondo cui “anima è, in un certo senso, tutto ciò che è”. Non è facile di comprendere questa frase, la quale potrebbe anche incoraggiare una lettura idealista. Patočka ci distoglie da una simile lettura sostenendo che l'anima è “tutto ciò che è” nella misura in cui lascia che gli enti si manifestino: nella misura in cui permette loro di apparire per quello che sono veramente. Infatti le cose, per apparire, hanno bisogno di un luogo che sia “atto a ricevere in sé altre forme” (Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, p. 222). Hanno bisogno, cioè, di una forma che si disponga alla deformazione, di un “luogo delle cose” che sia tale nella misura in cui sono proprio le cose a costituire il suo luogo: come spiega Emre Şan, “*ce sont les choses qui sont tout autant le lieu au sens de contenu de l'âme, donc ce sont les choses qui sont le lieu de l'âme, les choses qui sont le contenu de l'âme. L'âme en se faisant le lieu de la présence empêche de penser l'être de l'homme comme un sujet clos sur soi*”. Il soggetto non costituisce un campo chiuso di vissuti immanenti perché, prosegue Şan, “*l'activité propre de l'âme consiste à faire place à une activité qui n'est pas la sienne, son agir est un s'effacer devant (...). En d'autres termes, si la force de l'âme est force de faire apparaître les choses c'est parce que sa force est de s'effacer devant les choses. (...) Si elle se distingue des choses ce n'est pas en tant que contenu des choses comme c'était le cas dans le transcendantalisme subjectiviste dans lequel la différence entre la subjectivité et les choses repose sur le contenu – à savoir la positivité. Dans la perspective qui est la nôtre, cette différence ne repose pas sur la moindre réalité. Autrement dit, il n'y a pas d'alternative entre ipséité et effacement devant le monde. Donc notre individuation prend la forme d'un désindividuation au sens où elle s'accomplit comme dépossession au service du monde*” Emre Şan, *L'âme comme intentionnalité*, in “Fogli Campostrini”, Vol. 2 – Anno 2012 – Numero 2, *Interrogazione sulla fenomenologia di Jan Patočka*, pp. 5-6.

<sup>238</sup> Secondo Patočka, il passaggio dalla fase del “concerto europeo” a quella dell'imperialismo e il passaggio successivo dall'imperialismo al conflitto mondiale si sono compiuti sulla base della dottrina della sovranità dello Stato. Questa concezione è stata compiutamente teorizzata da Hegel, per il quale lo Stato è una realizzazione dello Spirito, entro la quale si può sviluppare un soggetto autonomo, che si configura come l'emblema dell'individualismo. Secondo Patočka, lo Stato riflette i caratteri della concezione moderna della soggettività: una realtà autonoma, chiusa in se stessa, depositaria assoluta della verità. Per questa soggettività sovrana, lo spazio aperto del mondo, invece di essere il luogo degli incontri imprevedibili con l'altro da sé, si configura come il terreno di affermazione della propria identità. Questa concezione della sovranità nazionale è destinata ad entrare in crisi non appena gli Stati europei, rivendicando i propri diritti di soggetti assoluti, non si concepiscono più come parte di un tutto unico ma come avversari da cui difendersi, come usurpatori dei rispettivi diritti di dominio, come

prendere congedo dalle pretese autofondative e autarchiche del soggetto moderno. Secondo il filosofo, “bisogna concepire altrimenti la ‘soggettività’ umana”: bisogna proseguire l’opera già intrapresa da autori come Bergson, Scheler e Sartre in direzione di un’“anima aperta”<sup>239</sup>. L’opera è stata soltanto avviata, giacché nessuno di questi autori, secondo Patočka, è riuscito a pensare in modo autentico e profondo la dipendenza all’altro, il ruolo dell’alterità, la finitezza che contraddistinguono la condizione umana. Come abbiamo visto, l’impossibilità del soggetto di essere fondamento assoluto di se stesso rende inadeguati i residui soggettivistici del trascendentalismo husserliano: “solo una concezione dell’‘anima aperta’, di una finitezza che è insieme la miseria insormontabile e il solo patrimonio dell’uomo, è capace di dar vita alla mentalità sulla base della quale potremmo tentare di risolvere il problema dell’umanità posteuropea”<sup>240</sup>. Una concezione dell’anima aperta – come rinuncia alle fantasie di dominio del soggetto moderno e distanziamento attiva dalle sue mire egemoniche – sarà decisiva lungo due direttrici fondamentali: opponendosi a qualunque sclerotizzazione, essa agevolerà la reciproca comprensione tra le differenti tradizioni posteuropee; in secondo luogo, essa permetterà all’uomo di smarcarsi da un’interpretazione oggettivante di sé e del mondo, aiutandolo a ricomprendersi come schiusura di possibilità che non possono essere trattate come mere datità, ma come scelte da realizzare.

Alla luce di queste considerazioni è significativo ricordare che lo scritto sulla superciviltà si chiude con l’evocazione di ciò che gli occhi di Patočka potrebbe rappresentare una *chance* di salvezza: una sorta di reinterpretazione in chiave eretica e minore del *das Rettende* heideggeriano. Si tratta della *sofferenza umana* che si impone in tutta la sua urgenza:

---

ostacoli alla corsa verso la supremazia. L’imperialismo è espressione di questa crisi: gli Stati europei, in quanto soggetti assoluti, si trovano a far valere i propri diritti nell’arena bellica del mondo extraeuropeo. La Prima Guerra mondiale è l’esito estremo di un conflitto tra soggettività che pretendevano di essere le sole espressioni compiute e legittime dello Spirito assoluto. “*Diese Staatskonzeption beruht auf der Grundlage der modernen Subjektivität, einer Lehre, die Wirklichkeit und Subjekt gleichsetzt und die besagt, dass dieses Subjekt ein freies, d. h. in sich geschlossenes Subjekt ist, das durch seine Beziehung zur Wirklichkeit nicht aus sich selbst heraus, sondern tiefer in sein Inneres hineingeführt wird. Es ist dieses Konzept, das den Imperialismus und die Weltkonflagration einleitet, und folglich Masaryk mit Recht den ersten Weltkrieg als Resultat des Modernen Subjektivismus betrachten lässt*” (J. Patočka, “Die geistigen Grundlagen des Lebens in unserer Zeit”, in *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988, p. 362)

<sup>239</sup> Nel corso della nostra ricerca indagheremo più a fondo la nozione di “anima aperta” che si rivela decisiva per scorgere le implicazioni politiche dell’attitudine epimeletica.

<sup>240</sup> J. Patočka, “L’époque post-européenne et ses problèmes spirituels”, in *L’Europe après l’Europe*, cit., pp. 216-218



l'imperativo categorico non è la voce della ragione arbitraria, ma quella della sofferenza umana, la sofferenza non comprende alcuna contrattazione, alcuna logica che non sia quella dettata dalla sua propria natura. (...) La logica della sofferenza è la logica della realtà; per questa medesima ragione, ad essa corrisponde una logica dell'efficacia, dell'*azione* e non una logica di meri progetti.<sup>241</sup>

È evidente l'inversione operata da Patočka: l'imperativo categorico non si fonderà più su un precetto di ragione, ma su quella carnalità che ci espone alla sofferenza umana. Se con Kant l'imperativo raggiunge il massimo grado di astrazione perché esso non prescrive nient'altro che se stesso, con Patočka l'imperativo viene restituito alla contingenza della prassi, ai tormenti del reale, all'incalcolabilità dell'azione, laddove l'azione va intesa secondo i caratteri arendtiani della pluralità e dell'imprevedibilità, della fragilità e dell'interdipendenza.

La sofferenza umana non risponde al requisito di calcolabilità richiesto dalla razionalizzazione superciviltà: essa, iscrivendosi nel corpo, incidendone la presunta integrità, ferendo la comune sensibilità, non fa tornare i conti.

Se Patočka intravede una via d'uscita alla logica decadente della superciviltà, essa non andrà cercata sul versante positivo della potenza, ma su quello negativo della mancanza. Mettersi sulla strada dell'anima aperta, per Patočka, significa abbandonare le velleità di dominio e riconoscere il potenziale trasformativo di quell'esperienze di espropriazione che, appellandosi alla comune vulnerabilità, possono rigenerare lo spazio condiviso dell'azione.

### La cura dell'anima e la notte di *Pólemos*

Nelle pagine finali di *Platone e l'Europa* la cura dell'anima viene a configurarsi come una pratica tortuosa e incerta che si fa largo nella fragilità della *polis*. Se è vero, infatti, che Patočka nel ciclo delle sue lezioni intende riscoprire il principio spirituale all'origine della nostra storia e capace di riscattare l'Europa dalla sua crisi, egli tuttavia non ripone alcuna fiducia consolatoria nella pratica epimeletica. Affinché l'appello alla cura non risulti una sterile petizione di principio, occorre attraversare le riflessioni tormentate condotte nei *Saggi eretici*, dove la ricostruzione genealogica dell'origine risente delle tinte fosche con cui il filosofo descrive la propria attualità.

---

<sup>241</sup> J. Patočka, *La Superciviltà e il suo conflitto interno. Scritti filosofico-politici*, cit., p. 119.

Nei *Saggi eretici*, la cura dell'anima viene ricondotta a un'esperienza destabilizzante che scuote le certezze immediate del mondo mitico e precipita l'uomo preistorico nella problematicità. Essa sboccia da quell'avvenimento sconvolgente che segna il passaggio tra il mondo naturale vissuto dal *punto di vista del Giorno*, ossia della vita meramente accettata, e il mondo storico problematico vissuto dal *punto di vista della Notte*, ossia della vita sconvolta ma intrepida, del senso sbaragliato come assoluto e riconquistato come cammino.

In quest'opera la storia, la filosofia e la politica vengono descritte come le forze sismiche che scuotono la coscienza mitica e inaugurano la tradizione europea: il sisma della storia segna l'ingresso dell'uomo nella problematicità, nel perturbamento stupito della filosofia e nella vita allo scoperto della politica.

Le considerazioni che troviamo in queste pagine ci offrono l'opportunità di replicare al giudizio di Foucault secondo cui Patočka si occuperebbe dell'*epimeleia* solo sotto il profilo della gnoseologia dell'anima. Nei *Saggi eretici* la cura dell'anima non obbedisce ad alcune "programma positivo"<sup>242</sup>, essa nasce, piuttosto, come risposta alla crisi che scuote le solide fondamenta del mondo preistorico. Anzi, essa è un'esperienza di crisi, laddove intendiamo la crisi nel senso letterale di frattura: tra l'uomo e il suo senso, tra la vita e la sua verità, tra le sabbie mobili della politica e la fissità impalpabile di *Kallipolis*.

Allora, come spiega Krzyszof Środa :

*Cela veut dire que l'Europe est née dans la crise, qu'elle est née à l'instant où l'homme, privé du fondement mythique de sa vie, se tourne vers son âme en cherchant la certitude perdue. L'identité européenne est formée par cette réaction spécifique à la situation de crise, par ce mouvement de l'âme qui se tourne vers elle-même, par l'espoir qu'il sera possible de remplacer la vérité du mythe par la vérité propre de l'âme. C'est n'est pas par hasard que je parle ici de mouvement d'espoir. Dans cette perspective, les résultats et les solutions ultimes n'ont pas d'importance primordiale.*<sup>243</sup>

---

<sup>242</sup> Patočka utilizza questa espressione nei *Saggi eretici* per alludere al legame comunitario sbocciato dalla "solidarietà degli scampati". La solidarietà sorta tra coloro che hanno vissuto il crollo non nasce dalla condivisione di modelli d'azione e paradigmi di attuazione, ma dall'aver vissuto insieme lo sconvolgimento del senso: "Essa non formulerà dei programmi positivi, ma si esprimerà, come il demone di Socrate, in ammonimenti e proibizioni" (J. Patočka, *Kacířské eseje o filofii dějin*, Praga (samizdat) 1975 tr. it. D. Stimilli, a cura di M. Carbone, *Saggi eretici*, Einaudi, Torino 2008, p. 151).

<sup>243</sup> "Patočka, *Platon et l'immortalité de l'âme*, p. 41.

E dunque, prosegue qualche riga dopo Šroda, “*L’Europe est en crise aujourd’hui parce qu’elle a oublié comment vivre en crise (...) elle l’a oublié parce qu’elle a oublié le soin de l’âme*”.

La cura dell’anima è il tentativo dell’uomo di “vivere in crisi”: in quell’oscillazione che lo vede impegnato nella ricerca di senso ma sempre costretto a riconoscerne l’insondabilità, impaziente di affermare la propria identità ma sempre indotto a ridefinirne i termini, ansioso di trovare una legge della comune convivenza ma sempre obbligato a fare i conti con la sua ineludibile conflittualità.

L’ipotesi che vorrei avanzare, a partire dalla concezione patočkiana della storia, della filosofia e della politica quali esperienze sorte dal crollo del mondo preistorico, è che la cura dell’anima sia la risposta produttiva che l’uomo offre alla crisi poiché mette a valore l’ambivalenza del *crollo*. Nell’ambito della riflessione patočkiana, il crollo – e la scossa che esso produce – si profila come una categoria percorsa da un’irriducibile duplicità: se da una parte si rivela un’esperienza tragica di deflagrante mutamento, dall’altra esso reca in sé i germi di una trasformazione potenzialmente costruttiva. Vediamo, molto brevemente, come di declina questo principio nell’ambito della storia, della filosofia e della politica.

La storia. Sin dagli scritti degli anni ’30<sup>244</sup>, Patočka sostiene che la storia ha inizio con lo stacco che consente all’uomo di elevarsi al di sopra della dimensione meramente conservativa della vita. La storia ci introduce a una dimensione della temporalità che non è né la cattiva infinità del ciclo vitale, né l’infinità consolatoria del divenire eterno: “Il tempo della storia non è né un cerchio né una linea senza fine; c’è una struttura propria, di natura qualitativa nella quale sono fondati tanto lo sviluppo quanto il ritorno e che rende possibile sviluppo e progresso, ma anche esaurimento e rinnovamento”<sup>245</sup>. Il tempo della storia è di natura qualitativa poiché essa è la possibilità – sempre da scoprire e da riattivare – di un essere che

---

<sup>244</sup> Si fa riferimento, in particolare, a “*Quelques remarques sur les concepts d’histoire et d’historiographie*” (1934), “*Quelques remarques sur le concept d’histoire mondiale*” (1935) e “*Sur la philosophie de l’histoire*” (1940). In queste pagine non ci è possibile approfondire la trattazione patočkiana della storia e della storicità umana. È doveroso, tuttavia, segnalare l’importanza di questo tema, che attraversa l’intera riflessione patočkiana. Come spiega Karel Novotný, Patočka mostra un grande interesse per questa problematica poiché appena si pone la questione dell’accesso a un tipo di realtà come quello della storia “ci si trova alle prese con dei problemi ontologici, per poter interrogare il modo d’essere di questo particolare ‘oggetto’, bisogna affrontare le questioni dell’essere dell’uomo, della costituzione del mondo della sua vita, e del loro reciproco rapportarsi” (K. Novotný, “*Storicità e alterità*”, in D. Jervolino, *L’eredità filosofica di Jan Patočka*, cit., p. 109).

<sup>245</sup> J. Patočka, “*Problèmes de la post-Europe*” in *L’Europe après l’Europe*, cit., p. 255.

conquista la propria libertà proprio assumendo responsabilmente i limiti del suo esser-gettato. Come scrive Françoise Dastur, Patočka avrebbe recepito e fatto proprio uno dei tratti fondamentali della riflessione heideggeriana di Essere e tempo, e cioè: « *l'essentielle finitude de la temporalité comme constituant le fondement de l'historialité du Dasein* »<sup>246</sup>.

La nozione di “filosofia della storia” accompagna l’intera riflessione di Patočka e, sebbene essa subisca significative rielaborazioni<sup>247</sup>, sembra rimanere fedele a due principi:

1) ogni tappa del divenire storico è frutto di catastrofi che hanno condotto al declino di una certa forma di organizzazione politico-spirituale e alla sua trasformazione e trasmigrazione in qualcosa d’altro (come testimonia quel processo che dalla *polis* greca passa per la *civitas* romana e arriva al Sacro Romano Impero). Nel testo *Europa und Nach-Europa*, Patočka torna spesso a ribadire che la storia d’Europa è storia di crolli, disfatte e ricominciamenti: il principio della cura dell’anima consiste propriamente nella capacità di valorizzare il potenziale trasformativo del crollo: “Le catastrofi non sarebbero per questa dei fallimenti definitivi, ma, al contrario, l’occasione per sgretolare la catena delle contingenze sclerotizzate”<sup>248</sup>.

2) Il tempo vissuto storicamente dipende dalla non-indifferenza dell’uomo riguardo al proprio essere: questa non-indifferenza è possibile solo grazie all’anticipazione del non-essere, anticipazione che fa della vita dell’uomo un evento contrassegnato dalla temporalità della sua finitezza. Patočka, in sintonia con l’impostazione heideggeriana, specifica che l’uomo, sebbene sia caratterizzato da questo rapporto esplicito alla temporalità, nella sua vita ordinaria vive immerso in una sorta di oblio di sé e del tempo che lo rimanda a una funzione anonima. Il crollo – la scoperta traumatica della propria mortalità – dà inizio invece alla storia come movimento della responsabilità: come spiega Jacques Derrida “dalla morte come luogo della

---

<sup>246</sup> F. Dastur, “Mortalité et finitude”, in Id., *La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude*, Vrin, Paris 2004, p. 219.

<sup>247</sup> Negli anni Quaranta la concezione patočkiana della filosofia della storia si rivela debitrice della riflessione fenomenologica husserliana e delle tesi esposte nella *Crisi*. All’epoca dei *Saggi eretici* le considerazioni sulla storia di Patočka appaiono invece più in sintonia con le posizioni di Heidegger. Patočka riconosce ad Heidegger il merito di aver riconosciuto il primato della libertà umana sull’intelletto, così da concepire la storia non come uno spettacolo che si svolge davanti allo sguardo esteriore della soggettività, ma come la realizzazione responsabile del rapporto a sé e all’altro da sé che è l’uomo: “la storia non è una visione, ma una responsabilità”, scrive Patočka nei *Saggi eretici* (J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 56).

<sup>248</sup> “*Die Katastrophen wären für sie vielleicht kein endgültiges Versagen; im Gegenteil, sie könnten das Zerbercher des sklerotisierten Zufälligen bedeuten*” (J. Patočka, *Europa und Nach-Europa*, p. 232).

mia insostituibilità, ovvero della mia singolarità, mi sento chiamato alla mia responsabilità. In questo senso solo un mortale è responsabile<sup>249</sup>.

La filosofia. La filo-sofia, l'amore per la verità sbocciato dalla meraviglia, sorge quando l'uomo perde il mondo come terreno cui ancorare le proprie certezze ingenuie e lo riscopre come intero problematico. Come la storia e la politica, la filosofia è espressione del terzo movimento, il solo che sia "indirizzato verso il tema dell'apertura, del manifestarsi, del disvelarsi"<sup>250</sup>. Il processo di disvelamento inaugurato dalla filosofia, tuttavia, non coincide con l'acquisizione di una verità ultima e definitiva, ma con il sommovimento che manda in frantumi le credenze tradizionali e inaugura la ricerca di senso come impegno costante a mettere in discussione se stessi e i convincimenti cui, troppo pigramente, si aderisce.

La nascita della filosofia, leggiamo in *Platone e l'Europa*, ha le sembianze di un risveglio traumatico: il dubbio investe la realtà nel suo complesso, il mondo si fa avanti in forma di domanda e l'uomo "incontra gli enti senza lo schermo del mito e la protezione della tradizione"<sup>251</sup>. L'esperienza del *thaumazein* da cui ha avuto origine la filosofia è per Patočka l'esposizione al negativo: « *l'assomption de cette négativité est la condition de cette 'vie à découvert' qu'est la vie spirituelle* »<sup>252</sup>.

L'esposizione al negativo, sostiene Patočka, costituisce l'esperienza della libertà perché essa caratterizza allo stesso tempo l'esperienza dello sconvolgimento del senso. Infatti, è solo facendo esperienza del disancoramento – è solo avendo l'ardire di vivere nel vuoto<sup>253</sup> – che

---

<sup>249</sup> J. Derrida "Donare la morte" Jaca Book, Milano, 2002., pag 79. Patočka ritiene che l'attenzione rivolta da Heidegger alla temporalità finita dell'esistenza sia all'origine di un pensiero filosofico che riscopre le sue radici esistenziali concrete riconoscendo una dimensione pratica ed etica che situa la responsabilità sul terreno dell'azione. Ne *La crise du sens* Patočka scrive: « *La première philosophie di Heidegger est une philosophie de l'acte responsable qui tire sa provenance de la conscience [au sens de conscience morale : Gewissen et non Bewusstsein]. La conscience est le choix de soi sub specie mortis – sub specie aeterni* » (*La crise du sens*, Ousia, Bruxelles 1986, p. 69).

<sup>250</sup> Ivi, p. 13.

<sup>251</sup> J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., p. 45.

<sup>252</sup> Si esprimono in questi termini Jean-Marc Besse e Etienne Tassin nella loro introduzione al numero di "Les Cahiers de philosophie" dedicato al filosofo ceco e intitolato *Jan Patočka, le soin del l'ame* ("Les Cahiers de philosophie" n. 11-12, 1990/1991, p. 7).

<sup>253</sup> Patočka ritiene che la filosofia, nello slancio originario che seppe darle Socrate, sia propriamente coraggio di vivere nel vuoto. "*Socrate s'élève ainsi, à contre-courant de l'existence ordinaire et de l'orientation qui la caractérise majoritairement, jusqu'à un plan où il ne peut plus préférer de thèses objectives se rapportant à un contenu positif, mais où (...) il se retrouve dans le vide. Sa nouvelle vérité – il y va, en effet, du problème de la vérité –, il ne la formule qu'indirectement, sous la forme d'une question, d'une analyse sceptique, d'une négation de toutes les thèses finies*" (J. Patočka, "Le

l'uomo forza le maglie della "metafora ontologica"<sup>254</sup> e accede all'esperienza della trascendenza come apertura, rapporto alla totalità, potenza di disobiettivazione. Nello scritto sul "Platonismo negativo", Patočka spiega che l'esperienza della trascendenza, nel suo slancio originario, coincide con una forma *negativa* di libertà: "l'esperienza di un distanziamento di fronte alle cose reali, l'esperienza di un senso indipendente dall'oggettivo e dal sensibile"<sup>255</sup>.

La filosofia è abitata da una negatività irriducibile giacché la sua incompiutezza è indice della sua apertura. Un'apertura che, come scrive Richard Kearney, annuncia già la sua statura etica: "resistere alla chiusura del senso in nome della trascendenza significa vivere conformemente all'etica"<sup>256</sup>.

La politica. L'esperienza del crollo genera tra gli uomini un senso di solidarietà sconosciuto a coloro che vivono al ritmo della quotidianità media. Nel mondo preistorico che non conosce la problematicità, gli uomini, sebbene stretti reciprocamente dalla catena dell'accettazione, non sperimentano alcun senso di solidarietà per il fatto di condividere un destino mortale. Per fare esperienza della solidarietà, sembra suggerirci Patočka, gli uomini devono aver sperimentato il crollo: solo lo scuotimento delle fondamenta salde su cui conducono la loro vita porta gli uomini a scoprirsi solidali l'un con l'altro. L'ambivalenza del crollo gioca dunque un ruolo fondamentale nella tematizzazione patočkiana del riconoscimento: solo un'esperienza traumatica che faccia sentire l'inconsistenza di ciò che altrimenti divide e contrappone può generare un senso di similarità. "Giacché quel terremoto che ha scosso il solido terreno d'appoggio ha distrutto anche ciò che separa, ciò che ci rende reciprocamente estranei"<sup>257</sup>.

Nel comune sconvolgimento della quotidianità, sorge tra gli uomini un senso di prossimità che tuttavia non appiana le differenze: nasce così la politica come tentativo di ricucire insieme i brandelli di un mondo sottosopra.

---

Platonisme négatif", in Id., *Liberté et Sacrifice. Ecrits politiques*, Edition Millon, Grenoble 1990, p. 61).

<sup>254</sup> Patočka utilizza questa espressione nei Saggi eretici per alludere alla visione del mondo tipica della coscienza mitica: una visione del mondo unitaria che non fa differenza tra l'ente e l'essere, tra i fenomeni e il movimento del loro manifestarsi, tra il divino e la sua trascendenza (J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 37).

<sup>255</sup> Ivi, pp. 87-88.

<sup>256</sup> R: Kearney, "La questione de l'éthique chez Patočka", in E. Tassin, M. Richir (a cura di), *Philosophie, phénoménologie, politique*, Millon, Grenoble 1992, p. 203.

<sup>257</sup> J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 73.

La nascita della politica ha una movenza analoga a quella della filosofia: la scoperta della problematicità si accompagna allo sgomento per una vita esposta al crollo del senso e ai rovesci della sorte. Ma come la filosofia è la presa in carico del mistero della manifestazione, così la politica è l'assunzione dell'imprevedibilità degli eventi.

Nelle "Glosse" ai *Saggi eretici* Patočka spiega che l'interdipendenza tra filosofia e politica va indagata alla luce della nozione di *libertà* che esse esprimono: se la filosofia scopre la libertà come possibilità che non può essere passivamente ricevuta ma che deve essere compiuta e realizzata,

la posizione privilegiata della politica si deve al fatto che la vita politica nella sua forma originale e primaria non è nient'altro che questa libertà in azione (...). Ciò rende peraltro questa politica ai suoi primi passi ben più prossima alla filosofia di quanto non lo siano la religione e l'arte (...). Se la vita spirituale è fondamentalmente sconvolgimento (delle certezze immediate e del senso della vita), tale sconvolgimento viene presentato nella religione, descritto e dipinto in generale nella poesia e nell'arte, tradotto in prassi di vita nella politica e compreso concettualmente nella filosofia.<sup>258</sup>

La politica è dunque lo sconvolgimento tradotto in prassi: l'assunzione del tempo *a venire* che scardina l'eterna ripetitività del mondo preistorico, scopre la fragilità effimera della vita e assume i rischi che la vita libera comporta. La vita che si svolge nella tensione del "tempo-verso..." è la *vita politica*, scrive Patočka nei *Saggi eretici*: essa non riposa sulla solida base della ricorsività naturale "ma ha quest'oscurità – cioè la finitezza e la continua precarietà della vita – sempre davanti a sé"<sup>259</sup>.

### **La cura dell'anima nel momento dell'ombra più corta**

Ora si tratta di chiedersi che ne è di queste esperienze nell'epoca attuale; che ne è dell'impeto grandioso da cui esse trassero origine. La storia, la filosofia e la politica, come abbiamo detto, sono esperienze di crisi. Come spiega Anne-Marie Roviello,

*L'état de crise appartient donc structurellement au sens ; il en est le mode de révélation fondamentale. La crise du sens signifie que l'homme est toujours déjà écartelé entre deux*

---

<sup>258</sup> J. Patočka, "Glosse", in Id., *Saggi eretici*, cit., p. 159.

<sup>259</sup> J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., p. 44.

*mondes ou deux plans du monde dont la réconciliation est pour lui à la fois impossible et inconditionnellement nécessaire. La détresse d'être humain réside dans cette conflictualité irréductible des deux mondes, dans l'impossibilité pour l'homme de s'installer confortablement d'un seul coté de frontière, dans la nécessité pour lui de se tenir en équilibre instable sur cette frontière.*<sup>260</sup>

Se oggi, come prima si accennava, l'Europa non sa più come vivere in crisi è perché ha smarrito la capacità di tenersi in equilibrio instabile tra fede cieca in un senso dato e rifiuto nichilistico di ogni significato, tra ripiegamento intimista nella privatezza dell'*oikos* e adesione acritica all'impersonalità del *nomos*, tra pacificazione delle differenze nella catena dell'accettazione ed esasperazione della conflittualità nella sete di dominio. Ciò che è andato perduto, in altri termini, è la cura dell'anima in quanto capacità anfibia di vivere *écartelés* – scissi, scomposti, smembrati – tra due mondi che attendono una riconciliazione tanto necessaria quanto impossibile.

Tornando alla nostra ipotesi interpretativa, potremmo dire che oggi sia andata perduta l'attitudine a scorgere e valorizzare l'ambivalenza del crollo. Come scrive Simona Forti, “Solo il XX secolo sembra disattivare completamente l'ambivalenza che ha segnato la tradizione europea per portare al trionfo la preoccupazione per il quotidiano, per il dominio del mondo, per l'affermazione esclusiva della forza”<sup>261</sup>.

La storia. “Sembra che tutto il movimento storico con tutti i suoi slanci per raggiungere un senso assoluto (...) abbia finito per sboccare proprio laddove aveva preso inizio, cioè nella dipendenza della vita dalla propria autoconservazione e dal lavoro come mezzo fondamentale di tale conservazione”<sup>262</sup>. Questa è il grottesco paradosso che Patočka descrive nei *Saggi eretici*: la storia, intesa come apertura libera che spezza la ciclicità della vita che consuma se stessa, finisce per sfociare nella preistoria, nella nuda vita ricattata dalla paura della morte.

Patočka tenta di opporsi a quella che nelle sue analisi è la più evidente tendenza del nichilismo contemporaneo, vale a dire alla perdita di senso e di profondità della realtà che ha ormai investito anche l'uomo, il quale appare come un semplice organismo biologico il cui obiettivo è quello di tenersi in vita in uno scambio metabolico con l'ambiente.

---

<sup>260</sup> A-M. Roviello, “Patočka et la demi-mesure moderne”, in M. Richir, E. Tassin (a cura di), *Jan Patočka : philosophie, phénoménologie, politique*, cit., p. 189.

<sup>261</sup> S. Forti, *I nuovi demoni*, cit., p. 344.

<sup>262</sup> J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 82.



Tuttavia, riflettendo su questo paradossale ritorno alla pre-istoria, Patočka nota che esiste una differenza fondamentale tra il mondo naturale della metafora ontologica e il mondo nichilista che egli ha di fronte. La pre-istoria, infatti, non è affatto caratterizzata dalla mancanza di senso: essa ha un senso modesto ma non relativo; la contemporaneità, invece, è segnata da una forma di insensatezza che nella sua radicalità è divenuta dogmatica. L'azione dell'uomo pre-istorico si iscrive all'interno di un ordine cosmico di cui egli non è né l'artefice, né il protagonista, ma all'interno del quale egli riesce a comprendersi e a tessere rapporti armoniosi con la natura e gli altri enti. L'uomo moderno ha invece ingaggiato con essi una lotta tanto feroce da mettere a repentaglio le risorse e le possibilità di vita preservate per millenni di anni.

Nelle pagine di *Platone e l'Europa* Patočka fa esplicito riferimento al “Rapporto sui limiti dello sviluppo” del Club di Roma<sup>263</sup> pubblicato nel 1969. Per la prima volta un gruppo autorevole di scienziati e intellettuali denunciava pubblicamente che il tasso di crescita della popolazione, dell'industrializzazione e dell'inquinamento avrebbe provocato un esaurimento delle risorse del pianeta entro cent'anni, ossia nel corso del XXI secolo. Con crescente preoccupazione, Patočka coglie la valenza epocale di queste analisi: per millenni l'uomo ha vissuto in uno stato di equilibrio con l'ambiente, ora ci troviamo a fare i conti con la rottura di questo equilibrio millenario e a constatare le falle di un modello di sviluppo apparso per secoli invincibile. Se non ci impegniamo a invertire la tendenza, avverte Patočka, ben presto ci ritroveremo “un pianeta del tutto saccheggiato, senza risorse, senza possibilità di sviluppo, senza fonti di energia, che si trova in uno stato iniziale di sovrappopolazione, a cui seguono stati di carestia, di guerre, di rivoluzioni, di miseria (...)”<sup>264</sup>. Il rischio è quello di un circolo vizioso per cui allo stato di insostenibile disequilibrio seguirà l'esplosione bellica come occasione per ristabilire il bilanciamento delle forze: la guerra sarà così la rivoluzione permanente

---

<sup>263</sup> Il Rapporto sui limiti dello sviluppo era stato commissionato al MIT (*Massachusetts Institute of Technology*) dal Club di Roma, associazione fondata nell'aprile del 1968 dall'italiano Aurelio Peccei e dallo scienziato scozzese Alexander King, insieme a premi Nobel, dirigenti politici e intellettuali, fra cui Elisabeth Mann Borgese. Il nome del gruppo nasce dal fatto che la prima riunione si svolse a Roma, presso la sede dell'Accademia dei Lincei alla Farnesina.

<sup>264</sup> J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., pp. 36-37.

con cui l'umanità tenterà, in modo cieco e perverso, di ritrovare un rapporto armonioso con il pianeta<sup>265</sup>.

Che le trasformazioni in corso siano tanto profonde da investire le strutture portanti dell'esistenza umana è attestato dalle considerazioni che Patočka rivolge al tema della tecnica. Tema che meriterebbe un'analisi assai più profonda e dettagliata di quella che è possibile dedicargli nell'ambito di questa ricerca. In sintonia con le tesi di Husserl e Heidegger, Patočka ritiene che il pericolo non sia costituito dalla tecnica in sé, ma dal rapporto che essa intrattiene con l'uomo in quanto essere capace di verità. Nel processo di razionalizzazione tecnica il mondo della vita e l'uomo che lo abita vengono trasformati in vista della loro utilizzazione. Il processo di svelamento alimentato dalla tecnica coinvolge "cose" e "soggettività" trasformandole in fondi pronti all'uso: « *tout est requis, mis en place, commis et rendu disponible pour une utilisation. Tout devient un simple fonds de disponibilités pour des commissions possibles et effectives* ».

La tecnica produce così un'omologazione ontica che riduce ogni cosa a una forza disponibile. Non solo il mondo, che viene progressivamente convertito in un immenso magazzino per l'accumulazione delle forze, ma anche l'uomo, la cui vita diviene progressivamente fondo biologico di sperimentazione.

Rifacendosi alle riflessioni sul *Gestell* elaborate da Heidegger, Patočka spiega che per comprendere il vero pericolo della tecnica segnalato dal filosofo occorre fare riferimento alla sua concezione della verità. Quest'ultima, infatti, non si riduce all'accezione preposizionale della verità come adeguazione, ma si rifà a una dimensione più originaria della verità come schiusura dell'orizzonte fenomenico. La verità è il fenomeno dell'apertura che schiarisce ritraendosi, che rende possibile l'apparire dell'ente come tale pur non essendo a sua volta un ente.

Ecco, allora, che

lo svelamento che domina nell'essenza della tecnica perde necessariamente di vista lo svelamento come tale, dissimula come mai in precedenza l'essenza originaria della verità e impedisce così all'uomo l'accesso a ciò che lui è in se stesso – un essere che può essere in

---

<sup>265</sup> Questa tesi è approfondita da Patočka nel corso dei *Saggi eretici* dove Patočka descrive le guerre novecentesche come il *continuum*, tanto sanguinoso quanto fisiologico, che ha permesso all'incontrollato gioco della Forza di dare sfogo ai suoi urti e alle sue pressioni.

un rapporto originario alla verità. (...) l'uomo ormai non conosce che *delle* verità singolari, di ordine pratico, *la* verità gli è sconosciuta.<sup>266</sup>

Filosofia. Ma se la verità si riduce alla correttezza proposizionale e al calcolo efficace, ciò che tramonta, secondo Patočka, è la possibilità stessa della filosofia. La filosofia, infatti, è quel movimento di apertura in cui la verità si dispiega come la dinamica espressiva che *lascia* che gli enti si mostrino. Laddove il verbo “lasciare”, in sintonia con il *Sein-lassen* heideggeriano<sup>267</sup>, non va inteso nel senso di “tralasciare” ma, al contrario, nel senso riflessivo di “lasciarsi”, “aprirsi”, “esporsi” al fenomeno della manifestazione<sup>268</sup>. Non si tratta dunque di assecondare la logica impositiva del *Ge-stell*, ma quella espositiva dell'incontro.

“Vivere nella verità”, per Patočka, significa ammettere che essa retroagisca sulla forma stessa che diamo al nostro essere nel mondo. Al filosofo sta a cuore la relazione che si istituisce tra soggetto e movimento della verità, dove ciò che conta è il modo stesso di istituirsi di questo nesso nella concretezza delle pratiche di vita. Aderire alla problematicità del reale

---

<sup>266</sup> Ivi, p. 264.

<sup>267</sup> Nell'elaborazione che Patočka offre del concetto di verità sembra giocare un ruolo decisivo la conferenza di Heidegger intitolata *Dell'essenza della verità*, dove il filosofo tedesco si chiede "che cosa in generale caratterizza 'ogni' verità in quanto verità?". Nel corso delle sue analisi, Heidegger muove dall'accezione tradizionale della nozione di verità – *veritas est adaequatio rei et intellectus*<sup>267</sup> – per metterne in luce incomprensioni e ingenuità fino ad affermare che la verità, nel suo senso originario di *a-letheia*, è un movimento mai concluso di disvelamento. La tesi che guida la riflessione di Heidegger è che l'essenza della verità come *aletheia* consista propriamente nella *libertà*, nel “lasciar essere” gli enti, nel predisporre al loro manifestarsi nell'apertura entro cui l'esserci già sempre si trova, nell'affidarsi (*Sich-einlassen*) alla rivelazione “lasciando esser l'essente come esso è” (M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, tr. it. di A. Carlini, *Dell'essenza della verità*, Fratelli Bocca Editori, Milano 1952, pp. 12-13).

<sup>268</sup> La questione della verità come “lasciar essere” gli enti è da Patočka strettamente connessa all'impronta asoggettiva che egli conferisce alle sue ricerche fenomenologiche. Patočka crede che Husserl, anziché collocare la soggettività nella corrente temporale dell'essere-nel-mondo, corra il rischio di elevare lo sguardo del soggetto indagante a criterio ultimo della verità: Husserl assimilerebbe il fenomeno della manifestazione all'ente che appare e ricondurrebbe quest'ultimo alla legalità del soggetto conoscente. Secondo Patočka, per liberare la fenomenologia dall'ipoteca soggettivista, occorre riscoprire il campo dell'apparizione come orizzonte asoggettivo che non dipende da un soggetto conoscente ma anzi dischiude quest'ultimo come esistenza esposta al fenomeno. La verità dunque non dipende dalla legalità del soggetto trascendentale, ma dalla consapevolezza che il soggetto arriva ad avere di sé quando si comprende come l'ente che ha accesso al fenomeno della manifestazione. Una verità irrimediabilmente ambigua e contraddittoria, giacché, come spiega in *Platone e l'Europa*, l'uomo paga a caro prezzo il fatto di essere il luogo del fenomeno: il suo privilegio è insieme la sua condanna, poiché nel mostrarsi del fenomeno, l'uomo sperimenta la propria eccentricità. Egli vede che anche lui è fenomeno: un fenomeno precario, effimero, dipendente dal resto del mondo: “L'uomo in quanto custode del fenomeno è al contempo il solo essere che sa che il suo ambito fenomenico ha una fine. Questo sta al principio di tutta la riflessione. La coscienza del fatto che l'uomo è un essere di verità (cioè del fenomeno) e la coscienza della *maledizione* che ciò implica (...)” (J. Patočka, *Platone e l'Europa*, p. 64).

significa compiere una duplice scelta etica: 1) accettare che il movimento della verità, nel suo valore poetico, ci formi e ci trasformi tanto che i termini e lo spazio del reciproco riconoscimento andranno sempre rinegoziati e riconquistati; 2) conquistare la consapevolezza della prospettività, della finitezza e della storicità di ogni pretesa di verità.

Con l'imporsi delle verità plurali e parziali delle tecnoscienze non si rischia solo di ridurre la verità alla semplice conformità proposizionale, ma anche di fare astrazione dal movimento della verità che, come abbiamo visto con Aristotele, è immersione nell'esperienza vissuta, esplorazione tormentata della caverna, ammissione della fallibilità di ogni punto di vista.

Il rischio, dunque, è duplice: da una parte la verità si eclissa a favore di verità parcellizzate di ordine pratico; dall'altra si ipostatizza traducendosi nella logica coercitiva di un'un'idea che si perverte in ideologia. Come spiega Hannah Arendt,

Un'ideologia è letteralmente quello che il suo nome sta a indicare: è la logica di un'idea. (...) L'ideologia tratta il corso degli avvenimenti come se seguisse la stessa 'legge' dell'esposizione logica della sua 'idea'. Essa pretende di conoscere i misteri dell'intero processo storico – i segreti del passato, l'intrico del presente, le incertezze del futuro – in virtù della logica inerente alla sua 'idea'<sup>269</sup>.

Il divenire storico e il mondo dell'uomo vengono dunque ricondotti alla stessa comprensione formale, impersonale e performativa promossa dalla scienza della natura. La tesi di Patočka è che questa forma di comprensione venga estesa alla gestione stessa della società, la quale viene sottomessa alla meccanica anonima del potere. Václav Bělohradský, nel testo *Il mondo della vita: un problema politico*, parla a questo proposito di una deriva nell'impersonalità<sup>270</sup> che fa tutt'uno con la tesi sull'innocenza del potere: a dispetto dei vizi e

---

<sup>269</sup> H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, tr. it. di A. Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004, p. 642.

<sup>270</sup> Il ragionamento di Bělohradský mi sembra convincente solo se cerchiamo di capire quale valore assuma il tema dell'impersonale nel quadro della riflessione patočkiana. La mia impressione, infatti, è che la critica di Patočka non sia rivolta al piano dell'impersonale quale trama della vita che eccede e precede le individuazioni identitarie, quanto alla spersonalizzazione che favorisce il livellamento e l'omologazione del sentire comune. Un pensiero dell'impersonale, inteso come sforzo di pensare oltre e malgrado il lessico soggettivista che ancora influenza la nostra pratica di pensiero, non è assente in Patočka, basti pensare al suo sforzo di costruire una fenomenologia asoggettiva che stabilisca la priorità dell'orizzonte del mondo e della struttura anonima dell'apparire rispetto ai diritti del soggetto trascendentale. L'obiettivo polemico di Patočka, a mio avviso, non è tanto l'impersonale inteso come piano che attraversa, fende e ricontra le determinazioni identitarie, alimentando un processo di individuazione che spinge la persona fuori i suoi confini escludenti; quanto piuttosto l'ideologia che

delle imperfezioni che affliggono i punti di vista personali, il potere obbedisce all'intransigenza irreprensibile della ragione impersonale: il suo operato si rivela incolpevole giacché non fa che obbedire alla necessità anonima della procedura.

La politica. L'eclissi del movimento della verità a favore delle verità obiettivate e obiettivanti delle scienze ha delle immediate conseguenze politiche. Si capisce, dunque, che Patočka, impegnandosi in una genealogia della ragione impersonale – volta alla resurrezione dell'esperienza vissuta, alla rivendicazione della parzialità di ogni nostra prospettiva, alla difesa dell'irripetibilità di ogni sguardo sul mondo – si assuma il compito, non solo teoretico, ma anche *politico* di riabilitare da una parte l'eccedenza, la duplicità e l'enigmaticità del senso e, dall'altra, la libertà, la fragilità e l'imprevedibilità dell'azione umana.

Che tutto questo abbia un valore politico Patočka lo afferma chiaramente in un 1975 finalizzato a distinguere l'uomo spirituale dal semplice intellettuale di professione<sup>271</sup>. Patočka spiega che l'uomo spirituale, pur non essendo un politico nel senso comune del termine, deve assumersi il compito *politico* di rendere consapevoli gli altri uomini della *non-evidenza* della realtà, e cioè dell'irrisolvibile problematicità della vita<sup>272</sup>. In generale, il richiamo alla non-evidenza della realtà rimanda al gesto di colui che mette in dubbio la perentorietà del dato, la

---

agisce come macro-soggettività, come una macro-persona che mette al bando le differenze e appiattisce l'*alter* sotto la legge uniformante dell'*ipse*.

<sup>271</sup> Rifacendosi esplicitamente al *Sofista* platonico – dove l'obiettivo era quello di distinguere i veri filosofi dai sofisti – Patočka intende distinguere l'uomo spirituale dall'intellettuale di professione. Gli uomini spirituali non sono dei semplici “lavoratori culturali” sono coloro che hanno sperimentato sulla propria pelle lo sconvolgimento del senso quotidiano: il lato notturno e negativo dell'esistenza si è spalancato dinanzi a loro ed essi hanno fatto esperienza del *vuoto*. L'esperienza dello sradicamento e del negativo non getta l'uomo spirituale nello sconforto scettico o nel buio nichilista, ma gli fa comprendere che la vita è interrogazione e ricerca, e che il senso è possibile solo come cammino. Gli uomini spirituali sono dunque coloro che possono vivere senza le solide garanzie della terraferma e mettere in discussione l'assolutezza dei valori diurni (J. Patočka, *Duchovní člověk a intelektuál*, tr. fr. a cura di Erika Abrams, “L'homme spirituel et l'intellectuel”, in *Liberté et sacrifice*, Millon, Grenoble 1990, pp. 243-57).

<sup>272</sup> Si può dire che il richiamo alla non-evidenza della realtà anima tanto le ricerche che il filosofo conduce in ambito fenomenologico, dove è espressione del modo in cui egli riformula la consegna fenomenologica ad assumere un diverso punto di vista (come scrive Josep M. Esquirol, “proponendo il cambiamento del punto di vista, Patočka resta fedele alla consegna fenomenologica: la cosa più importante e anche la più difficile è il cambiamento di atteggiamento, che significa un accesso a un'altra prospettiva, a un altro modo di vedere ciò che si mostra e ciò che c'è dietro a ciò che si mostra” J.M. Esquirol, “Tecnica e sacrificio in Jan Patočka”, in D. Jervolino, *L'eredità filosofica di Jan Patočka*, atti del convegno internazionale tenutosi a Napoli il 6 e 7 giugno 1997, Cuen, Napoli 2000, p. 66); quanto le sue considerazioni sulla filosofia della storia, dove l'inizio della storia viene fatto coincidere con lo sconvolgimento del senso dato e la scoperta scioccante della problematicità.

necessità dell'immediato, l'inevitabilità dell'istituto<sup>273</sup>, incoraggiando un rapporto con l'attualità che è insieme di identificazione e di distanziamento, di sollecitudine e di insofferenza, di adesione e di dissenso<sup>274</sup>.

Patočka ripone negli uomini spirituali una fiducia dimessa e crepuscolare, che ha perso i toni enfatici con cui Husserl, nella *Crisi delle scienze europee*, definiva i veri filosofi come “funzionari dell'umanità”. Cionondimeno ritiene che gli uomini spirituali, pro-vocando la comunità alla non-evidenza della realtà, svolgano un'irrinunciabile funzione politica. Patočka crede infatti che nella nostra contemporaneità la non-evidenza della realtà – e cioè la problematicità della vita e l'enigmaticità del senso – abbia perso il proprio diritto di cittadinanza. Essa è stata rimossa e bandita dagli imperativi performativi della tecnica, dagli slogan che promettono la pace organizzando la guerra, dall'ingiunzione al divertimento obbligatorio che sprofonda nella noia: in breve, dalle forze del Giorno.

La coscienza della duplicità, cui gli uomini spirituali ci invitano, è la riscossa del punto di vista della Notte: l'appello alla non-evidenza della realtà si rivela un impegno di valore politico perché per le potenze positive del Giorno il lato oscuro e problematico della vita diviene l'intollerabile<sup>275</sup>.

Patočka crede che sebbene il Novecento sia stato il secolo della *notte*, della *guerra* e della *morte*, niente è valso a mettere in discussione il punto di vista egemonico del Giorno, identificato da Patočka con i motivi della crescita e del progresso, con gli ideali che eleggono la conservazione della vita a valore supremo incatenando l'uomo alla paura della morte, con le parole d'ordine della pace che hanno spedito al fronte migliaia di uomini, considerando la guerra una parentesi dolorosa ma necessaria alla stabilizzazione della pace<sup>276</sup>.

Le forze del Giorno, apparentemente luminose e rassicuranti, conducono, per estremo paradosso, alla notte più nera perché esse rimuovono dal loro orizzonte il pensiero della morte:

---

<sup>273</sup> A questo proposito Karel Novotný scrive che per Patočka “è sempre uno slancio per raggiungere i limiti di ciò che può essere dato, pensato, creato, ad animare il rinnovamento della vita e darle senso” (K. Novotný, “Storicità e alterità”, in D. Jervolino, *L'eredità filosofica di Jan Patočka*, Cuen, Napoli 1997, p. 128. Il libro raccoglie gli atti di un convegno internazionale sull'eredità filosofica di Patočka tenutosi a Napoli nel 1997).

<sup>274</sup> In questo senso, l'appello patočkiano converge con quella tensione a mettere in discussione “i limiti del necessario” di cui Foucault parlerà nello scritto sui Lumi.

<sup>275</sup> J. Patočka, “L'homme spirituel et l'intellectuel”, in Id., *Liberté et sacrifice*, cit. 256.

<sup>276</sup> Come scrive Valérie Löwit, Patočka ci mostra che “nella nostra pace regna la guerra, nel senso in cui la paura, la paura della morte, il rifiuto di rischiare la propria vita opponendosi alla logica terrorista e totalitaria fa vivere in una pace falsa” (V. Löwit, “L'Europa e le origini del totalitarismo in Arendt e Patočka”, in D. Jervolino, *L'eredità filosofica di Jan Patočka*, cit., p. 141).

essa viene concepita come un meccanico alternarsi di funzioni nel generale progetto di conservazione della vita, come un evento fisiologico calcolabile, quantificabile e controllabile nel rigore asettico delle statistiche. “Non è possibile liberarsi della guerra per colui che non si libera di questa forma di dominio della pace, del giorno e della vita, che rinnega la morte e chiude gli occhi davanti ad essa”<sup>277</sup>.

## La politica e la prospettiva della morte

Come abbiamo già accennato, Patočka, crede che la politica non nasca allo scopo di determinare un senso stabile cui ancorare le proprie certezze. Essa coincide, piuttosto, con la volontà di assumersi gli oneri di una vita allo scoperto, di una vita vulnerabile ma intrepida. La politica non serve ad elaborare modelli eterni in grado di eliminare in modo definitivo le turbolenze dell’umana convivenza. Nei suoi scritti Patočka prova a percorrere quel margine sottilissimo – e da sempre disertato – del politico che, secondo Esposito, decostruisce “ogni progetto filosofico, o teologico, di compimento”<sup>278</sup>. La politica non compie: essa apre e sperimenta perché ha “l’oscurità sempre dinnanzi a sé”<sup>279</sup>. In sintonia con le riflessioni arendtiane<sup>280</sup>, Patočka crede che la politica sia il luogo dell’imprevedibile, dove nulla è acquisito per sempre, perché altrimenti si ricadrebbe nell’omogeneità del mondo preistorico, dove il pensiero libero e l’azione politica perdono la loro ragion d’essere.

Patočka ritiene che la politica rechi in sé un inestinguibile elemento di fragilità: essa inventa soluzioni, sfida la problematicità, riconosce i suoi fallimenti, sperimenta possibilità, ma non garantisce risposte definitive e non elabora sistemi eternamente validi. È importante comprendere che la fragilità della politica sia, per Patočka, un valore da difendere, un valore prezioso senza il quale si rischia di cadere in una chiusura totalitaria. Come spiega Valérie

---

<sup>277</sup> J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 144.

<sup>278</sup> R. Esposito, *Oltre la politica. Antologia del pensiero impolitico*, cit., p. 9.

<sup>279</sup> J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 44.

<sup>280</sup> Si fa qui riferimento alle riflessioni di Hannah Arendt contenute in *Vita activa (The human condition)*, University Press of Chicago, Chicago 1958, tr. it. di S. Finzi, a cura di A. Dal Lago, *Vita activa*, Bompiani, Milano 2008). Sebbene le analisi dei due autori spesso convergano, bisogna segnalare una differenza fondamentale. Secondo Arendt la filosofia è un’esperienza successiva alla politica: è proprio a causa della tendenza filosofica a fissare un modello stabile dell’azione che la politica come luogo dell’azione libera e imprevedibile perde terreno. La volontà platonistica di trovare un ancoramento stabile a cui ricondurre la fragilità dell’azione, scredita la *vita activa* subordinandola alla vita contemplativa. Abbiamo invece segnalato come per Patočka la nascita della filosofia e della politica sia contemporanea e come entrambe siano tese all’apertura problematica.

Löwit<sup>281</sup> facendo riferimento all'ultimo dei *Saggi eretici* «Le guerre del XX secolo e il XX secolo come guerra», il concetto di totalitarismo non è impiegato da Patočka per descrivere un determinato tipo di regime, ma per analizzare la tendenza generale dell'epoca contemporanea. L'epoca contemporanea diviene totalitaria nella misura in cui tenta di sopprimere la fragilità della politica, nella misura in cui crede di aver trovato delle risposte ultime e definitive, nella misura in cui arresta la ricerca di senso al rigore dell'ideologia o alla seduzione della Forza. Totalitario è dunque il tentativo di voler saturare quelle faglie che, lungi del determinare il fallimento dell'azione politica, ne garantiscono le condizioni di possibilità. Nel momento in cui ogni fessura è saturata e ogni azione diviene prevedibile, la politica tramonta. Lo spazio pubblico della *polis* si ritira a favore della dimensione privata dell'*oikos*: facendo convergere le tesi patočkiane e quelle arendtiane<sup>282</sup>, potremmo dire che la vita politica assume i caratteri di una *grande masserizia* estesa a livello globale, in cui l'unica preoccupazione torna ad essere quella del sostentamento della vita.

Se la mera auto-conservazione della vita diventa l'epicentro delle strategie politiche, la politica viene messa in scacco: nella chiusura difensiva della vita che salvaguarda se stessa, la politica perde credito, terreno, valore.

Il problema, segnalato Patočka, è che la conservazione della vita finisce per rovesciarsi nel suo contrario, in un ordine di morte che tuttavia agisce silente sovrastato dalla retorica roboante del Giorno<sup>283</sup>.

---

<sup>281</sup> V. Löwit, "L'Europa e le origini del totalitarismo in Arendt e Patočka", in D. Jervolino, *L'eredità filosofica di Jan Patočka*, cit., pp. 131.151.

<sup>282</sup> L'espressione "grande masserizia" è tratta da Patočka, che aveva definito in questi termini i grandi imperi dell'antichità volti alla mera conservazione della vita. E' invece di Arendt la tesi secondo cui la crisi della politica coincide con "l'estendersi della comunità domestica (*l'oikia*) o delle attività economiche al dominio pubblico, la gestione della casa e tutte le faccende che rientravano precedentemente nella sfera del familiare sono diventate una questione 'collettiva'" (H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 2008, p. 25).

<sup>283</sup> Il paradosso secondo cui la morte inaugura il suo terribile dominio proprio quando la vita si impone come il bene supremo è evocato suggestivamente anche da Hannah Arendt nel testo *Non si reciterà il kaddish*: "C'era una volta un'epoca benedetta in cui gli uomini potevano scegliere liberamente: piuttosto la morte che la schiavitù, piuttosto morire che vivere in ginocchio. E c'era una volta un'epoca infame, come hanno spiegato degli intellettuali stupidi, in cui la vita era il bene supremo. Eccola venuta l'epoca spaventosa in cui ogni giorno dimostrerà che la morte ha dato inizio al suo orribile dominio, proprio quando la vita è diventata il bene supremo; l'epoca in cui chi preferisce vivere in ginocchio, muore in ginocchio, perché niente è più facile che assassinare uno schiavo. Noi altri viventi dobbiamo imparare che non si può vivere in ginocchio, che non possiamo più aspirare all'immortalità quando la vita è braccata, e quando non si vuole più morire per niente, si muore, anche se non si è fatto niente" H. Arendt, *Auschwitz et Jérusalem*, in D. Jervolino, *L'eredità filosofica di Jan Patočka*, cit., p. 145.



In questo movimento paradossale sembra che la prospettiva della morte si eclissi in un duplice senso. Da una parte le forze del Giorno, ponendo la vita come valore supremo, moltiplicano le protezioni, le garanzie, le assicurazioni: la prospettiva della morte è così oscurata nella misura in cui la vita è preventivamente protetta, immunizzata, salvaguardata<sup>284</sup>. Dall'altra, la morte viene reintrodotta ma nella forma del sacrificio, dell'atto eroico, dell'immolazione a favore di un futuro migliore. L'analisi costi benefici applicata alla vita umana fa sì che la morte venga ammessa come giusto mezzo per il raggiungimento di un giusto fine. Ciò che cade nell'ombra, però, è la morte in quanto lutto, sofferenza, insensatezza. La morte in quanto negatività produttiva, in quanto squarcio che fende il senso e ne scompagina i termini. Il paradosso delle forze del Giorno è che la loro apparente protezione della vita disconosce il significato della morte: la morte è ammessa come calcolo macabro e astratto nel libro contabile del Progresso, la morte come crollo che scuote la vita di ciascuno è invece rimossa.

#### Excursus: I diritti della Notte e la tensione all'eterno

Nel processo di salvaguardia della vita si perde la capacità di restituire alla morte il suo statuto di limite. Si perde, cioè, la coscienza della finitezza del mondo umano da cui ha avuto origine la tragedia antica e che ancora risuona nel precetto delfico dello “*gnothi seauton*”. Ogni episodio, ogni verso, ogni parola dell'Antigone, scrive Patočka, è espressione di questa conoscenza di sé. Antigone è descritta da Patočka come una creatura della Notte che si contrappone alla tracotanza diurna di Creonte. Hegel rischierebbe un'interpretazione troppo modernista quando traduce il greco *nomos* con il tedesco *Gesetz*: il *nomos* di cui Antigone è

---

<sup>284</sup> Queste considerazioni di Patočka offrono interessanti risonanze con le riflessioni che Roberto Esposito elabora a proposito della categoria di *immunitas* come cifra della biopolitica moderna: un paradigma biopolitico finalizzato alla protezione negativa della vita (negativa nella misura in cui la vita è protetta e conservata a patto che qualcosa di essa si perda irrimediabilmente: la vita, per restare in vita, deve accettare la logica antinomica secondo cui essa può essere protetta solo se rinuncia a qualcosa di sé). Il problema, segnalato da Esposito e da Patočka, è che là dove la conservazione della vita viene eletta a valore supremo, l'incondizionata affermazione della vita finisce per rovesciarsi nella sua negazione. La biopolitica, spiega Esposito, si rovescia così in tanatopolitica, come dimostra la perversa inversione che si compie con il nazismo, dove la difesa ossessiva della purezza del *bios* si rovescia in un ordine di morte. Patočka, dal canto suo, legge il XX secolo come l'epoca in cui, sotto il segno della pace, si afferma il perenne stato di guerra: “una guerra che si stabilizza in permanenza mediante mezzi ‘pacifici’. La guerra si mostra qui nel suo volto ‘pacifico’, il volto di una cinica demoralizzazione, l'appello alla volontà di vivere e di possedere” (J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 149). In merito ai testi di Esposito si veda la trilogia composta da *Communitas* (Einaudi, Milano 1998), *Immunitas* (Einaudi, Milano 2002) e *Bios* (Einaudi, Milano 2004).

portatrice, scrive Patočka, va assunto nel senso di partizione, divisione, taglio. Il *nomos* di Antigone è la fenditura impercettibile che segna il passaggio al mondo degli dei. Questo mondo è quello della morte, che non è un *nulla*, ma la presenza di una dimensione notturna che ricorda all'uomo che il suo dominio diurno ha un limite. Antigone è colei che riafferma i diritti della Notte, che ricorda l'incompletezza dell'uomo e la sua finitudine mortale: "*l'homme n'est pas tout; le monde n'est pas son monde, ni le sens son sens. Il ne peut fonder et affermir le sens du jour qu'en l'appuyant sur le sens plus profond de la Nuit*"<sup>285</sup>.

Creonte è colui che, in preda al proprio slancio razionalista, non si rende conto che il suo *nomos* è una trasgressione dei limiti, un'assolutizzazione della legge umana del Giorno. Il consacrarsi di Antigone alla morte è il punto d'inciampo contro cui si scontrano le mire di Creonte<sup>286</sup>. Appare chiaro, infatti, che la forza del Giorno, la condizione di possibilità della legge di Creonte non è altro che la paura. È sulla paura che si fonda lo Stato e la paura, nella sua essenza più intima, è paura della morte. E così Creonte, senza saperlo, attesta la sua dipendenza dalla legge della Notte.

Ora, ci potremmo chiedere come mai un filosofo così attento al tema della finitudine umana – della morte come limite che rimette in prospettiva tutti i grandiosi progetti del Giorno – abbia tanto insistito sulla cura dell'anima come via d'accesso all'immortalità. Come conciliare l'appello alla cura dell'anima come ricerca dell'eternità e la sollecitazione ad assumere consapevolmente la propria finitudine?

Per venire a capo di quest'apparente contraddizione, credo sia utile richiamare le brevi considerazioni che Patočka propone a proposito del tema nietzschiano dell'eterno ritorno.

Nelle pagine di *Platone e l'Europa*, descrivendo la cura dell'anima come quel principio che malgrado catastrofi e fallimenti continuamente si rinnova, Patočka avanza l'ipotesi che persino il pensiero abissale dell'eterno ritorno, recando in sé un richiamo all'eternità, rinvii alla necessità di ripetere la cura dell'anima in circostanze nuove.

È evidente che in questo modo Patočka riduce la radicalità del pensiero nicciano. La dottrina dell'eterno ritorno, se accolta in tutta la sua portata, è destinata a sconvolgere la

---

<sup>285</sup> J. Patočka, "Encore une fois Antigone", in Id., *L'écrivain, son "objet"*, P.O.L., Paris 1990, p. 49. Tr. it.: "l'uomo non è tutto, il mondo non è il suo mondo, né il senso il suo senso. Egli non può fondare e affermare il senso del giorno che facendo appello al senso più profondo della Notte".

<sup>286</sup> A proposito della morte come estraneità che sfugge al potere sarebbe interessante mettere queste riflessioni di Patočka in risonanza con le considerazioni elaborate da Foucault in *Bisogna difendere la società* a proposito del fatto che la morte, nella tecnologia biopolitica di potere, rappresenta il limite che ad esso sfugge, il brandello su cui esso non ha controllo, l'esteriorità su cui non ha presa.

concezione della temporalità su cui è fondata la metafisica occidentale, con grandi ripercussioni sul piano ontologico ed esistenziale.

Senza addentrarci nel ricchissimo dibattito attorno al significato delle ultime suggestioni della filosofia di Nietzsche, dobbiamo però cercare di leggere e approfondire questa contiguità tra il pensiero dell'eterno ritorno e l'interpretazione patočkiana della cura dell'anima. Credo che Patočka sia, suo malgrado, erede della filosofia nicciana. Suo malgrado, lo ripeto, perché Patočka tra i suoi maestri annovera Platone e Husserl; perché egli non rinuncia del tutto all'idea di un *telos* razionale che si dispiega nella storia; perché egli, sebbene ne sia l'interprete eretico, si riconosce nella storia metafisica dell'Occidente. Eppure Patočka, avendo sperimentato in prima persona i drammi di un secolo che ha calpestato ogni assoluto, è costretto a recepire la radicalità della diagnosi nicciana sul nichilismo contemporaneo. È un rapporto ambivalente e controverso quello che lo lega a Nietzsche, perché se da una parte il nostro filosofo sembra pronto ad accettare gli insegnamenti nietzschiani sulla morte di Dio, dall'altra non sembra altrettanto disposto a far sue le soluzioni proposte. Gli pare un'assurdità l'idea secondo cui se non c'è un senso, allora l'uomo deve crearlo organizzando quella parte di mondo che gli è accessibile<sup>287</sup>; gli pare sterile e immancabilmente nichilista l'offensiva rivolta contro l'ideale di verità che guida la civiltà europea<sup>288</sup>; gli sembra e pericoloso il nichilismo attivo di chi compie una trasvalutazione dei valori nel segno della forza<sup>289</sup>.

Tuttavia Patočka non può fare a meno di rilanciare la profezia nicciana, secondo cui “tutta la nostra cultura europea si muove già da gran tempo (...) come se tendesse a una catastrofe”<sup>290</sup>.

Ma qualcosa resiste alla catastrofe, qualcosa riemerge dalla corrente, forse proprio perché accetta di abbandonarsi ai flutti, di trasformarsi e di riapparire in forma nuova: è la cura dell'anima nella sua tensione all'eternità. Nel pensiero nicciano dell'eterno ritorno, secondo Patočka, sopravvive e si trasforma quello stesso principio che aveva permesso agli antichi di accedere all'immortalità nell'insensatezza della propria finitezza.

Patočka, per certi versi, sembra ridimensionare l'eccezionalità di un pensiero che era giunto a Nietzsche<sup>291</sup> per rimettere in gioco tutti i punti fermi della sua vita e della sua ricerca. Sotto

---

<sup>287</sup> J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, pp. 80-81.

<sup>288</sup> Ivi, p. 104.

<sup>289</sup> Ivi, p. 81.

<sup>290</sup> Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit. in J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, p. 103.

<sup>291</sup> Nietzsche spiega come il pensiero dell'eterno lo abbia assalito come una visione nell'agosto del 1881 mentre camminava nel bosco nei dintorni del lago di Silvaplana. Si rimanda a F. Nietzsche, *Ecce Homo*, Adelphi, Milano 1991, p. 15.

un altro punto di vista, però, Patočka assorbe la peculiarità di quella dottrina e la combina con la sua riflessione sulla morale antica. Nelle lezioni di *Platone e l'Europa* Patočka torna di continuo sul nesso profondo tra cura dell'anima ed eternità, specificando tuttavia che tale rapporto non riguarda il destino ultraterreno dell'anima, bensì la capacità dell'anima di incarnare l'eterno nell'effimero, di assaggiare l'infinità del tempo nel lampo della sua comparsa. Potremmo ipotizzare, allora, che questa particolare forma di eternità rievochi le suggestioni nicciane: ciò che permette all'anima di accarezzare l'eternità è la sua capacità di decidersi, una volta e sempre di nuovo.

L'uomo, lo abbiamo già detto, vive perennemente in una situazione di crisi perché esposto alla duplicità fondamentale del bene e del male, del chiaro e dello scuro, dell'abisso e della vetta. Una volta fatta esperienza della problematicità l'uomo *comprende* che deve compiere una scelta: o aderire responsabilmente alla problematicità della vita o consumare se stesso nella dimensione dell'inautentico. È compiendo questa scelta nel lampo di un attimo che concentra in sé presente, passato e futuro che l'anima tocca l'eternità.

Quella di Patočka non è una posizione intellettualistica, perché la decisione di vivere nella verità non consiste in un atto cognitivo ma in una scelta esistenziale. Patočka, a più riprese, spiega come la responsabilità, per essere davvero tale, non può basarsi su un sapere certo.

Nelle lezioni del 1947, Patočka sostiene che la grandezza di Socrate sta nell'aver recepito ciò che prima era ad esclusivo appannaggio degli eroi tragici: "la coscienza che l'uomo *deve decidersi*, che deve accettare tutto ciò che assume su di sé in virtù di questa decisione"<sup>292</sup>. Qui, sostiene Patočka, c'è un "sapere" che non si può acquisire con nessuna deliberazione razionale, ma che dipende dalla nostra libertà di venire allo scoperto scegliendo, nell'attimo indecidibile, per il sì o per il no.

Caricato di un'istanza volontaristica e normativa estranea alla sensibilità nietzschiana, potremmo ritrovare in queste riflessioni di Patočka lo stesso spirito che anima l'aforisma dello Zarathustra *La visione e l'enigma*, dove Nietzsche contrappone l'interpretazione ingenua e l'interpretazione abissale del pensiero dell'eterno ritorno. La prima interpretazione è offerta dal nano, espressione dello spirito di gravità con cui gli uomini del nichilismo reattivo intendono l'eterno ritorno: se tutto è già stato e se tutto ritorna sotto forma di un monotono ripetersi dello Stesso, allora davvero più niente ha senso. Ma c'è qualcosa di più profondo nella visione nicciana che sfugge al nano. Dinanzi alla porta carraia da cui partono due sentieri eterni, il

---

<sup>292</sup> J. Patočka, *Socrate*, cit., p. 111.

nano reagisce ingenuamente: sono le due eternità, quella del passato e quella del futuro, che procedono in direzione opposta per tornare eternamente in circolo. Ma il nano si concentra sull'infinità delle due vie e non presta attenzione alla porta carraia stessa, su cui sta scritta la parola "attimo". Il nano non vede che le due infinità non corrono su binari separati ma convergono nell'Attimo. Il passato e il futuro non sono linee rette distinte e incomunicanti, ma si richiamano l'un l'altro scontrandosi nell'attimo presente: sono il luogo di questo incontro, il frutto di questa implicazione. Nell'attimo implodono ed esplodono le tre estasi temporali: l'eternità cui la dottrina dell'eterno ritorno allude non è la visione semplicistica del nano che crede a un ritorno ciclico di passato, presente e futuro. L'eternità è interamente contenuta nel baleno del presente: l'attimo deciso e voluto porta con sé tutto il tempo. Ecco il senso dell'enigma del pastore – proposto nella seconda parte dell'aforisma – che si rotola per terra con un serpente nero che gli penzola dalla bocca. Per non morire soffocato il pastore deve mordere il serpente: superare con una decisione perentoria la visione paralizzante dell'eterno ritorno come vana circolarità. Il morso è l'espressione metaforica della decisione soggettiva di assumere su di sé l'attimo che racchiude in sé la totalità del tempo. Il morso esplose nell'attimo, l'eternità irrompe nel transitorio e solo allora possiamo dire "così fu, così vorrò e così volli che fosse"<sup>293</sup>.

Questa decisione suprema libera una gioia trasfiguratrice, una gaiezza dinamica, come la chiamò Deleuze<sup>294</sup>, che trasforma il risentimento per l'irreversibilità del tempo e la disperazione per il ritorno ciclico dello stesso in volontà creatrice. Decidendosi nella fecondità dell'attimo, l'uomo scopre la possibilità di riconciliarsi col proprio destino. Questo insegna la tragedia: che la massima volontà consiste nell'*amor fati*.

Se Patočka non fa suo l'abbandono ebbro all'*amor fati* nicciano, tuttavia ritrova e valorizza in Socrate i tratti dell'eroe tragico che, in balia del destino, non rinuncia alla propria libertà:

così la tragedia, anche se suona paradossale con tutta l'accentuazione della necessità del fato, della predeterminazione degli eventi umani da parte delle forze divine, è nondimeno implicitamente la tragedia della libertà, e acquista tutto il suo *pathos* dai suoi abissi e dalle sue svolte.<sup>295</sup>

---

<sup>293</sup> Il rimando è chiaramente all'aforisma "Della redenzione", in F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1991.

<sup>294</sup> G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 1992, p. 55.

<sup>295</sup> J. Patočka, *Socrate*, cit., p. 111.

Secondo l'interpretazione di Patočka, Socrate non è colui che recide i legami con la sapienza tragica, ma colui che filtra col *logos* la profondità del *pathei mathos* eschileo<sup>296</sup>. Dalla tensione tragica tra libertà e necessità, tra Apollo e Dioniso, tra contingenza terrena e ordine cosmico Socrate rilancia la domanda sull'esistenza umana e la tramanda alla storia europea come sollecitudine ad aver cura della propria anima, malgrado il *nomos* implacabile della Notte.

Per chiudere questo breve *excursus* nulla mi pare più appropriato dei versi di Wislwa Szymborska.

*Non c'è vita  
che almeno per un attimo  
non sia stata immortale*

*La morte  
è sempre in ritardo di quell'attimo.*<sup>297</sup>

### Il sacrificio

La figura di Antigone ci consente di riflettere su un altro tema decisivo della riflessione patočkiana, e cioè il tema del sacrificio. Antigone, come abbiamo visto, è portatrice di un *nomos* che contrasta i tentativi di assolutizzare la legge del Giorno messi a punto da Creonte. Antigone è colei che, sacrificandosi, reintroduce il senso della differenza: è colei che,

---

<sup>296</sup> A proposito dei legami tra Socrate e la tragedia Valerie Löwit scrive, « *Le 'non' du daimon, tel que le conçoit Patočka, apparaît donc plus proche d'une conscience tragique de la situation de l'homme dans le monde, que de la sphère proprement morale du choix qui implique une positivité* ». E poco più avanti, pur segnalandone le diversità, Löwit mette in luce il comune fondamento notturno tra il “no” di Antigone e quello del demone socratico: « *tandis que le 'non' socratique s'exerce simplement comme un impératif négatif, liant le souci éthique à un 'non' originaire qui est une distance maintenue, une sorte d'époque qui serait l'essence de l'âme, le 'non' d'Antigone va au-delà d'une insuffisance de l'éthique et congédie radicalement toute positivité de l'éthique. Dans les deux cas cependant, en débarrassant l'éthique de sa positivité, Patočka dévoile le moment 'asubjectif' de l'éthique* » (V. Löwit, *L'histoire et le négatif*, in “Cahiers de philosophie”, *Jan Patočka et le soin de l'âme*, cit., pp. 226-27).

<sup>297</sup> W. Szymborska, “Sulla morte senza esagerare”, in *La gioia di scrivere*, Adelphi, Milano 2009, p. 429.

consacrando alla Notte, riafferma l'esistenza di una dimensione che sfugge al controllo razionalista.

In questo senso, Antigone ci offre un esempio di ciò che Patočka intende per sacrificio autentico. Il filosofo tematizza esplicitamente questo tema nel saggio intitolato *La technique selon Husserl et selon Heidegger*, dove sostiene che nel livellamento di ogni ente a semplice materiale di impiego prodotto dal *Gestell* viene messa in crisi l'idea stessa della differenza ontologica: l'idea, cioè, che sia possibile individuare una gerarchia dell'essere in virtù della quale qualcosa di superiore si rende degno dei nostri sacrifici.

Il sacrificio per qualche cosa o per qualcuno sarebbe impensabile senza l'idea di una differenza tra l'essere dell'uomo e l'essere meramente cosale, senza l'idea di una differenza, all'interno dell'umano, tra possibilità di accrescimento e di diminuzione dell'essere (...). La comprensione tecnica promette precisamente di eliminare questa esperienza; per essa, il sacrificio non esiste, poiché tutto si riduce a dei fondi utilizzabili.<sup>298</sup>

Se la tecnica produce un'omologazione ontica riducendo ogni cosa a una forza disponibile, il sacrificio, come atto che rivendica una differenza ontologica, introduce un elemento imprevisto: "I sacrifici sono così la presenza persistente di ciò che non appare nei calcoli del mondo tecnico", giacché coloro che si sacrificano "vivono a partire da una differenza di rango in seno all'essente stesso, in quanto esseri essenzialmente interessati alla loro maniera d'essere"<sup>299</sup>.

Per cogliere la profondità delle analisi patočkiane, dobbiamo superare la concezione ingenua del sacrificio: Patočka critica il ricorso all'idea di sacrificio che è stata riproposta nel Novecento al fine di ricucire lo strappo prodotto dalle tragedie novecentesche. Si tratta, secondo Patočka, di una nozione obiettivizzata che fa del sacrificio un gesto inautentico che riproduce la logica cosale dello scambio: un ente in cambio di un altro. Nel XX secolo, la conflagrazione bellica ha rappresentato la forma privilegiata di questo scambio:

*Des hommes sans nombre ont pris part volontairement aux conflits de notre ère, s'offrant en tant qu'instruments de l'escalade, de l'accroissement et de la libération de la puissance en ayant conscience de se sacrifier ou d'être sacrifiés. Que signifie ici le sacrifice et*

---

<sup>298</sup> J. Patočka, *La technique selon Husserl et selon Heidegger*, in *Liberté et sacrifice*, cit., p. 272.

<sup>299</sup> Ivi, p. 273.

*pourquoi parle-t-on de sacrifice, plutôt que des fonds, de leur utilisation et de leur consommation?*<sup>300</sup>

Per cogliere il sacrificio nella sua autenticità occorre comprenderne la negatività: esso non ha un contenuto affermativo, è una forma di negazione, di sottrazione rivolta non a un insieme di fatti singolari, ma alla precomprensione tecnicistica che sottende un tale mondo. “Il sacrificio assume così una figura singolare e paradossale. Non è un sacrificio per qualcosa o per qualcuno, essendo, in questo senso, un sacrificio per tutto e per tutti. In un senso essenziale, è un sacrificio per niente, se si intende con ‘ni-ente’ qualcosa che non è un ente”<sup>301</sup>. Il sacrificio è l’incarnazione del “non”, la manifestazione di una grandezza negativa che consiste nel coraggio di rifiutare gli imperativi della tecnica.

Come ha fatto notare Valérie Löwit, il sacrificio di Patočka sembra più prossimo alla coscienza tragica che a una scelta positiva operata entro la sfera morale. Qui l’etica perde la sua positività per mostrarsi come momento asoggettivo di abbandono del sé. Il sacrificio di sé è l’espressione di una *cura della morte* che va al di là del soggetto, in direzione di una dimensione sovraindividuale o asoggettiva. Come spiega Patočka a proposito del sacrificio di Antigone, “poiché un atto come il suo può possedere il suo pieno valore solamente nel naufragio del suo autore, acquista tutta la sua forza solo con l’annullamento di colui che lo ha realizzato”<sup>302</sup>. In questo senso, il sacrificio si rivela un atto asoggettivo che ristabilisce il punto di vista impersonale della morte. La morte è il punto di inciampo di ogni personalismo, di ogni tentativo di circoscrivere l’anima nei confini immunitari e narcisistici della persona. “*Avec la mort, les calculs de la personne prennent fin, celle-ci arrive à bout de ses plans et de ses bilans*”<sup>303</sup>.

---

<sup>300</sup> Ivi, p. 271.

<sup>301</sup> Ivi, p. 275. Queste parole di Patočka, seppur modulate all’interno di una riflessione etica estranea all’orizzonte concettuale heideggeriano, sembrano rievocare quei passaggi di Heidegger nei quali il filosofo tedesco, parlando della temporalizzazione del mondo, scrive che il mondo è un nulla: “il mondo è nulla nel senso che è niente di essente. Niente di essente e tuttavia qualcosa che c’è (*es gibt*). L’*es*, che dà (*gibt*) questo non-essente, non è esso stesso essente, ma è la temporalità temporalizzantesi. (...) Il mondo è il nulla, che si temporalizza originariamente, ciò che semplicemente scaturisce in e con la temporalizzazione – perciò lo chiamiamo il *nihil originarium*”. In questo senso, potremmo dire che se il sacrificio è fatto per ni-ente, esso è fatto per il mondo nella sua complessità in quanto non-ente che tuttavia è la radura temporale che permette ogni incontro con l’ente (M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, tr. it. di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Il Melangolo, Genova 1990, p. 272).

<sup>302</sup> J. Patočka, *Lecture d’Antigone*, “Comédie-française. Les cahiers”, n. 6, 1993, p. 76.

<sup>303</sup> J. Patočka, “Josef Čapek, pèlerin boiteux”, in Id, *L’écrivain, son ‘objet’*, cit., p. 185.



Se “la persona è sacrificata”<sup>304</sup> ciò che resta è l’anima, in quanto resto, disavanzo, eccedenza della declinazione soggettivistica della vita. Ripercorrendo l’opera di Josef Čapek, *Le pèlerin boiteux*, Patočka si sofferma sul contrasto dialettico tra anima e persona. L’anima è l’inquietudine che alimenta la tendenza a un continuo superamento di sé, laddove la persona è la vita dell’anima obiettivata, trasformata, ridotta a cosa. Nello scritto di Čapek, tra anima e persona sussiste un’opposizione insanabile: l’una non può esistere senza l’altra, giacché la persona ha bisogno delle risorse energetiche generate dall’anima, mentre l’anima ha bisogno della persona per individuarsi, per non fondersi con l’universo. Se nella vita ordinaria la persona ha il sopravvento sull’anima, la consapevolezza della comune finitudine mitiga la prospettiva personalista e favorisce il punto di vista dell’anima: “*l’allié de l’âme est précisément la mort*”. In questo senso, la cura dell’anima non può che essere cura di quella tensione impersonale che varca i confini dell’ego e coglie la vita nel suo “dramma”<sup>305</sup>, nel senso etimologico di azione, di gesto, di evento che scompagina l’individualismo dei ruoli e delle funzioni<sup>306</sup>.

---

<sup>304</sup> J. Patočka, “Les fondements spirituels de la vie contemporaine”, in Id., *Liberté et sacrifice*, cit., p. 234.

<sup>305</sup> Cfr. J. Patočka, “Josef Čapek, pèlerin boiteux”, in Id., *L’écrivain, son ‘objet’*, cit., p. 172.

<sup>306</sup> Cfr. Ivi, p. 177. Non mi sembra azzardato avvertire una certa assonanza tra queste considerazioni di Patočka e l’ultimo scritto deleuziano, *L’immanence, une vie*. Certo, nel caso di Deleuze abbiamo a che fare con il problema dell’immanenza, laddove per Patočka l’anima è l’istanza della trascendenza. Eppure mi sembra interessante osservare come entrambi gli autori si sforzino di descrivere quel momento in cui la vita, sciolta dalle briglie soggettivistiche della persona, è colta nella sua comune singolarità, nella sua impersonale irripetibilità. Deleuze sviluppa le sue riflessioni a partire da un romanzo di Dickens, *Our mutual Friend*. Nel romanzo il personaggio di Riderhood è in coma; le persone che lo circondano non avevano mai nutrito grandi simpatie per lui, ma ora, che si trova in sospeso tra la vita e la morte, riescono a separare la sua persona dalla scintilla vitale che custodisce e ciò suscita subito in loro interesse e apprensione: “Nessuno ha il minimo riguardo per l’individuo, che è sempre stato per tutti oggetto di repulsione, sospetto e antipatia, ma ora riescono stranamente a separare la scintilla vitale che è in lui dalla sua persona e hanno per essa un profondo interesse, senza dubbio perché è la vita e loro vivono e dovranno morire” (C. Dickens, *Il nostro amico comune*, in R. Esposito, *Bios*, cit., p. 212. Deleuze scrive: “Una canaglia, un cattivo soggetto disprezzato da tutti, è ridotto in fin di vita; ed è ecco che quelli che se ne prendono cura mostrano una sorta di sollecitudine, di rispetto, di amore per il minimo segno di vita del moribondo” G. Deleuze, *L’immanenza, una vita...*, Aut-aut, 271-272, 1996, 4-7). Il vero motivo di interesse e di preoccupazione dunque non è Riderhood, non è l’individuo, ma la vita. La vita di Riderhood, nella sua assoluta singolarità, varca una soglia oltre la quale supera l’individuo, si separa da se stessa, si metamorfizza e diviene una vita: essa è impersonale e insieme singolare, non appartiene più alla forma dell’individuazione e al regime dell’oggettivizzazione, essa è al di là del bene e del male. Roberto Esposito segnala come per Deleuze lo scarto tra la vita e una vita si giochi sul filo dell’incontro tra la vita e la morte. È lo stato di transito e di sospensione tra la vita e morte a far emergere quello che Deleuze definisce l’*homo tantum*, ossia l’ecceità immanente, che conserva la sua singolarità pur non essendo più individuale.

## La politica e il conflitto

Se per Patočka la politica è l'esercizio di chi tenta di «affrontare la minaccia senza cedervi»<sup>307</sup>, dovremmo chiederci se questa è la nozione di politica che è possibile rintracciare nella tradizione moderna e contemporanea. La sensazione è che il pensiero politico occidentale abbia cercato di aggirare la minaccia, costruendo sistemi teorici che mettessero al riparo dagli effetti potenzialmente dissolutivi della vita comunitaria e dagli esiti imprevedibili dell'azione politica. Potremmo dire che a partire da Hobbes il pensiero politico scinde in una logica rigidamente binaria il conflitto e la politica: lo stato di natura – il conflitto – deve essere superato dal sorgere di uno stato civile – la politica – in grado di dirimere il caos originario. L'azione dissociativa e disciplinante del Leviatano, per esempio, tronca la molteplicità dei legami orizzontali dello stato di natura e istituisce un'unica relazione, cioè lo scambio verticale protezione-obbedienza. Le analisi di Patočka ci permettono di affrontare la questione da un diverso angolo prospettico: se per Hobbes nascita della politica coincide con la rimozione del conflitto, per Patočka essa è il tentativo di frequentarne gli abissi per scorgere proprio nella profondità di *Pólemos* le origini del legame e i germi della vita in comune. *Pólemos* reca in sé la preziosa scintilla dell'opposizione feconda. Senza una carica agonistica che ne alimenti il continuo divenire, la vita della comunità si spegne e il senso della politica si perde.

Il tema del conflitto, nel senso del eracliteo, probabilmente giunge a Patočka grazie alla mediazione di Eugen Fink. Nel corso di un loro scambio epistolare con il filosofo tedesco Patočka fa una delle prime allusioni alla questione del *pólemos*: “viviamo nel *pólemos*” scrive Patočka nel giugno del 1975<sup>308</sup>.

Il motivo del conflitto sembra fare da *trait d'union* tra le ricerche fenomenologiche e le riflessioni etico-politiche di Patočka. Infatti se l'evocazione del *pólemos* eracliteo si rivela un passaggio decisivo nelle pagine dei *Saggi eretici*, già nei testi dedicati al movimento dell'apparire troviamo numerosi riferimenti alla dinamica conflittuale grazie a cui gli enti appaiono. In questo Patočka dimostra di accogliere le suggestioni heideggeriane, giacché,

---

<sup>307</sup> J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 44.

<sup>308</sup> E. Fink, J. Patočka, *Briefe und Dokumente. 1933-1977*, a cura di M. Heitz & B. Nessler, Alber, Freiburg-München 1999, pp. 127-28.

proprio negli anni della *Kehre*, la figura del *pólemos* sembra giocare un ruolo fondamentale nell'elaborazione teorica del filosofo tedesco.

### Heidegger e il pensiero della guerra

Come sottolinea Umberto Curi nel suo saggio *Pólemos*, i primi decenni del Novecento sono caratterizzati da insistenti riferimenti guerreschi che rievocano le parole di Eraclito<sup>309</sup>, tuttavia “il tema della guerra assume gradualmente una connotazione sempre più lontana dalla originaria impostazione eraclitea, da un lato finendo per identificarsi con la pura e semplice esaltazione di una guerra storicamente determinata, e dall'altro stemperandosi nell'indistinta assimilazione del *pólemos* a ogni e qualunque forma di lotta”<sup>310</sup>. In questo clima culturale, Heidegger si sforzerebbe, invece, di pensare il tema del *pólemos* con maggiore radicalità, riconoscendone la valenza ontologica e fondativa.

Per la lettura heideggeriana del pensiero di Eraclito appare decisiva l'interpretazione del *pólemos* eracliteo proposta da Carl Schmitt ne *I concetti del politico*. Come scrive Curi, tramite la lettura schmittiana, Heidegger capisce che “questo concetto non designa affatto la guerra in senso umano, ma un ‘principio’ fondamentale – l'antioriorità del conflitto ai confliggenti, l'originarietà della differenza”<sup>311</sup>.

Nella lettera che invia a Carl Schmitt, Heidegger specifica di essere interessato alla nozione di *pólemos* “*mit Bezug auf den Wahrheitbegriff*”<sup>312</sup>. La questione del *pólemos* è per Heidegger intimamente connessa al concetto di verità: così come la verità non può essere ricondotta alla concordanza proposizionale tra soggetto ed ente attraverso il giudizio, ma è il movimento di svelamento dell'essere dell'ente – quell'uscita da un nascondimento che non si dissolve – allo stesso modo il *pólemos* non nomina i fenomeni di contrapposizione intersoggettiva, ma il movimento stesso che pone i soggetti, che li pone come soggetti polemicamente in relazione.

---

<sup>309</sup> Curi fa riferimento a Werner Sombart, Max Weber, Max Scheler, Georg Simmel, Karl Jaspers: cfr. U. Curi, *Pólemos*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, in particolare pp. 145-184.

<sup>310</sup> Ivi, p. 150.

<sup>311</sup> U. Curi, *Pólemos*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 15. Nell'*Introduzione alla metafisica*, Heidegger scrive: “Ciò che viene qui denominato *pólemos* è un conflitto che emerge prima di ogni cosa divina e umana. Non si tratta di una guerra di tipo umana. La lotta, così come è concepita da Eraclito, è quella che anzitutto fa sì che l'ente si ponga come distinto nel contrasto, e che acquisti la sua posizione, la sua condizione, il suo rango” (p. 72).

<sup>312</sup> M. Heidegger, *Lettera a Carl Schmitt del 22 agosto 1933*, “Telos”, 72, 1987, p. 132.

Nel *pólemos* eracliteo Heidegger trova la parola che meglio si presta ad esprimere non tanto la relazione confliggente tra soggetti posti isolatamente, ma il carattere costitutivamente polemico dell'Essere, il fatto che la verità sia *Urstreit* come scrive ne *L'origine dell'opera d'arte*<sup>313</sup>.

Heidegger precisa che il *pólemos*, in quanto contrasto che produce il mondo, è una forza che rompe e insieme congiunge. In questo senso, il *pólemos* e il *logos* sono le due facce della stessa medaglia: “l'esplicarsi per via del contrasto non sconnette né sopprime l'unità; al contrario, la forma: è un raccoglimento (*logos*). *Pólemos* e *logos* sono la stessa cosa”<sup>314</sup>. Per meglio comprendere questa affermazione, occorre ricordare che Heidegger riconnette il significato del sostantivo *logos* al verbo *legein*, nel senso di raccogliere. Il *logos* riconduce a unità il disparato lasciando tuttavia persistere le differenze: l'*harmonia* che esso produce non ha il carattere della sintesi dialettica ma della coesistenza polemica. Infatti, per tradurre il greco *harmonia*, il filosofo sceglie l'espressione *Ent-spannung*, che ben conserva l'idea di tensione (*Spannung*)<sup>315</sup>.

Questi brevi accenni alla tematizzazione heideggeriana del *pólemos* eracliteo ci introducono tanto alle ricerche che Patočka svolge in ambito fenomenologico quanto alla sue riflessioni etico-politiche.

### Il conflitto dell'apparire e l'apparire del conflitto

Sulla scia delle indicazioni heideggeriane, Patočka concepisce l'apparire come un movimento insieme di manifestazione e di nascondimento: il fenomeno appare a partire da un trascendentale – l'apparire – che in quanto tale non appare. Questo rapporto di luce ed ombra, di visibilità e invisibilità, è descritto da Patočka come un *conflitto* tra il singolare che appare e il fondo indifferenziato a partire dal quale esso appare.

*Il y a dans notre vite un conflit entre ce qui apparaît et ce qui fait apparaître : du fait que les choses apparaissent, ce qui les fait apparaître se dissimule dans le retrait. Le retrait*

---

<sup>313</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2000, p. 84.

<sup>314</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, a cura di G. Vattimo, Milano 1968, p. 169.

<sup>315</sup> M. Heidegger, *Eraclito. L'inizio del pensiero occidentale (1943-44)*, Mursia, Milano 1993, pp. 141 sgg.

*n'est pas un simple écran, un paravent, mais bien un conflit, une lutte qui se déroule au sein de cela même qui fait apparaître.*<sup>316</sup>

Lungi dall'essere la cortina torbida che occulta gli enti, il conflitto è propriamente ciò che produce differenziazione e dunque apparizione. *Pólemos*, potremmo dire, è l'*individuazione*: è il movimento estatico che permette ai singoli fenomeni di apparire in seno alla sfera fenomenica, il lampo dell'essere che *foto-grafa* l'ente, che lo porta alla luce iscrivendolo nel visibile.

Patočka, tuttavia, precisa che questo movimento estatico non si esaurisce nella dispersione ma produce anche raccoglimento: “nella sua essenza è sia un essere fuori di sé che un raccogliersi”<sup>317</sup>. La differenziazione del *pólemos* si accompagna alla con-vocazione del *logos*. In *Platone e l'Europa* Patočka, come già Heidegger, interpreta il *Logos* di Eraclito nel senso di un *legein* che chiama a raccolta il disparato, che riunisce *oi polloi*. Il *logos* consente così di cogliere la comune radice ontologica di ciò che nell'esperienza si dà nella frammentazione ontica.

In questo senso, se riflettiamo sul fatto che l'anima è il “luogo delle cose” capace di “comprendere i movimenti di tutti gli altri esseri”, possiamo ipotizzare che l'atto del comprendere consista propriamente nel raccogliere: nell'accogliere il disparato in quanto disparato. “La massima contraddizione” scrive Patočka nei *Saggi eretici* “si tiene quindi insieme nell'unità che è al di sopra di tutto, si manifesta in tutto, domina su tutto”. L'unità del *legein* non è sintesi, ma coesistenza di differenze.

Mi sembra utile aggiungere un'ulteriore breve suggestione. Heidegger, nella conferenza intitolata *Logos*, spiega che “il raccogliere e il cogliere si prolungano in un riunire e portare insieme. (...) Ma la raccolta è qualcosa di più che un semplice ammuccchiare. Nella raccolta è implicito un ‘andare a prendere che porta dentro’. In questo domina l'ospitare; e in quest'ultimo, a sua volta, il custodire”<sup>318</sup>.

Mi chiedo se Patočka non abbia tratto spunto da queste parole per concepire il *legein* dell'anima come un raccogliere che preserva e custodisce. Ma se l'anima è il luogo in cui le cose si raccolgono e se la raccolta è l'incontro del disparato, custodire significherà accogliere avendo cura delle differenze, lasciando-essere i fenomeni nella loro irriducibile singolarità.

---

<sup>316</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, cit., p. 286.

<sup>317</sup> J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia?*, p. 311.

<sup>318</sup> M. Heidegger, “Logos”, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1980, p. 143.

## Il conflitto tra soggettività e mondo

Il conflitto ritorna come elemento capace di spiegare la correlazione tra soggettività e mondo: “la vita umana, a dire il vero, è una vita *contro* la totalità”<sup>319</sup>. Se con la sua fenomenologia asoggettiva Patočka intende prendere le distanze dall’idealismo husserliano, egli non omette la questione del soggetto: anzi, come spiega Renaud Barbaras, l’analisi del rapporto tra il movimento cosmologico attraverso cui il mondo si individua negli enti singolari e il movimento della nostra esistenza in quanto processo di manifestazione costituisce uno dei passaggi più ricchi e delicati della ricerca fenomenologica patočkiana.

Destituita del ruolo di fondamento primario dell’apparire, la soggettività ricompare nella forma della differenza ontologica come quell’ente a cui i fenomeni si mostrano. La particolarità dell’individuazione dell’uomo, secondo Barbaras, sta nel fatto che essa avviene per separazione: Barbaras parla dell’*arci-evento dell’espulsione* per alludere al duplice movimento tramite cui il soggetto si mette a parte del mondo e il mondo diviene una totalità.

*Cette relation implique une séparation fondamentale : elle est relation dans la séparation.*

*(...) il n’y a de totalisation du monde que pour et par une existence qui se met à part du monde, qui s’expulse du monde.*<sup>320</sup>

Se l’arci-evento dell’espulsione descrive il movimento di trascendenza tramite cui il soggetto si spinge fuori dal mondo scoprendo il mondo come orizzonte della totalità, occorre tuttavia pensare anche al movimento tramite cui il soggetto si iscrive nel mondo e si offre come il campo fenomenico grazie a cui gli enti si mostrano. Il gesto di Patočka, infatti, è di progredire verso l’appartenenza del soggetto al mondo, piuttosto che di regredire verso la coscienza assoluta. I tre movimenti dell’esistenza, nella loro composizione armonica, descrivono il processo di radicamento dell’uomo nel mondo e insieme lo spazio della trascendenza che il soggetto ricava aprendo un varco, una distanza, una frattura dall’aderenza ontica al mondo.

---

<sup>319</sup> “*Le rapport humain à la totalité signifie qu’il y a chez l’homme une incomplétude essentielle, une révolte contre la totalité, une dissension avec elle*” (J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l’existence humaine*, tr. fr. di E. Abrams, a cura di H. Declève, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988, pp. 175-76).

<sup>320</sup> R. Barbaras, “L’individuazione du monde”, in “Fogli Campostrini - rivista on-line delle iniziative culturali e scientifiche della Fondazione Centro Studi Campostrini”, Vol 2, N° 2 (2012): *Interrogazione sulla fenomenologia di Jan Patočka*, p. 7.

La “separazione fondamentale” di cui parla Barbaras risponde, infatti, ai caratteri del *chorismos*, e cioè di una separazione che non istituisce un secondo dominio di oggetti<sup>321</sup>. È quella separazione, in altri termini, che fa del vivere un ritmo sincopato di relazione e differenziazione<sup>322</sup>. La soggettività, nella sua singolarità dislocata e decentrata, è pur sempre in rapporto alla totalità: essa, anzi, si offre come occasione della sua rifrazione.

Rispetto alla questione della manifestazione degli enti, Patočka definisce la soggettività come uno specchio capace di riflettere i fenomeni: “La vita dell’io come vita di un’individualità ineffabile è solamente capace, in quanto specchio, di diventare una corrispondenza dell’universo, del tutto unico”<sup>323</sup>. Si tratta, tuttavia, di una specularità del tutto particolare, giacché il mondo in quanto campo dell’apparire e il soggetto in quanto luogo della riflessione non si fronteggiano, non stanno l’uno dinnanzi all’altro: il mondo è il *già sempre* del soggetto, l’Uno inglobante che lo eccede e lo precede; il soggetto è il luogo della manifestazione ma non ne è il fondamento. Come scrive Carlo Sini, se io sono *speculum mundi* non è perché “io guardo il mondo”, ma [perché] ‘il mondo si guarda in me, si fa specchio di se stesso in un suo doppio’<sup>324</sup>.

In quanto specchio, sembra dirci Patočka, il soggetto diviene condizione di possibilità dell’individuazione fenomenica, cioè del fatto che l’apparire si realizzi nella pluralità dei fenomeni. In questo senso, il soggetto è colui che nell’orizzonte del mondo individua delle prospettive che distinguono, differenziano, discriminano: punti di vista che mostrano l’ente ma non lo costituiscono. È in questi termini che Patočka descrive la genesi delle diverse *Umwelten* (organizzate secondo “centri” e “periferie”) e dei diversi mondi della vita come coordinazioni finite e parziali di un tutto eccedente (“Il riflettere è una coordinazione”<sup>325</sup>).

---

<sup>321</sup> Patočka si concentra sul concetto platonico di *chorismos* nel saggio sul *Platonismo negativo*, nel prossimo paragrafo indagheremo con maggior attenzione questa nozione chiave della riflessione patočkiana.

<sup>322</sup> Secondo Patočka, vivere significa collocarsi in quel plesso chiasmatico tra soggetto e mondo che fa dell’esistenza un movimento tra due poli che non esistono se non come orizzonti in reciproca tensione: « *Le vivre d’expérience est comme une trame tendue entre deux horizons : l’un est mon moi, l’autre est le monde. Le vivre est une manière d’explication de ces horizons, ayant cette particularité que, pour m’expliquer moi-même, il me faut d’abord prendre pied sur le sol du monde et de ses choses, avant, dans un second temps, de faire retour à moi* » (J. Patočka, *Papiers Phénoménologiques*, cit., p. 62).

<sup>323</sup> J. Patočka, “Forma del mondo dell’esperienza e esperienza del mondo”, in Id., *Che cos’è la fenomenologia?*, cit., p. 141.

<sup>324</sup> C. Sini, *Le arti dinamiche, filosofia e pedagogia. Figure dell’enciclopedia filosofica*, Jaca Book, Milano 2004, p. 73.

<sup>325</sup> J. Patočka, “Forma-del-mondo dell’esperienza e esperienza del mondo”, in Id., *Che cos’è la fenomenologia?*, cit., p. 144.

Il processo di differenziazione e di ordinazione si confonde con il divenire del mondo: il mondo si fa mondo nel divenire dei movimenti reciproci tramite cui ogni cosa acquisisce la propria figura in rapporto al resto dell'esistente:

*Ce devenir trace des frontières vis-à-vis d'autre chose, il est un processus de définition, de mise en forme. Cette définition se fait vis-à-vis de toutes les autres choses, toutes en sont co-définies (...). La chose n'est pas seulement 'en elle-même', mais dans toutes les autres, elle est son rapport de délimitation vis-à-vis de la totalité de tout ce qui est.*<sup>326</sup>

Ogni ente è il suo rapporto di delimitazione: il prodursi e il ridefinirsi dei suoi confini avviene nella dinamica di co-determinazione che intrattiene con il mondo nel suo continuo processo di individuazione.

Secondo le analisi di Patočka, questo processo di reciproca co-definizione, che ogni volta ricontratta le reciproche frontiere, avviene secondo una dinamica conflittuale, polemica, agonica. E dunque se l'io è un fenomeno, e cioè un "risultato"<sup>327</sup> della dinamica dell'apparire, anche di esso andrà sottolineata la genesi conflittuale. Come spiega Alessandra Pantano,

è conflittuale anche la soggettività, in quanto è il frutto di una dislocazione, una distanziamento, una differenziazione nel mondo: la soggettività è il risultato del movimento del mondo, il quale, scindendosi, realizza un'esteriorità che altro non è se non un momento di se stesso, tramite il quale esso diventa mondo che appare.<sup>328</sup>

Nella pagine di *Platone e l'Europa*, Patočka segnala l'*eccentricità* dell'uomo: facendo il proprio ingresso nell'apparire fenomenico egli "vede che è caduto fuori dal centro"<sup>329</sup>. La forza centrifuga che sottostà alla genesi del soggetto, dischiude la distanza che inaugura il movimento della verità. Affermare l'*eccentricità* dell'uomo equivale a dire che esso non *coincide* con la verità, nel senso etimologico che non cade insieme ad essa: tra l'uomo e la sua verità c'è uno scarto incolmabile che anima una dinamica di conquista agonica. Il movimento della verità è possibile proprio per il fatto che essa continuamente ci sfugge e, in modo

---

<sup>326</sup> J. Patočka, *Papiers Phénoménologiques*, p. 114.

<sup>327</sup> Come afferma Patočka, "nella fenomenologia asoggettiva, il soggetto nel suo apparire è un 'risultato' nella stessa misura che tutto il resto" (J. Patočka, "Corpo, possibilità, mondo, campo di apparizione", in Id., *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 233).

<sup>328</sup> A. Pantano, *Dislocazione. Introduzione alla fenomenologia asoggettiva di Jan Patočka*, cit., p. 116.

<sup>329</sup> J. Patočka, *Platone e l'Europa*, p. 65.



analogo, il rapporto alla totalità è possibile proprio perché non vi viviamo immersi: l'uomo, scrive Patočka, “vive *in rapporto* con la totalità perché non vive *nella* totalità”<sup>330</sup>.

### *Pólemos e Chorismos*

Vi è un nesso dunque tra la figura di *Pólemos* e la nozione platonica di *chorismos*, che Patočka rielabora nel saggio sul “Platonismo negativo”. Patočka recupera la nozione di *chorismos* per alludere all'esperienza negativa della libertà, quella che ha dato avvio all'avventura metafisica e che consiste nel movimento di indietreggiamento di fronte all'ente: un gesto di arretramento dinnanzi all'assillo caparbio del mondo oggettivo e dinnanzi all'aderenza alla superficie piatta della tradizione.

Reinterpretato in questi termini, il concetto platonico di *chorismos* è scarto etico e critico che rinnova la spinta trascendente della metafisica senza tradurla (tradirla) nella fissazione di un mondo altro. Il *chorismos* non allude alla distinzione tra due mondi – uno vero e uno apparente – ma a una:

separazione *senza* un secondo regno d'oggetti. (...) In altri termini, il mistero del *chorismos* è identico all'esperienza della libertà: l'esperienza di un distanziamento di fronte alle cose reali, l'esperienza di un senso indipendente dall'oggettivo e dal sensibile, che si ottiene invertendo l'orientazione primitiva, ‘naturale’, della vita.<sup>331</sup>

Tratteggiato come ininterrotta tensione oltre il dato e oltre il presente, il *chorismos* patočkiano annuncia la possibilità dell'uomo di percorrere un margine critico rispetto al regime della semplice presenza. L'esperienza della separazione non segna solo la capacità di indietreggiamento del soggetto rispetto all'oggetto, ma anche del singolo rispetto alle proprie pratiche di vita: è un'esperienza di libertà che consiste nella capacità di *distanziarsi* da ciò che si fa, da ciò che si pensa e da ciò che si dice per conquistare nuove e inattese prospettive.

Il processo di differenziazione generato dal *chorismos* è un movimento di opposizione che non produce una separazione ma una sorta di discrepanza: la soggettività sorge come crepa che incrina il fondo del *Pólemos* preindividuale.

---

<sup>330</sup> J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, cit., p. 175.

<sup>331</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, cit., pp. 87-88.

Emilie Tardivel suggerisce di chiamare “dissidente”<sup>332</sup> la soggettività che sorge come increspatura del movimento dell’apparire generando una distanza, uno iato, uno scarto. Lo scarto è il luogo della soggettività, luogo che deve essere difeso e alimentato secondo il principio della libertà negativa del *chorismos*. Potremmo dire che la cura dell’anima è la forma di questa distanziamento attiva: ancora una volta si tratta di capire come il movimento di apertura relazionale della pratica epimeletica abbia come suo irrinunciabile *pendant* il fondo conflittuale del *Pólemos*.

Se è vero che Patočka parla del movimento di dedizione come dell’esito più fecondo dell’esistenza – “la vita che ha aderito alla propria finitezza si è conquistata soltanto per dedicarsi. E questo vuol dire: per appellarsi, per consegnarsi agli altri (...) per ritrovare una comune, pura interiorità”<sup>333</sup> – sembra che tale dedizione non possa essere disgiunta da una forma di continua insoddisfazione. Il movimento di dedizione di sé di cui parla Patočka non va inteso come l’attitudine oblativa di un soggetto che si dedica agli altri sacrificando se stesso, ma come l’esito dell’insofferenza nei confronti della parzialità di ogni individuazione. La vita che si dedica agli altri è il prodotto del dissidio tra soggetto e mondo: tra vita vissuta come *status* autoconservativo ed esistenza vissuta come *trans*, come pro-getto. “La vita non è un mero *status* che si prolunga: già nella sfera istintivo-vitale, essa è progetto di sé”<sup>334</sup>.

In sintesi, l’orizzonte agonico della politica e la correlazione conflittuale tra soggetto e mondo ci aiutano a comprendere come la cura dell’anima rappresenti il versante diurno di una pratica che trova nella contesa notturna di *Pólemos* il suo più profondo serbatoio energetico.

### L’arena agonica della polis

Le considerazioni sulla dinamica conflittuale che è possibile riconoscere in seno all’apparire ci permettono di leggere con maggiore consapevolezza le considerazioni etico-politiche che Patočka sviluppa nei *Saggi eretici*. La figura di *Pólemos* che Patočka pone come matrice della comunità politica andrà ricompresa alla luce della conflittualità che anima il rapporto di differenziazione tra movimento dell’esistenza e schiusura fenomenica. Vale la pena di

---

<sup>332</sup> L’espressione è di Emilie Tardivel di cui già abbiamo citato il saggio *La subjectivité dissidente: étude sur Patočka*, in “*Studia Phaenomenologica*”, Vol. VII/2007, pp. 435-463.

<sup>333</sup> J. Patočka, “Per la preistoria della scienza del movimento: il mondo, la terra, il cielo e il movimento della vita umana”, in Id., *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 68.

<sup>334</sup> J. Patočka, “Il mondo naturale e la fenomenologia”, in Id., *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 117.

ricordare che Hannah Arendt, la quale ha senz'altro influenzato la riflessione patočkiana, definiva la *polis* come il luogo dell'apparire. La *polis* "è lo spazio dell'apparire, nel più vasto senso della parola: lo spazio dove appaio agli altri come gli altri appaiono a me, dove gli uomini non si limitano a esistere come le altre cose viventi o inanimate ma fanno la loro esplicita apparizione"<sup>335</sup>.

Arendt, parlando della *polis* come dell'apparire del mondo garantito agli uomini dalla presenza di altri uomini, cita Aristotele: "infatti ciò che appare a tutti, questo chiamiamo Essere"<sup>336</sup>. In nota Arendt scrive che queste parole di Aristotele rinviano in modo sotterraneo al detto di Eraclito: "le persone deste hanno un solo mondo comune, mentre chi dorme si ritira da questo mondo nel suo proprio"<sup>337</sup>. Come a chiudere il cerchio, questo rimando ad Eraclito suggerisce ancora una volta che, per superare la dimensione del proprio e disporsi nell'orizzonte del comune, occorre accedere alla prospettiva di *Pólemos*.

La *polis* arendtiana è il luogo in cui gli uomini si appaiono reciprocamente attraverso azioni e parole che permettono loro di *distinguersi*: la città greca, potremmo dire, diviene luogo d'eccellenza del *chorismos*, di una separazione che non divide ma unisce<sup>338</sup>. La *polis* quale

---

<sup>335</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 145.

<sup>336</sup> Ivi, p. 146.

<sup>337</sup> Ivi, p. 269.

<sup>338</sup> Da un punto di vista fenomenologico, la nozione di *chorismos*, alludendo a un movimento di dislocazione che tuttavia non produce una scissione, potrebbe essere messa in risonanza alla nozione di *partage* elaborata da Nancy ne *La comunità inoperosa*. Come spiega la nota del traduttore italiano, il termine francese *partage*: "ha un campo semantico ben più ampio del termine italiano [partizione]: esso significa, infatti, non solo l'azione del dividere, la partizione o la ripartizione di qualcosa, e il suo risultato, la parte che viene attribuita a ciascuno, ma anche il fatto di condividere qualcosa con qualcuno, la condivisione, e infine ciò è attribuito alla sorte, il destino di ciascuno (...)". Nancy evoca il tema del *partage* per alludere alla condivisione di un mondo-in-comune come evento della *comparizione*, cioè l'accadere delle singolarità (ossia dei soggetti che essendo finiti, aperti ed esposti non possono più dirsi soggetti) nel segno della pluralità: "Bisognerebbe dire che la finitezza *com-pare* e non può che *com-parire*, intendo con questo che l'essere finito si presenta sempre insieme, dunque a molti, e che, al tempo stesso la finitezza si presenta sempre nell'essere-in-comune" (p. 66). Il *partage*, si potrebbe dire, è in Nancy la condivisione di qualcosa che non ci appartiene. Esso, in quanto *condivisione*, è ciò che unisce e separa, ciò che istaura il legame e lo rende fluido, ciò che ci *dis-loc*a nel terreno mobile della comunità. Nel segno del *partage*, la comunità diviene l'ordine ontologico singolare nel quale l'altro e lo stesso sono il simile. La partizione si configura insieme come divisione, condivisione e deriva identitaria. Infatti, in quanto legge della comunità, il *partage*: "non è né una comunione, né l'appropriazione di un oggetto, né un autoriconoscimento e neppure una comunicazione, così come la si intende tra soggetti. Questi esseri singolari sono essi stessi costituiti attraverso la partizione, sono distribuiti, piazzati o piuttosto *spaziati* dalla partizione che li rende *altri*" (p. 60) Mi sembra che il *chorismos* patočkiano condivida con il *partage* di Nancy alcuni tratti significativi. Lo statuto ossimorico di una separazione che è insieme condivisione: di una differenziazione che non sfocia nell'isolamento ma nella messa in comune. Il fenomeno della "spaziatura", cioè, di una

luogo dell'unità della discordia permette di far vibrare le differenze senza che esse producano una scissione. La *polis* tramonta nel momento in cui si vogliono scongiurare le turbolenze di *pólemos* lasciando che dal movimento del *chorismos* si origini “un secondo dominio di oggetto”: un mondo separato e messo in salvo dalle spinte dissidenti.

Patočka, nel testo “Genesi e catastrofe dell'Europa”, commenta il progetto platonico della *Repubblica*. Credendo che la cura dell'anima fosse possibile solo in seno ad uno Stato di *giustizia* fondato sul principio invisibile dell'armonia tra le componenti dell'anima, Platone ha dato vita ad una concezione metafisica dello Stato che ha decretato la fine della *polis* in quanto realtà concreta. In questo breve passaggio Patočka sembra affermare una tesi decisiva, l'idea cioè che la metafisica platonica, se da una parte ha il merito di aver scommesso sul principio della cura dell'anima, dall'altra ne ha da subito prefigurato il potenziale pervertimento, gettando le basi di quel dualismo tra mondo vero e mondo apparente che, come sappiamo, ha contrassegnato la metafisica e la teologia occidentale. L'errore di Platone consiste nell'aver relegato la cura dell'anima al mondo delle Idee, abdicando ad una pratica di cura che si facesse spazio tra le tensioni insanabili della *polis*. In sostanza, Patočka muove al Platone della *Repubblica* la stessa critica che rivolge al Platone che con il mondo delle Idee progetta di edificare un mondo trascendente distinto e messo al riparo dalle turbolenze immanenti della vita allo scoperto.

Nessun “al di là” metafisico può farsi garante della libertà politica giacché essa, come scrive Alexandra Laignel Lavastine,

*se déploie ainsi sur la compréhension que ‘rien ne peut donner à l'existence un appui définitif, un but final, un pourquoi valable une fois pour toutes’ (...). L'expérience de la transcendance n'ouvre pas sur deux univers hétérogènes, elle ne nous sauve pas, elle n'allège pas non plus du poids du présent en direction de quelque lendemain meilleur: elle nous*

---

divisione che comporta una spartizione motoria del mondo e di una dislocazione che al tempo stesso localizza. Ma soprattutto l'idea di una divisione che non produce una scissione ma una distanziamento quale occasione imprescindibile del legame. Perché ci sia rapporto – a sé, agli altri, al mondo come orizzonte della totalità – occorre che vi sia un margine di divario. Il *chorismos* di Patočka nomina un esercizio di separazione che tuttavia non culmina nella dissociazione, ma nella valorizzazione della distanza come occasione della condivisione. Cfr. J-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, tr. it di A. Moscati, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992.

*réintroduit dans ce monde-ci, cependant humanisé, c'est à dire témoin d'une déchirure irréparable.*<sup>339</sup>

Ecco allora che la libertà negativa del *chorismos* può rivelare i suoi immediati risvolti etici e politici. L'esperienza della separazione, del *chorismos*, trova infatti corrispondenza nel gesto politico di colui che non soffoca le tensioni che percorrono l'arena agonica della *polis* perché scorge in esse le energie produttive della vita in comune. In questo senso, l'arena agonica della *polis* appare come il prodotto di superficie del fuoco abissale di *Pólemos*: essa ne mitiga l'ardore e ne regola l'intensità, ma non può sopirne del tutto la fiamma<sup>340</sup>.

### Le guerre del XX e il XX secolo come guerra

Se la conflittualità di *Pólemos* anima la vita della *polis*, occorre chiedersi se oggi la figura della guerra conservi il suo statuto produttivo: se essa, in altri termini, sia ancora l'immagine abissale capace di rappresentare la matrice del legame sociale. Nell'ultimo dei *Saggi eretici*, "Le guerre del XX secolo e il XX secolo come guerra" Patočka assume come questione filosofica fondamentale la domanda relativa al senso e alla funzione della guerra all'interno della storia occidentale: per comprendere le guerre contemporanee è necessario che esse siano concepite come il periodico riemergere di una guerra che, iniziata nel 1914, non si è mai conclusa. Tutte le interpretazioni che sono state offerte dei due conflitti mondiali mancano l'obiettivo perché

considerano tutte la guerra dal punto di vista della pace, del giorno e della vita, escludendo dalla loro visione i suoi aspetti oscuri e notturni. Da questo punto di vista (...) la morte ha un senso come trasmissione di funzioni e la guerra, questa morte di massa organizzata, è solo una pausa spiacevole ma necessaria che bisogna accettare in vista di determinati scopi propri della continuità della vita<sup>341</sup>.

La tesi di Patočka, dunque, è che tutte le spiegazioni dei conflitti novecenteschi condividono la medesima caratteristica di fondo di non pensare che la guerra abbia in se stessa il potere di

---

<sup>339</sup> A. Laignel-Lavastine, *Jan Patočka. L'Esprit de la dissidence*, Edition Michalon, Paris 1998, p. 50. L'autrice cita un passaggio di Patočka contenuto in *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, a p. 11 dell'edizione francese (Dorbrecht, Kluwer, coll. "Phaenomenologica", n° 110, 1988).

<sup>340</sup> Nei prossimi capitoli vedremo come queste considerazioni patočkiane si rivelino consonanti alle riflessioni che Foucault sviluppa nella lezioni di *Bisogna difendere la società*.

<sup>341</sup> Ivi, p. 133.

conferire senso, ma di credere che essa costituisca semplicemente la parentesi, l'eccezione, la deroga dall'indiscusso dominio della pace. Maurizio Guerri spiega come, per Patočka, fissare lo sguardo nella verità della guerra sia l'unico modo che si offre alla filosofia di rifondare se stessa alla luce di una "transvalutazione di tutti i valori" che comprenda la guerra nella sua "positività" storico-dialettica:

per essere compresa la Prima guerra mondiale non deve essere concepita come deviazione dalla normalità della vita, (...) ma come evento dotato di senso in quanto tale, come forza che da sé stessa è in grado di porre il proprio senso e che, in quanto tale, è in grado di imporsi come punto di svolta all'interno della storia universale. Se si inizia a guardare alla Prima guerra in questo modo, i luminosi ideali del Giorno iniziano a mostrare il loro lato oscuro e ad apparire quali mere giustificazioni ideologiche di un processo dominato dalla 'nuda Forza'<sup>342</sup>.

Secondo Patočka, infatti, la Prima Guerra mondiale rivela in modo lampante il volto nichilista di un secolo dominato dai principi della Forza:

rappresentò pertanto il definitivo imporsi di quel modo di intendere l'ente che si era affermato nel XVII secolo con il sorgere delle scienze naturali meccaniche e l'eliminazione di tutte le 'convenzioni' che sbarravano il cammino a quella liberazione della forza: una tra svalutazione di tutti i valori nel nome della forza<sup>343</sup>.

La trasformazione del mondo in complesso energetico si compie attraverso la guerra perché è nella feroce contrapposizione che le forze raccolte passano dalla potenza all'atto, dal momento dell'accumulazione tecnica a quello dello sfogo orgiastico.

È importante osservare che per Patočka esiste una limpida linea di continuità tra i motivi della pace e quelli della guerra: lo scatenamento orgiastico delle forze è stato preparato dal rigore quotidiano della società tecnico-scientifica. In questo senso, Patočka può affermare che la guerra è stata voluta, perseguita e alimentata dagli stessi uomini che volevano la pace. Sono proprio le *forze del Giorno*, i motivi diurni della crescita e del progresso, gli ideali rosei di un futuro senza scosse che hanno pianificato la guerra e che per quattro anni hanno spedito al

---

<sup>342</sup> M. Guerri, *Normalizzazione della guerra e sacrificio*, in M. Carbone, *L'Europa dopo l'Europa, l'individuazione anziché l'individuo*, Mimesis, Milano 2008, p. 53.

<sup>343</sup> Ivi, p. 138.

fronte migliaia di uomini, considerando la guerra una parentesi necessaria alla stabilizzazione della pace<sup>344</sup>.

A questo proposito Patočka osserva che l'espressione "scopi della guerra" è sbagliata: si può parlare in realtà solo di "scopi della pace", perché è dalla prospettiva della pace che si progetta la guerra. Finché gli ideali diurni regolano il susseguirsi degli eventi, la guerra resta all'orizzonte come prospettiva dolorosa ma inevitabile: l'idea di una "pace vittoriosa" è, per Patočka, una pura illusione.

La guerra è la cifra del XX secolo: la pace non è che una forma temporanea di smobilitazione nel quadro della "mobilitazione totale"<sup>345</sup> della Forza: come scrive Neri, "la

---

<sup>344</sup> A questo proposito Valérie Löwit scrive: "Patočka mostra che la guerra regna proprio quando noi pensiamo che essa abbia per obiettivo la pace – e l'esperienza del fronte è la più capace di rivelarlo, perché essa è l'esperienza della vita che diventa totalmente derisoria e superflua, proprio quella vita a cui si finge di attribuire un valore, quando ci si serve della guerra come minaccia. E che, inversamente, nella nostra pace regna la guerra, nel senso in cui la paura, la paura della morte, il rifiuto di rischiare la propria vita opponendosi alla logica terrorista e totalitaria fa vivere in una pace falsa" (V. Löwit, "L'europa e le origini del totalitarismo in Arendt e Patočka", in D. Jervolino, *L'eredità filosofica di Jan Patočka*, cit., p. 141).

<sup>345</sup> L'espressione "mobilitazione totale" (*totale Mobilmachung*) evocata da Patočka è di Ernst Jünger. Il concetto di mobilitazione totale offre delle significative consonanze con l'analisi patočkiana. Secondo Jünger, a partire dalla Prima guerra mondiale, gli eventi internazionali possono essere compresi in base al fenomeno della Mobilitazione Totale, ovvero in base a quel movimento che coinvolge civili e uomini di stato, generali e masse di lavoratori, risorse finanziarie e piani industriali nella preparazione e nel perfezionamento della macchina bellica. Jünger, come Patočka, sostiene che in un mondo che ha trasposto la vita in energia la guerra cessa di essere un episodio estemporaneo organizzato da una casta di professionisti, per divenire l'evento che sollecita l'azione di tutti. Da un punto di vista tecnico, ciò significa, ad esempio, che la guerra è finanziata con i soldi di tutti e che l'azione armata non si identifica più con il gesto eroico del combattente ma con il gigantesco processo lavorativo necessario per prepararla (si formano così l'esercito delle comunicazioni, del vettovagliamento, dell'industria militare): in breve, con "l'esercito del lavoro in assoluto". Il "braccio armato" non è più un'appendice estrinseca ma il "midollo" dell'unità nazionale, al punto che, spiega Jünger, i singoli non hanno senso se non in funzione del rafforzamento dell'energia potenziale dello Stato: la prima conseguenza è la perdita delle libertà individuali *sacrificate* a favore della mobilitazione dello Stato. In una simile prospettiva si smarrisce da una parte la distinzione tra militari e civili – tanto che nessuno può sentirsi al riparo dello scatenamento bellico –, dall'altra la linea di confine tra la guerra e la pace: "l'immagine dell'evento bellico è già iscritta nell'ordine che regola lo stato di pace". Accanto all'aspetto tecnico della Mobilitazione Totale, in grado di trasformare gli Stati in enormi industrie belliche che consumano la vita in modo tanto meccanico quanto cruento, Jünger parla del suo lato spirituale e culturale. Egli sostiene che vi sia stata una certa "disponibilità alla mobilitazione", preparata e alimentata dalla fede nel progresso, che secondo Jünger rappresenta la vera religione del XX secolo: la ragione strumentale, il feticismo della macchina, il culto della tecnica sono gli idoli che spingono gli stati verso l'armamento e i singoli verso un'idea di "guerra giusta" (di "guerra umanitaria", diremmo noi oggi) e pertanto popolare. Nelle considerazioni retrospettive a questo scritto (scritte cinquant'anni dopo) Jünger conferma le sue tesi e anzi ne constata la lungimiranza: ora la Mobilitazione Totale assume un carattere

‘storia’ stessa appare come un movimento ininterrotto di produzione e distruzione, che trasforma ciclicamente gli uomini da operai a soldati e viceversa<sup>346</sup>.

La guerra sussiste e persiste perché gli uomini non riescono a includere nelle proprie vite la possibilità dell’oscurità e della morte: essi la scansano dal loro cammino, sforzandosi di vivere una vita senza ombre. Ma la morte riappare in forma di minaccia e di “terrore totale” e torna così ad assediare la vita, la quale tenta allora di trovare un rifugio in cui essere al riparo dalla scatenamento della forza: ma, avverte Patočka, non può esistere alcun guscio sicuro in un mondo totalmente esposto all’intervento della tecnica, in un mondo che ha progettato le armi della sua distruzione, in un mondo capace di auto-annientarsi<sup>347</sup>.

La guerra che caratterizza il XX secolo, in quanto espressione della “trasvalutazione di tutti i valori nel segno della Forza”, rappresenta una novità: essa, come scrive Carl Schmitt, diventa “pura guerra di annientamento” priva di quel “il nesso immediato tra protezione e obbedienza”<sup>348</sup> che nella storia dello *ius publicum europaeum* aveva regolato il rapporto tra popolazione ed esercito occupante. “Bombardare da un aereo o sparare ordigni emananti gas venefici”, scrive Maurizio Guerri “significa colpire in modo indiscriminato l’avversario e mutare le operazioni belliche da singole azioni militari volte al raggiungimento di un fine politico, condotte tra gli eserciti regolari di due Stati, in una serie illimitata di *atti terroristici* che posseggono come fine più o meno implicito lo sterminio e l’annientamento del nemico, dove proprio chi è più indifeso è colui che è più esposto al pericolo”<sup>349</sup>.

---

planetario, in un mondo in cui “tutti si armano e si rinfacciano di armarsi”. (E. Jünger, “La mobilitazione totale”, in *Foglie e pietre*, Adelphi, Milano 1997, p. 119, 137).

<sup>346</sup> G. D. Neri, “La guerra”, in Id., *Il sensibile, la storia, l’arte. Scritti 1957-2001*, Ombre corte, Verona 2003, p. 292. Quasi a commentare le parole di Neri, Guerri aggiunge “La mobilitazione totale è essenzialmente questo: un processo di fusione di guerra e lavoro che non dà come risultato la semplice somma delle due attività così come si svolgevano nel passato, ma segna una svolta epocale, una mutazione genetica della storia, un nuovo scenario spazio-temporale fatto di *normalità violenta* in guerra e di *violenza normalizzata* in pace. La mobilitazione totale che inizia a operare allo stesso modo sui fronti e nelle retrovie di tutte le nazioni che partecipano alla Prima guerra sancisce la totale convertibilità del soldato in lavoratore, trasforma gli Stati in un unico e indistinto “mondo liscio” dove è annullato il confine tra stato di guerra e stato di pace” (M. Guerri, “Guerra e sacrificio. Su Ernst Jünger e Jan Patočka”, in M. Carbone, C. Croce (a cura di), *Pensare (con) Patočka oggi*, cit., p. 161).

<sup>347</sup> Credo che queste osservazioni di Patočka si rivelino particolarmente attuali se riflettiamo sulla situazione internazionale contemporanea, caratterizzata dalla guerra permanente, dalla guerra umanitaria e dal terrorismo transnazionale.

<sup>348</sup> C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, Duncker & Humblot, Berlin 1974, tr. it. di E. Castrucci, *Il nomos della Terra*, Adelphi, Milano 1991, cfr. per es. pp. 423 e 425.

<sup>349</sup> M. Guerri, “Guerra e sacrificio. Su Ernst Jünger e Jan Patočka”, in M. Carbone, C. Croce (a cura di), *Pensare (con) Patočka oggi*, cit., p. 162.



Ciò che Patočka iniziava a scorgere e che oggi risulta ancor più evidente è che la guerra di annientamento rischia di rimuovere la categoria stessa di “nemico” e cioè il riferimento all’altro da sé. Nei conflitti attuali non si tratta più di lottare con il nemico ma di eliminarlo: come scriveva Massimo Cacciari in un’intervista a Micromega:

io lotto contro di te, combatto *con te*, ma *nello stesso tempo* stabilisco con te una *relazione necessaria* – e questo è un dato permanente in tutta la storia greca ed è precisamente ciò che manca nella guerra totale contemporanea. (...) Il rapporto all’altro non è più un rapporto necessario. Ciò che voglio è *annullare* l’altro. *Annullarlo* e distruggerne financo il ricordo, se mi è possibile. (...) I greci non hanno mai pensato che sarebbe stato preferibile che i persiani non fossero mai esistiti. Essi entravano nel gioco del *pólemos*, nel gioco del conflitto, della contraddizione – dolorosa, difficile, ma mediante la quale riconoscevo me stesso.<sup>350</sup>

Ciò che Patočka intende riscoprire penetrando nel fondo della sapienza eraclitea è propriamente il conflitto come *relazione necessaria* all’altro da sé: quella relazione che pone i termini del reciproco riconoscimento e che nel mondo dell’omologazione tecno-scientifica ha perso il diritto di cittadinanza pervertendosi in foga neutralizzante.

Le guerre del XX secolo obbediscono a un grottesco paradosso: da una parte sono guerre di annientamento finalizzate all’eliminazione totale del nemico; dall’altra sono guerre che dissimulano la loro carica distruttiva per il semplice fatto che il nemico cessa di essere l’altro, cessa di essere un altro.

### Sulla linea del fronte

Patočka è così alla ricerca di esperienze capaci di un duplice rivolgimento: restituire al nemico la propria realtà – il proprio statuto di altro – e reintrodurre la prospettiva della morte in tutta la sua portata destabilizzante. Esperienze dotate di un simile potenziale trasformativo esulano dalla mera consapevolezza razionale ed investono l’esistenza nel suo complesso.

Sigmund Freud, all’esordio della Prima Guerra mondiale, scrive: “c’era in noi l’inequivocabile tendenza a scartare la morte, a eliminarla dalla vita. Abbiamo cercato di mettere a tacere il pensiero della morte”. Eppure, prosegue Freud qualche riga dopo, l’esperienza della guerra, per chi l’ha vissuta nella sua radicalità, “è destinata a spazzare via

---

<sup>350</sup> M. Cacciari, *L’altro nel pensiero dell’Occidente*, in Micromega.

questo modo convenzionale di considerare la morte. La morte non può più essere rinnegata; siamo costretti a crederci»<sup>351</sup>.

Essere “costretti a crederci”: la consapevolezza della morte non si esaurisce in una credenza cui spontaneamente decidiamo di accordare valore veritativo. Essa ci colpisce con la forza di una costrizione: esercita su di noi una presa imperiosa, vincolante, schiacciante.

Ed è proprio sull’aspetto espropriante e involontario che Patočka scommette: se la prospettiva del Giorno attua una strategia di diniego per cui la cruda insensatezza della morte, la carica annichilente che investe nemico, i rischi di auto-distruzione che ci aspettano dietro l’angolo non raggiungono la sfera emotiva del sentire, occorre rivolgersi a quei “crolli” che coinvolgono l’uomo per intero, che lo scuotono nel midollo, che fanno schiantare le sue credenze diurne<sup>352</sup>.

Secondo Patočka, è possibile liberarsi dal dominio della pace solo passando attraverso un’esperienza che metta la vita in contatto con una possibilità diversa dalla mera conservazione e consumazione di se stessa. Questa possibilità, secondo il filosofo, è offerta dall’esperienza del fronte: è sulla linea del fuoco, nel corpo a corpo con il nemico, sotto lo schianto delle forze belliche, che l’uomo, sul punto di perdersi irrimediabilmente, ritrova se stesso e il suo rapporto all’altro.

---

<sup>351</sup> S. Freud, “Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte”, in Id., Opere. Volume VIII, Bollati Boringhieri, Torino 1976, pp. 137-139.

<sup>352</sup> Elena Pulcini, nel saggio *La cura del mondo* (Bollati Boringhieri, Torino 2009), riflette sul fenomeno freudiano della *Verleugnung*, ossia di quel diniego per cui un contenuto razionalmente inteso non riesce a raggiungere la sfera emotiva. Pulcini cerca di interpretare il fenomeno alla luce delle tesi di Günter Anders sulla discrasia tra conoscere e sentire che caratterizza l’uomo contemporaneo: la nostra capacità di fare, di conoscere, di produrre supera di gran lunga la nostra capacità di prevederne le conseguenze e di percepirne emotivamente gli esiti. Le nostre emozioni e la nostra immaginazione non sono all’altezza della nostra illimitata potenza: ecco perché, pur essendo molto potenti, ci riveliamo fragili e vulnerabili. Anders ritiene che vi sia una generale indisponibilità della paura causata proprio da un *deficit* emotivo dell’immaginazione: sebbene impegnati in grandiosi programmi conoscitivi ci troviamo a non avere consapevolezza emotiva delle conseguenze delle nostre azioni. Siamo esseri insensibili ed anestetizzati, tanto che Anders interpreta la nostra come “l’epoca dell’incapacità a provare angoscia”. Secondo Pulcini, se non mettiamo in atto quella che Jonas ha definito un’*euristica della paura*, da agenti attivi capaci di tradurre in pratiche ragionevoli ed efficaci le nostre emozioni rischiamo di trasformarci in testimoni passivi, consci dei rischi a livello razionale ma impassibili a livello emotivo e così inerti a livello pratico. Queste riflessioni riecheggiano gli studi sulla bio-estetica condotti da Pietro Montani, il quale prende in esame i dispositivi tecnici e burocratici che producono una progressiva desertificazione e omologazione della nostra *aisthesis*. Il merito delle riflessioni di Montani sta nel loro interrogarsi sui procedimenti tecnici che favoriscono l’anestetizzazione del sensibile e, di conseguenza, la de-pauperizzazione del senso.

Patočka descrive il rivolgimento paradossale che può prodursi quando l'uomo viene reimmesso “nel gioco del *pólemos*, nel gioco del conflitto, della contraddizione”:

il nemico cessa di essere l'avversario assoluto sulla strada della volontà di pace. Cessa di essere colui che deve essere eliminato; diventa invece colui che partecipa alla nostra stessa situazione, colui che scopre insieme a noi la libertà assoluta, colui con cui è possibile un accordo sui punti di contrasto, colui che partecipa all'esperienza dello sconvolgimento del giorno, della pace e della vita senza questa vetta. Qui si apre l'ambito abissale della 'preghiera per il nemico', il fenomeno dell' 'amore per quelli che ci odiano', della *solidarietà degli scampati*.<sup>353</sup>

La solidarietà tra gli scampati appare come il punto culminante dell'itinerario patočkiano: essa è la solidarietà di coloro che hanno vissuto il crollo, di coloro che hanno assistito allo schianto degli ideali del giorno, di coloro che hanno esposto se stessi alla possibilità della morte e che si sono assunti la responsabilità della propria finitezza.

È difficile tradurre in italiano l'espressione ceca *solidarietà otřesených*, tanto che è in corso ormai da parecchi anni un confronto tra le diverse soluzioni interpretative. Domenico Jervolino, nella sua “Avvertenza” alla raccolta di testi *L'eredità filosofica di Jan Patočka*, spiega le difficoltà di traduzione che tale espressione implica: “Il significato è tanto chiaro, quanto ne è difficile la resa in italiano: letteralmente si tratta della solidarietà degli ‘scossi’ (...) di coloro cioè che hanno vissuto lo *choc* dell'esperienza del fronte, che Patočka evoca citando Teilhard e Jünger, e che quindi vedono crollare le proprie certezze vitali, mentre sono accomunati dalla straordinaria esperienza fatta insieme, anche se da opposte trincee”<sup>354</sup>.

Ciò che accomuna le diverse scelte di traduzione – tra cui anche “solidarietà dei sopravvissuti”, “solidarietà degli sconvolti”, “solidarietà dei reduci” – è proprio il riferimento all'idea di crollo della fede, di terremoto delle certezze, di scuotimento profondo che trasforma per sempre.

Chi è sopravvissuto al crollo, secondo Patočka, vive un'esperienza di conversione, grazie alla quale comprende cosa è in gioco nella vita e nella storia, divenendo così un *uomo spirituale*. La solidarietà degli scampati diviene pertanto la solidarietà di *chi comprende*<sup>355</sup>: di

---

<sup>353</sup> Ivi, p. 146. Corsivo mio.

<sup>354</sup> D. Jervolino (a cura di), *L'eredità filosofica di Jan Patočka*, cit., p. 21.

<sup>355</sup> Varrebbe la pena di riflettere sul fatto che Patočka, pur parlando di esperienze destabilizzanti che eccedono la sfera del controllo razionale, continua a fare assegnamento sulla categoria di “comprensione” (l'espressione in lingua ceca utilizzata da Patočka *pochopení* traducibile, per l'appunto,

chi comprende che cosa significano la scienza e la tecnica, di chi comprende il potere onnivoro della Forza nel quadro della vita contemporanea e di chi comprende che il senso si dà solo come inesauribile problematicità. Chi comprende tutto questo, avverte che il punto di vista del Giorno è miope e limitato, che non è possibile uscire dallo stato di guerra permanente in cui l'umanità intera è franata confidando negli ideali nella pace, che bisogna, piuttosto, penetrare nell'abisso del conflitto e scorgere in esso qualcosa di nuovo e sconvolgente. Solo così gli uomini saranno in grado di dire “no” alle misure di Mobilitazione totale che la Forza ordina, costituendo un “fronte silenzioso” che non formuli dei programmi positivi ma agisca “nella persecuzione e nell'incertezza” e che, come il “demone di Socrate”, tenti di frenare il dilagare dell'inconsapevolezza, delle promesse della quotidianità e della barbarie della guerra tramite “ammonimenti e proibizioni”<sup>356</sup>.

Resta ora da capire perché l'esperienza del fronte possa rappresentare così fulgidamente il modello di tutte quelle esperienze radicali che conducono gli uomini alla conversione. Secondo Patočka, la contrapposizione bellica è contraddistinta da un profondo paradosso: essa, nel suo cruento potere *dia-bolico*, reca in sé la straordinaria capacità di *unire*. Patočka evoca il potere di unione cosmica della guerra richiamando alcuni passaggi di Teilhard de Chardin: “Il fronte non è soltanto lo strato ardente in cui si rivelano e si neutralizzano le energie opposte accumulate nelle masse affrontate. E' anche un *legame di Vita* particolare alla quale partecipano solo coloro che vi si arrischiano”<sup>357</sup>.

E' la capacità di scoprirsi simili e uniti al cospetto della morte che fonda la solidarietà degli scossi: essi “comprendono che *pólemos* non è qualcosa di unilaterale, che esso non divide ma unisce, che solo in apparenza i nemici sono distinti gli uni dagli altri, mentre in realtà si compenetrano nel comune sconvolgimento della quotidianità”<sup>358</sup>. Sulla linea del fronte riaffiora

---

con il termine italiano “comprensione”, cfr. J. Patočka, *Kacířské eseje o filofii dějin*, Oikoymenh, Praga 2007, p. 117). Se riflettiamo sui primi significati latini del termine *comprehendere* scopriamo che essi rinviano al prendere, all'afferrare, al contenere, solo in senso figurato esso significa abbracciare con la mente e dunque intendere. Questo ci dice che con il verbo “comprendere” si segnala un'operazione di contenimento, di circoscrizione e afferramento. La comprensione è dunque una facoltà che ci permette di contenere l'eccedenza, di raccogliere la pluralità dei dati sotto un unico concetto, di trovare una misura a ciò che dapprima appare smisurato. In questo senso, il richiamo alla categoria di comprensione avanzato da Patočka sembra ridimensionare la radicalità delle loro considerazioni inaugurali: il crollo è radicale ma i suoi effetti possono essere com-presi, contenuti. E dunque frenati, moderati, mitigati.

<sup>356</sup> Ivi, p. 151-152.

<sup>357</sup> P. Teilhard de Chardin, *La vita cosmica: scritti del tempo di guerra* (1916-1919), in J. Patočka, *Saggi eretici di filosofia della storia*, cit., p. 139, corsivo mio.

<sup>358</sup> Ivi, p. 153.

la sapienza eraclitea che pensa alla nascita di ogni legame a partire dalla scossa più estrema; che vede l'unità nella discordia: le differenze, le divergenze, gli attriti sono il tessuto della carne del mondo. Come scrive Derrida, il fronte si offre come “figura storica del *pólemos* che avvicina i nemici come dei congiunti nella possibilità estrema del faccia a faccia”<sup>359</sup>; e così Patočka rievoca le riflessioni di Jünger, secondo cui i combattenti diventano le due parti di una sola forza:

In un solo corpo: si tratta di un'immagine singolare. Chi la comprende approva se stesso e il nemico e vive allo stesso tempo nel tutto e nelle parti. Egli allora può anche immaginarsi una divinità che si lascia scorrere tra le dita questi fili colorati, nell'atto di sorridere<sup>360</sup>.

Gli scampati, gli scossi e gli sconvolti hanno avuto la visione di se stessi come fili colorati nelle mani di *Pólemos*, hanno scorto il sorriso ironico dell'essere, hanno visto se stessi come i frammenti dello “specchio di Dioniso”.

Al cospetto di *Pólemos*, gli attriti che dal punto di vista del Giorno separavano e opponevano frontalmente gli uomini diventano vacui e inconsistenti, così come si sfaldano i sodalizi e le alleanze di circostanza: relativizzando il Giorno e le sue luci si scopre che l'unità realizzata da *Pólemos* è più profonda di ogni effimera simpatia o coalizione di interessi.

La suggestione fondamentale che ci giunge da queste pagine patočkiane è che le letali contrapposizioni del Giorno e le sue sterili pratiche di condivisione – dettate dalle contingenze transitorie e dall'interesse – possono essere superate dal sorgere di una nuova idea di *comunità*, ossia della comunità nata dalla solidarietà di coloro che hanno vissuto il crollo. La comunità di coloro che non hanno un Dio, un fine o un'origine comune a cui appellarsi, ma che si trovano uniti nello sconvolgimento del senso dato. La comunità di coloro che si scoprono solidali perché coappartenenti a un mondo sottosopra alla ricerca di un nuovo cominciamento.

### Il fuoco di *pólemos* e la trama del *bios*

La linea del fronte disegna lo spazio in cui il corpo a corpo brutale e ottuso della guerra può convertirsi in un abbraccio “sapiente e veggente”<sup>361</sup> perché Patočka concepisce il *Pólemos* eracliteo come il fondo agonico che riunisce gli avversari, come la dimensione oscura e vitale

---

<sup>359</sup> J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 56.

<sup>360</sup> E. Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, in J. Patočka, *Saggi eretici di filosofia della storia*, cit., p. 153.

<sup>361</sup> J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 49.

che presiede al processo di individuazione. Ritengo, pertanto, che il *Pólemos* patočkiano nomini qualcosa di affine a ciò che nell'ambito della riflessione biopolitica, soprattutto da Roberto Esposito, è stato chiamato *bios*: la trama mobile, liquida, metamorfica della vita sciolta dalle briglie personalistiche e soggettivistiche attraverso cui siamo abituati a intenderla.

Esposito elabora la nozione di *bios* facendo incontrare le riflessioni sulla carne di Merleau-Ponty, le ricerche sull'individuazione di Simondon e il pensiero dell'immanenza di Deleuze. Il *bios* nomina infatti l'orizzonte carnale di coappartenza tra soggetto e mondo, la carica preindividuale che non si esaurisce nel processo individuazione, il piano virtuale di immanenza che sottostà alle genesi delle singolarità.

Con la nozione di *bios* Esposito si mette alla ricerca di una dimensione sempre pulsante della vita che resista ai tentativi di normalizzazione e di immunizzazione messi in campo dalle strategie biopolitiche.

Secondo Esposito, dal momento che ci troviamo nel bel mezzo di un nefasto avvistamento autoimmunitario perfettamente esemplificato dal concetto di “guerra preventiva”<sup>362</sup> – e dunque nel pieno una malattia autoimmune che ci chiede di confrontarci una volta per tutte con i dispositivi propri di una biopolitica immunitaria globalizzata – occorre penetrare nella scatola nera della biopolitica e rovesciare dall'interno i suoi presupposti. In altri termini, è necessario assumere le categorie biopolitiche di “corpo”, di “nascita” e di “vita” per chiedersi se sia possibile forzarne la declinazione immunitaria in direzione comunitaria. Esposito fa esplodere la chiusura immunizzante di questi tre termini, proponendo uno slittamento concettuale dal *corpo*, individuale e politico chiuso nel suo isolamento monadico, alla *carne*, alla trama unitaria di coappartenenza; dalla *nascita*, intesa come evento unico che garantisce continuità alla purezza della razza, all'*individuazione*, intesa come il divenire costante del singolo che si conserva solo rinascendo continuamente in guise diverse; dalla *vita*, individuale e personalistica, al *bios*, alla dimensione plurale del vivente, una dimensione comune per cui valga un “principio di equivalenza illimitata per ogni singola forma di vita”<sup>363</sup>.

---

<sup>362</sup> Con l'ideale di guerra preventiva che in questi anni si è andato affermando, secondo Esposito, il negativo della procedura immunitaria si raddoppia fino a riempire l'intero quadro: “la guerra diviene non più l'eccezione, la risorsa ultima, il rovescio sempre possibile, ma l'unica forma della coesistenza globale, la categoria costitutiva dell'esistenza contemporanea (...). Il risultato più evidente è quello di un'assoluta sovrapposizione degli opposti – pace e guerra, attacco e difesa, vita e morte” (R. Esposito, *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano 2008, p. 146).

<sup>363</sup> Ivi, p. 205. Esposito desume questo principio da Spinoza, in particolare dal *Trattato politico*: «Se dunque in natura qualcosa appare a noi ridicolo, assurdo o cattivo, ciò deriva dal fatto che conosciamo

Esposito crede che per dare vita a una *biopolitica affermativa* (ovvero di una biopolitica non più *sulla* ma *della* vita<sup>364</sup>) sia necessario prestare attenzione al movimento del *bios* in cui le forme individuali si generano in una tensione ritmica con ciò che precede e ciò che segue, in cui il singolo si individua in una dinamica di alterazione e interazione costante, in cui ogni esistenza è espressione di un piano d'immanenza comune che vibra rigenerando la vita.

La mia impressione è che questo orizzonte intrascendibile di relazione e differenziazione in cui pulsano le vite dei singoli potrebbe anche essere battezzato con il nome di *Pólemos*: il *Pólemos* di Patočka potrebbe essere un altro nome per alludere a quella dimensione agonica e vitale in grado di ricomprendere le differenze, gli attriti e le rivalità ontiche all'interno di un comune orizzonte ontologico. La prospettiva di *Pólemos*, che Patočka ci invita ad abbracciare, ci consentirebbe di riconoscere la pluralità delle nostre esistenze all'interno della stessa trama carnale di coappartenenza<sup>365</sup>.

Se pensiamo agli autori tramite cui Patočka giunge alla propria concezione del *pólemos*, troviamo alcuni elementi che incoraggiano la nostra lettura. Da una parte Heidegger – a cui Patočka guarda soprattutto per pensare la dinamica conflittuale in seno all'apparire – che insiste sulla valenza ontologica e fondativa della nozione di *pólemos*. Dall'altra, nei *Saggi eretici*, Ernst Jünger e Teilhard de Chardin: soffermiamoci, per un istante, sui passaggi che Patočka cita nel suo testo.

---

le cose solo in parte e ignoriamo l'ordine dell'intera natura e la coerenza del tutto, e che vogliamo che tutto sia direttamente secondo la prescrizione della nostra ragione: e invece ciò che la ragione stabilisce esser male, non è male rispetto all'ordine e alle leggi della natura universale ma unicamente rispetto alle leggi della nostra sola natura» (B. Spinoza, *Tractatus politicus*, tr. it. di L. Pezzillo, *Trattato politico*, Laterza, Roma-Bari, pp. 11-12). Il punto centrale dell'argomentazione di Spinoza è che la natura non è contenuta per intero nelle leggi della ragione umana: la natura, infatti, riguarda l'ordine eterno, di cui l'uomo rappresenta una piccolissima parte. In questo senso, l'uomo sembra godere, ne più ne meno, degli stessi diritti degli altri modi della sostanza.

<sup>364</sup> Nella biopolitica affermativa, la vita resiste al potere: essa è la sporgenza contro il quale il potere urta “anche quando è esposta alla pressione del potere (...) la vita sembra capace di riprendere ciò da cui è presa e di assorbirlo nelle sue pieghe infinite” (R. Esposito, *Bios*, cit., p. 32).

<sup>365</sup> Per quel che riguarda le possibili convergenze tra l'evocazione patočkiana del *Pólemos* eracliteo e il pensiero merleau-pontiano della *chair*, mi sembra interessante sottolineare che Merleau-Ponty, per spiegare cosa intenda per carne, si rifà alla nozione pre-socratica di *elemento*: “La carne non è materia, non è spirito, non è sostanza. Per designarla occorrerebbe il vecchio termine ‘elemento’, nel senso in cui lo si impiegava per parlare dell'acqua, dell'aria, della terra e del fuoco, cioè nel senso di una *cosa generale*, a mezza strada fra l'individuo spazio-temporale e l'idea, specie di principio incarnato che introduce uno stile d'essere in qualsiasi luogo se ne trovi una particella. In questo senso la carne è un “elemento” dell'Essere” (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 156.).

## Il lampo dell'individuazione: conflitto e accettazione

Come spiega Maurizio Guerri, Patočka si rivolge a Jünger come all'autore che ha saputo pensare l'elemento "positivo" dell'evento bellico, riconoscendone la dimensione "cosmica" ed "epocale" in quanto "fondamentale mutamento dell'esistenza umana"<sup>366</sup>.

Jünger appartiene, infatti, a quella generazione che è venuta al mondo e si è formata facendo l'esperienza deflagrante della guerra:

mai prima d'ora una generazione è sortita alla luce da una porta buia e profonda come questa guerra. E non possiamo negarlo, per quanto desideriamo farlo: la guerra, padre di tutte le cose, è anche nostro padre. Essa ci ha battuto, forgiato e temprato in ciò che ora siamo. E sempre la guerra sarà l'asse attorno al quale girerà la ruota della vita che è in noi.<sup>367</sup>

L'esistenza di Jünger è un'esistenza in guerra: dal 1913, anno in cui si arruola nella Legione straniera, fino alla fine della Seconda guerra mondiale la sua vita è scandita dalle vicende belliche, tanto che Carl Schmitt lo chiamò, fino alla fine, "il capitano".

L'aspetto interessante è che la riflessione di Jünger sul tema della guerra non si limita alla narrazione biografica o alla memoria diaristica, ma assume l'evento bellico nella sua valenza filosofica: essa diventa la superficie convulsa attraverso cui leggere i mutamenti radicali che si producono "oltre la linea"<sup>368</sup>, nel passaggio al nichilismo compiuto. Senza poter entrare nel merito della trattazione jüngeriana della guerra, mi sembra significativo sottolineare che nel corso degli anni l'accento delle riflessioni di Jünger cadrà con sempre maggior insistenza sulla

---

<sup>366</sup> E. Jünger, *Über den Schmerz*, in Id., *Blatter und Steine*, Hanseatische Verlags-Anstalt, Hamburg 1934, tr. it. di F. Cuniberto, *Sul dolore*, in Id., *Foglie e pietre*, Adelphi, Milano 1997, p. 148. Maurizio Guerri commenta: "La convergenza del pensiero di Patočka e di Jünger è da vedere nella guerra come luogo di ri-fusione delle pratiche tecnoscientifiche, lavorative e politiche precedenti che mutano di senso e si svolgono ora in quel laboratorio planetario che è la Terra. La dimensione elementare di questa svolta sta nell'irriducibilità alle forme storiche di ciò che Jünger chiama 'lavoro' e di ciò che Patočka chiama 'forza'" (M. Guerri, "Guerra e sacrificio. Su Ernst Jünger e Jan Patočka", in M. Carbone, C. Croce (a cura di), *Pensare (con) Patočka oggi*, cit., p. 164).

<sup>367</sup> E. Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, citato da A. Predieri, *La guerra, il nemico, l'amico, il partigiano*, La Nuova Italia, Firenze 1999, p. 9.

<sup>368</sup> Si intitola in questo modo (*Oltre la linea*) il dialogo tra Ernst Jünger e Martin Heidegger sul nichilismo, anche se la traduzione dell'espressione tedesca *Über die Linie* si rivela controversa poiché proprio in merito all'interpretazione della preposizione 'über' si consuma il confronto tra i due pensatori. Jünger pensa al nichilismo come a un passaggio compiuto, a un 'oltre' che si è aperto. Heidegger invece intende l' 'über' nel senso di 'su', 'attorno', 'presso', suggerendo così di voler sostare sulla linea: prima di profetizzare un 'oltre' occorre conoscere il nichilismo e raccontarne la storia. Cfr. l'Introduzione di F. Volpi, in E. Jünger, M. Heidegger, *Oltre la linea*, Adelphi, Milano 1989.



conflittualità come occasione di reintegrazione, sul combattimento come occasione di riconoscimento. Ciò che scompare è la posizione del nemico come assolutamente altro<sup>369</sup>: “dall’interdipendenza fra i combattenti Jünger arriverà al cratere unico, al corpo unico costituito dai combattenti, alla comunità, all’unità che ricrea un’innocenza in un passaggio di orrore e di sconvolgimento di valori”<sup>370</sup>

Patočka, come abbiamo visto, cita un passaggio jüngeriano tratto da *Der Kampf als inneres Erlebnis* “In un solo corpo: si tratta di un’immagine singolare. Chi la comprende approva se stesso e il nemico e vive allo stesso tempo nel tutto e nelle parti. Egli allora può anche immaginarsi una divinità che si lascia scorrere tra le dita questi fili colorati, nell’atto di sorridere”<sup>371</sup>. A precedere queste parole scriveva: “Quando ci scontriamo in nuvole di fuoco e fumo, allora diventiamo una cosa sola, e così ci sono due parti di una forza che si fondevano in un unico corpo”.

L’accento eracliteo e nietzschiano di questi passaggi appare fortissimo. Nietzsche, commentando un frammento di Eraclito<sup>372</sup>, scrive: “Il mondo è il gioco di Zeus, o anche, con un’espressione fisica, è il gioco del fuoco con se stesso: solo in questo senso l’unità è al tempo stesso la pluralità”<sup>373</sup>.

Nietzsche si rivolge al pensiero di Eraclito proprio per trovare una via di fuga al principio di individuazione e al verdetto di colpevolezza che grava su di esso a partire dal detto di Anassimandro:

---

<sup>369</sup> Alberto Predieri spiega che attorno alla questione del nemico e della sua assolutizzazione in quanto “nemico totale” si articola uno dei motivi di contrasto tra Jünger e Schmitt. Jünger infatti conosceva la formula schmittiana amico-nemico, “al punto di averla dichiaratamente condivisa; ma le toglieva il valore euristico fondamentale, condizionante, paralizzante nella sua assolutezza, riportandola ad essere una delle polarità al di là della quale c’è un’unità di mondo che va ricercata, non negata nella distinzione invalicabile perché apodittica” (A. Predieri, *La guerra, il nemico, l’amico, il partigiano*, cit., p. 233).

<sup>370</sup> Ivi, pp. 40-41.

<sup>371</sup> E. Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, in Id., *Samtliche Werke. Essays I, Betrachtungen zur Zeit*, Klett-Cotta, Stuttgart 1980, p. 97.

<sup>372</sup> “La vita è un fanciullo che gioca, che sposta i pezzi sulla scacchiera: reggimento di un fanciullo” Eraclito, 14 [A 18], tr. it. in G. Colli, *La sapienza greca III*, Adelphi, Milano 1980, p. 35.

<sup>373</sup> F. Nietzsche, *La filosofia nell’epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, tr. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 1991, p. 172.

Là dove le cose hanno il loro nascimento, debbono anche andare a finire, secondo la necessità. Esse debbono infatti fare ammenda ed esser giudicate per la loro ingiustizia, secondo l'ordine del tempo.<sup>374</sup>

Se il significato del detto di Anassimandro, come scrive Giorgio Colli, è “che la nostra vita, l'individuazione, è un'ingiustizia di fronte alla primordiale unità divina, da cui viene riassorbita”<sup>375</sup>, Nietzsche trova in Eraclito colui che, scorgendo la trama nascosta che riunisce la pluralità – *Pólemos* come padre di tutte le cose, la contesa come “giustizia eterna”<sup>376</sup> – afferma l'innocenza del divenire.

Nelle parole di Jünger riecheggiano queste suggestioni: le nuvole di fuoco, le due parti di una sola forza, il sorriso innocente della divinità. Questi rimandi non possono essere di certo sfuggiti a Patočka che, citando Jünger, sembra rievocare obliquamente la riflessione nietzschiana sul divenire e l'individuazione.

Occorre ricordare, inoltre, che nel secondo dei *Saggi eretici*, anche Patočka cita il detto di Anassimandro. Parlando del movimento di accettazione, Patočka scrive che l'uomo, quando accede al mondo degli enti individuati, sente di aver commesso ingiustizia: avverte, cioè, l'estraneità e il non diritto del proprio essere. L'unico modo per espiare l'ingiustizia commessa avendo fatto ingresso nel mondo dell'individuazione consiste nell'essere accolti e accettati da coloro che già ci sono, da coloro cioè che hanno accettato il nuovo venuto prima che fosse presente in senso pieno. I vivi sono in grado di “rendersi a vicenda giustizia e espiare l'ingiustizia” in virtù del loro vivere insieme.

*Adikia* è quella primordiale chiave della comprensione mediante cui l'essere si ‘pone’ di fronte al ‘lampo’ dell'individuazione, alla sua entrata nell'universo. Questa *adikia* da lui avvertita – irruzione, caduta – viene riscattata dagli altri che lo accolgono e trasformano per lui il mondo in quel caldo e accogliente focolare che significa il mantenimento del fuoco vitale; ma essa viene riscattata reciprocamente anche dal nuovo essere che è stato

---

<sup>374</sup> Così traduce Nietzsche ne *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*. Giorgio Colli invece traduce: “Le cose fuori da cui è il nascimento alle cose che sono, peraltro, sono quelle verso cui si sviluppa anche la rovina, secondo ciò che deve essere: le cose che sono, difatti, subiscono l'una dall'altra punizione e vendetta per la loro ingiustizia, secondo il decreto del Tempo” (G. Colli, *La sapienza greca II*, Adelphi, Milano 1978, p. 155).

<sup>375</sup> Ivi, p. 299.

<sup>376</sup> F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, cit. p. 164.

accettato, viene riscattata verso tutti coloro a cui esso si dà, che ama e che a sua volta accetta<sup>377</sup>.

L'*adikia* che ogni nuova nascita produce può essere riscattata dalla connessione (definita da Patočka con il termine greco *harmonia*) con la comunità di coloro che sono “vissuti insieme”<sup>378</sup>. Tuttavia se pensiamo che nel primo movimento dell'esistenza, come già abbiamo visto, gli uomini non fanno esperienza autentica della solidarietà, dovremmo chiederci se il fatto di essere “vissuti insieme” sia sufficiente a generare quel movimento di reciproca accettazione che permette di redimere l'ingiustizia commessa. Se mettiamo queste riflessioni in connessione con la tematizzazione patočkiana del *Pólemos*, potremmo ipotizzare che il movimento di mutuo riconoscimento non avvenga tanto per il fatto di essere “vissuti insieme”, quanto per il fatto di essere “morti insieme perché insieme si è vissuta la morte di altri”, per dirla con le parole di Mauro Carbone<sup>379</sup>. In effetti, si potrebbe provare a pensare alla solidarietà degli scampati come al sentimento di comunanza che origina dalla condivisione di un trauma che, nel suo dolore espropriante, rivela la costitutiva socialità del sé<sup>380</sup>.

---

<sup>377</sup> J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., p. 35.

<sup>378</sup> Ibidem.

<sup>379</sup> Cfr. M. Carbone, *Essere morti insieme*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

<sup>380</sup> In queste riflessioni ciò che sembra fare problema non è tanto la precarietà delle soluzioni auspiccate – l'appello crepuscolare alla solidarietà degli scampati – quanto la fiducia nella categoria della *comprensione* cui Patočka finisce per affidare la forza delle sue argomentazioni. Per il filosofo, infatti, gli sconvolti sono coloro che hanno compreso: la solidarietà degli scampati è la *solidarietà di chi comprende* cosa significano la scienza e la tecnica, di chi comprende il potere onnivoro della Forza nel quadro della vita contemporanea e di chi comprende che il senso si dà solo come inesauribile problematicità. Sembra di poter cogliere una nota stonata tra l'eccedenza delle esperienze cui Patočka si richiama e la facoltà di comprendere cui egli alla fine fa appello. Se riflettiamo sui primi significati latini del termine *comprehendere* scopriamo che essi rinviano al prendere, all'afferrare, al contenere, solo in senso figurato esso significa abbracciare con la mente e dunque intendere. Questo ci dice che con il verbo comprendere si segnala un'operazione di contenimento, di circoscrizione e afferramento. La comprensione è dunque una facoltà che ci permette di contenere l'eccedenza, di trovare una misura a ciò che dapprima appare smisurato. In questo senso, il richiamo alla categoria di comprensione avanzato da Patočka sembra ridimensionare la radicalità delle sue considerazioni: il crollo è radicale ma i suoi effetti possono essere com-presi, contenuti. E dunque frenati, moderati, mitigati.

In questa direzione riflette anche Mauro Carbone, secondo il quale “a rendere inevitabilmente perplessi circa la fiducia riposta in questa ‘comprensione’ sono le tragedie stesse” cui Patočka si riferisce. Per questa ragione allora “occorrerebbe cercare di aprirsi una strada che permetta di aggirare le difficoltà cui quella della comprensione sembra andare incontro. A quest'altra strada sembra far segno una parola cui lo stesso Patočka fa riferimento e assegnamento in maniera cruciale nei *Saggi eretici sulla filosofia della storia*. Questa parola è *pólemos*, nella quale Eraclito aveva notoriamente indicato il nome del ‘padre di tutte le cose’” (M. Carbone, “I Saggi eretici tra post-Europa e postmoderno”, in M. Carbone, C. Croce (a cura di), *Pensare (con) Patočka oggi*, cit., p. 145).

L'esperienza della vetta che può realizzarsi sulla linea del fronte, come si diceva, consiste nel superamento della nuda vita nel confronto con la possibilità estrema della morte. Patočka ritiene che questa esperienza ci conduca a un nuovo accesso agli altri. La scoperta della propria finitezza, infatti, non culmina nel ritorno a sé, ma conduce invece a un movimento di dedizione all'altro da sé.

Perché, è lecito chiedersi, la scoperta della propria finitezza dovrebbe condurre all'apertura, all'appello, alla dedizione all'altro da sé? Credo che la questione tocchi uno dei passaggi più delicati della riflessione patočkiana. La scoperta della propria finitezza produce un movimento di reciproca apertura, perché essa si realizza nella condivisione: non si tratta dell'esperienza solipsistica in cui il soggetto scopre il proprio essere per la morte, ma del mutuo riconoscimento della comune vulnerabilità. La riflessione sull'essere-per-la-morte che Heidegger conduce in *Sein und Zeit* appare a Patočka centrata su un'esperienza privata che sfugge al mondo intersoggettivo della prassi e della responsabilità. La chiamata di Heidegger è chiamata dal sé per il sé, laddove Patočka dà voce al fenomeno dell'interpellazione: l'appello reciproco che gli uomini, le cose e il mondo si rivolgono. « *Le soi heideggérien soliloque, l'interpellation patočkienne est un dialogue (dia-logos) cosmique* »<sup>381</sup> scrive Merlier, suggerendo che non sarebbe forzato scorgere in questo il punto di divaricazione che porterà i due pensatori a vivere esperienze politiche profondamente diverse.

La consapevolezza della mortalità annuncia un nuovo rapporto all'altro non solo in relazione alla propria morte ma anche a quella degli altri: nel testo "Fenomenologia della vita dopo la morte", Patočka parla della morte dell'altro « *comme une annulation de notre existence propre; cette perte est la morte vécue; la non-existence de l'autre devient un vivre comme si on ne vivait pas* »<sup>382</sup>.

Ecco perché il momento della lotta assume un valore tanto importante nelle riflessioni di Patočka: essa è il momento in cui si realizza una sorta di reversibilità tra la mia morte e quella dell'altro. Una reversibilità che con Merleau-Ponty potremmo definire "imminente ma mai realizzata di fatto" e che pure ci permette di superare le nostre sclerotizzazioni ontiche per

---

<sup>381</sup> P. Merlier, *Le soin de l'âme e l'Europe*, cit., p. 131.

<sup>382</sup> J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, cit., p. 155 (tr. it.: "come un annullamento della nostra esistenza propria; questa perdita è la morte vissuta; la non-esistenza dell'altro diviene un vivere come se non vivessimo").

aprirci a un co-movimento dell'esistenza dove il nemico "cessa di essere colui che deve essere eliminato; diventa invece colui che partecipa alla nostra stessa situazione"<sup>383</sup>.

Ne "Le guerre del XX secolo e il XX secolo come guerra" il riconoscimento, l'accoglienza e l'accettazione che gli uomini si accordano l'un l'altro scaturiscono da esperienze che rivelano, in maniera traumatica e scioccante, la loro – la nostra – comune fragilità.

In questo senso, nei *Saggi eretici*, la cura dell'anima sembra profilarsi come la pratica diurna di un'esperienza che affonda nell'oscurità della notte: la scoperta di *Pólemos* come matrice del legame sociale. Cura e contesa. Lotta e dedizione. Conflitto e solidarietà. Non si può rompere la duplicità del binomio: la pratica epimeletica – la comune ricerca di una vita buona – ha bisogno di trovare nel fondo agonico di *Pólemos* la sua fonte sorgiva; così come l'opposizione tragica di *eris* ha bisogno della cura per dare espressione a una forma sempre parziale, precaria e contingente di *dike*.

### La vita cosmica

La frase di Teilhard de Chardin citata da Patočka – "Il fronte non è soltanto lo strato ardente in cui si rivelano e si neutralizzano le energie opposte accumulate nelle masse affrontate. E' anche un *legame di Vita* particolare alla quale partecipano solo coloro che vi si arrischiano"<sup>384</sup> – ci induce a riflettere, invece, sull'individuazione nel suo valore *onto-* e *cosmo-*genetico.

Il passaggio è estratto da *La nostalgia del fronte*, dove Teilhard de Chardin si sforza di descrivere il paradossale sentimento di pienezza e di "sovraumano" cui accedono gli uomini che hanno sperimentato la vita al fronte.

Teilhard de Chardin descrive la progressiva perdita di sé in qualcosa di superiore, lo sconfinamento della propria anima in qualcosa che eccede i limiti del sé individuale: "questa forma nuova che l'anima rivela è quella dell'individuo che vive la vita collettiva degli uomini, adempiendo una funzione superiore a quella dell'individuo"<sup>385</sup>.

La nostalgia del fronte che Teilhard de Chardin ammette di patire nasce dall'"impressione di aver perduto un'Anima, un'Anima più grande della mia, un'Anima che abita le linee e che

---

<sup>383</sup> J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., p. 146, corsivo mio.

<sup>384</sup> P. Teilhard de Chardin, *La vita cosmica: scritti del tempo di guerra (1916-1919)*, in J. Patočka, *Saggi eretici di filosofia della storia*, cit., p. 139, corsivo mio.

<sup>385</sup> P. Teilhard de Chardin, *Écrits du temps de la guerre*, Éditions Bernard Grasset, Paris 1965, tr. it. di A. Dozon Daverio, *La vita cosmica: scritti del tempo di guerra (1916-1919)*, Il Saggiatore, Milano 1971, p. 230.

ho lasciato laggiù”<sup>386</sup>. L’“Anima del fronte”, la definisce qualche riga più in là, che permette a chi vive in trincea di collocarsi “all’estremo limite di ciò che è realizzato e ciò che cerca di realizzarsi”: di collocarsi, potremmo dire, in quella soglia inconsistente ed evanescente tra attuale e virtuale, in quel non-luogo che segna lo scarto, il passaggio di fase, il salto ontologico tra ciò che è in potenza e ciò che è in atto.

Quest’esperienza cosmica genera un sentimento di libertà che consiste nel sentirsi *liberati da sé*, sciolti dalle contingenze mondane tanto da avvertire “come lontani e scoloriti i particolari della vita individuale”<sup>387</sup>. Teilhard de Chardin, quasi anticipando le riflessioni che Patočka svolgerà sul punto di vista del Giorno che riduce il potenziale trasformativo sprigionato dal trauma bellico, scrive: “con la guerra, una fessura si era prodotta nella crosta delle banalità e delle convenzioni (...). Alla pace, tutte le cose si avvolgeranno di nuovo nel velo della monotonia e delle antiche grettezze”<sup>388</sup>.

La sensazione, in altri termini, è che con il ristabilirsi della pace si rinsaldi quella prospettiva individualistica e ordinaria che non permette di scorgere il legame che ciascuno intrattiene col divenire cosmico nel suo complesso. Le considerazioni sul fronte proposte da Teilhard de Chardin vanno infatti affiancate ai suoi studi sull’evoluzione cosmogenetica.

Il problema che fa da filo conduttore della ricerca di Teilhard de Chardin è quello dei rapporti tra il Dio personale del cristianesimo e l’universo indagato in una prospettiva evoluzionistica. Egli tenta di abbozzare una fenomenologia dello svolgimento cosmico che dia conto dei punti critici, dei cambiamenti di condizione, dei passaggi di fase che portano dalla materia inorganica a quella organica e poi dalla vita alla nascita della coscienza riflessa. Uno studio fenomenologico della prima apparizione dell’uomo dovrà porre l’accento sui legami che uniscono l’uomo al resto dell’universo. Già in uno dei primi testi, siamo nel 1916, scrive:

ciascuno di noi, volente o nolente, è legato dalle sue fibre materiali, organiche, psichiche, a tutto ciò che lo circonda. Non è soltanto catturato in una rete, ma è trascinato da un fiume. Attorno a noi, da ogni parte, appaiono legami e correnti. (...) In mezzo a tutte queste forze che interferiscono, l’individuo sembra essere solo più un centro impercettibile, un punto di

---

<sup>386</sup> Ivi, p. 243.

<sup>387</sup> Ivi, p. 245.

<sup>388</sup> Ivi, pp. 247-48.

vista che vede, un centro di repulsioni e di attrazioni che sente, che sceglie tra le innumerevoli energie che passano attraverso di lui.<sup>389</sup>

Per quanto in Teilhard de Chardin la concezione che fa del mondo un sistema organo-dinamico prenda esplicite forme teistiche e l'accento sia posto su un processo finalistico e ancora antropocentrico<sup>390</sup>, la sua ricerca rappresenta una tappa significativa di quell'approccio ontogenetico che, a partire da Bergson, passando per Simondon, fino ad arrivare a Merleau-Ponty e Deleuze, ha tentato di spostare l'angolo visuale dall'essere dell'individuo al divenire dell'individuazione.

Credo che lo spirito di Teilhard de Chardin, quando parla dell'"immenso campo del 'noi che è fuori di noi' e del 'noi che è in noi, malgrado noi'", converga in una certa misura con il tentativo di superare il carattere sostanzialistico dell'individuo riconducendo la sua individuazione alla trama dell'essere pre-individuale.

Ho voluto richiamare per brevissimi cenni la riflessione di Teilhard de Chardin perché credo che il passaggio citato nei *Saggi eretici* sia un indizio ulteriore del valore ontogenetico che Patočka accorda al *Pólemos* come "immenso campo del 'noi che è fuori di noi' e del 'noi che è in noi, malgrado noi'".

### Cura del bios

Questo *excursus* sul tema del *Pólemos* ci permette di avviarcì alla conclusione della sezione dedicata a Jan Patočka, tornando a riflettere sulla tesi di Foucault secondo cui il filosofo ceco non sarebbe interessato alla cura dell'anima in quanto cura del bios. Ritengo che la posizione di Foucault andrebbe riconsiderata alla luce del percorso svolto sin qui. Infatti, se connettiamo la riflessione patočkiana sul *Pólemos* alla questione ontogenetica dell'individuazione, scorgiamo i rimandi che essa intrattiene con il bios inteso come orizzonte di relazione e differenziazione in cui pulsano le vite individuali.

Come scrive Ricoeur, il problema di Patočka è quello di prolungare il tema socratico della cura dell'anima oltre la sfera individuale, trasferendo "dall'individuo all'intera comunità europea la meditazione sul rapporto tra senso, non senso e ricerca"<sup>391</sup>. Affinché ciò sia

---

<sup>389</sup> Ivi, pp. 23-24.

<sup>390</sup> "L'homme occupe une position-clé, une position d'axe principal, une position polaire dans le monde" (P. Teilhard de Chardin, *La place de l'homme dans la nature*, Albin Michel, Paris 1956, p. 14).

<sup>391</sup> P. Ricoeur, "Prefazione" a J. Patočka, *Saggi eretici di filosofia della storia*, cit., p. XXXVII.

possibile, afferma Patočka nei *Saggi eretici*, occorre una “gigantesca conversione, un inaudito *metanoein*”<sup>392</sup>. La conversione, nel suo significato filosofico, allude al mutamento di senso che investe la vita allorché inciampa nel ni-ente, in ciò che dal punto di vista del Giorno appare come mera non esistenza.

Questa gigantesca conversione si compie sulla linea metaforica del fronte, là dove la vita si sporge nella notte, nella lotta, nella morte. Abbiamo visto come per Patočka l’esperienza del fronte coincida con il riconoscimento di *Pólemos* come matrice del legame. Da questa scoperta sorge la solidarietà degli scampati, il reciproco riconoscimento e il mutuo sostegno che gli uomini si accordano a partire dalla scossa più estrema.

La solidarietà degli scampati è il tentativo di riformulare con parole nuove il principio della cura dell’anima dopo l’annuncio della morte di Dio. Sulla macerie del crollo, la cura dell’anima riemerge come cura del *bios*: cura del co-movimento dell’esistenza che fa di ciascuna singolarità « *une modification flexionnelle* » della medesima trama ontologica.

La *chance* – perché è di una *chance* che si tratta – auspicata da Patočka è che da quel terremoto che insieme alle nostre certezze, spazza via anche ciò che divide, sorga un senso di similarità capace di riattivare i nostri legami di interdipendenza, generando un’attitudine alla cura che non riguarda l’anima nella sua accezione individuale e spiritualista, ma la trama stessa dell’esistenza come vita in comune.

Patočka non evoca mai la questione della cura del *bios*: il *bios* inteso come orizzonte pre-individuale del vivente è una nozione estranea alla sua riflessione. Eppure una serie di categorie che diventano centrali soprattutto nell’ultima fase della sua ricerca possono aiutarci a capire come la riattualizzazione dell’antico ideale epimeletico alluda alla necessità di prendersi cura della vita che abbiamo in comune, oltre e malgrado la centralità del soggetto attorno a cui si è articolato il linguaggio etico e politico della modernità<sup>393</sup>.

Le due categorie sono quella di *anima aperta* e quella di *anima planetaria*. Dagli scritti di Comenio, Patočka estrae la nozione dell’“anima aperta” che oppone all’“anima chiusa”, figura

---

<sup>392</sup> J. Patočka, *Saggi eretici di filosofia della storia*, cit., p. 83.

<sup>393</sup> Nelle riflessioni del filosofo l’accento cade sempre su quel co-movimento dell’esistenza che ci stringe gli uni agli altri. In contrasto con il timbro solipsistico della *Sorge* heideggeriana, Patočka scrive: “*la préoccupation est toujours, par essence, une co-préoccupation, une préoccupation pour, sous, eu égard à, en relation avec, sous la dépendance de...*” (J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, cit., p. 134). L’aver cura – nella forma della preoccupazione e dell’occupazione, dell’azione responsabile – sembra essere una forma di riconoscimento e di sollecitudine per una vita già da sempre in comune.



paradigmatica dell'epoca attuale. L'anima chiusa, spiega infatti Patočka, è quella che si identifica con l'assoluto, che non riconosce nulla fuori di sé. Essa caratterizza tanto l'idealismo speculativo nella sua pretesa di riassumere l'intero universo nella vita dello spirito, tanto la tendenza obiettivista che riduce il mondo a una pluralità di oggetti dominabili.

L'anima aperta, invece, si definisce per la sua relazione a qualcosa che la eccede, che ne ricorda i limiti e ne sconfessa l'autonomia. Se l'anima chiusa coltiva l'ambizione di costituire “*son propre centre et le pivot de tout le reste de l'étant*”, l'anima aperta riconosce che il proprio rapporto all'alterità alimenta un continuo “*dépassement de soi*”.

Patočka torna sul concetto di anima aperta nei frammenti su “Che cos'è l'Europa?”, dove spiega che essa è una tensione relazionale che spinge il soggetto fuori dai propri confini e non gli permette di richiudersi su se stesso. La sua essenza, scrive Patočka, è di essere fuori di sé, tanto da trovare la sua alienazione proprio nel momento in cui si ripiega al proprio interno, concependosi come ipostasi di un soggetto chiuso che si mette a parte del mondo e basta a se stesso.

Patočka crede che l'immagine dell'anima aperta possa evocare una nuova forma di spiritualità capace di far fronte alle esigenze poste dall'epoca post-europea, un'epoca in cui le pretese assolutistiche dei nuovi soggetti politici crescono di pari passo agli strumenti tecnici dell'autodistruzione. La forma di spiritualità cui fa segno l'anima aperta:

*Ne sera pas une théorie qui fera de l'homme le sujet autonome de la domination, de l'accaparement et de l'exploitation du monde, mais bien un enseignement qui l'ouvrira à la possibilité de se dévouer et de se dépenser dans une activité de sollicitude et de sauvegarde. Elle (...) travaillera patiemment à lui faire comprendre que son âme est centrée en dehors des choses (et partant, en dehors d'elle-même, pour autant qu'on la considère comme force et comme réalité), que sa tâche consiste donc à se dépasser, à se dépenser, à se donner.<sup>394</sup>*

Di fronte al livellamento prodotto dalla razionalità scientifico-tecnica Patočka auspica l'apertura come disposizione alla trasformazione e allo scotimento: “lo spirito è l'esserscosso”<sup>395</sup> e l'antica grandezza dell'Europa va ricondotta alla capacità di tenere instabile ogni

---

<sup>394</sup> J. Patočka, *Comenius et l'âme ouverte*, in Id., *L'écrivain et son objet*, cit., p. 127.

<sup>395</sup> J. Patočka, “Vers une sortie de la guerre”, in *Esprit*, n° 352, février 2009, p. 158: « *L'esprit n'est ni esprit de la pesanteur, chameau, ni génie ailé. L'esprit, c'est l'être-ébranlé* ». Come spiega Karel Novotný, la nozione di “l'anima aperta” costituisce una sorta di condizione formale della spiritualità: per essere capace di una dimensione spirituale, l'uomo dovrà rimanere “un essere esistente che non si

figura dello spirito. La categoria patočkiana di “anima aperta” va dunque intesa come una distanziamento attiva dalle mire egemoniche della tecnica, come propensione all’autocritica, come diffidenza nei confronti di ogni pretesa totalizzante e come “lotta contra l’esclusività dei punti vista”<sup>396</sup>.

L’appello patočkiano all’*âme ouverte*, tuttavia, non si riduce a una direttiva astratta o un’opzione teorica: l’apertura che caratterizza l’anima, spiega Patočka, è data dalla sua dipendenza all’altro, dalla sua finitudine, dal ruolo dell’alterità. La disposizione spirituale all’apertura è iscritta nell’interdipendenza corporea che caratterizza la nostra esistenza.

La seconda categoria, quella di “anima planetaria”, compare invece in contrapposizione all’espressione “corpo inorganico dell’umanità”. Patočka istituisce una sorta di dialettica tra questi due termini che sembra rievocare l’antico dualismo tra anima e corpo, con tutto il portato spiritualista che esso reca in sé. Patočka, tuttavia, è un fenomenologo attento al tema della corporeità o, meglio ancora, dell’inter-corporeità entro cui si dispiegano i movimenti della nostra esistenza: il corpo è condizione di possibilità della nostra iscrizione nel mondo e l’inter-corporeità, l’abbiamo visto, è condizione di possibilità della comunicazione intersoggettiva. Inoltre, se nelle sue riflessioni etico-politiche il principio della cura dell’anima viene identificato come la matrice della storia europea, nei suoi studi di ordine fenomenologico Patočka è attento a definire l’anima come “una finzione metafisica, un’invenzione della filosofia dualista: il doppio della nostra esistenza concreta, pensata come il corpo senza corpo, come il ‘conduttore’ separato, il nucleo sostanziale dirigente, il motore di ciò che il corpo esegue”<sup>397</sup>.

Una simile frase è talmente perentoria nel liquidare l’anima come un falso mito sorto dalla metafisica dualistica, che dovrebbe farci riflettere sul fatto che quando Patočka si rifà al concetto di anima planetaria in opposizione a quello di “corpo inorganico colossale”, non sta pensando all’anima come complemento immortale ed immateriale della nostra esistenza

---

chiude, ma il cui il motto è l'apertura” (J. Patočka, “*Les fondements spirituels de la vie contemporaine*”, in Id., *Liberté et sacrifice*, cit., p. 241).

<sup>396</sup> J. Patočka, “*Les fondements spirituels de la vie contemporaine*” in Id., *Liberté et sacrifice*, cit., p. 239.

<sup>397</sup> J. Patočka, “*Phénoménologie de la vie après la mort*”, in Id., *Papiers Phénoménologiques*, cit., p. 145.

corporea, ma semmai al movimento dell'esistenza capace di riaprire i vicoli ciechi di un corpo schiacciato sui suoi caratteri materiali e organici e ormai incapace di trascendenza<sup>398</sup>.

Patočka parla di corpo colossale privo di esistenza che sembra riproporre in chiave parossistica quei caratteri di chiusura organicistica che connotano da sempre la metafora del "corpo politico". Il corpo ha rappresentato una potente metafora politica – basti pensare alla grande immagine del *Leviatano* di Hobbes – per i caratteri di unitarietà e di proprietà che ad esso sono stati attribuiti. Come spiega Roberto Esposito, se nel pensiero politico moderno il corpo ha potuto funzionare come dispositivo di identificazione politica, ciò è stato possibile in virtù della sua connotazione potenzialmente immunitaria: il corpo infatti – in quanto luogo dell'intimo, dell'organico, del chiuso – ha rappresentato ciò che più di ogni altra cosa meritava di essere difesa dalla contaminazione e dall'aggressione esterna.

Se seguiamo la linea interpretativa suggerita da Esposito – se dunque riconduciamo il paradigma politico del moderno alla categoria di *immunitas*<sup>399</sup> – potremmo dire che la tendenza immunitaria, che dal corpo trae alimento e che su di esso si riversa identificandolo come la roccaforte del *proprio*, ha subito una significativa accelerazione nell'ambito delle attuali tecnoscienze. Sembra infatti che il principale obiettivo delle biotecnologie contemporanee sia la preventiva assicurazione del vivente dal *rischio* di *esposizione*: si tratterebbe, cioè, di assicurare la vita dalla contingenza del reale. Queste tesi, elaborate in chiave biopolitica da Roberto Esposito, le troviamo formulate in ambito estetico da Pietro Montani, il quale ritiene che tecnica e biopolitica vengano oggi a convergere in un progetto di progressiva anestetizzazione della nostra sensibilità volto a proteggerci, per via negativa<sup>400</sup>, dall'imprevedibilità dell'esistenza. Montani ritiene che l'obiettivo del *Gestell* sia quello di salvaguardarci dall'accidentalità del reale attraverso la contrazione e la canalizzazione della nostra *aisthesis*. Una delle più evidenti manifestazioni di questa tendenza è il tentativo di

---

<sup>398</sup> Patočka parla di un corpo cui manca l'esistenza, di un gigantesco polipo di cui ciascuno di noi costituisce una cellula che ne viene determinata pur non potendo determinarne i movimenti a sua volta. È interessante sottolineare che Patočka già intravede la progressiva smaterializzazione di questo corpo planetario e che pure specifici che l'immaterialità non coincide affatto con la spiritualità (cfr. "*Les fondements spirituels de la vie contemporaine*", in Id., *Liberté et sacrifice*, cit., p. 220).

<sup>399</sup> Come si accennava, Esposito crede che il paradigma del moderno possa essere interpretato come il tentativo di difendersi dagli effetti espropriativi e destabilizzanti della vita comunitaria. *L'immunitas* costituisce infatti l'opposto semantico della *com-munitas*: essere immune significa essere esente, essere esonerato, essere dispensato dal *munus* comunitario, dal dono-danno della convivenza associata.

<sup>400</sup> Montani fa sue le tesi sul concetto di *immunitas* proposte da Esposito, il quale ritiene che secondo il programma immunitario la vita venga protetta e conservata a patto che qualcosa di essa si perda irrimediabilmente (cfr. P. Montani, *Bioestetica*, Carocci, Roma 2008).

dissociare il dato biologico – sul quale si può intervenire in modo sempre più massiccio e sofisticato – dalla sua interazione con l’ambiente:

è il caso delle forme attuali di eugenetica (si pensi agli OGM) o di medicalizzazione “performativa” il cui obiettivo, in entrambi i casi, è quello di ottimizzare le prestazioni individuali, riconducendo i comportamenti degli individui biologici alle regole di un programma, che sottrae loro la risorsa della libera interazione con la contingenza degli avvenimenti imprevedibili.<sup>401</sup>

Montani crede che la tecnica moderna sia finalizzata a un’ottimizzazione delle *performance* che inibisce l’apertura all’imprevedibilità dell’ambiente circostante e con essa soffoca la possibilità di praticare ciò che con Patočka potremmo definire un “*dépassement de soi*”: un’uscita dalla propria condizione di soggetti bloccati nei dispositivi immunitari.

Il rischio più grande cui ci espone oggi il *Gestell* consiste nel fatto che l’uomo si riduca a mero materiale di impiego per lo sviluppo tecnologico. L’uomo appare come una riserva a cui attingere: riserva di organi da trapiantare e trasformare, depositario di materiale genetico da decifrare, modificare e ottimizzare. “Il pericolo consiste nel fatto che l’uomo arrivi a percepirsi come *nuda vita* completamente integrabile nel progetto manipolante e assicurativo della tecnica”<sup>402</sup>.

Ho voluto richiamare tutto questo perché Heidegger, cui va senz’altro il merito di aver delineato i termini del dibattito novecentesco sulla tecnica, scriveva che quando l’uomo viene ridotto a “fondo”, egli perde “tutti i modi secondo i quali egli *ek-siste*”. Pertanto, quando Patočka parla del corpo colossale dell’umanità post-europea come di un corpo cui manca l’esistenza, sembra fare riferimento a una *nuda vita* cui sono negate l’eccedenza, l’apertura, la trascendenza che connotano la dinamica esistenziale.

Assicurata e normalizzata, protetta e resa docile<sup>403</sup>, votata all’auto-conservazione e sciolta dal suo inestricabile vincolo con la morte, l’umanità post-europea rischia di tradurre l’apertura estatica dell’esistenza nell’aderenza a un corpo asettico e anestetizzato.

---

<sup>401</sup> Ivi, p. 80.

<sup>402</sup> P. Montani, *Bioestetica*, cit., p. 69.

<sup>403</sup> Ne “I fondamenti spirituali della vita contemporanea”, Patočka parla della *docilità* cui il mondo post-europeo sembra ricondurre gli uomini: una forma di subordinazione grigia e felpata che appiattisce le differenze e le dissidenze all’ombra di colossi politici, economici e culturali che condizioneranno ogni aspetto della vita.

Reimpostando la questione in questi termini, possiamo dire che l'anima planetaria cui Patočka si appella, in opposizione all'ultra-corpo dell'umanità post-europea, sia propriamente ciò che ostacola la perfetta aderenza del corpo a se stesso, ciò che lo sottrae alla sua chiusura e lo predispone all'alterazione. Come scrive Simona Forti<sup>404</sup>, Patočka ripropone la nozione di anima non solo quale argine al nichilismo, ma anche come barriera a ogni forma di sostanzializzazione e di normalizzazione. L'anima, in quanto energia, attività, movimento, riattiva l'apertura del corpo, attraversando ed elidendo i suoi confini.

Patočka, abbiamo detto, non parla mai di cura del *bios*. Eppure, rifacendoci all'universo categoriale elaborato da Esposito, potremmo dire che Patočka, nel momento in cui si appella all'anima planetaria contro il processo di assolutizzazione e massimizzazione della vita che minaccia di rovesciarsi in ordine di morte (le forze del Giorno che conducono alla Notte più nera), sembra considerarla l'antidoto capace di convertire la semantica immunitaria del corpo nella semantica potenzialmente comunitaria della *carne*. La carne, "intesa esattamente come l'apertura del corpo, la sua espropriazione, il suo essere 'comune' (...), è lo spazio aperto, scoperto, lacerato della comunità, così come il corpo è sempre stato quello, chiuso e compatto, dell'immunità"<sup>405</sup>.

Patočka parla di "anima planetaria" e non di "carne del mondo". Non si può trascurare una scelta terminologica che sembra lasciare inalterata la millenaria opposizione tra vita e spirito e che dunque sembra estranea al linguaggio dell'immanenza del *bios* come ordito sempre pulsante del vivente.

Cionondimeno, quando Patočka parla di anima, fa segno a quell'elemento mobile, liquido, metamorfico capace di rigenerare la vita tenendola in continuo movimento. Si tratta di una tensione asoggettiva, sovraindividuale, "neutra rispetto ai pronomi personali"<sup>406</sup> che trova il suo proprio nell'improprio, poiché la sua azione consiste precisamente nell'accogliere il disparato: il suo *logos* è il *legein* delle differenze (*legein* nel senso del dire, del raccogliere, del custodire).

---

<sup>404</sup> S. Forti, *I nuovi demoni*, cit., p. 344.

<sup>405</sup> R. Esposito, J-L. Nancy, "Dialogo sulla filosofia a venire", p. XXVII in in J-L. Nancy, *Essere singolare-plurale*, cit..

<sup>406</sup> J. Patočka, "Fenomenologia del corpo proprio", in Id., *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 156.

Se l'anima nomina "l'ispirazione dinamica che fa risuonare l'individuo al diapason del resto dell'esistente"<sup>407</sup> è perché "*chaque ego n'est à sa manière que une modification flexionnelle de tous les autres*". Ciascuno di noi appare come una flessione, una contrazione, un'oscillazione della medesima trama vitale.

Nelle sue ricerche fenomenologiche, Patočka descrive l'apparire come un movimento di fenomenalizzazione che produce individuazione. Per comprendere la manifestazione come individuazione occorre prendere le distanze da quei paradigmi che pongono l'antioriorità del principio di individuazione sul divenire processuale della manifestazione. Patočka si smarca dagli approcci tradizionali<sup>408</sup> sforzandosi di pensare l'individuo a partire dal movimento ontogenetico di individuazione: cercando, cioè, di pensare l'essere come un momento della manifestazione. L'individuo si ridefinisce così come un vettore, un segmento, un accadimento provvisorio di un continuo processo di manifestazione. La singolarità dell'individuo, in questa prospettiva, è data per scarto, differenza, discrepanza rispetto agli altri prodotti – temporanei – del movimento ontologico di manifestazione<sup>409</sup>. L'individuo può dunque risuonare al diapason del resto dell'esistente perché è percorso, attraversato, solcato dal resto dell'esistente: "*la chose n'est pas seulement 'en elle meme', mais dans toutes les autres*"<sup>410</sup>.

Se ora ricordiamo come "il movimento di e-stasi dell'esistenza umana, vale a dire di uscita dall'oscurità del mondo dell'apparire"<sup>411</sup> obbedisca a una dinamica conflittuale che rievoca i caratteri del *Pólemos* eracliteo, possiamo avviarci alla conclusione suggerendo che l'invocazione patočkiana dell'anima planetaria costituisca la traduzione apollinea, luminosa e per certi versi normativa di un principio che affonda nella profondità della Notte, e cioè nell'abisso di *Pólemos* come orizzonte ontogenetico del comune. Infatti, se il *Pólemos* nomina la trama relazionale che presiede alla differenziazione ontica, alludendo così al fondamento oscuro, negativo e inesprimibile della nostra interdipendenza, l'appello alla cura dell'anima – anima aperta e planetaria – sembra un tentativo di riconoscere, rispondere e rinviare a tale

---

<sup>407</sup> J. Patočka, "*Les fondements spirituels de la vie contemporaine*" in Id., *Liberté et sacrifice*, cit., p. 239.

<sup>408</sup> Le critiche di Patočka sono rivolte in particolare al paradigma sostanzialista, che dà conto dell'essere come consistente nella propria unità preliminare, e a quello *hylemorfico* che descrive l'individuo come sinolo di materia e forma.

<sup>409</sup> « Nous ne regardons donc pas le mouvement comme quelque chose qui présuppose toujours déjà un étant constitué, mais bien comme ce qui constitue l'étant » (J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, cit., p. 103).

<sup>410</sup> J. Patočka, "Leçons sur la corporéité", in Id., *Papiers Phénoménologiques*, cit., p. 115.

<sup>411</sup> A. Pantano, *Dislocazione*, cit., p. 114.

fondamento abissale. Abissale proprio nel senso etimologico di una profondità senza limite, di una voragine senza fine, di un fondamento senza fondo.

La cura dell'anima sboccia in seguito all'“inaudito *metanoein*”<sup>412</sup> che può compiersi sulla linea del fronte: nella soglia di reversibilità tra lo stesso e l'altro, l'amico e il nemico, l'avversario e il complice. Patočka usa il verbo *metanoein* e non il sostantivo *metanoia* come ad alludere alla necessità che la conversione non si compia una volta per tutte, ma ci predisponga a una continua rinascita: fare esperienza del crollo significa infatti riconoscersi indissolubilmente implicati nel divenire agonico dell'individuazione che fa risuonare la vita di ciascuno al diapason del resto dell'esistente.

Immagine più che mai suggestiva. Perché se nel linguaggio comune il *diapason* nomina la forcella d'acciaio che, messa in vibrazione, emette con grande purezza il “*la*”, la nota capace di dare l'intonazione comune; nel suo significato etimologico esso allude a “tutte le voci”, a “tutte le note”. La cura dell'anima – come movimento di dedizione e solidarietà – ci ricorda che nel divenire pluriverso e dissonante di tutte voci è sempre possibile far risuonare un motivo comune.

---

<sup>412</sup> J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 83.





## MICHEL FOUCAULT

### CURA DI SÉ E CORAGGIO DELLA VERITÀ

#### Cura di sé: un terzo asse

Ivan Chvatík e Pavel Kouba, curatori dell'edizione ceca delle opere complete di Jan Patočka, hanno scelto di riunire molti dei testi patočkiani sotto il titolo di “Cura dell'anima”, ritenendo che esso possa riunire diversi vettori di ricerca:

*works that concern the position of human beings in the world and history: from the moral and religious questions of the individual through the attitudes towards current social and political events up to general reflections on the philosophy of history.*<sup>413</sup>

Nel corso di un convegno sul filosofo ceco che si svolse a Bergamo nel giugno del 2009, Chvatík tornò a motivare questa scelta spiegando che l'espressione “cura dell'anima”, nel caso di Patočka, risulta appropriata per tutti quegli scritti capaci di far emergere la specificità di “un impegno filosofico durato tutta la vita”<sup>414</sup>. Un impegno che Patočka formulò già all'inizio della sua carriera e cui rimase fedele fino alla fine:

Filosofare non è un'attività puramente intellettuale che possa venir esaustivamente chiarita e giustificata (...). Filosofare presuppone un atto di coraggio, un'assunzione risoluta di rischio, consistente nel legare la propria vita a una speranza che può rivelarsi fuorviante e irrealizzabile (...). Il filosofo dovrebbe far sua l'arte di restare, per tutta la vita, sospeso in

---

<sup>413</sup> I. Chvatík, P. Kouba, “Preface to Collection: Care for the Soul”, in J. Patočka, *The Collected Works of Jan Patočka*, vol. I, p. 10. (“Lavori che riguardano la posizione dell'essere umano nel mondo e nella storia: dalle questioni morali e religiose dei singoli individui, passando all'atteggiamento nei confronti attualità sociale e politica fino ad arrivare alle riflessioni generali sulla filosofia della storia”).

<sup>414</sup> I. Chvatík, *La responsabilità degli “scampati”. Jan Patočka e la sua cura dell'anima nel mondo post-europeo*, in M. Carbone, C. Croce (a cura di), *Pensare (con) Patočka oggi*, cit., p. 113.

un certo senso a una posizione precaria, dal momento che egli non potrà mai scalzare la sua decisione ricorrendo a certezze acquisite.<sup>415</sup>

La formula “cura dell’anima” si presta, dunque, a dar conto di uno stile di pensiero che lega insieme ricerca filosofica e modo d’esistenza: che è insieme un impegno intellettuale e un atto di coraggio.

Il sottotitolo scelto da Chvatík e Kouba, *Raccolta di saggi e lezioni intorno alla posizione dell’uomo nel mondo e nella storia*, spiega come il titolo “Cura dell’anima” riunisca, inoltre, gli scritti che interrogano il presente a partire da un’acuta consapevolezza della prospettività e della storicità di ogni significato. Infatti, già dai primi scritti che Patočka dedicò al tema della storia<sup>416</sup>, troviamo espressa la tesi secondo cui il passato è l’estraneità inquietante che non cessa di interpellarci, l’insieme di quei rapporti appassionati che *noi*<sup>417</sup>, nelle nostre dinamiche attuali, facciamo riemergere.

L’espressione “Cura dell’anima”, pertanto, più che indicare un nucleo tematico, sembra evocare un certo *ethos*: un’attitudine filosofica che scalza il soggetto dalla posizione sovrana del *cogito* e lo reimmette nella corrente del tempo, nei sussulti della storia, nelle turbolenze del presente.

Mi sia concessa, allora, una forzatura: se nel caso di Patočka l’espressione cura dell’anima si rivela pertinente per tutta una serie di testi che eccede l’ambito specifico della pratica epimeletica, anche l’espressione foucaultiana “cura di sé” potrebbe prestarsi a un uso più esteso: potrebbe indicare tutti quegli scritti in cui Foucault riflette sul rapporto critico e creativo che il soggetto, o meglio il sé<sup>418</sup>, intrattiene con se stesso. Tutti quegli scritti, dunque,

---

<sup>415</sup> J. Patočka, *Kapitoly ze současné filosofie* [Capitoli dalla filosofia contemporanea], in *Sebrané spisy*, 1, *Péče o duši I*, a cura di I. Chvatík e P. Kouba, OIKOYMENH, Praha 1996, p. 87. Nella prima sezione abbiamo visto come Patočka riconosca nei fenomeni di crisi l’occasione feconda per tenere vivo il pensiero. In questo senso mi sembrano significative le parole che Deleuze rivolse a Foucault: “Come in tutti i grandi pensatori, il suo pensiero ha sempre preceduto per crisi e scosse quasi fossero la condizione della creazione, della sua coerenza estrema” (G. Deleuze, *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000, p. 113).

<sup>416</sup> Si vedano in particolare *Quelques remarques sur les concepts d’histoire et d’historiographie* e *Quelques remarques sur le concept d’histoire mondiale* ora riuniti in J. Patočka, *L’Europe après l’Europe*, Editions Verdier, Lagrasse 2007.

<sup>417</sup> Nella prossima sezione, soprattutto attraverso un confronto con le posizioni di Foucault, vedremo come questo “noi” sia una nozione altamente problematica.

<sup>418</sup> Come avremo modo di approfondire in seguito, se è vero che nei suoi ultimi lavori Foucault reintroduce il problema del soggetto, un problema che, per sua stessa ammissione, egli aveva precedentemente “accantonato”, il soggetto non è mai posto come forma statica, sostanza definita o condizione di possibilità di una conoscenza possibile. Il soggetto è semmai studiato nella sua storia,

in cui l'attenzione di Foucault dall'asse del sapere e da quello del potere si sposta verso l'asse dell'etica: "quello dei rapporti con se stessi"<sup>419</sup>.

Pertanto, consapevole di allargarne indebitamente le maglie, con l'espressione *souci de soi* vorrei fare riferimento all'ultima fase della ricerca foucaultiana, una ricerca che Arnold Davidson riassume in tre tappe:

*Après l'étude des formes de pratiques discursives qui articulaient le savoir et l'examen des relations multiples, les stratégies ouvertes et les techniques rationnelles qui articulent l'exercice des pouvoirs, Foucault entreprend un nouveau déplacement pour analyser des formes de subjectivation (...).*<sup>420</sup>

### Tecniche di sé e pratiche di libertà

Nel testo *Il soggetto e il potere* Foucault descrive le movenze del suo pensiero, aiutandoci a comprendere le ragioni della torsione teorica assunta dalla sua ricerca finale:

il mio obiettivo (...) è stato quello di fare una storia dei differenti modi di soggettivazione degli esseri umani nella nostra cultura. Nel mio lavoro ho considerato i tre modi di oggettivazione che trasformano gli esseri umani in soggetti.<sup>421</sup>

Foucault passa dunque in rassegna i tre vettori lungo i quali, a suo avviso, gli esseri umani si costituiscono come soggetti. Vi sono, innanzitutto, le oggettivazioni operate dai saperi che si dotano dello statuto di scienza: l'oggettivazione del soggetto parlante nell'ambito della grammatica generale, per esempio, o del soggetto produttivo nell'analisi economica. Vi è poi l'oggettivazione prodotta da quei poteri che operano attraverso "pratiche di divisione": il folle

---

nella sua genesi, nelle sue variazioni, così da invertire la direzione tradizionale del rapporto trascendentale tra soggetto ed esperienza: non è il soggetto condizione di possibilità dell'esperienza, ma 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" (M. Foucault, "Il ritorno alla morale", *Archivio Foucault* 3, cit., p. 271),

<sup>419</sup> Ivi, p. 230.

<sup>420</sup> A. I. Davidson, *Présentation de Le gouvernement de soi et des autres*, in M. Foucault, *Philosophie. Anthologie*, Gallimard, Paris 2004, p. 652.

<sup>421</sup> M. Foucault, *Il soggetto e il potere*, H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, tr. it. di D. Belati, M. Bertani, F. Gori, I. Levrini, *La ricerca di Michel Foucault*, La casa Usher, Firenze, 2010, p. 279.

dal sano di mente, il malato dall'uomo in buona salute, il criminale dalla gente per bene, e così via. Vi è, infine, una direttrice che indaga i rapporti che ciascuno intrattiene col proprio sé per arrivare a costituirsi e a riconoscersi come soggetto: qui il soggetto non viene costituito da linee di forza esterne ma da un ripiegamento sul proprio sé che si traduce in attività creativa.

È quest'ultima direttrice quella che Foucault segue nella fase finale della sua vita. Come si evince dall'intervista *L'etica della cura di sé come pratica riflessa della libertà*, il *fil rouge* della riflessione foucaultiana è costituito dal problema dei rapporti tra il soggetto e la verità. Questo problema, tuttavia, può essere illuminato da diverse prospettive: può essere affrontato a partire dalle pratiche coercitive – come nel caso del sistema penitenziario – o nelle forme della conoscenza scientifica – come nel caso del sapere clinico. Una terza possibilità consiste nell'inquadrare il problema dei rapporti tra soggetto e verità a partire dalle pratiche di autoformazione del sé. Si tratta di individuare una diversa area di ricerca:

quella che potrebbe essere definita una *pratica ascetica*, dando all'ascetismo un senso molto generale, cioè, non il senso di una morale della rinuncia, ma quello di un esercizio di sé su di sé, attraverso cui si cerca di elaborare se stessi, di trasformarsi e di accedere a un certo modo d'essere.<sup>422</sup>

Se Foucault individua questa traiettoria è perché l'analisi dei rapporti tra soggetto e verità viene complicata dalla comparsa di un terzo termine, e cioè dall'emergere della problematica della *libertà*. L'analisi del potere, infatti, conduce Foucault a sottolineare, con sempre maggior insistenza, come ogni relazione di potere, se non si traduce in brutale violenza o in bieca dominazione, prevede un margine di libertà come condizione strutturale. In modo analogo, la sua analisi critica dell'ipotesi repressiva<sup>423</sup> nell'ambito della sessualità lo ha

---

<sup>422</sup> M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica riflessa della libertà*, in Id., *Archivio Foucault 3*, cit., p. 274.

<sup>423</sup> Come spiegano Dreyfus e Rabinow, “In contrasto con l'ipotesi repressiva, Foucault sviluppa una interpretazione radicalmente diversa delle relazioni che intercorrono fra sesso, verità, potere, corpo e individuo. Egli definisce questa sintesi alternativa potere bio-tecnico, ossia bio-potere” (H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., p. 186). Il concetto di biopotere – che Foucault elabora in modo puntuale proprio nel primo volume di *Storia della sessualità*, e dunque in un testo che polemizza con la retorica della “liberazione sessuale” – mette in discussione la natura negativa, proibitiva e coercitiva della visione “giuridico-discorsiva” del potere, per affermare invece la produttività delle relazioni di potere che attraversano l'intero campo sociale. In un articolo apparso su *Le Monde* nel novembre del 1976 Foucault riassume i propositi delle sue ricerche per una *Storia della sessualità*: « *D'une façon spontanée, quand on parle du pouvoir, on le conçoit comme loi, comme interdit, comme prohibition et répression ; et on est bien désarmé quand il s'agit de le suivre dans ses mécanismes et ses effets positifs. Un certain modèle juridique pèse sur les analyses du pouvoir, donnant*

condotto a dubitare delle velleità di liberazione per scommettere, piuttosto, sul potenziale trasformativo delle pratiche di libertà.

Si tratta del problema che ho dovuto affrontare proprio a proposito della sessualità: ha senso dire ‘liberiamo la sessualità’? Il problema non consiste invece nel tentare di delineare le pratiche di libertà con cui si potrebbe definire che cosa siano il piacere sessuale, i rapporti erotici, d’amore e passionali con gli altri? Mi sembra che il *problema etico* della definizione delle pratiche di libertà sia molto più importante dell’affermazione, un po’ ripetitiva, che bisogna liberare la sessualità o il desiderio.<sup>424</sup>

Potremmo dire, dunque, che Foucault arrivi a misurarsi con il “problema etico” nel momento in cui nella sua riflessione riemerge la questione della libertà, o meglio il problema contingente, empirico e situato della “pratica della libertà”, poiché l’etica non è altro che “la pratica della libertà, la pratica riflessa della libertà”<sup>425</sup>.

In modo molto schematico, potremmo dire che egli arriva a questa riformulazione del suo orizzonte di ricerca a partire da due snodi fondamentali:

- L’introduzione della nozione di *governo*<sup>426</sup>: una categoria utile a reinterpretare la sua precedente analitica del potere poiché sposta l’accento da un modello di stampo polemico ad un modello più complesso, capace di prendere in esame tanto l’aspetto attivo (come governare?) quanto l’aspetto passivo (come essere governati?) e suscettibile di essere declinato a molteplici livelli: la casa, la famiglia, le anime, la popolazione, se stessi<sup>427</sup>.

---

*un privilège absolu à la forme de la loi. Il faudrait écrire une histoire de la sexualité qui ne serait pas ordonnée à l’idée d’un pouvoir-répression, d’un pouvoir-censure, mais à l’idée d’un pouvoir-incitation, d’un pouvoir-savoir ; il faudrait essayer de dégager le régime de coercition, de plaisir et de discours qui est non pas inhibiteur, mais constitutif de ce domaine complexe qu’est la sexualité* » (M. Foucault, « L’Occident et la vérité du sexe », *Le Monde*, n° 9885, 5 novembre 1976, ora in *Dits et écrits II*, cit., pp. 105-06).

<sup>424</sup>M. Foucault, *L’etica della cura di sé come pratica riflessa della libertà*, in Id., *Archivio Foucault 3*, cit., p. 275.

<sup>425</sup>Ivi, p. 276.

<sup>426</sup>Come avremo occasione di spiegare meglio, la nozione di *governo* è strettamente connessa con quella di *libertà*: “Quando si definisce l’esercizio del potere come un modo di azione sulle azioni degli altri, quando si caratterizzano queste azioni attraverso il governo degli uomini da parte di altri uomini (...) vi si include un elemento importante: la libertà. Il potere viene esercitato soltanto su soggetti liberi, e solo nella misura in cui sono liberi” M. Foucault, “Come si esercita il potere?”, in H. L. Dreyfuss, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., pag. 292).

<sup>427</sup>Nella sua “Introduzione” a una raccolta di saggi critici sul pensiero di Foucault, Lorenzo Bernini scrive: “ad accumunare gli autori degli studi raccolti in questo volume è la convinzione che l’interesse

- Lo studio della “sessualità” – avviato con *La volontà di sapere* – che lo pone di fronte a una forma d’esperienza complessa che lo spinge ad indagare il tipo di correlazione che, all’interno di una certa cultura, si instaura tra campi del sapere, sistemi di normatività e forme di soggettività.

E così, come spiega Frédéric Gros, la questione del governo, nel suo versante attivo e passivo, e l’indagine sull’esperienza della sessualità producono una variazione del paesaggio concettuale foucaultiano. Tra la pubblicazione de *La volontà di sapere* del 1976 e le lezioni de *L’ermeneutica del soggetto*, tenute al *Collège de France* tra il 1981 e il 1982, il quadro è cambiato:

non siamo più di fronte alla modernità dell’Occidente ma all’Antichità greco-romana; non abbiamo più a che fare con una lettura politica, condotta in termini di dispositivi di potere, ma con una lettura etica, sviluppata in termini di pratiche di sé. Non si tratta più, infine, di una genealogia dei sistemi, bensì di una problematizzazione del soggetto.<sup>428</sup>

Nell’introduzione a *L’uso dei piaceri* Foucault ci fornisce alcune indicazioni utili a chiarire la torsione subita dalla sua ricerca. Egli arriva ad occuparsi delle tecniche di sé nell’ambito dell’Antichità greco-romana quando si accorge di una carenza nel suo arsenale concettuale: i suoi studi sulla genesi dei saperi e sui sistemi di potere non erano sufficienti a dar conto di una forma di esperienza – quella della sessualità<sup>429</sup> – che evidenzia l’emergere di un terzo asse, quello dei modi in cui gli individui sono portati a costituirsi e a riconoscersi come soggetti. La domanda da cui muove Foucault, dunque, è come il soggetto occidentale è stato portato a concepirsi come soggetto di desiderio: per rispondere a questa domanda occorre impegnarsi in

---

dell’ultimo Foucault per il rapporto che la trattazione greca, ellenistica e romana della *epimeleia heautou* (o *cura sui*) e della pratica della *parrhesia* istituisce tra soggetto, verità e potere nasca dalle sue analisi del governo in età moderna: al pari dei più grandi filosofi del Novecento, dell’antichità classica Foucault indaga la possibilità di modi di pensare e di praticare la politica che la modernità avrebbe tentato di estinguere, riuscendo in realtà solo a rarefare” (L. Bernini, *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell’attualità*, Edizioni ETS, Pisa 2011, p. 6).

<sup>428</sup> F. Gros, “Nota del curatore”, in M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 455-456.

<sup>429</sup> Intendere la sessualità come un’*esperienza* e tentare di farne la storia significa prendere in considerazione la correlazione che si crea all’interno di una certa cultura tra campi del sapere, tipi di normatività e forme di soggettività.

una genealogia<sup>430</sup> delle pratiche attraverso cui gli individui danno forma al rapporto col proprio sé.

Si tratta, in altri termini, di intraprendere una storia della soggettività che tenga conto dell'*armature technique*<sup>431</sup> attraverso la quale si stabilisce il rapporto con se stessi. Lo studio delle antiche *technai tou biou* e delle pratiche epimeletiche non elude la questione del sapere e del potere, ma semmai la complica, introducendo un terzo ambito d'indagine in cui il soggetto, da correlato oggettivo dei dispositivi di sapere-potere, emerge *anche* come prodotto di una prassi autopoietica.

In sostanza, impegnarsi in un'indagine del mondo greco e romano non significa, per Foucault, riabilitare la cura di sé antica, ma problematizzare lo studio genealogico del rapporto tra soggetto, verità e potere, prestando attenzione anche al versante attivo con cui un individuo si lega a un certo atto di parola, si riconosce come soggetto di una certa pratica, si pone come oggetto di stilizzazione etica.

## **Foucault e la fenomenologia**

Prima di prendere in esame le problematiche specifiche affrontate da Foucault, mi sembra utile accennare al rapporto che la sua indagine intrattiene con la fenomenologia.

Nel corso degli anni Settanta Foucault rilascia numerose interviste in cui prende le distanze dalla “generazione di Sartre e di Merleau-Ponty”<sup>432</sup>: è nota infatti la tensione critica che negli anni Sessanta oppone molti degli intellettuali della generazione di Foucault alle filosofie di impostazione fenomenologica ed esistenzialista. È bene ricordare, infatti, che negli anni della formazione del nostro autore il clima culturale francese era dominato dalle rielaborazioni della

---

<sup>430</sup> “Una ‘genealogia’ (...) delle pratiche attraverso le quali gli individui sono stati spinti a fermare l’attenzione su se stessi, a decifrarsi, a riconoscersi e dichiararsi soggetti di desiderio, mettendo in gioco gli uni con gli altri un certo rapporto che permette loro di scoprire nel desiderio la verità del loro essere, sia esso naturale o viziato” (M. Foucault, *L’uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 11).

<sup>431</sup> M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, in *Dits et écrits II*, p. 1033.

<sup>432</sup> Cfr. D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, cit., pp. 31-32; *Entretien avec Madeleine Chapsal*, «La Quinzaine littéraire», maggio 1966, ora in *Dits et écrits I*, n. 37; *L’homme est-il mort ?*, intervista con C. Bonnefoy, «Arts et Loisirs», 38 (giugno 1966), ora in *Dits et écrits I*; *Interview avec Michel Foucault*, intervista di I. Lindung, «Bonnières Littéraire Magasin», 37 (marzo 1968), ora in *Dits et écrits I*; *Foucault répond à Sartre*, intervista con J.-P. Elkabbach, «La Quinzaine littéraire», 46 (marzo 1968), ora in *Dits et écrits I*, n. 55.

fenomenologia husserliana e dell'esistenzialismo heideggeriano offerte rispettivamente da Merleau-Ponty e da Sartre. Come Foucault stesso dichiarò:

*J'appartiens à une génération de gens pour qui l'horizon de la réflexion était défini par Husserl d'une façon générale, plus précisément Sartre, plus précisément encore Merleau-Ponty. Et il est évident que vers les années cinquante cinquante-cinq (...) cet horizon a pour nous comme basculé.*<sup>433</sup>

Una serie di fattori contribuiscono a destabilizzare l'orizzonte teorico entro cui si è compiuta la formazione di Foucault: la lettura dei testi nietzschiani, l'influsso dello strutturalismo e dell'epistemologia di Canguilhem, l'esperienza letteraria con Blanchot, Bataille e Roussel. Ben presto Foucault prende le distanze dal metodo fenomenologico: in via generale, potremmo dire che il suo principale bersaglio polemico sia l'idea di un *soggetto costituente* come fondamento trascendentale di ogni sapere possibile<sup>434</sup>. Egli si sforza, piuttosto, di dar conto della storicità della ragione facendo la genealogia di un *soggetto costituito*: di un soggetto divenuto oggetto per un sapere possibile, di un soggetto capace di dire la verità su stesso al prezzo di una presa entro le maglie del potere e del sapere, di un soggetto "che emerge come una funzione variabile e complessa del discorso"<sup>435</sup>.

Pur richiamando le obiezioni che Foucault muove al metodo fenomenologico, mi sembra tuttavia opportuno avanzare una precisazione. Credo, infatti, che il giudizio di Foucault non tenga dal tutto conto delle trasformazioni che la fenomenologia incontra in ambito francese. Se

---

<sup>433</sup> M. Foucault, *Dits et écrits I*, cit., p. 695. Nell'intervista *Strutturalismo e post-strutturalismo*, Foucault passa in rassegna le tappe fondamentali della sua formazione e racconta del periodo in cui alla Normale seguiva le lezioni di Merleau-Ponty, il quale ebbe il merito di introdurlo non solo alla fenomenologia ma anche alla linguistica di Saussure e, più in generale, alle scienze umane.

<sup>434</sup> Come spiega Vincenzo Sorrentino, "Sono diverse le prospettive teoriche che confluiscono nella critica foucaultiana del soggetto. Innanzitutto gli scritti di Nietzsche, la cui lettura nei primi anni cinquanta, come dichiara lo stesso filosofo, costituì un vero e proprio elemento di rottura, dal momento che segnalava, contro ogni metafisica del soggetto, il carattere storico e derivato di quest'ultimo. Foucault dichiara di essere arrivato a Nietzsche attraverso i testi di Heidegger, Bataille e Blanchot. La critica heideggeriana della metafisica della soggettività, la riflessione di Blanchot sul carattere anonimo del linguaggio, il tema della dissoluzione di sé in Bataille: sono soprattutto questi i motivi che ritornano a più riprese nelle ricerche foucaultiane. In ultimo, ma non certo per importanza, l'interesse per la linguistica di Saussure, per gli studi condotti da Dumézil e Lévi-Strauss sui sistemi strutturali, oltre che quelli di Lacan sull'inconscio, inteso quale dimensione strutturata linguisticamente. Il confronto con tali linee teoriche conduce Foucault ad abbandonare quello che era stato il proprio 'orizzonte originario', ossia la fenomenologia e dunque l'idea di un soggetto trascendentale donatore di senso" (V. Sorrentino, "Le ricerche di Michel Foucault", in M. Foucault, *Antologia. L'impazienza della libertà*, Feltrinelli, Milano 2005, p. IX).

<sup>435</sup> M. Foucault, "Che cos'è un autore", in Id., *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 20.



la filosofia husserliana, con il suo idealismo trascendentale e la sua nozione di corpo-proprio, può essere letta come l'ultimo capitolo di una storia della nozione di soggetto<sup>436</sup>, una simile valutazione non sembra pienamente giustificata per quel che riguarda la ricerca di Merleau-Ponty. Sostituendo la nozione di *Leib* con quella di "carne", Merleau-Ponty intende prendere le distanze dal modello della proprietà, dell'unicità e del controllo che sembrano caratterizzare il soggetto corporeo husserliano. Attraversata dall'imminenza di un rovesciamento tra attività e passività, tra identità e alterità, tra *Körper* e *Leib*, la carne annuncia una forma di co-appartenenza tra uomo e mondo che dissolve ogni residuo dualistico.

Va detto, d'altra parte, che un simile proposito guida anche la riflessione di Patočka, il quale si sforza di pensare l'uomo e il mondo a partire dal loro incontro e il loro reciproco legame a partire dalle radici dinamiche dell'esistenza. Proprio il movimento – « *pont entre l'humain et l'extra-humain* »<sup>437</sup> – permette di superare l'opposizione tra il polo del vissuto, in quanto polo immanente della coscienza, e quello del percepito, in quanto polo trascendente della contingenza, in direzione di una fenomenologia cosmologica e asoggettiva.

Pertanto, se è vero che Foucault si muove in una direzione diversa da quella dell'ambiente filosofico della sua formazione, occorre forse riconsiderare la rigida opposizione che separa la generazione di Foucault dalla corrente fenomenologica, tenendo conto delle variazioni che autori come Patočka e Merleau-Ponty hanno impresso al canone husserliano<sup>438</sup>.

### Verso l'archeologia e la genealogia

Nella sua introduzione a *Discorso e verità nella Grecia antica*, Remo Bodei tratteggia l'itinerario di Foucault. Se l'esistenzialismo riformulato su basi fenomenologiche di Sartre e di

---

<sup>436</sup> "Il capitolo che aggiornerebbe questa storia in quanto, anziché situare il soggetto in un ambito spirituale o comunque extra-corporeo, arriverebbe a identificare la soggettività con la corporeità stessa, in tal modo ottenendo però di salvare la nozione di soggetto. La fenomenologia viene allora assunta come bersaglio critico per cercare invece di far esplodere definitivamente la nozione di soggetto" (M. Carbone, "*Leib o Körper, chair e corpus: la filosofia e la nozione di corpo*", Intervista a Mauro Carbone a cura di C. Rozzoni e M. Bianchetti, in *Chora*, anno IV, n. 9, luglio 2004).

<sup>437</sup> J. Patočka, *Papiers Phénoménologiques*, cit., p. 30n.

<sup>438</sup> Mi pare che Judith Revel si muova in questa direzione nel capitolo del suo saggio *Foucault, le parole e i poteri* in cui mostra alcune convergenze tra Foucault e Merleau-Ponty sul tema del linguaggio e della parola letteraria. Come spiega l'autrice, "Si tratta di uno sguardo d'insieme che, trascurando gli scismi e le risse tra le diverse scuole di pensiero, tenta di cogliere in una stessa configurazione filosofie apparentemente antinomiche come quelle di Merleau-Ponty e di Foucault, rendendo così manifesto che si tratta di risposte diverse agli stessi interrogativi, suscitati dal modo con cui è stata recepita (ovvero parzialmente tradita) la fenomenologia tedesca in Francia" (J. Revel, *Foucault, le parole e i poteri*, Manifestolibri, Roma 1996, p. 98).

Merleau-Ponty poneva al centro della riflessione un soggetto circondato dalla distruzione ma ancora capace di rintracciare un senso a partire dai cumuli di macerie, Foucault non si affida più alla centralità del soggetto.

Sposta l'asse delle sue indagini dalla filosofia del soggetto alla 'genealogia del soggetto moderno', dai drammi dell'interiorità alle 'tecniche di sé'. Passa dal 'conosci te stesso!' al 'modifica te stesso!' e, da ultimo, al 'governa te stesso'.<sup>439</sup>

Si tratta di riformulare il rapporto tra soggetto costituente e soggetto costituito, tra empirico e trascendentale, tra ontico e ontologico, articolando l'analisi dell'esperienza fuori da qualunque ipotesi soggettivistica di un *ego* sovrano e fondante. L'esperienza cui fa segno Foucault non è tuttavia l'esperienza vissuta della fenomenologia ma quelle "esperienze-limite" che egli evoca sin dalla sua Prefazione a *Folie et Dérison*: esperienze che trascinano il pensiero verso il suo rovescio, l'interrogazione fino al suo limite, il soggetto all'orlo della sua dissoluzione.

Come spiega egli stesso, queste esperienze di trasgressione che egli incontra leggendo i testi di Bataille e di Blanchot sono irriducibili all'esperienza vissuta della fenomenologia:

La fenomenologia cerca di cogliere il significato dell'esperienza quotidiana per riaffermare il carattere fondatore del soggetto, dell'io, delle sue funzioni trascendentali. Al contrario, l'esperienza secondo Nietzsche, Blanchot, Bataille ha piuttosto il compito di strappare il soggetto a se stesso, facendo in modo che non sia più tale, o che sia completamente altro da sé, che giunga al suo annullamento, alla sua dissociazione. È questa impresa de-

---

<sup>439</sup> R. Bodei, "Introduzione", in M. Foucault, *Discorso e verità nell'antica Grecia*, Donzelli Editore, Roma 1996, p. XI. Nel corso di un'intervista con Duccio Trombadori, quando questi gli chiede perché riconduca l'esistenzialismo sartriano alle filosofie tradizionali, Foucault risponde: "Anche in una filosofia come quella di Sartre era in fondo il 'soggetto' che restituiva un senso al mondo. Questo punto non veniva messo in discussione. Era il soggetto ad attribuire i significati" (D. Trombadori, *Colloqui con Michel Foucault*, Castelvecchi, Roma 1999, p. 46). Nella conferenza *Soggettività e verità* tenuta al *Darhmouth College* nel novembre del 1980, Foucault spiega che il suo tentativo di superare la filosofia del soggetto di stampo fenomenologico va ricondotto alla ricerca genealogica: "Ho provato ad esplorare un'altra pista [rispetto a quella dello strutturalismo]: ho provato a uscire dalla filosofia del soggetto tramite una genealogia di tale soggetto, studiando la costituzione del soggetto attraverso la storia che ci ha portato fino al concetto moderno del sé. (...) In breve, lo scopo del mio progetto è di costruire una genealogia del soggetto; il metodo è un'archeologia del sapere, e il dominio preciso dell'analisi è ciò che definirei 'tecnologie' – vale a dire, l'articolazione di certe tecniche e di certi tipi di discorso sul soggetto" (M. Foucault, *Soggettività e verità*, in Id., *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Cronopio, Napoli 2012, pp. 35-37).

soggettivante, l'idea di una "esperienza-limite", che strappa il soggetto a se stesso, la lezione fondamentale che ho appreso da questi autori.<sup>440</sup>

In altri termini, se il problema della fenomenologia di stampo husserliano è quello di conquistare l'esperienza come terreno delle evidenze originarie – un'esperienza ricondotta ai vissuti puri dell'ego trascendentale e capace di confermare il soggetto nella sua *volontà di sapere* – per Foucault l'esperienza nel senso di Nietzsche, di Blanchot e di Bataille favorisce una fuoriuscita del soggetto da se stesso, una dissociazione dalla forma del medesimo, una discontinuità nel processo di identificazione identitaria.

Le esperienze di de-soggettivazione, di dispersione, di trasgressione, tuttavia, non spalancherebbero il suolo primigenio dell'esperienza selvaggia: esse farebbero emergere limiti, pieghe, positività di cui non si può render conto se si circoscrive l'indagine all'immanenza della soggettività trascendentale. L'analisi delle esperienze-limite non è disgiunta, infatti, dall'altra traiettoria su cui Foucault orienta la propria ricerca, e cioè la storia delle scienze come storia della verità.

Negli anni della sua formazione, spiega il filosofo, la riflessione sulla storicità delle scienze occupava una posizione strategica. Essa impegnava tanto gli autori di tradizione fenomenologica quanto la filosofia di stampo marxista: esigenza comune era la costruzione di una storia della razionalità a partire da un unico criterio di intelligibilità capace di descriverne il divenire, il progresso e le accidentalità. I testi nietzschiani e le esperienze-limite incontrate nella letteratura<sup>441</sup> inducono Foucault ad accostarsi al problema da una diversa prospettiva: una

---

<sup>440</sup> D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, cit., p. 34.

<sup>441</sup> Com'è noto, proprio la letteratura offre a Foucault l'occasione per incontrare un *pensiero del fuori*: un pensiero che non porta "alla certezza indubitabile dell'io e della sua esistenza", ma che al contrario "spinge indietro, disperde, cancella quest'esistenza e non ne lascia apparire che il posto vuoto" (M. Foucault, *Il pensiero del fuori*, in Id., *Scritti letterari*, cit., p. 113). Alla luce delle nostre considerazioni sulla fenomenologia francese, mi sembra allora interessante che Françoise Dastur decida di intitolare *La pensée du dedans* un saggio dedicato a Merleau-Ponty. Il titolo « *rappelle d'abord, par contraste, celui d'un article fameux de Michel Foucault (...). L'opinion générale d'alors allait bien, comme le souligne Foucault, dans le sens d'une 'incompatibilité peut-être sans recours entre l'apparition du langage en son être et la conscience de soi en son identité', c'est à dire entre les structures et la subjectivité. Il ne s'agit certes pas de voir a contrario en Merleau-Ponty un avocat de l'intériorité et de la subjectivité au sens classique, mais plutôt de montrer que son projet philosophique tout entier le conduisait à promouvoir une forme de pensée qui n'opposerait plus l'intériorité à l'extériorité, le sujet au monde, les structures à l'expérience vivante. Cette 'pensée du dedans' (...) n'est pas pour autant une pensée de l'intériorité du sujet, mais au contraire une pensée de la non-extériorité du voyant et du visible, une pensée de l'être dans le monde du sujet. (...) La pensée de Merleau-Ponty, surtout dans sa dernière période, est une pensée de la structure vivante pour laquelle l'intériorité ne renvoie plus à un sujet clos* ».

scienza può essere interpretata come un'esperienza che stabilisce un particolare rapporto tra un soggetto o un oggetto, o, meglio ancora, come un'esperienza che *costruisce* tanto il soggetto quanto l'oggetto della conoscenza.

E la radice storica di una scienza non si ritroverebbe proprio in questa genesi reciproca del soggetto e dell'oggetto? Qual è l'effetto di verità che in questo modo si produce? Ne conseguirebbe che non si dà una sola verità. (...) ciò conferma la presenza di una storia reale e intellegibile, di una serie di esperienze collettive razionali, che rispondono a un insieme di regole ben precise, identificabili, nel corso della quali si costruisce tanto il soggetto conoscente quanto l'oggetto conosciuto.<sup>442</sup>

Da qui il progetto di dar vita a un'*archeologia dei saperi* – volta ad indagare le regole che, all'interno di una certa cultura, determinano la comparsa e la scomparsa degli enunciati, le regole di formazione che non si collocano “nella ‘mentalità’ o nella coscienza degli individui, ma nel discorso stesso”<sup>443</sup> – e a un'*indagine genealogica* – volta a rintracciare le condizioni non discorsive che permettono l'emergere degli eventi discorsivi. Combinate, le due prospettive costituiscono le direttrici lungo le quali Foucault tenta di descrivere quelle “esperienze collettive razionali” senza ricorrere alla figura epistemologica del soggetto<sup>444</sup>.

L'esame delle pratiche discorsive e l'analisi del potere mostrano, infatti, l'insufficienza dell'indagine trascendentale:

*La méthode [phénoménologique] veut certes rendre compte de tout, qu'il s'agisse du cogito ou de ce qui est antérieur à la réflexion. (...) En ce sens elle est bien une méthode totalisante. Je crois cependant qu'à partir du moment où l'on ne peut pas tout décrire, que c'est en occultant le cogito (...) que nous pouvons voir se profiler des systèmes entiers de relation qui autrement ne seraient pas descriptibles. En conséquence je ne nie pas le*

---

*sur lui-même, mais devient la dimension d'un être qui en perdant sa positivité en vient à se confondre avec le mouvement même de l'expérience* » (F. Dastur, *La pensée du dedans*, in M. Richir, E. Tassin, Merleau-Ponty. *Phénoménologie et expériences*, Million, Grenoble 1992, pp. 43-44).

<sup>442</sup> Ivi, p. 55.

<sup>443</sup> M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969, tr. it. *L'archeologia del sapere*, a cura di G. Bogliolo, Rizzoli, Milano 1999, p. 67.

<sup>444</sup> Mi sembra importante anticipare che il medesimo proposito anima la ricerca finale di Foucault: se cambia il tipo di esperienza interrogata – non più le scienze, ma i sistemi etici e le prospettive morali – ciò che si conserva è la volontà di interrogare i “rapporti tra soggetto e verità” mantenendo “le analisi, per quanto è possibile, al di qua della definizione del soggetto” (M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 319).

*cogito, je me limite à observer que sa fécondité méthodologique n'est finalement pas aussi grande que ce que l'on avait pu croire.*<sup>445</sup>

Foucault ritiene che il metodo fenomenologico sia inadeguato perché presuppone l'esistenza di un'esperienza originaria anteriore e fondatrice che non tiene conto del fatto che tutto è già sapere: l'intenzionalità fenomenologica presuppone un'esperienza selvaggia del "lasciare essere" la cosa laddove invece, secondo Foucault, non c'è nulla prima o sotto il sapere<sup>446</sup>. Solo concependo il *cogito*<sup>447</sup> come un prodotto derivato possiamo tentare di descrivere quei complessi sistemi di relazione a suo avviso trascurati dalla fenomenologia.

### Esigenze di spiritualità e ontologia dell'attualità

Ma è questa l'ultima parola di Foucault sulla fenomenologia? Vorrei proporre altre due citazioni che ci aiutano a modulare i rapporti tra il filosofo francese e la fenomenologia entro la partitura scandita da ciò che Frédéric Gros suggerisce di chiamare la "tentazione dicotomica" presente nei testi foucaultiani. Secondo Gros, Foucault avrebbe la tendenza ad attraversare il pensiero occidentale ricorrendo alla struttura della biforcazione: soprattutto nei corsi al *Collège de France* degli anni '80, egli individua una serie di snodi teorici attorno ai quali costruisce dei giochi di opposizione tra due diverse opzioni teoriche, tra due diverse matrici spirituali, tra due diversi modelli di soggettivazione e così via.

Tra le diverse partizioni dicotomiche suggerite da Foucault, due mi sembrano particolarmente significative per la nostra ricerca: quella tra sapere di conoscenza ed esigenze di spiritualità, e quella tra analitica della verità e ontologia dell'attualità.

---

<sup>445</sup> M. Foucault, *Qui êtes-vous professeur Foucault ?*, in *Dits et écrits I*, cit., p. 638.

<sup>446</sup> Come spiega Deleuze – secondo cui l'archeologia foucaultiana sarebbe una contestazione del metodo fenomenologico – "di fatto non c'è nulla prima del sapere, perché il sapere, il nuovo concetto di sapere che Foucault formula, si definisce attraverso queste combinazioni tra il visibile e l'enunciabile che sono proprie a ogni strato, a ogni formazione storica. Il sapere è un concatenamento pratico, un 'dispositivo' di enunciati e visibilità" (G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 73).

<sup>447</sup> A proposito della questione del *cogito*, è utile richiamare la tesi di Canguilhem secondo cui la morte dell'uomo annunciata da Foucault ne *Le parole e le cose* va intesa come "estinzione del *cogito*". Parlando di uomo Foucault farebbe riferimento al complesso epistemologico e antropologico dischiuso dalla cultura umanistica a partire dalla seconda metà del XVIII secolo e dunque la morte dell'uomo andrebbe interpretata come la crisi della figura epistemologica e antropologica fondata sul modello del *cogito*. Cfr. G. Canguilhem, *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?*, in M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, cit., pp. 417-436).

**Sapere spirituale:** Husserl, con la *Crisi delle scienze europee*, e Heidegger, con la sua analitica dell'esistenza, vengono ricondotti da Foucault alla tradizione del *sapere spirituale*, a quel sapere secondo cui l'accesso alla verità non è garantito con pieno diritto al soggetto, ma diviene possibile se quest'ultimo, per raggiungere la conoscenza, è disposto a trasformarsi, a convertirsi, a tradursi in forme nuove. Al sapere spirituale Foucault contrappone il *sapere di conoscenza*, una forma di sapere affermata tra il XVI e il XVII secolo che stabilisce che “così com'è, il soggetto risulta in ogni caso capace di verità”<sup>448</sup>.

Riconsiderate tutta quanta la filosofia del XIX secolo – o almeno una buona parte: in ogni caso Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, lo Husserl della *Krisis*, e anche Heidegger – e potrete vedere come persino all'interno di questa tradizione (...) la conoscenza – l'atto di conoscenza – rimanga legata alle esigenze di spiritualità.<sup>449</sup>

Se la tradizione della spiritualità viene squalificata dal momento cartesiano, è possibile tuttavia osservare il riemergere carsico di questa tendenza: la fenomenologia, con il progetto della *Crisi* e con l'analisi esistenziale del *Dasein*, sembra favorire un ritorno delle esigenze di spiritualità che ricollocano il problema della verità nel cuore della vita. Senza entrare nel merito di un'indagine che avremo modo di approfondire nella prossima sezione, potremmo osservare come Patočka, combinando gli studi husserliani sulla *Lebenswelt* all'interesse heideggeriano per la dimensione prasseologica dell'esistenza, reimmetta la ricerca della verità nei movimenti stessi della vita.

**Ontologia dell'attualità:** Husserl e Heidegger vengono anche ricondotti alla tradizione di pensiero sorta con la risposta kantiana alla domanda *Was ist Aufklärung?*. Foucault ritiene, infatti, che dalla ricerca di Kant discendano due diverse tradizioni: la sua indagine sui limiti e sulle possibilità della conoscenza avrebbe inaugurato l'analitica della verità, intesa come la ricerca “delle condizioni che rendono possibile una conoscenza vera”<sup>450</sup>; la domanda del Moderno (e sul Moderno) avrebbe aperto la strada, invece, a un'ontologia dell'attualità. E cioè a un'inchiesta sul presente che problematizza il rapporto con il passato: non si tratta più di

---

<sup>448</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 20.

<sup>449</sup> Ivi, p. 25.

<sup>450</sup> M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 30. Nella conferenza del 1978 pubblicata col titolo *Illuminismo e critica*, Foucault riconduce alla tradizione dell'analitica della verità autori come Dilthey e Habermas (cfr. M. Foucault, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997); nel corso dell'82-83 include in questo filone anche la filosofia analitica anglosassone.

istituire un rapporto longitudinale tra passato e presente, ma di intrattenere una “relazione sagittale” con la propria attualità, dove ciò che conta è la capacità del discorso di individuare il proprio senso in seno al presente e di mettere a punto degli strumenti critici per un’“ontologia di noi stessi”.

*Je crois que l'activité philosophique conçut un nouveau pôle, et que ce pôle se caractérise par la question : « Que sommes-nous aujourd'hui ? » Et tel est, à mon sens, le champ de la réflexion historique sur nous-mêmes. Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger, l'école de Francfort ont tenté de répondre à cette question. M'inscrivant dans cette tradition (...).*<sup>451</sup>

Facendo interagire le due citazioni, se ne può concludere che la fenomenologia, nell'analisi di Foucault, riscopre la valenza spiritale della verità – e cioè l'esigenza trasformativa che la sua ricerca comporta – e insieme il valore contingente della sua azione costituente: riconoscersi come soggetti di un certo presente significa impegnarsi in un'ontologia critica di noi stessi in cui l'analisi storica dei limiti che ci sono posti è insieme interrogazione di ciò che è “singolare, contingente e dovuto a costrizioni arbitrarie in quello che ci è dato come universale, necessario, obbligato”<sup>452</sup>.

Possiamo dire, pertanto, che le critiche che Foucault muove alla fenomenologia consentono, nondimeno, di individuare alcuni elementi di prossimità, tanto che nell'intervista *Les intellectuel et le pouvoir* del 1981 egli arriverà ad affermare che, se “l'intento della fenomenologia era quello di interrogare le evidenze fondamentali”, allora occorre ammettere che da tale “questione fondamentale non siamo ancora usciti”. Anzi, aggiunge il filosofo, all'origine di ogni ricerca risuona la stessa domanda: “Ciò che appare ovvio, deve effettivamente essere ovvio? Non si devono scuotere le evidenze, anche le più pesanti?”<sup>453</sup>.

Se, agli occhi di Foucault, la messa in discussione delle certezze consolidate costituisce il lascito più prezioso della tradizione fenomenologica, mi sembra importante porre l'attenzione su alcuni elementi che emergono dalla lettura del primo scritto di Foucault, dove la contiguità con la fenomenologia non si riduce semplicemente a una suggestione metodologica.

---

<sup>451</sup> M. Foucault, *La technologie politique des individus*, in *Dits et écrits II*, cit., p. 1633

<sup>452</sup> M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in Id., *Archivio Foucault 3*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 228

<sup>453</sup> M. Foucault, *Les intellectuels et le pouvoir* (convegno del 4.3.1972), ora in *Dits et écrits II*, cit., pp. 306-315

## Sogno ed esistenza

Il primo testo pubblicato da Foucault è una densa introduzione al saggio *Sogno ed esistenza* di Ludwig Binswanger. In queste pagine si avverte distintamente l'eco fenomenologica della formazione foucaultiana: il filosofo si confronta, infatti, con la questione del *Dasein*, dell'autenticità dell'esistenza, della tematizzazione sartriana dell'immaginario. Contro la psicologizzazione del sogno effettuata da Freud, Foucault si rifà ad alcune considerazioni di Husserl, dando prova di aver letto l'allora inedita *Umarbeitung* della sesta *Ricerca Logica*.

Ma al di là dei temi di evidente ascendenza fenomenologica – temi destinati ad essere messi in questione nei successivi lavori – mi sembra significativa l'evocazione di tre motivi che, sebbene si eclissino negli anni centrali della sua ricerca, riemergono invece nelle sue riflessioni finali: la questione della libertà, il concetto di mondo e la nozione di esistenza.

Nella trattazione offerta da Binswanger, scrive Foucault, l'esperienza fenomenologica del sogno è duplice: essa, da una parte, dischiude il *mondo* come orizzonte della trascendenza; dall'altra riconduce all'originaria *libertà* del soggetto come fondamento ontologico dell'*esistenza*.

Pur senza cedere a un'incauta tentazione ricompositiva, mi sembra importante rivelare come questi tre temi facciano la loro ricomparsa proprio negli anni in cui Foucault si occupò della cura di sé.

Libertà. La questione della libertà, a ben vedere, non è mai stata del tutto abbandonata: come scrive Vincenzo Sorrentino, va ricordato come

già all'epoca degli studi archeologici egli sviluppi una riflessione sulla trasgressione, che prende forma soprattutto nei suoi scritti letterari, e come l'analitica del potere lo porti costantemente a evidenziare gli spazi di resistenza che si aprono all'interno dei dispositivi di potere.<sup>454</sup>

La questione della libertà, tuttavia, non riceve una trattazione sistematica e solo con l'introduzione della categoria di *governo* può fare la sua esplicita ricomparsa. La libertà si rivela, infatti, un elemento costitutivo delle pratiche di governo, giacché un individuo può essere governato solo se gli è possibile agire la sua libertà: laddove essa fosse del tutto assente,

---

<sup>454</sup> V. Sorrentino, "Le ricerche di Michel Foucault", in M. Foucault, *Antologia. L'impazienza della libertà*, cit., p. LI.



non avremmo a che fare con il governo ma con la dominazione o la violenza. Come spiega Foucault,

Il potere viene esercitato solo su soggetti liberi, e solo nella misura in cui sono liberi. Con ciò intendiamo individui e soggetti collettivi che hanno davanti un campo di possibilità in cui parecchi modi di condotta, numerose reazioni, diversi tipi di comportamento possono essere realizzati.<sup>455</sup>

Sebbene torni a giocare un ruolo rilevante, la nozione foucaultiana di libertà non può mai essere disgiunta dal funzionamento di un certo dispositivo: non esiste alcuna libertà “assoluta” ma pratiche plurali e contingenti che impediscono al dispositivo di operare in modo lineare e prevedibile. In questo senso, le ricerche foucaultiane sono attraversate da una tensione mai risolta tra due poli: le pratiche di libertà da un lato e la questione dei limiti dall’altro.

In modo schematico potremmo dire che, se l’analitica del potere aveva tentato di dar conto del carattere aporetico di questa dialettica situando il proprio angolo visuale dal lato dei limiti, con le sue ultime ricerche Foucault si sforza di illuminare questa dinamica dalla prospettiva delle pratiche di libertà:

rendere più facilmente pensabile uno spazio di azione per i *governati* (...). Questo spazio era reso poco visibile nell’analitica del potere poiché essa tendeva a concepire un’azione rivolta ai *corpi* (si pensi alle discipline di *Sorvegliare e punire*) più che alle *condotte* e rendeva dunque concettualmente poco trasparenti quelle linee di complicazione del dispositivo che pure già prevedeva.<sup>456</sup>

Mondo. La seconda nozione evocata nel testo, come accennavo, è quella di mondo. Foucault, rifacendosi alle analisi di Binswanger, scrive che l’esperienza onirica è cosmogonica: essa dischiude “la nascita del mondo”<sup>457</sup> inteso non come somma di enti disponibili ma come orizzonte inafferrabile.

Nei suoi successivi lavori, Foucault contesterà la correlazione intenzionale tra soggetto e mondo. Il riferimento alla mostruosa tassonomia di Borges nella Prefazione a *Le parole e le*

---

<sup>455</sup> M. Foucault, *Il soggetto e il potere*, cit., p. 249.

<sup>456</sup> P. Cesaroni, *La distanza da sé*, cit., p. 194.

<sup>457</sup> M. Foucault, « Introduction » à L. Binswanger, *Le Rêve et l'existence*, tr. it. di L. Corradini (“Introduzione” di Foucault) e di C. Giussani (*Sogno ed esistenza*), “Introduzione” a L. Binswanger, *Sogno ed esistenza*, Se, Milano 1993, p. 47.

*cose* sarebbe volto a revocare in causa l'evidenza di quel suolo originario che la fenomenologia chiama mondo. Ciò che perturba dell'atlante cinese descritto da Borges non è tanto "la bizzarria degli incontri insoliti", quanto l'assenza di un terreno in cui ripartirli e giustapporli: fa difetto la "tavola operatoria", l'*in cui*, il *luogo comune* del loro intreccio. In una parola, vengono meno il *mondo* come luogo del comune e l'esperienza ingenua<sup>458</sup> come occasione della similitudine e della differenziazione.

Ne *L'ordine del discorso* questa posizione si precisa:

il soggetto fondatore, infatti, è incaricato di animare direttamente con le sue mire le forme vuote della lingua; è colui che, attraversando lo spessore o l'inerzia delle cose vuote, riprende, nell'intuizione, il senso che vi si trova depresso (...). Il tema che lo fronteggia, quello dell'esperienza originaria, svolge un ruolo analogo. Esso suppone che, a fior d'esperienza, prima ancora che abbia potuto riprendersi nella forma di un *cogito*, significati preliminari, già detti in un certo qual modo, percorressero il mondo, lo disponessero tutt'intorno a noi e l'aprissero d'acchito a una sorta di *primitivo riconoscimento*. Così una primaria complicità col mondo fonderebbe per noi la possibilità di parlare di esso, in esso, di designarlo e di nominarlo, di giudicarlo e finalmente di conoscerlo nella forma della verità.<sup>459</sup>

A far problema, nell'analisi di Foucault, è quel "primitivo riconoscimento" garantito dall'incontro intenzionale del soggetto con il mondo<sup>460</sup>. Il mondo, prosegue Foucault ne *L'ordine del discorso*, "non è complice della nostra conoscenza": ecco perché il filosofo si impegna in un'archeologia dell'ordine che, all'evidenza fenomenologica, oppone la realtà di un'organizzazione meno visibile ma fondamentale, che costituisce lo sfondo su cui si sono costituite scienze e razionalità. E così, dal suolo delle evidenze originarie, ci si sposta sul "reticolo segreto" descritto dal campo epistemologico: dalla ricerca di un fondamento si passa

---

<sup>458</sup> "In realtà non esiste, nemmeno per l'esperienza più ingenua, nessuna similitudine e distinzione che non siano il risultato di un'operazione precisa e dell'applicazione di un criterio preliminare" (M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, cit., p. 9).

<sup>459</sup> M. Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971, tr. it. di A. Fontana, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 2004, p. 28.

<sup>460</sup> Mi sembra interessante osservare il fatto che sia la reciprocità di questo primitivo riconoscimento ad essere messa in discussione da Foucault: non si tratta solo del venir meno del mondo come terreno delle evidenze originarie, ma anche dell'impossibilità per il mondo di riconoscere quel soggetto che devia dalla sua *mise en ordre*. È quanto accade a Don Chisciotte nella lettura che ne offre Foucault: eroe del Medesimo che si affaccia su un'epoca che ha sciolto l'antica intesa tra le somiglianze e i segni, Don Chisciotte "era divenuto un segno errante in un mondo che non lo riconosceva" (M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, cit., p. 63).

all'analisi di un funzionamento impersonale che procede alla *mise en ordre* delle parole e delle cose<sup>461</sup>.

D'altro canto, si potrebbe riflettere sul fatto che l'archeologia indaga il funzionamento anonimo delle positività riconoscendo la storicità delle norme che presiedono alla loro costituzione. In questo senso, nel "mondo" dell'*episteme* prenderebbero corpo esperienze che, proprio perché storiche, conserverebbero la possibilità del *penser autrement*.

La prospettiva storica libera i vicoli ciechi, scava dei varchi, suggerisce linee di fuga. Una simile prospettiva, seppur accennata in forma ambigua e sfuggente, è ravvisabile già nel saggio su Binswanger, laddove il sogno è descritto come esperienza cosmogonica. Cos'altro è la cosmogonia, se non il tentativo di tracciare la storia del mondo, di interrogare il divenire della sua costituzione, il dischiudersi del suo orizzonte?

In questo senso, se del *kosmos* è possibile descrivere la genesi così da poterlo "pensare altrimenti" – genesi la cui origine, beninteso, è disseminata nella dispersione plurale dell'evento – è interessante vedere come questo tema venga rimodulato negli scritti che Foucault, nella fase finale della sua riflessione, dedica alla filosofia cinica<sup>462</sup>. La questione del mondo, infatti, ricompare nella lettura foucaultiana della nozione di verità elaborata dai cinici, per i quali la verità deve sapersi incarnare in concrete pratiche di vita. I cinici si oppongono alle verità convenzionali, producendo lo scandalo di una "vita vera" che contesta le forme abituali di esistenza. La verità tradotta in *ethos* produce una *vita altra* in rottura con le tradizioni, le abitudini e le convenzioni. Questa vita perturbante fa esplodere l'esigenza di un *mondo altro*: la "vita vera" dei cinici è al tempo stesso una critica politica che dischiude l'orizzonte di un mondo altro.

Come spiega Frédéric Gros, Foucault, leggendo le considerazioni di Epitteto sulla filosofia cinica, trova un nuovo modo di intendere la pratica politica. Sebbene i cinici non prendano parte attivamente alla gestione dei pubblici affari, essi partecipano di un *politèuesthai*:

---

<sup>461</sup> "Ad una speculazione volta a 'ritrovare' e quindi a esplicitare quell'esperienza originaria dell'essere-nel-mondo che è condizione di possibilità di ogni esperienza, l'archeologia oppone la dispersione dell'evento e la materialità di un senso che si costituisce di volta in volta" (M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 35).

<sup>462</sup> La ricomparsa della nozione di mondo mi sembra significativa poiché ci offre un collegamento con l'ultima parte della nostra ricerca, dove tenteremo di estendere il pensiero della cura alla dimensione transindividuale della reciproca interdipendenza. In questo senso, il concetto di mondo può essere inteso in senso duplice: tanto come luogo del *cum*, come spazio della relazione, come occasione aperta della prossimità; quanto come biosfera condivisa e oggi gravemente minacciata.

*d'un agir publique, dont la dimension cette fois n'est pas la cité et ses affaires courantes, mais le monde tout entier et ses mauvaises habitudes. La vraie vie autre du cynique joue comme critique de ce monde. Par ses provocations, il en appelle à la transformation du monde (...).*<sup>463</sup>

Mi sembra interessante, allora, riflettere sulla valenza contestativa che il concetto di mondo introduce. Nello scritto su Binswanger, l'esperienza onirica esprimeva il conflitto inconciliabile tra libertà soggettiva e trascendenza del mondo. La tensione tra i due termini esplose nei sogni di morte, che mettono in scena la lotta tra la libera genesi di sé e l'orizzonte sfuggente del mondo<sup>464</sup>.

La nozione di *mondo altro* elaborata dai cinici permette invece di riarticolare il tema del conflitto tra libertà singolare e mondo fuori da una cornice di fronteggiamento intenzionale: mondo e libertà si danno nell'immanenza di uno *stile di esistenza* che provoca al cambiamento.

Esistenza. Con ciò arriviamo alla terza nozione che l'Introduzione a *Sogno ed esistenza* ci permette di evocare. Infatti, nelle pagine dedicate a Binswanger, a connettere libertà e mondo, in significativa analogia con le riflessioni di Patočka, troviamo la nozione di esistenza: secondo l'analisi di Binswanger, nell'esperienza onirica la funzione anonima della vita è sospesa e l'esistenza è ricondotta al movimento originario di "libertà radicale" attraverso cui essa si fa mondo.

Per quanto l'analisi di Foucault rechi traccia dell'impianto dualistico di derivazione fenomenologia – da una parte l'esistenza che si conquista nella sua autenticità o si perde nell'inautenticità, dall'altra il mondo nella sua trascendenza – troviamo abbozzata la tesi secondo cui nel sogno "l'esistenza si annuncia solo come mondo. (...) l'esistenza è ancora il suo mondo"<sup>465</sup>. Mondo ed esistenza non vengono concepiti come i due poli di una relazione, ma sono pensati nell'immanenza di una "forma di esperienza" che porta alla genesi di entrambi. Si può scorgere così una linea di continuità nel pensiero di Foucault: un pensiero che era partito dall'analisi delle "forme di esistenza" per poi approdare alla tematizzazione del

---

<sup>463</sup> F. Gros, "Platon et les cyniques chez Foucault", in L. Bernini (a cura di), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità*, Edizioni ETS, Pisa 2011, p. 72.

<sup>464</sup> La morte, scrive Foucault, è "la contraddizione in cui la libertà, nel mondo, e contro il mondo, si realizza e si nega nello stesso tempo come destino" (M. Foucault, "Introduzione" a L. Binswanger, *Sogno ed esistenza*, cit., p. 52).

<sup>465</sup> Ivi, p. 61.

*soggetto* inteso come “*forma* di esperienza”. Ciò che si rinnova è l’attenzione all’esistenza nella concretezza delle sue configurazioni. In questo senso, Foucault sembra rivolgersi allo studio dell’esistenza rielaborando in chiave personale la tesi heideggeriana secondo cui “Il problema dell’esistenza non può essere posto in chiaro che nell’esistere stesso”<sup>466</sup>.

Si chiarisce allora quale sia il debito che Foucault sente di aver contratto nei confronti della filosofia di Heidegger: se Foucault, soprattutto negli ultimi anni della sua riflessione, individuò in Heidegger un pensatore fondamentale per il suo personale itinerario di ricerca<sup>467</sup>, ciò si deve all’attenzione che il pensatore tedesco rivolge alla costituzione ontologica dell’Esserci in quanto ente che *noi siamo*.

Potremmo dire che Foucault ricorra all’approccio analitico-ermeneutico della speculazione heideggeriana senza adottarne l’impostazione ontologica: si tratterebbe di pensare alla costituzione dell’Esserci in termini di “forma di esperienza” mediata dal sapere e dal potere, senza fare riferimento a quell’*a priori* che l’analitica heideggeriana poneva irrevocabilmente al di sopra dell’esistenza fattuale-concreta del *Dasein*.

In questo senso, è significativo che già nel testo su Binswanger l’attenzione del filosofo sia rivolta alle “forme di esistenza” e cioè all’idea che l’essere uomo (*Menschsein*) possa essere colto solo attraverso le sue forme: solo attraverso un’esistenza che nelle sue “forme antropologiche” permette di risalire alle sue “condizioni ontologiche”<sup>468</sup>. A questo proposito occorre avanzare due considerazioni. Per prima cosa, Foucault, già in questo testo, tematizza l’intreccio tra ontologia e antropologia che rimarrà sempre all’orizzonte della sua ricerca. Ciò che andrà modificandosi sarà l’adesione a tale intreccio, giacché nei testi successivi il problema è proprio quello di dar conto del costituirsi di certe forme antropologiche: “non si tratterà di approfondire il problema antropologico bensì di situarlo e di determinarlo nelle sue condizioni di possibilità e nella sua genesi”<sup>469</sup>.

---

<sup>466</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, tr. it. di A. Marini, *Essere e Tempo*, Mondadori, Milano 2006, § 4, p. 29.

<sup>467</sup> M. Foucault, *Il ritorno alla morale*, in Id., *Archivio Foucault 3*, cit..

<sup>468</sup> M. Foucault, “Introduzione” a L. Binswanger, *Sogno ed esistenza*, cit., p. 17.

<sup>469</sup> P. Cesaroni, *La distanza da sé*, cit., p. 35. A proposito dell’approccio genealogico con cui Foucault si accosta alla questione antropologica, è utile fare riferimento a quanto Foucault afferma nelle conferenze che tenne nel Vermont nel 1980, dove spiega che in epoca moderna si è tentato di trovare un fondamento positivo per quelle tecnologie di ermeneutica del sé elaborate dal cristianesimo e fondate sul principio della rinuncia a sé. Le istituzioni giudiziarie, le pratiche mediche e psichiatriche, le teorie politiche si sono sforzate di “costruire il fondamento della soggettività come la radice di un sé positivo – ciò che potremmo chiamare il permanente ‘antropologismo’ del pensiero occidentale. Credo che questo antropologismo (...) sia collegato all’eredità del cristianesimo e al profondo desiderio della

In secondo luogo, va posta l'attenzione sul fatto che Foucault già insista sulle "forme dell'esistenza", sul fatto che l'esistenza sia sempre già formata, che essa si dia sempre insieme alla sua forma. E' proprio quest'attenzione alle *forme*, ai *modi*, agli *stili* che permette a Foucault di declinare il problema dell'esistenza fuori dall'impostazione soggettivistica, così da poterla pensare, per usare le parole di Deleuze, "non come soggetto, ma come opera d'arte"<sup>470</sup>; e che, d'altra parte, gli consente di affrontare la questione della soggettivazione evitandone la portata sostanzialista. Il soggetto, afferma Foucault,

non è una sostanza. È una forma e, soprattutto, questa forma non è mai identica a se stessa.

Mi interessa la costituzione storica di queste differenti forme del soggetto.<sup>471</sup>

L'attenzione alle forme, in altre parole, offre l'opportunità di riflettere tanto sulla *formazione* quanto sulla *trasformazione* dei processi di soggettivazione. La forma, infatti, è suscettibile di alterazione, stilizzazione, dissoluzione. È significativo che ne *Le parole e le cose*, individuando nella psicoanalisi, nell'etnologia e nella linguistica delle contro-scienze capaci di far emergere le forme-limite delle scienze umane<sup>472</sup>, Foucault segnalasse il loro potere di "disfare l'uomo". L'uomo in quanto forma d'esperienza, in quanto figura epistemica, in quanto prodotto di individuazione è preso nel ritmo di un'attività che è insieme un "fare e disfare": una *prova* di costruzione e decostruzione, di composizione e scomposizione, di produzione e consumazione<sup>473</sup>.

Il termine "prova", come spiega lo stesso Foucault nell'*Ermeneutica del soggetto*, può essere inteso in senso duplice: come esperienza e come esercizio, come rivelazione e come esperimento, come scoperta e come ascesi. A questo proposito, mi pare significativo che proprio nelle lezioni dell'81-82 ricorra un'espressione che Foucault aveva già utilizzato nel

---

moderna società occidentale di sostituire la figura positiva dell'uomo a quel sacrificio che, per il cristianesimo rappresentava la condizione dell'apertura del sé a un campo di infinita interpretazione" (M. Foucault, *Soggettività e verità*, in Id., *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Cronopio, Napoli 2012, p. 91).

<sup>470</sup> G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 129.

<sup>471</sup> M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica riflessa della libertà*, in Id., *Archivio Foucault 3*, cit., p. 283.

<sup>472</sup> Le contro-scienze (come la psicoanalisi, l'etnologia, la linguistica) esporrebbero l'uomo alla sua fine, annunciandone il suo dissolvimento in una nuova configurazione epistemica.

<sup>473</sup> Mi sembra significativo che Judith Butler, la quale conduce le proprie ricerche nel solco della riflessione foucaultiana, abbia intitolato un suo saggio *Undoing Gender*, per alludere all'attività – senza sosta né prodotto – di rielaborazione, di disfacimento, di reinvenzione del dispositivo disciplinante e normalizzante del genere.

saggio su Binswanger: se nel testo del '54 Foucault scriveva che il “fatto umano” può essere colto solo attraverso “un’esistenza che si vive e si mette alla prova”<sup>474</sup>, nell’*Ermeneutica del soggetto* parla del *bios* come dell’esistenza che nel mondo “si mette alla prova”<sup>475</sup>.

Proprio lo statuto ambivalente della prova – in bilico tra conferma e sperimentazione – consente di tenere insieme l’analisi ontologica dei limiti e l’esercizio critico del loro superamento. Proprio la combinazione di questi due motivi, come abbiamo accennato, sarà oggetto dell’ontologia dell’attualità tratteggiata da Foucault in *Che cos’è l’illuminismo?*.

Pertanto, a conclusione di questa sezione introduttiva, vorrei segnalare che già nella tematizzazione dell’immaginario proposta nell’Introduzione a *Sogno ed esistenza* balena il tema dell’attualità. L’immaginario, scrive Foucault, “non è un modo dell’irrealtà, bensì un modo dell’attualità, un modo di prendere in diagonale la presenza”<sup>476</sup>. Immaginare significa prendere in diagonale il presente per fare emergere le evidenze di cui è impastato. Semplificando all’estremo l’itinerario foucaultiano, potremmo dire che, se nel testo su Binswanger si tratta di prendere in esame le “forme di esistenza” per farne emergere le dimensioni primitive<sup>477</sup>, e se nell’ambito della riflessione genealogica si tratta di penetrarne la storicità così da mettere in luce le regole che presiedono alla loro formazione, nell’ultima fase della riflessione di Foucault, quella a cui dedicheremo maggiore attenzione, si tratterà di fare delle “forme di esperienza” l’oggetto di una stilizzazione insieme etica ed estetica.

## **Il governo di sé e degli altri**

Quando pensiamo all’ultima fase della produzione foucaultiana – alla vasta indagine sul mondo antico e tardo-antico – non dobbiamo dimenticarci dell’altro polo d’interessi che ha animato la riflessione di Foucault tra la fine degli Settanta e l’inizio degli anni Ottanta, vale a dire il tentativo di riconfigurare l’analitica del potere nei termini di uno studio delle *relazioni di governo*.

---

<sup>474</sup> M. Foucault, “Introduzione” a L. Binswanger, *Sogno ed esistenza*, cit., p. 16.

<sup>475</sup> Cfr. M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 435-436.

<sup>476</sup> M. Foucault, “Introduzione” a L. Binswanger, *Sogno ed esistenza*, cit., p. 78.

<sup>477</sup> *Ibidem*.

La nozione di governo, proprio per la molteplicità di significati che condensa, può rappresentare la cerniera tra gli scritti politici rivolti alla ragion di Stato “governamentale”<sup>478</sup> e gli scritti etici rivolti alla cura di sé<sup>479</sup>. Come spiega Michel Senellart, “abbandonando il discorso sulla battaglia, centrale nella sua riflessione dagli inizi degli anni settanta, il concetto di governo segnerebbe il primo spostamento – ancora più accentuato dal 1980 – dall’analitica del potere all’etica del soggetto”<sup>480</sup>.

Non è un caso che gli ultimi due corsi al *Collège de France* portino il titolo *Il governo di sé e degli altri* proprio a segnalare la continuità tra il problema politico della direzione degli altri e il problema etico della condotta di sé:

risulta evidente che la serie formata da: relazioni di potere – governabilità – governo di sé e degli altri – rapporto di sé con sé, costituisce una catena, una trama, e ritengo che sia proprio attorno a tali nozioni che diventa necessario tentare di articolare la questione della politica e quella dell’etica.<sup>481</sup>

La nozione di governo, nell’accezione duplice del governare e dell’essere governati, consente di collocarsi nello snodo chiasmatico<sup>482</sup> tra attività e passività, per cui il governo degli altri è insieme governo di sé e la subordinazione alla direzione altrui lascia a ciascuno un margine di libertà per definire la propria maniera di condursi.

In questo senso, il governo arriva a configurarsi come l’orlo che congiunge le strutture di coercizione e le tecniche di sé. Nella conferenza del 1980 tenuta al Dartmouth College, Foucault afferma:

---

<sup>478</sup> Foucault ricorre all’espressione “governamentalità” per alludere alla portata politica assunta dalle relazioni di governo: “Con la parola “governamentalità” intendo [...] l’insieme di istituzioni, procedure, analisi e riflessioni, calcoli e tattiche che permettono di esercitare questa forma specifica e assai complessa di potere, che ha nella popolazione il bersaglio principale, nell’economia politica la forma privilegiata di sapere e nei dispositivi di sicurezza lo strumento tecnico essenziale” (M. Foucault, *Lezione del 1° febbraio 1978*, in *Sicurezza, territorio, popolazione*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 88; ed. fr. p. 111).

<sup>479</sup> A tale proposito, Arnold Davidson afferma « *La notion de gouvernementalité (...) établit comme une jonction entre les techniques de pouvoir et les techniques de soi ; cette notion est à la charnière des préoccupations politiques et éthiques de Foucault* » (A. I. Davidson, *Présentation de Le gouvernement de soi et des autres*, in M. Foucault, *Philosophie. Anthologie*, cit., pp. 652-53).

<sup>480</sup> M. Senellart, “Nota del curatore”, in M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 274.

<sup>481</sup> M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto*, cit., p. 222.

<sup>482</sup> Foucault usa l’aggettivo “reversibile” per alludere al campo delle relazioni di governo: un campo mobile di cui il rapporto del sé con sé costituisce l’articolazione strategica.



il punto di contatto tra [il modo in cui] gli individui sono conosciuti e guidati dagli altri e il modo in cui essi conoscono e conducono se stessi, è ciò che possiamo definire “governo”. Governare le persone (...) è sempre un equilibrio versatile, fatto di complementarità e conflitti tra tecniche che assicurano la coercizione e i processi attraverso cui il sé è costruito (e) modificato da se stesso.<sup>483</sup>

### Nascita del governo

La questione del governo appare per la prima volta nel corso su *Gli anormali* del 1974-75 nel momento in cui Foucault, descrivendo il passaggio da un potere proibitivo di tipo sovrano a un potere produttivo di tipo disciplinare, avanza la distinzione tra le tecniche di marginalizzazione messe in campo nei confronti della lebbra e le tecniche di inclusione adottate nel caso della peste. L'Occidente, spiega infatti Foucault, conosce due fondamentali modelli di controllo degli individui: quello dell'*esclusione* del lebbroso e quello dell'*inclusione* dell'appestato. Tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo, il modello dell'esclusione del lebbroso sembra scomparire a fronte di una riattivazione delle strategie di quarantena messe in campo durante le epidemie di peste. In questo caso, non si tratta di mettere in campo una reazione negativa di rigetto, ma piuttosto di includere, sorvegliare, registrare. Si tratta di circoscrivere un territorio per poi suddividerlo, segmentarlo, piantonarlo al fine di garantirne un'osservazione ravvicinata e meticolosa: “individualizzazione, di conseguenza, divisione e suddivisione del potere che arriva a raggiungere la grana minuta dell'individualità”<sup>484</sup>.

Questo potere che seziona e localizza, che esamina e controlla è un *potere positivo*: Foucault sta descrivendo la trasformazione che si verifica tra un potere che interdice e un potere che produce. Ed è qui che entra in gioco “l'arte di governare” descritta come una tecnica positiva di intervento e di trasformazione rivolta a una molteplicità di ambiti: i bambini, i poveri, la casa, gli operai. “La tecnica generale di governo degli uomini comporta un dispositivo tipo, che è quello dell'organizzazione disciplinare di cui vi ho parlato l'anno scorso”<sup>485</sup>.

---

<sup>483</sup> M. Foucault, *Soggettività e verità*, in Id., *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., p. 40.

<sup>484</sup> M. Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Paris, Gallimard, 1999, tr. it. di V. Marchetti, A. Salomoni, *Gli anormali*, Milano, Feltrinelli, 2000, p. 50.

<sup>485</sup> Ivi, p. 52. Foucault prosegue la lezione spiegando che l'arte di governo è finalizzata alla “normalizzazione”: per introdurre tale nozione Foucault si rifà al saggio su *Il normale e il patologico* del maestro Georges Canguilhem (Torino, Einaudi 1998). Nella prossima sezione, vedremo come le

Parlando dell'“anno scorso” Foucault intende fare riferimento al corso *Il potere psichiatrico*, dove, tornando a riflettere su temi già affrontati nel 1961 in *Storia della Follia*<sup>486</sup>, arrivava a prendere in esame le tecniche disciplinari. Nella lezione del 21 novembre Foucault descrive in particolare le operazioni di cattura, di scrittura e di codificazione dei corpi effettuate dal potere disciplinare: esso fabbrica dei *corpi assoggettati* e applica loro la *funzione-soggetto*. Nel corso di queste analisi, Foucault pone la priorità del corpo come campo di intervento delle tecnologie disciplinari: “il corpo, i suoi gesti, il suo posto, i suoi spostamenti, la sua forza, il tempo della sua vita, i suoi discorsi, sono il campo su cui arriva ad applicarsi e a esercitarsi la funzione-soggetto del potere disciplinare”<sup>487</sup>. In questo quadro, la *psiche* è il prodotto di una proiezione che si applica alla singolarità somatica, l'effetto di un processo di controllo e regolazione che passa primariamente dall'assoggettamento del corpo.

Foucault descrive il potere disciplinare come un potere *individualizzante* che modula la funzione-soggetto alla singolarità somatica per mezzo di un “panottismo pangrafico” che sorveglia e registra ogni cosa. Si tratta, inoltre, di un potere *normalizzante*: esso da una parte favorisce un processo di normalizzazione in ossequio a una norma stabilita, dall'altra costringe all'anomia chi devia rispetto ad essa.

E' tutto questo insieme a costruire l'individuo disciplinare (...). Quel che possiamo chiamare l'individuo non è ciò su cui si esercita il potere politico, ma è piuttosto l'effetto del potere politico, il risultato di un'applicazione del potere politico alla singolarità somatica.<sup>488</sup>

---

ricerche di Canguilhem – tese a mettere in discussione l'approccio positivista allo studio della normalità e della patologia – vengano riprese da Foucault e inserite all'interno di una cornice archeologico-genealogica che rende possibile uno studio degli effetti politici di normalizzazione.

<sup>486</sup> Come afferma lo stesso Foucault nella lezione del 7 novembre, il corso prende avvio nel “punto d'arrivo, o in ogni caso [in] quello in cui era stato interrotto il lavoro che avevo condotto nella *Storia della follia*” (M. Foucault, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France 1973-74*, Feltrinelli, Milano 2004, p.24). Tuttavia, come spiega il curatore Jacques Lagrange, vi sono anche degli elementi di discontinuità, primo fra tutti il fatto che non si tenti di fare una storia della malattia mentale, ma semmai una genealogia dell'istituzione psichiatrica, delle sue istanze di normalizzazione e del suo dispositivo di sapere-potere (cfr. J. Lagrange, “Nota del curatore”, in M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., pp. 297-313).

<sup>487</sup> M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 64.

<sup>488</sup> Ivi, p. 65. La nozione di individuo, attorno a cui si è articolato il lessico giuridico-filosofico della modernità, è dunque considerata da Foucault come il prodotto di specifica tecnologia disciplinare che si è sviluppata a partire dall'età classica lungo i due vettori principali della sorveglianza e della normalizzazione. L'idea stessa di Uomo, scrive Foucault, sembra prodursi dall'interazione tra l'individuo giuridico – che ha rappresentato il nucleo centrale della teoria politica liberale, nonché lo

È per questo, afferma Foucault, che ogni tentativo di de-soggettivazione e di de-normalizzazione implica la dissoluzione dell'individuo: il tentativo, cioè, di allentare se non addirittura estinguere quell'"occupazione"<sup>489</sup> del corpo, delle prestazioni e del tempo che hanno imbrigliato la vita singolare nella forma dell'individuo.

Se ne *Il potere psichiatrico* Foucault prende in esame una tecnica di potere che avanza la propria istanza normalizzatrice intervenendo sui corpi, nelle lezioni su *Gli anormali*, rilevando la progressiva estensione e generalizzazione dalla pratica della confessione all'interno della pastorale cristiana, descrive il funzionamento di un potere che agisce invece sulle anime: "nel momento in cui gli stati erano in procinto di porre il problema tecnico del potere da esercitare sui corpi (...) la Chiesa, da parte sua, elaborava la *tecnica di governo* delle anime denominata pastorale"<sup>490</sup>.

Ecco allora che, nelle sue prime occorrenze, l'arte di governo allude a un potere individualizzante rivolto tanto ai corpi (potere disciplinare) quanto alle anime (potere pastorale): per governare gli uomini occorre sottoporre a sorveglianza la loro singolarità somatica e all'obbligo dell'esame la profondità sospetta della loro anima.

### Dal pastorato alla governamentalità

Il governo, tuttavia, diviene oggetto specifico delle indagini di Foucault solo nel corso del 1978 intitolato *Sicurezza, territorio, popolazione*. Nell'ambito di queste lezioni, la matrice dell'arte governamentale viene rintracciata nel potere pastorale di stampo orientale: l'idea di un governo rivolto agli uomini, spiega infatti Foucault, è estranea tanto al mondo greco quanto a quello romano<sup>491</sup>. Si tratta, piuttosto, di un'idea proveniente dall'Oriente pre-cristiano che è

---

strumento ideologico di rivendicazione del potere da parte della borghesia – e l'individuo disciplinare, il risultato delle tecnologie utilizzate da questa borghesia per produrre l'individuo come forza produttiva in ambito politico-economico. La nozione di Uomo – tutt'altro che neutra ed universale – sorgerebbe nell'oscillazione tra un potere che si rivendica e un potere che si esercita. Ho voluto richiamare queste considerazioni, perché Foucault, nella sua critica al discorso umanista, prende congedo da una serie di categorie, quali ad esempio l'idea di uomo e il concetto di universale, che Patočka, al contrario, non sembra disposto ad abbandonare.

<sup>489</sup> Ivi, p. 55.

<sup>490</sup> M. Foucault, *Gli anormali*, p. 160.

<sup>491</sup> "Un universo – quello greco classico – al quale è estranea l'idea che gli uomini siano l'oggetto, il materiale, su cui esercitare un tipo di controllo e di direzione omologo a quello che è di pertinenza all'ambito extra-politico, per esempio sulle cose o sugli animali dell'*oikos*": commenta così Simona Forti nel suo saggio *I nuovi demoni* (Feltrinelli, Milano 2012, p. 304). Abbiamo visto come Patočka, nella sua genealogia della politica, riproponga questa tesi: la politica sorge nella dimensione della *polis*

andata consolidandosi presso il popolo ebraico e via via definendosi nella pastorale cristiana delle anime.

Se il pastorato traccia l'abbozzo delle strategie di governamentalità che si dispiegheranno a partire dal XVI secolo, allora occorre riconoscervi: 1) un potere rivolto a una moltitudine e non a un territorio; 2) un potere finalizzato al bene e alla salvezza del gregge; 3) un potere individualizzante che si fa carico del benessere di ogni singola pecora. L'espressione *Omnes et singulatim* – che darà il nome a una raccolta di saggi di Foucault<sup>492</sup> – si riferisce proprio ad un potere che è rivolto tanto al benessere della totalità del gruppo quanto alla salvaguardia di ogni singolo membro.

I diversi temi del potere pastorale vengono ripresi dalla religione cristiana e codificati all'interno di precise istituzioni. Il consolidamento del potere pastorale discenderebbe dall'istituzionalizzarsi di una comunità religiosa come Chiesa: “una religione che aspira al governo quotidiano degli uomini nella loro vita reale, col pretesto della loro salvezza e su scala mondiale: questa è la Chiesa”<sup>493</sup>.

Nella codificazione cristiana, il pastorato produce una forma di governo assoggettante e individualizzante, che radicalizza il rapporto fra la pecora e il pastore trasformandolo in una relazione di dipendenza integrale. Alla pecora viene chiesto di sottomettersi alla direzione del pastore, rinunciando ai propri egoismi e alla propria volontà individuale<sup>494</sup>.

Il potere pastorale si esercita attraverso una fitta rete di sorveglianza che impone di obbedire agli insegnamenti del maestro e di sottoporsi all'esame del direttore di coscienza. La direzione di coscienza, spiega Foucault, esisteva già nel mondo greco-romano: con la pastorale cristiana, tuttavia, essa si trasforma e diviene una pratica obbligatoria e permanente che investe ogni dettaglio della vita del discepolo. La direzione di coscienza, infatti, è immediatamente connessa al problema della verità nella sua azione assoggettante e individualizzante: al discepolo non viene chiesto solo di aderire alla Verità del dogma, ma anche di produrre la

---

– nel confronto fra uomini liberi – e segna un riscatto dalla dimensione privata dell'*oikos*, in cui vigono rapporti di subordinazione servile.

<sup>492</sup> Cfr. *Omnes et singulatim: Toward a Criticism of Political Reason*, conferenze tenute il 10 e 16 ottobre 1979 alla Stanford University e pubblicate in italiano in M. Foucault, *Biopolitica e liberalismo*, a cura di O. Marzocco, Medusa, Milano 2001.

<sup>493</sup> M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 116.

<sup>494</sup> L'obbedienza è finalizzata al raggiungimento dell'*apatheia*, dell'assenza di passioni. L'*apatheia* cristiana è l'inverso dell'*enkrateia* greca di cui Foucault si occuperà più diffusamente ne *L'uso dei piaceri*: se per i Greci era in gioco la padronanza e il controllo di sé, nel pastorato cristiano l'obiettivo è rinunciare al proprio egoismo, alla propria volontà individuale.

propria verità, raccontando al maestro ogni tentazione, ogni cattivo pensiero, ogni sensazione provata. In questo senso, la direzione diviene strumento di dipendenza e veicolo della verità interiore, segreta, nascosta dell'anima individuale <sup>495</sup>. L'uomo occidentale viene individualizzato mediante il pastorato poiché il maestro lo guida alla salvezza estorcendogli il segreto della sua verità interiore e fissandolo ad essa per l'eternità. Il pastorato, riassume schematicamente Foucault, produce “un soggetto assoggettato attraverso reti ininterrotte di obbedienza e soggettivato estraendo da lui stesso la verità che gli è imposta. Mi sembra quindi che siamo di fronte alla costituzione del soggetto occidentale moderno”<sup>496</sup>.

### Condotte e contro-condotte

Se la storia del pastorato mobilita la genealogia delle procedure di individualizzazione e delle tecniche di assoggettamento, la domanda che a questo punto occorre porsi è se sia possibile diventare un soggetto senza essere assoggettato e senza essere inchiodato alla determinazione individualizzante della propria identità.

In relazione a questo interrogativo giocano un ruolo fondamentale le nozioni di condotta e contro-condotta che Foucault introduce per mostrare come si sia prodotta la crisi del pastorato. La parola “condotta” – espressione con cui Foucault sceglie di rendere ciò che i padri greci chiamavano *oikonomia psychon* e i latini *regimen animorum* – compendia due diversi aspetti: l'attività del condurre e la maniera di condursi e di farsi condurre. Per questa ragione, l'analisi delle contro-condotte costituisce un passaggio strategico tra lo studio delle tecniche di assoggettamento e la riflessione sulle pratiche di soggettivazione.

L'argomentazione di Foucault insiste sulla correlazione “originaria e fondatrice”<sup>497</sup> che sussiste tra condotta e contro-condotta: ogni condotta, infatti, rivela dei punti di resistenza; ogni tentativo di condurre si espone a possibili contrattacchi che danno avvio ad azioni di rivolta. Questa tesi è coerente con l'analisi del potere elaborata da Foucault. Egli, infatti, è

---

<sup>495</sup> Attorno a questo tema si articola il corso del '79-'80 *Du gouvernement des vivants* ancora inedito. L'interrogativo da cui muovono le indagini di Foucault è il seguente: « *comment se fait-il que, dans la culture occidentale chrétienne, le gouvernement des hommes demande de la plupart de ceux qui sont dirigés, en plus des actes d'obéissance et de soumission, des actes de vérité qui ont ceci de particulier que non seulement le sujet est requis de dire vrai, mais de dire vrai à propos de lui-même, des ses fautes, des ses désirs, de l'état de son âme, etc. ? Comment s'est formé un type de gouvernement des hommes où on n'est pas requis simplement d'obéir, mais de manifester, en l'énonçant, ce qu'on est ?* » (M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, in *Dits et écrits II*, cit., p. 944.

<sup>496</sup> M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 141.

<sup>497</sup> Ivi, p. 145.

sempre attento a distinguere le relazioni di potere dagli stati di dominio o dai rapporti di violenza: le relazioni di potere presuppongono sempre un margine di libertà e una capacità d'azione rispetto alla mera passività (la relazione di potere è “un'azione su un'azione”<sup>498</sup>). L'analisi delle contro-condotte, pertanto, è conseguente alla tesi espressa ne *La volontà di sapere* secondo cui “là dove c'è potere, c'è resistenza e (...) essa non è mai in posizione di esteriorità rispetto al potere”<sup>499</sup>.

La peculiarità delle controcondotte è che esse sono resistenze che si oppongono a un potere che non esercita la sovranità ma *conduce*. Le ribellioni nei confronti delle condotte, infatti, non sono né rivolte contro il potere politico inteso come esercizio della sovranità, né rivolte contro un potere economico di sfruttamento: la loro specificità è tesa a mettere in discussione l'impostazione educativa, le norme di comportamento, le coordinate valoriali imposte da una certa società, da una certa classe, da una certa dottrina religiosa.

Nelle lezioni di *Sicurezza, territorio, popolazione* Foucault si mette alla ricerca di un termine capace di nominare queste forme di resistenza che si collocano a mezza via tra la rivolta vera e propria e la semplice disobbedienza. Un termine capace di dar conto della produttività delle strategie di resistenza: esse, infatti, non si esauriscono in un semplice rifiuto ma inventano *forme di esistenza* alternative. Un termine, inoltre, capace di esprimere il carattere non sostanziale e la natura per certi versi involontaria di alcuni fenomeni di contestazione e di disobbedienza, come nel caso della follia. Quando prenderemo in esame le aree di convergenza tra la ricerca foucaultiana e il pensiero di Patočka, vedremo come una delle ipotesi avanzate e poi accantonate da Foucault sia proprio il termine di “dissidenza”<sup>500</sup>.

---

<sup>498</sup> M. Foucault, *Il soggetto e il potere*, in H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, cit., pp. 235-254. Affermazioni simili si trovano anche nell'intervista *L'etica della cura di sé come pratica riflessa della libertà*.

<sup>499</sup> M. Foucault, *La volontà de savoir. Histoire de la sexualité. I*, Gallimard, Paris 1976, tr. it. di P. Pasquino, G. Procacci, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 84.

<sup>500</sup> “Ci sarebbe forse un termine appropriato, e cioè il termine ‘dissidenza’ adatto ad esprimere tutte quelle forme di resistenza ad un potere che conduce gli uomini nella loro vita e nella loro esistenza quotidiana. La dissidenza, per come ha trovato espressione nei paesi dell’Est, non indica solo una forma di contestazione a un potere politico ma anche il rifiuto di una società in cui l’autorità politica (...) svolge anche il compito di condurre gli individui nella vita quotidiana attraverso un gioco di obbedienza generalizzata che assume la forma del terrore. Il terrore, infatti, non esiste solo quando alcune persone comandano altre e le fanno tremare, ma regna anche quando coloro che comandano tremano, perché fanno di essere presi a loro volta, come quelli su cui esercitano il potere, nel sistema generale dell’obbedienza. Si potrebbe parlare di pastorizzazione del potere in Unione Sovietica” (M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 150). Tuttavia il termine dissidenza non convince Foucault proprio perché è troppo connotato dai fenomeni che si stanno svolgendo nei paesi dell’Est per risultare

Per inquadrare ciò che intende per contro-condotte egli passa in rassegna alcuni esempi come l'ascetismo, la vita di comunità, la mistica, l'esegesi della Scrittura. Tutti questi elementi non sono esterni al cristianesimo, ma costituiscono degli elementi tattici che si collocano ai suoi confini, pronti a essere ripresi e reimpiegati per scopi divergenti da quelli previsti ufficialmente<sup>501</sup>.

Foucault spiega come la Riforma protestante abbia costituito la grande esplosione delle rivolte di condotta: sarebbe interessante studiare come le insurrezioni pastorali abbiano intercettato altre forme di rivolta sociale e come la Controriforma cattolica, in un secondo momento, abbia operato al fine di una riorganizzazione della pastorale religiosa.

L'aspetto significativo della stagione delle contro-condotte va riconosciuto nel fatto che esse non erano finalizzate a sradicare il pastorato, ma semmai a modificarne certe pratiche interne, a mitigarne la presa o a svilupparne alcuni aspetti. È in questo senso che Foucault vede agitarsi nelle contro-condotte quella dialettica tra libertà e senso del limite che egli identificherà come cifra caratteristica della critica.

Le contro-condotte potrebbero essere concepite, infatti, in modo analogo a quanto Foucault afferma a proposito dell'atteggiamento critico in *Illuminismo e Critica*, e cioè:

come contropartita, o piuttosto come *partner* e al contempo avversario delle arti di governo, diciamo come modo per sospettarne, per rifiutarle e per limitarle, per individuarne una giusta misura e trasformarle, insomma come modo per sfuggire a queste arti di governo, per allentarne comunque la presa, sia sotto forma di rifiuto ma anche come linea di un differente sviluppo, si sarebbe affermata in Europa una specie di forma culturale generale, un atteggiamento morale e politico, una maniera di pensare che definirei semplicemente l'arte di non essere governati o, se si preferisce, l'arte di non essere

---

adatto a un numero molto più variegato di lotte e comportamenti. Inoltre, a Foucault pare poco adatta la sostanzializzazione (*substantification*) del termine "dissidente" giacché esistono forme di contro-condotta esercitate da chi non sceglie di essere o non si definisce dissidente, come il pazzo o il criminale.

<sup>501</sup> Nel manoscritto Foucault specifica che a lui interessano le "prese tattiche": intende individuare, cioè, "le 'prese' attraverso cui processi, conflitti e trasformazioni che riguardano lo statuto delle donne, lo sviluppo di un'economia mercantile, la separazione tra lo sviluppo dell'economia urbana e quella rurale (...) possono entrare nel campo di esercizio del pastorato, non per trasciversi, tradursi o riflettersi in questi fenomeni, ma per operare divisioni, valorizzazioni, squalifiche, riabilitazioni e redistribuzioni di ogni genere. (...) ogni trasformazione che modifica i rapporti di forza tra comunità o gruppi, ogni conflitto che li affronta e li fa rivaleggiare richiede l'impiego di tattiche che permettano di modificare i rapporti di potere, e l'applicazione di elementi teorici che giustificano moralmente o fondano in razionalità queste tattiche" (M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 164).

governati in questo modo e a questo prezzo. Pertanto proporrei come prima definizione generale della critica la seguente: l'arte di non essere eccessivamente governati.<sup>502</sup>

Arrivati a questo punto, occorre riflettere sulla seguente questione. Con il XVI secolo, spiega Foucault, si assiste a un'intensificazione del pastorato religioso (che si estende anche alle manifestazioni temporali) e a una proliferazione del problema relativo alle tecniche di condotta a una molteplicità di livelli – la casa, la famiglia, l'educazione dei bambini, la cosa pubblica, gli affari di Stato. Ora, se la questione del governo cessa di appartenere al solo ambito religioso e investe la gestione della vita politica nel suo complesso, come reinterpretare le forme politiche di resistenza? Sembrerebbe necessario, allora, reinquadrare la questione delle lotte politiche alla luce di quell'attitudine a “non essere governati così, in un certo modo, da questo o da quello, e a un certo prezzo” che per Foucault caratterizza in profondità l'*ethos* critico.

Infatti, dopo aver individuato nel modello della condotta governamentale la griglia di analisi più adatta a descrivere le relazioni di potere contemporanee<sup>503</sup>, Foucault arriva a misurarsi con l'ipotesi che la resistenza al potere si realizzi proprio a partire dal rapporto del sé con sé. Riassumiamo il percorso svolto sin qui: l'arte governamentale, ereditando e rielaborando le tecniche di individualizzazione di matrice pastorale e le tecniche di assoggettamento dei corpi di tipo disciplinare, produce degli effetti di oggettivazione e di veridizione che costituiscono gli uomini come soggetti<sup>504</sup>. Se il principale correlato della governamentalità liberale è il soggetto-sostanza a identità fissa sorto dall'individualizzazione dei corpi e delle anime prodotta dalla pastorale cristiana e dall'imperativo panottico della visibilità<sup>505</sup>, le resistenze a questa forma di potere andranno cercate nel versante etico della de-soggettivazione. In quelle strategie di

---

<sup>502</sup> M. Foucault, *Illuminismo e critica*, Donzelli Editore, Roma 1997, pp. 37-38.

<sup>503</sup> È opportuno ricordare che, secondo Foucault, l'arte del governo in quanto tecnica politica faccia la sua comparsa in coincidenza con l'introduzione delle questioni economiche all'interno dell'esercizio del potere politico. Il tratto essenziale della governamentalità è la rielaborazione dell'arte di amministrare la casa, i beni, la famiglia nell'ambito del discorso politico.

<sup>504</sup> “Si tratta di interrogare che tipo di pratica rappresenta la governamentalità, nella misura in cui ha degli effetti di oggettivazione e di veridizione sugli uomini costituendoli come soggetti” (Manoscritto dell'Introduzione al seminario del 1979 citato da Michel Senellart nella sua “Nota del curatore” in M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 289).

<sup>505</sup> Come scrive Pier Aldo Rovatti, “Il soggetto individuo che nasce dal *panopticon* è il trionfo psicopolitico della visibilità, esiste in quanto visibile, identificabile, localizzabile, scrutabile fin nelle pieghe della sua cosiddetta anima” (P. Rovatti, *Il soggetto che non c'è*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault oggi*, cit., p. 224). Nella prossima sezione torneremo ad affrontare la questione della visibilità in rapporto al potere.



“disassoggettamento”<sup>506</sup> che renderanno possibile l’uscita dallo stato di minorità evocato da Kant nel suo testo sui Lumi<sup>507</sup>. Se, come abbiamo accennato e come spiegheremo meglio in seguito, questo saggio si pone per Foucault all’origine dell’atteggiamento critico che contraddistingue l’ontologia dell’attualità, come interpretare l’idea di minorità? Significativamente, Foucault si misura con questo interrogativo nella prima lezione de *Il governo di sé e degli altri*, dove spiega che lo stato di minorità dal quale Kant invita a emanciparsi, non è né lo stato di impotenza dovuto a una sorta di infanzia dell’umanità che non ha ancora raggiunto la maturità necessaria alla conquista della propria autonomia, né la condizione giuridica di un soggetto privato in modo illegittimo dei propri diritti<sup>508</sup>. Lo stato di minorità dipende da una condizione di generale pigrizia e viltà per cui gli uomini preferiscono farsi dirigere da altri, abdicando così al proprio intelletto e affidandosi a un’istanza a loro estranea. In altri termini, il senso dell’*Ausgang* kantiano sarebbe quello di riconquistare il governo di sé che troppo spesso si delega agli altri:

la minorità da cui l’*Aufklärung* deve farci uscire si definisce, in primo luogo, attraverso un rapporto tra l’uso che noi facciamo, o che potremmo fare, della nostra ragione e la direzione (*Leitung*) degli altri. Governo di sé, governo degli altri: è proprio in questo rapporto viziato che si caratterizza lo stato di minorità.<sup>509</sup>

La posta in gioco dell’emancipazione illuministica sarebbe dunque la condizione di dipendenza o di autonomia che il soggetto raggiunge istituendo un certo rapporto con se stesso: non si tratta, infatti, di opporsi a un’autorità dispotica, ma di rivolgersi contro la pigrizia e la viltà con cui rinunciamo alle nostre capacità critiche. Agente propulsivo del movimento di

---

<sup>506</sup> Si esprime in termini di “strategie di disassoggettamento” Stefano Catucci nel suo saggio *Introduzione a Foucault*, Laterza, Roma 2000, p. 122.

<sup>507</sup> Ricordiamo che alla questione *Was ist Aufklärung?* Kant rispose: “L’uscita dell’uomo da uno stato di minorità il quale è da imputare a lui stesso” (cfr. I. Kant “Che cos’è l’Illuminismo?”, in Id., *Stato di diritto e società civile*, Editori Riuniti, Roma 1982, pp. 99-112).

<sup>508</sup> Secondo Foucault, Kant in questo scritto si smarcherebbe dal paradigma giuridico-liberale cui abbiamo accennato a proposito del potere disciplinare. Al centro dell’attenzione di Kant non vi sarebbe l’individuo, pensato come detentore naturale di diritti indebitamente sottratti da un’autorità estranea, ma semmai un atteggiamento, una modalità del comportamento, un’attitudine che il soggetto deve conquistare in prima istanza nei riguardi di se stesso.

<sup>509</sup> M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 40.

uscita (*Ausgang*) sembra essere quell'atto di coraggio<sup>510</sup> che induce a ricercare ogni volta un rapporto armonico tra governo di sé e governo degli altri.

La lettura del testo kantiano che Foucault propone nella lezione inaugurale del corso ci consente di scorgere quale sia il vettore su cui Foucault intende riformulare la dialettica tra obbedienza e resistenza, tra coercizione e pratiche di libertà. L'atteggiamento critico non riguarda solo i limiti che ci sono posti ma quel limite disegnato dalla piega del sé.

E' in questo senso che Foucault, ne *L'ermeneutica del soggetto*, può affermare che la costituzione di un'etica del sé si profila oggi come

un compito urgente, fondamentale, politicamente indispensabile, se è vero che, dopotutto, non esiste un altro punto, originario e finale, di resistenza al potere politico, che non sia nel rapporto di sé con sé. (...) Mentre infatti la teoria del potere politico concepito come istituzione fa riferimento, abitualmente, a una concezione giuridica del soggetto di diritto, mi sembra che l'analisi di governabilità – ovvero l'analisi del potere inteso come insieme di relazioni reversibili – debba far riferimento a un'etica del soggetto definito dal rapporto di sé con sé.<sup>511</sup>

### La condotta governamentale nell'epoca della *fitness*

Prima di prendere in esame la riformulazione della questione etica nell'ambito delle ultime ricerche foucaultiane, è necessario, tuttavia, avanzare un'importante precisazione sul tema del governo. Infatti, se il corso del 1978-79, intitolato *Nascita della biopolitica*<sup>512</sup>, si mostra in diretta continuità con le lezioni di *Sicurezza, Territorio, popolazione*, esso tuttavia mette in luce la particolare configurazione assunta dalle tecniche di condotta governamentale nell'epoca contemporanea e in particolare nel quadro della razionalità politica del neoliberalismo americano.

---

<sup>510</sup> Il coraggio, come vedremo, costituisce una delle qualità morali del *parresiasthes*, di colui che parla franco anche dinnanzi alla gravità del potere. È utile allora ricordare che il termine tedesco per alludere alla schiettezza è *Freimütigkeit*, dove troviamo la parola *Müt* che significa coraggio. Coraggio cui fa appello Kant con il motto "*Sapere aude!*".

<sup>511</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 222.

<sup>512</sup> M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Seuil-Gallimard, Paris 2004; tr. it. di M. Bertani, V. Zini, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978- 1979)*, Milano, Feltrinelli 2005.

Nelle pagine di *Nascita della biopolitica* Foucault prende in esame il liberalismo non come teoria o ideologia politica ma come metodo di razionalizzazione dell'esercizio di governo: una razionalizzazione tesa a mitigare gli eccessi della ragion di Stato facendo propria la massima economica del *laissez faire*.

Foucault descrive la genesi di questa forma di governamentalità moderna riconducendola alle teorie fisiocratiche del XVIII secolo e, in seconda battuta, alla teoria della “mano invisibile” di Adam Smith. Ma è a due scuole del XX secolo, l'ordoliberalismo tedesco della Scuola di Friburgo e il neoliberalismo americano della Scuola di Chicago, che Foucault affida il compito di mostrare l'effettivo modo di funzionamento della governamentalità liberale.

Il liberalismo tedesco facente capo alla Scuola di Friburgo<sup>513</sup> ha cercato di definire un'economia di mercato che, pur organizzando un quadro istituzionale capace di porre le garanzie e le limitazioni della legge, assicuri la libertà dei processi economici. La novità introdotta dai neoliberali americani consiste nel fatto che essi cercano di estendere la razionalità di mercato anche in ambiti che eccedono la sfera economica, come la famiglia, la sanità, la natalità, la delinquenza, la formazione<sup>514</sup>.

Secondo i teorici della Scuola di Chicago “l'economia è la scienza del comportamento umano”<sup>515</sup>: essa studia il comportamento – razionale e razionalizzabile – dell'*homo oeconomicus* inteso come “imprenditore di se stesso”<sup>516</sup> capace di mettere a profitto le proprie risorse e i propri talenti. L'*homo oeconomicus* costruisce se stesso conformando le proprie

---

<sup>513</sup> Nella ricostruzione di Foucault, la Scuola di Friburgo ha come obiettivo polemico il pensiero di John Maynard Keynes (1883-1946) e come principio ispiratore le teorie del neomarginalismo austriaco e di autori ad esso legati, come Ludwig Edler von Mises (1881-1973) e Friedrich von Hayek (1899-1992), premio Nobel per l'economia nel 1974. All'ordoliberalismo tedesco della scuola di Friburgo sono dedicate le lezioni del 31 gennaio, del 7, del 14, del 21 febbraio e del 7 marzo 1979, in *Nascita della biopolitica*. Tra gli autori ordoliberali, Foucault ricorda Walter Eucken (1891-1950), Franz Böhm (1895-1977), Alfred Müller-Armack (1901-1978), tra i loro ispiratori Wilhelm Röpke (1899-1966) e Alexander Rustow (1885-1963).

<sup>514</sup> Nel sistema neoliberale, l'analisi economica avvia un processo di penetrazione delle pieghe della vita umana. Tutto un campo che precedentemente era considerato non economico, come i sentimenti, gli affetti, i compiti di cura, le condizioni di salute, lo stato fisico, le abitudini, entra a far parte della sfera di interesse dell'economia. In questa irruzione dell'economico nella dimensione intima e privata dell'individuo si realizza la vocazione biopolitico-*oikonomica* della governamentalità neoliberale. Tale vocazione non si può ridurre alla colonizzazione del privato da parte del pubblico; si tratta piuttosto della nascita e dell'estensione di un campo sociale come sfera nella quale si dispiegano le relazioni microfisiche di potere.

<sup>515</sup> M. Foucault, *Lezione del 14 marzo 1979*, in *Nascita della biopolitica* cit., p. 183; ed. fr. p. 228.

<sup>516</sup> L'*homo oeconomicus* non è più considerato come partner dello scambio (come accadeva del liberalismo tedesco) ma come “il produttore di sé e la fonte dei [propri] redditi” *Lezione del 14 marzo 1979*, in *Nascita della biopolitica* cit., p. 186.

attitudini agli obiettivi performativi del mercato: alto grado di competitività, dedizione esclusiva al lavoro, disponibilità a farsi carico dei rischi, spiccate capacità relazionali e comunicative, spirito di sacrificio sono alcune delle caratteristiche personali richieste nel mondo del lavoro.

Il neoliberalismo tenta di estendere all'intera società il *modello dell'impresa*, per il quale ogni individuo diviene *capitale umano*<sup>517</sup> da investire. Foucault ritiene che la lingua inglese abbia trovato nell'aggettivo *fit* il compendio delle qualità richieste al soggetto politico neoliberale: un individuo "flessibile", attivo, capace di agire e di reagire agli stimoli dell'ambiente circostante. La *fitness*, spiega Foucault, diventa un vero e proprio stile di vita, dove ciò che conta è il potenziamento delle proprie prestazioni.

L'aspetto rilevante da sottolineare è che il meccanismo della *fitness* si smarca dall'omologazione disciplinare: quello che conta non è la produzione di soggetti uniformati ma al contrario lo spazio di manovra che si lascia a ciascuno affinché valorizzi e incrementi le proprie personali capacità. In questo senso, il governo neoliberale non soffoca le pratiche minoritarie, presentandosi piuttosto come "ottimizzatore dei sistema di differenza"<sup>518</sup>. Riportiamo per esteso il passo di Foucault:

all'orizzonte di un'analisi di questo genere ciò che emerge non è affatto l'ideale o il progetto di una società esaustivamente disciplinare (...). All'orizzonte di tutto ciò vediamo profilarsi, piuttosto, l'immagine, l'idea o il tema-programma di una società in cui dovrebbe

---

<sup>517</sup> Foucault prende in esame la teoria del capitale umano elaborata dalla Scuola di Chicago nella *Lezione del 14 marzo 1979*. Secondo questa teoria, il capitale umano di un individuo deriva da caratteristiche genetiche ma anche da "investimenti educativi". Varrebbe la pena di riflettere sul fatto che cominciano a rientrare nel bilancio del capitale umano non solo gli elementi acquisiti (dal tipo di prestazioni sanitarie ricevute al tipo di educazione e di cultura cui si è avuto accesso) ma anche gli elementi innati che riguardano il corredo genetico di ciascuno, il quale si configura come terreno di intervento.

<sup>518</sup> M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 214. Questo d'altra parte si spiega se facciamo riferimento alla differenza tra *normazione*, quale prestazione del potere disciplinare, e *normalizzazione* quale prestazione delle strategie liberali. Come spiega molto lucidamente Lorenzo Bernini: "Secondo il nostro autore, la strategia a cui obbedivano le politiche disciplinari dello Stato di polizia era la normazione, volta alla soppressione dell'anormalità in base a un modello considerato ottimale: 'La norma (...) detiene un carattere originariamente prescrittivo da cui discende la possibilità stessa di determinare ciò che è normale e anormale'. I meccanismi di sicurezza che sono il correlato della politiche liberali seguono invece lo schema della normalizzazione: il governo deve assecondare lo svolgimento dei processi economici e dei comportamenti umani, secondo criteri statistici reperiti attraverso analisi empiriche, in base ai quali un certo grado di anormalità risulta essere naturalmente funzionale all'equilibrio dell'insieme" (L. Bernini, *Una libertà senza liberalismo. A proposito dei corsi di Foucault al Collège de France (1977-1979)*).

verificarsi l'ottimizzazione dei sistemi di differenza, in cui dovrebbe essere lasciato campo libero ai processi di oscillazione, in cui dovrebbe essere una tolleranza accordata agli individui e alle pratiche minoritarie, in cui dovrebbe essere esercitata un'azione non sui giocatori coinvolti nel gioco ma sulle regole del gioco, e in cui, per finire, dovrebbe essere effettuato un intervento non nella forma dell'assoggettamento interno degli individui, ma nella forma di un intervento di tipo ambientale.<sup>519</sup>

Il sistema neoliberale, dunque, non è finalizzato all'assoggettamento omologante degli individui, poiché essi non sono il prodotto passivo di un potere economico che li sovrasta, ma gli agenti attivi della propria *fitness*. In questo senso, il sistema neoliberale insisterebbe sui margini di libertà individuale, sulle strategie personali, sugli interessi particolari su cui ciascuno fa leva per sfruttare il proprio capitale umano. Come scrive Pierpaolo Cesaroni, “il liberalismo sembra ritrarsi dall'individuo: non produrre né imporre alcuna soggettivazione e lasciare al soggetto (...) la libertà di riconoscere o di costruire il proprio sé, il proprio modo di vita”<sup>520</sup>.

Tuttavia, occorre chiedersi se questa sia l'ultima parola di Foucault: se il neoliberalismo sia davvero privo di effetti di soggettivazione. Infatti, già nella lezione successiva, Foucault avanza delle perplessità circa l'ipotesi secondo cui l'*homo oeconomicus* sarebbe l'atomo autonomo e intangibile del *laissez-faire* liberale, suggerendo che esso sia in realtà il correlato di una pratica governamentale che, agendo sistematicamente sulle variabili ambientali, lo rende altamente maneggiabile. Se già l'*homo oeconomicus* del liberalismo settecentesco si rivelava il prodotto di un tipo particolare di soggetto che permetteva all'arte governamentale di organizzarsi secondo i principi dell'economia<sup>521</sup>, il neoliberalismo offre una nuova formulazione di questo tipo di soggettivazione, dando vita alla figura dell'uomo-impresa: colui che è possibile manipolare in virtù delle modificazioni introdotte artificialmente nell'ambiente. Gli studi sulla variabilità ambientale consentono di integrare nel discorso economico tutta una serie di tecniche comportamentali che mirano a controllare e gestire processi di soggettivazione e di socializzazione.

L'uomo della *fitness* è il prodotto di una soggettivazione che scommette sull'amor proprio, sui desideri e sulle aspirazioni personali: la dinamicità, la flessibilità, l'innovazione non sono

---

<sup>519</sup> M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 214

<sup>520</sup> P. Cesaroni, *La distanza da sé*, cit., p. 212.

<sup>521</sup> M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 221.

espressione della libera realizzazione di sé, ma sono i fenomeni indotti da un dispositivo politico che moltiplica microfisicamente i propri effetti di potere.

La domanda che allora si fa centrale è: come pensare una pratica di libertà che non sia funzionale al dispositivo, che non sia reintegrata nell'immaginario della *fitness* e dell'individuo-impresa? Porsi questo interrogativo significa, innanzitutto, riflettere sulla differenza tra esercizio della libertà e produzione/consumazione di libertà declinate al plurale. Come suggerisce Lorenzo Bernini, occorre prestare attenzione alla dialettica paradossale tra produzione e distruzione della libertà alimentata dal governo neoliberale:

esso non si limita a rispettare *la* libertà, ma produce, gestisce, consuma, distrugge *le* libertà di cui ha bisogno, e così facendo plasma una forma di vita. Ad esempio il mercato, la popolazione, la società civile e il soggetto imprenditore di se stesso che la abita sono, secondo il filosofo francese, non le realtà naturali che le politiche liberali lasciano essere, ma le *realtà transazionali* che la governamentalità liberale pone in essere.<sup>522</sup>

Per eludere la presa plastica e performante del dispositivo neoliberale bisognerebbe rivendicare la differenza tra le libertà incentivate e assicurate dai dettami della *fitness* e la libertà che per Foucault segna sempre il limite mobile, il residuo inafferrabile, la linea di fuga di ogni sistema di potere. Nel primo caso, abbiamo a che fare con la libertà come prodotto di una soggettivazione: come referente primario di una strategia governamentale che non agisce più sui singoli individui, ma sul margine di manovra che essi impiegano nel processo di ottimizzazione delle loro differenze e di perfezionamento delle loro prestazioni. Nel secondo caso, abbiamo a che fare con "l'intransigenza della libertà"<sup>523</sup> che produce in ogni dispositivo linee di resistenza e di destabilizzazione. La libertà cui fa segno Foucault va intesa "come decisione di vivere l'instabilità e l'incertezza quali proprie modalità d'essere e di agire per

---

<sup>522</sup> L. Bernini, *Una libertà senza liberalismo. A proposito dei corsi di Foucault al Collège de France (1977-1979)*. Nella lezione del 24 gennaio Foucault scrive: "la pratica di governo che sta per instaurarsi non si accontenta di rispettare questa o quella libertà, di garantire questa o quella libertà. Fa molto di più, consuma libertà. È consumatrice di libertà nella misura in cui non può funzionare veramente se non là dove vi sono delle libertà: libertà del mercato, libertà del venditore e dell'acquirente, libero esercizio del diritto di proprietà, libertà di discussione, eventualmente libertà d'espressione ecc. La nuova ragione di governo ha dunque bisogno di libertà, la nuova arte di governo consuma libertà. Se consuma libertà è obbligata anche a produrne, e se la produce è obbligata anche a organizzarla" (Lezione del 24 gennaio 1979, in M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 65; ed. fr. p. 65).

<sup>523</sup> "Nel cuore della relazione di potere, e a provocarla costantemente, c'è la resistenza della volontà e l'intransigenza della libertà" (M. Foucault, "Come si esercita il potere?", in H. L. Dreyfuss, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit. pag. 293).

tenere il pensiero in un'inesauribile tensione creativa/produttiva<sup>524</sup>. Si tratta evidentemente di un'idea di libertà che non può essere espressa da alcun progetto teorico, né garantita da alcuna forma di governo, poiché si realizza in azioni di resistenza al governo e in pratiche di governo di sé che trovano nel pensiero critico insieme una premessa e un esempio. L'esercizio della critica e la travagliata dialettica che esso istituisce con la questione dei limiti costituiscono, infatti, due elementi decisivi per dar conto della concezione foucaultiana della libertà. Nello scritto sui Lumi, la pratica di libertà si definisce come un'*ontologia critica di noi stessi* in cui l'analisi storica dei limiti che ci sono posti è insieme prova del loro superamento possibile. Se la questione di Kant riguardava i limiti della conoscenza, oggi sarebbe più utile interrogarsi sui "limiti del necessario": "qual è la parte di ciò che è singolare, contingente e dovuto a costrizioni arbitrarie in quello che ci è dato come universale, necessario, obbligato?"<sup>525</sup>. La critica diviene così indagine *archeologica* degli eventi che ci hanno condotto a costituirci in quanto soggetti di quel che facciamo, pensiamo e diciamo; e pratica *genealogica* che, a partire dai termini della contingenza, coltiva e alimenta la possibilità di essere altrimenti.

D'altronde, proprio nello scritto sui *Lumi*, Foucault ritiene che un'attitudine tipica del Moderno consista nel non accettare se stessi per quelli che si è, ma assumere se stessi come oggetto di un'instancabile elaborazione: "l'uomo moderno (...) non è colui che parte alla scoperta di se stesso, dei suoi segreti, della sua verità nascosta; è colui che cerca di inventare se stesso"<sup>526</sup>.

---

<sup>524</sup> C. Di Marco, *Critica e cura di sé: l'etica di Michel Foucault*, cit., p. 185. A proposito delle pratiche di libertà descritte da Foucault, si dovrebbe riflettere sull'oscillazione ambivalente fra due forme di libertà: una *libertà per sé* (l'auto-costituzione come creazione di sé) e una *libertà da sé* (la perdita di sé). Foucault, infatti, sembra mettere in gioco due accezioni differenti della libertà: da una parte, la libertà di sfuggire all'identità fissa trasformando se stessi; dall'altra, la libertà di perdere se stessi, attraverso la dissoluzione dell'identità in quanto tale. In questo senso, come scrive Vincenzo Sorrentino, "si profila una concezione, allo stesso tempo, *autopoietica* ed *estatica* dell'individuo": accanto ad una libertà creativa e produttiva, "il filosofo francese prospetta una libertà da sé che non sembra limitarsi al mero affrancamento dalla propria identità in vista della costruzione di una nuova identità, ma che si profila come cancellazione del limite quale profilo del sé, superamento del *principium individuationis* in quanto tale" (V. Sorrentino, *Michel Foucault: il limite, l'altro, la libertà*, in *Lo sguardo – rivista di filosofia*, n. 4, 2010 (III) – *ANTROPOLOGIE/II*). Sarebbe interessante approfondire l'indagine sulla paradossale compresenza di una libertà che procede per sottrazione e di una libertà che procede per moltiplicazione. Come suggerisce Sorrentino, sebbene Foucault non tematizzi espressamente questa questione, egli sembra delineare il quadro teorico di una sua articolazione, e cioè lo spazio stesso della critica come continuo confronto con i limiti che ci sono posti.

<sup>525</sup> M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in Id., *Archivio Foucault 3*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 228.

<sup>526</sup> Ivi, p. 225.

Cercare di inventare se stessi, come vedremo, significa per Foucault trattare la propria vita come un'opera d'arte: ammettere che anche il piano del *bios* possa divenire oggetto di sperimentazione artistica. “Perché la vita di tutti gli individui non potrebbe diventare un'opera d'arte? Perché una lampada o una casa potrebbero essere un'opera d'arte, ma non la nostra vita?”<sup>527</sup>, si chiede Foucault nel corso di una delle ultime interviste.

Tuttavia occorre subito fugare un malinteso. L'estetica dell'esistenza<sup>528</sup> promossa da Foucault non allude a un'estetizzazione narcisistica e gaudente del sé<sup>529</sup>, ma alla qualificazione etica di un *bios* che cerca di darsi la propria forma oltre le pieghe del potere e le curvature del sapere. La sfida critica non sta nel ritiro narcisistico del sé ma nel confronto polemico e provocatorio con dei limiti che percorrono trasversalmente la nostra realtà storica e sociale:

come abbiamo costituito noi stessi come soggetti del nostro sapere; come abbiamo costituito noi stessi come soggetti che esercitano o subiscono delle relazioni di potere; come abbiamo costituito noi stessi come soggetti morali delle nostre azioni.<sup>530</sup>

“Questo *ethos* filosofico”, scrive Foucault a proposito dell'atteggiamento critico del Moderno, “può essere caratterizzato come un atteggiamento limite. Non si tratta di un atteggiamento di rigetto. Dobbiamo sfuggire all'alternativa del dentro e del fuori, dobbiamo stare sulle frontiere”<sup>531</sup>. Il problema è abitare lo spazio ibrido del confine per allentarne la presa: non si tratta di auspicare una liberazione definitiva ma di impegnarsi in pratiche di

---

<sup>527</sup> H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., p. 309.

<sup>528</sup> Va precisato che l'espressione “estetica dell'esistenza” compare di rado nei testi di Foucault: assente tanto ne *La cura di sé*, quanto ne *L'ermeneutica del soggetto*, essa compare ne *l'Uso dei piaceri*. In questo senso, occorre tener viva la continuità tra l'arte come *techne* e la *khresis* (l'“uso” del titolo) nel duplice significato di “servirsi di” e “avere una relazione con qualcosa”. Il rapporto con il sé non è di tipo estetizzante ma operativo, procedurale, artigianale.

<sup>529</sup> Cfr. F. Gros, “Nota del curatore”, in M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 453-92. La tesi secondo cui l'estetica dell'esistenza di stampo foucaultiano sfocerebbe in un'etica debole e articolata attorno a valori meramente estetici è sostenuta anche da Pierre Hadot, il quale ritiene che Foucault avrebbe in un qualche modo frainteso il significato degli esercizi spirituali. “Ho un certo timore che Foucault, incentrando in modo troppo esclusivo la propria interpretazione della cultura di sé, sulla cura di sé, sulla conversione verso di sé e, in termini più generali, definendo il proprio modello etico come un'estetica dell'esistenza, finisca per proporre una cultura del sé esclusivamente estetica, cioè, temo, una forma di dandismo versione fine Novecento” (P. Hadot, *Riflessioni sulla nozione di cura di sé*, in Id., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., pp. 174-175).

<sup>530</sup> M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in Id., *Archivio Foucault 3*, cit., p. 231.

<sup>531</sup> Ivi, p. 228.



libertà<sup>532</sup> che insistano sugli interstizi, sugli spazi liminari, sul “tra” che insieme unisce e separa.

Pertanto, è proprio facendo segno a una libertà che è continua infrazione, ricontrattazione, dislocazione del limite che Foucault ritiene possibile smarcarsi dalla produzione/consumazione delle libertà funzionali all’immaginario neoliberale: laddove da una parte si ha la fruizione di libertà che mi mettono in sicurezza nella misura in cui salvaguardano il buon funzionamento del dispositivo, Foucault si rivolge alla libertà della critica come “arte della disobbedienza volontaria e dell’indocilità ragionata”<sup>533</sup>.

Arrivati a questo punto, capiamo come l’interesse di Foucault per l’orizzonte etico della soggettivazione non sia una fuga nell’impolitico ma, al contrario, il tentativo di reintrodurre un elemento di resistenza politica all’interno di un quadro governamentale caratterizzato dalla progressiva annessione e funzionalizzazione dei tradizionali spazi di contestazione. Se l’*homo oeconomicus* non è l’emblema dell’individuo finalmente libero e liberato, ma il correlato funzionale a un dispositivo politico-economico che ottiene il massimo grado di governabilità producendo e accordando libertà all’interno di una forma di vita data, sarà proprio la *forma di vita* a costituire il terreno per una possibile resistenza. È per questo che si rivela più che mai “importante cogliere il collegamento tra governamentalità e cura di sé”<sup>534</sup>. Soprattutto se interpretiamo la cura di sé secondo quanto abbiamo proposto nei primi passaggi di questa sezione: non solo come esempio di soggettivazione circoscritta a un determinato periodo storico, ma anche come ricerca o esibizione<sup>535</sup> di stili di soggettivazione divergenti “da quel tipo di individualità che ci è stato imposto per così tanti secoli”<sup>536</sup>.

Come sostiene Lorenzo Bernini, Foucault

suggerisce che la resistenza al governo liberale delle condotte non possa che partire dall’elaborazione di nuove controcondotte etiche, da movimenti sociali che si diano “come

---

<sup>532</sup> “Insisto più sulle pratiche di libertà che sui processi di liberazione” (M. Foucault, “L’etica della cura di sé come pratica della libertà”, in Id., *Archivio Foucault 3*, cit., p. 275).

<sup>533</sup> M. Foucault, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997, p. 40.

<sup>534</sup> O. Marzocca, *Omnes et singulatim. Ascesa e declino di un doppio vincolo*, in Id., *Perché il governo. Il laboratorio. Il laboratorio etico-politico di Foucault*, Manifestolibri, Roma 2007.

<sup>535</sup> Non si tratta solo di una ricerca attiva e ragionata: Foucault, prima di prendere in esame il mondo greco-romano, aveva riconosciuto come dissidenti e resistenti anche forme di soggettività riconducibili alla follia e all’isteria e dunque a espressioni del sé che liberavano una carica contestativa senza discendere da un progetto politico o da una scelta volontaria. Si pensi al caso delle isteriche di Charcot descritte nel corso su *Il potere psichiatrico*.

<sup>536</sup> M. Foucault, *Perché studiare il potere?*, cit., p. 244.

obiettivo un'altra condotta", che esprimano la volontà di "essere condotti in altro modo, da altri conduttori, da altri pastori, per raggiungere altri obiettivi e altre forme di salvezza, con altre procedure e altri metodi" o che cerchino più radicalmente "di sfuggire alla condotta altrui", "di definire per ciascuno la maniera di condursi".<sup>537</sup>

In breve, per cogliere il "collegamento tra governamentalità e cura di sé", dovremmo accogliere l'indicazione di Deleuze<sup>538</sup>: leggere i corsi sul pensiero antico che Foucault tiene a partire dal 1980 in parallelo alle interviste che egli rilascia nel medesimo periodo. Nel gioco di riverberi e risonanze che si crea tra gli studi sul mondo greco-romano e le riflessioni dedicate all'attualità possiamo scorgere il valore politico dell'ultima fase della ricerca di Foucault.

Vorrei dunque avviarmi all'esame degli ultimi corsi al *Collège de France* ricordando quanto Foucault appuntò in alcune note manoscritte a *Nascita della biopolitica*. Alle due formulazioni secondo cui "tutto è politico perché è nella natura delle cose" e "tutto è politico perché esistono gli avversari" si potrebbe replicare:

niente è politico, tutto è politicizzabile, tutto può diventare politico. La politica non è niente di più e niente di meno di ciò che nasce con la resistenza alla governamentalità, la prima sollevazione, il primo fronteggiarsi.<sup>539</sup>

Là dove ci si solleva, là dove si fronteggia il potere, là dove si oppone una resistenza, sorge la politica. Sarà interessante, nel prossimo capitolo, mettere in risonanza queste suggestioni foucaultiane con la genealogia della politica proposta da Jan Patočka e l'esperienza di dissidenza di cui il filosofo ceco si è fatto protagonista.

## L'Ermeneutica del soggetto

---

<sup>537</sup> M. Foucault, Lezione del 1° marzo 1978, in *Sicurezza, territorio, popolazione* cit., pp. 144-145; ed. fr. p. 198

<sup>538</sup> "Se Foucault sino alla fine della sua vita attribuiva così tanta importanza alle sue interviste (...) non è per il gusto dell'intervista, ma perché vi tracciava quelle linee di attualizzazione che esigevano un altro modo di espressione rispetto alle linee che si possono cogliere nei grandi libri. Le interviste sono delle diagnosi" (G. Deleuze, "Che cos'è un dispositivo", in *Due regimi di folli e altri scritti*, Einaudi, Torino 2010, p. 287).

<sup>539</sup> Manoscritto sulla governamentalità inserito tra le lezioni del 21 febbraio e del 7 marzo 1979 di *Nascita della biopolitica*, citato da M. Senellart, nella sua "Nota del curatore", in *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 291. Con la formulazione "tutto è politico perché esistono gli avversari" Foucault fa riferimento alle categorie amico-nemico di Schmitt. Come ricorda Senellart, si tratta dell'unico rimando esplicito a Carl Schmitt.

Al centro degli ultimi corsi che Foucault tenne al *Collège de France* troviamo il rapporto tra soggetto e verità: nelle lezioni sul *Governo dei viventi* del 1980 il filosofo formula per la prima volta il progetto di una storia degli “atti di verità” articolata attorno alle procedure *riflessive* che mettono in rapporto verità e soggetto. Più precisamente, Foucault parla di “atti riflessi di verità” nei quali il soggetto è insieme attore, testimone e oggetto della manifestazione della verità di se stesso.

Questi temi vengono ripresi nelle prime lezioni del corso dell’81, *L’ermeneutica del soggetto*<sup>540</sup>, dove Foucault mette in luce la differenza tra una nozione *epistemica* di verità e una nozione *etica* di verità. Se il problema della verità, nel corso del pensiero occidentale, si è via via articolato attorno alla ricerca delle “condizioni che rendono possibile una conoscenza vera”<sup>541</sup>, è tuttavia possibile fare la genealogia di un diverso modo di intendere il rapporto del soggetto con la verità. Non un’“analitica della verità”, secondo l’espressione già usata da Foucault ne *Le parole e le cose*, ma una “pratica della verità”<sup>542</sup>: verità come trasformazione, esteriorizzazione, conduzione di sé.

Nel corso del pensiero occidentale, sostiene Foucault, la verità di tipo epistemico ha quasi del tutto oscurato la tradizione della spiritualità: è per questo che si rivela interessante ricostruire il momento in cui essa ha sciolto il proprio vincolo con la ricerca della verità come esercizio etico di costruzione del sé<sup>543</sup>.

---

<sup>540</sup> L’intenzione di Foucault, come scrive Laura Cremonesi, è “di mostrare quale modalità specifica di legame tra soggetto e verità si realizzi grazie alle tecniche di sé che, nel I e II secolo d.C., acquisiscono una grande rilievo nella pratica quotidiana degli individui. Da questo punto di vista, questo corso si presenta come una prosecuzione diretta di quello del 1980, *Du gouvernements des vivants*, che aveva messo in luce la funzione degli atti di verità riflessi nel campo del soggetto verso la verità e la salvezza” (L. Cremonesi, *Michel Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell’attualità*, Edizioni ETS, Pisa 2008, p. 107).

<sup>541</sup> M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., lezione del 5 gennaio, p. 30.

<sup>542</sup> Nella torsione etico-pratica che Foucault imprime allo studio dei rapporti tra soggetto e verità si può scorgere l’*ethos* critico delle sue ricerche genealogiche. Come suggerisce Deleuze, le indagini di Foucault alludono alla volontà di verità che anima il progetto epistemico del pensiero occidentale: “il legame essenziale tra Foucault e Nietzsche è una critica della verità formulata in questo modo: qual è la ‘volontà’ di verità soggiacente a un discorso ‘vero’, che questo discorso non può nascondere? In altri termini, la verità non presuppone un metodo per scoprirla, ma dei procedimenti, delle procedure e dei processi per volerla. Abbiamo sempre la verità che meritiamo, in relazione ai procedimenti di sapere (in particolare ai procedimenti linguistici), alle procedure di potere, ai processi di soggettivazione o di individuazione di cui disponiamo” (G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 156).

<sup>543</sup> Come abbiamo già detto, seppur poco convinto della formula scelta, Foucault individua nel “momento cartesiano” lo scarto definitivo che separa le esigenze di cura e di ascesi della spiritualità antica dal programma di conoscenza del soggetto moderno. Con Cartesio, infatti, si affermerebbe il principio secondo cui “Per accedere alla verità, è sufficiente che io sia un qualunque soggetto capace di

L'ipotesi da cui prendono avvio le lezioni di Foucault è che un passaggio decisivo di questa vicenda sia la lenta disgiunzione dell'imperativo della conoscenza di sé (*gnothi seauton*) dalla più vasta pratica della cura di sé (*epimeleia seautou*) nella quale esso era inserito. L'esortazione delfica a "conoscere se stessi", che siamo abituati a riconoscere come matrice dei rapporti tra soggetto e verità, va in realtà ricondotta a una più vasta cultura del sé che nel corso dei secoli è scivolata nell'ombra.

La *gnothi seauton* ("conosci te stesso") appare infatti (...) nel quadro più generale dell'*epimeleia heautou* (cura di se stessi), come una delle forme, come una delle conseguenze, e come una sorta di applicazione concreta, precisa e particolare della regola generale: è necessario occuparsi di se stessi, è necessario non dimenticarsi di se stessi, è necessario prendersi cura di se stessi"<sup>544</sup>.

La posta in gioco di queste analisi è proprio l'emergere di una diversa formulazione dei rapporti tra soggetto e verità: se la regola generale è prendersi cura di sé e se il principio della conoscenza non è che una sua formulazione particolare, la verità di tipo epistemico appare come un'espressione parziale e tutto sommato minoritaria di una più articolata pratica di cura, che concepisce i rapporti tra il sé e la verità in termini operativi e trasfigurativi. La verità, infatti, è l'orizzonte in vista del quale mi trasformo, cambio posizione, divengo altro rispetto a quello che ero all'inizio e insieme è ciò che, "per un effetto di ritorno", mi trasfigura<sup>545</sup>.

Come scrive Frédéric Gros,

---

vedere ciò che è evidente": l'evidenza sostituisce l'ascesi (cfr. M. Foucault, *Sulla genealogia dell'etica*, in H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, cit., pp. 325-26).

<sup>544</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 7.

<sup>545</sup> Affrontando questo tema, Foucault allude alle trasformazioni del sé indotte, prodotte o richieste dalla ricerca della verità. Se c'è un versante, per così dire, positivo di miglioramento di sé, Foucault accenna "al prezzo" che il soggetto deve pagare per avere accesso alla verità (Ivi, p. 17, corsivo mio). Mi sembra interessante sottolineare come Foucault citi la psicoanalisi (insieme al marxismo) tra le forme di sapere che nella realtà contemporanea hanno riattivato le antiche esigenze di spiritualità, e cioè l'idea che il soggetto per avere accesso alla verità deve trasformare se stesso. La psicoanalisi riscopre questa istanza, ma non la pensa fino in fondo: è per non aver "mai pensato teoricamente" il rapporto tra verità e soggetto che essa rischia di tradursi in "una forma di positivismo, di psicologismo" ("Manoscritto del corso", cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., 26). Lacan, secondo Foucault, sarebbe l'unico ad aver riproposto chiaramente la questione spirituale, e cioè il problema del prezzo che il soggetto paga per poter dire il vero e l'effetto che questo suo dire produce su di lui. Questi temi, come vedremo, saranno ripresi da Judith Butler, la quale rielabora le riflessioni foucaultiane in un contesto che, oltre ad indagare i regimi di verità e le cornici normative che strutturano il riconoscimento del sé, prende in esame anche i vincoli di reciprocità relazionale che al tempo stesso ne permettono e ne vincolano il racconto.

Foucault insomma intende dedicarsi alla descrizione di una verità che (...) definirà ethopoietica, volendo con ciò riferirsi a una verità la quale, piuttosto che essere decifrata nel segreto delle coscienze, o elaborata nello studio dei filosofi di professione, risulta tale da potere essere letta nella trama degli atti che vengono compiuti e delle posture corporee che vengono assunte.<sup>546</sup>

La scoperta della cura di sé, come ampio arsenale di tecniche sganciato dall'imperativo delfico della conoscenza, permette a Foucault di illuminare una configurazione del rapporto tra soggetto e verità il cui fine non è l'esplorazione di un sé interiorizzato, ma l'amministrazione, il rinvigorimento e la trasformazione di un sé che emerge nell'esteriorità degli atti e dei comportamenti.

Lo studio dell'*epimeleia* antica consente dunque a Foucault di esaminare dei processi di soggettivazione che, sebbene siano stati lentamente dimenticati, costituiscono una tappa importante della storia della soggettività: “un momento decisivo nella storia del pensiero, un momento in cui, cioè, risulta coinvolto anche il nostro modo d'essere di soggetti moderni”<sup>547</sup>.

#### Atteggiamento, sguardo, pratica: i caratteri della cura

Foucault si accosta alla questione dell'*epimeleia* insistendo sul suo valore *poietico*: essa nomina un vasto *corpus* di dottrine, di esercizi e di pratiche volto a definire un certo modo di essere, un certo atteggiamento nei confronti di se stessi e del mondo. La storia di questa nozione si rivela assai lunga, se si considera che essa attraversa tutto il corso della cultura greca, ellenistica e romana<sup>548</sup>. Evidentemente, considerata la sua articolata vicenda, il principio epimeletico ha ricevuto diverse formulazioni. Foucault avvia il corso segnalando tre aspetti ricorrenti che, a suo modo di vedere, permettono di rintracciare le linee di continuità di un fenomeno destinato a modificarsi in modo significativo nel corso dei secoli.

---

<sup>546</sup> F. Gros, “Nota del curatore”, in M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 476.

<sup>547</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 11.

<sup>548</sup> Foucault, come spiega nella prima lezione, vorrebbe prendere in considerazione tre periodi fondamentali della storia dell'*epimeleia*: il periodo socratico-platonico, quello greco-romano risalente ai primi due secoli dopo Cristo e infine il passaggio, verificatosi tra il IV e il V secolo, tra asceti filosofica pagana e ascetismo cristiano. Foucault, tuttavia, non arriverà ad occuparsi di quest'ultimo periodo, né nel corso sull'ermeneutica del soggetto, né in quello dell'anno successivo.

- L'*epimeleia* è un concetto ampio che concerne l'atteggiamento generale che si ha verso se stessi, verso gli altri, verso il mondo. Essa, dice Foucault utilizzando un'espressione di sapore fenomenologico, riguarda il nostro modo "di essere nel mondo"<sup>549</sup>. L'*epimeleia*, pur assumendo diversi significati, articolerà sempre una complessa costellazione di rapporti tra l'asse della soggettivazione, l'asse del potere e il rapporto con l'alterità – nella figura del maestro, del potente, della comunità.

- L'*epimeleia* è intimamente connessa con il problema dello sguardo: anche in questo caso, sembrerebbe di scorgere, sottotraccia, il problema fenomenologico del punto di vista da cui muove il nostro sguardo e dell'oggetto a cui esso si rivolge. L'intenzione di Foucault, tuttavia, è di sottolineare il movimento di conversione incoraggiato dalla pratica epimeletica: lo sguardo, dagli altri e dal mondo, deve essere rivolto a se stessi per vigilare sulla propria vita. Dalla cura come sguardo, attenzione e vigilanza emergono i nessi che essa intrattiene con la *melete* (la meditazione), in particolare nelle filosofie ellenistiche dove la cura di sé, investendo l'intero arco dell'esistenza, si accompagnerà a una meditazione sulla morte.

- L'*epimeleia* non è solo un atteggiamento generale o una forma di vigilanza, ma una pratica attiva che consta di esercizi, gesti e azioni. Essa, a riconferma del suo valore attivo e prasseologico, consta di un robusto armamentario tecnico destinato ad avere una lunghissima posterità. Sappiamo quanto Foucault, sotto questo aspetto, sia stato influenzato dalle ricerche di Hadot e in particolare dall'articolo sugli *Esercizi spirituali*, che verrà esplicitamente citato sia nell'Introduzione a *L'uso dei piaceri*, sia in un capitolo de *La cura di sé*.

Se queste sono le caratteristiche generali che Foucault attribuisce alla pratica epimeletica, già nelle considerazioni introduttive il filosofo si imbatte nella difficoltà di definirne l'oggetto. Il principio che egli intende esaminare, l'abbiamo detto, è quello dell'*epimeleia heautou*, *cura sui* in latino, *souci de soi* in francese. Sembra che non vi siano dubbi, dunque, sul fatto che le pratiche di cura riguardino il sé. Eppure, tutte le volte che Foucault si trova a dover definire e approfondire la natura di questo "sé", sembra che gli manchino le parole. Come intendere "quel punto verso cui deve orientarsi l'attività riflessiva, e riflessa, quella cioè che, a partire

---

<sup>549</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 12.

dall'individuo, su di lui ritorna»<sup>550</sup>? Se all'orizzonte di questa indagine vi è quella che noi definiremmo “la questione del soggetto”, dobbiamo fare un passo indietro ricordandoci che è proprio la genealogia di tale nozione che Foucault intende tracciare. Se la nozione di soggetto è ancora in formazione, i termini che siamo soliti usare – interiore ed esteriore, identità e alterità, io e mondo – si rivelano per forza di cose inadeguati<sup>551</sup>.

### Il correlato della cura: spunti per una genealogia del sé

Come intendere, dunque, il correlato di una pratica di cura che è insieme occupazione e preoccupazione, sguardo critico e sollecitudine, impresa pedagogica e meditazione sulla morte? Questo interrogativo, come già abbiamo mostrato, è all'origine di quella divaricazione che, secondo Foucault, porterà l'*epimeleia heautou* ad assumere due diverse configurazioni: cura come ontologia dell'anima e cura come esercizio del *bios*. Come si accennava nel capitolo inaugurale di questo lavoro, Foucault individua nei due dialoghi platonici dell'*Alcibiade* e del *Lachete* le fonti germinali di questi due modi di concepire la pratica epimeletica. L'indagine socratica, infatti, non si limita a riflettere sul modo in cui ci si deve occupare di sé, ma già s'interroga sulla natura di questo *heautou*:

tu devi occuparti di te; ma in che cosa consiste questo se stesso (*auto to auto*), dato che è di te stesso che devi occuparti? Siamo pertanto di fronte a una questione che non verte tanto sulla natura dell'uomo, ma su quella che noi, ai giorni nostri (...) chiameremmo la questione del soggetto.<sup>552</sup>

Se Foucault segue il metodo delle problematizzazioni – l'indagine che si chiede “perché un problema e proprio quel tipo di problema, perché quel certo modo di problematizzare sia

---

<sup>550</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 35

<sup>551</sup> Lo stesso titolo del corso, *L'ermeneutica del soggetto*, potrebbe risultare in fondo inappropriato: le conferenze che Foucault tenne nel 1980 negli Stati Uniti dimostrano come la sua indagine sul mondo antico fosse volta ad indagare proprio l'emergenza della questione ermeneutica legata ad un soggetto, la cui storia dimostra come esso sia il correlato – mutevole e in divenire – di specifiche tecnologie. In questo senso, nell'epoca in cui Foucault colloca le proprie analisi – il periodo che va dalla Grecia classica alla Roma ellenistica – non esistevano propriamente né una pratica ermeneutica, né un sé inteso come fondamento positivo dell'indagine interpretativa. Le tecniche di sé greche e romane non erano tese a un'ermeneutica dell'interiorità: “Il loro scopo non è decifrare una verità nascosta nel profondo dell'individuo. Il loro scopo è un altro, ovvero dare forza alla verità nell'individuo, costruire il sé come l'unità ideale della volontà e della verità” (M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., p. 64).

<sup>552</sup> Ivi, p. 35.

comparso ad un certo momento”<sup>553</sup> – nell’*Alcibiade* ci confronteremmo con il sorgere della problematizzazione che riguarda il senso, l’esito e la natura di quel rapporto riflessivo che dà luogo al sé. “La questione del soggetto” farebbe la sua timida comparsa nel momento in cui ci si interroga sullo statuto di quell’*autò* che appare al tempo stesso come origine, motore e fine dell’attività di cura.

Nel dialogo *Alcibiade*, l’abbiamo visto, il correlato della cura viene identificato con l’anima. Anima che presenta a sua volta uno statuto ambiguo, poiché da una parte essa è concepita nella prospettiva della *khresis*: non l’anima come sostanza, ma l’anima come strumento, come relazione, come principio di azione; dall’altra essa è identificata con il principio che contempla il divino e partecipa della sua natura ultraterrena: la cura di sé si definisce allora come il tentativo di istituire una relazione tra la propria anima e il divino che la abita<sup>554</sup>. Nel *Lachete*, come già abbiamo anticipato, la pratica di cura sarà invece rivolta alla vita, al *bios*, alla maniera di vivere. È lo stile di vita, la pratica dell’esistenza, l’accordo tra *logos* ed *ethos* a costituire l’oggetto dell’*epimeleia*<sup>555</sup>.

---

<sup>553</sup> A. Breten, “Intervista a Michel Foucault”, in *Michel Foucault e la storia della sessualità*, p. Aut aut, v. 331., pp. 64-65.

<sup>554</sup> Secondo Foucault, l’*Alcibiade* inaugura il paradosso platonico, il fatto cioè che la medesima argomentazione sia all’origine tanto delle dottrine di tipo gnostico, dove l’accesso al divino dipende dalla spiritualità e dalla capacità di trovare la relazione fra la propria anima e il divino, tanto delle filosofie razionalistiche che insistono sugli aspetti conoscitivi. Non ha senso, nel quadro del platonismo, distinguere questi due aspetti che costituiscono l’atmosfera di fondo entro cui ha potuto svilupparsi un movimento di conoscenza e cura del sé.

<sup>555</sup> Senza addentrarci in un tema che avremo modo di riprendere nella prossima sezione, è bene precisare che la nozione di *bios* che Foucault rintraccia negli Antichi non può essere considerata equivalente al concetto di vita elaborato dalla modernità. È proprio Foucault, ne *Le parole e le cose*, a fare della “vita un’invenzione recente”, per citare il saggio di Davide Tarizzo, che riformula, a sua volta, la tesi foucaultiana secondo cui “l’uomo è un’invenzione recente”. Insieme al lavoro e al linguaggio, la vita viene considerata da Foucault un *apriori* epistemico che caratterizza la soglia epistemologica della modernità. Prima della modernità, scrive Foucault, “la vita non esisteva. Esistevano soltanto esseri viventi” (M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 143). Come spiega Tarizzo, dal lavoro di Foucault possiamo trarre tre indicazioni fondamentali: che la vita, in età moderna, è unità sintetica, che la vita è una forza segreta, che la vita è una volontà oscura di sé. Dalla seconda osservazione discenderebbe che “ciò che i viventi nascondono, ciò che li rende davvero viventi, è la vita stessa, intesa come una forza. Se il sapere del naturalista classico era un sapere delle forme-di-vita, il sapere di chi guarda ora alla natura è un sapere della forza-di-vita, che anima ogni vivente e si raccoglie in una ‘sorta di punto focale di identità’, impenetrabile al nostro sguardo. Dal sapere superficiale dei viventi passiamo, con la modernità, al sapere profondo della vita stessa. Dal sapere delle forme visibili passiamo al sapere di una forza invisibile” (D. Tarizzo, *La vita, un’invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. IX). Quando affronteremo il tema dell’estetica dell’esistenza, dovremo dunque ricordarci delle discontinuità che si registrano tra una nozione di *bios* intesa come forma e una nozione di vita intesa come forza. La nozione di *bios* in quanto espressione visibile dell’accordo tra *logos* ed



L'indagine di Foucault, tuttavia, non si limita ai due dialoghi platonici: il percorso che egli sviluppa nelle lezioni de *L'ermeneutica del soggetto* sembra volto a mostrare come la posta in gioco delle attività di cura sia ogni volta la diversa nozione di sé che esse tratteggiano.

Sappiamo che Foucault si era accostato al mondo antico seguendo la pista della sessualità. Intraprendendo questo cammino a ritroso, Foucault osserva come per i Greci la problematizzazione del desiderio, dei piaceri e degli atti sessuali non desse vita alla medesima esperienza della sessualità che facciamo noi oggi. Il filosofo spiega come la correlazione fra pratiche discorsive, sistemi di normatività e forme di soggettività non fosse articolata attorno al problema cristiano della carne, ma attorno alla costellazione degli *aphrodisia*, delle “opere”, degli “atti” di Afrodite. Questa indagine lo porterà ad affermare che per studiare un sistema etico-morale occorre capire quale sia la sua *sostanza etica*: quale sia, cioè, la materia, il nucleo, l'aspetto rilevante della problematizzazione etica<sup>556</sup>. In modo semplificato ed approssimativo, si può dire che per i cristiani, la sostanza etica era rappresentata dalla concupiscenza della carne, mentre per i greci era costituita dalla relazione dinamica istituita dagli *aphrodisia*, ossia dalla relazione fra atti, piaceri e desideri<sup>557</sup>. Questi brevi accenni a *L'uso dei piaceri* sono utili a chiarire i presupposti da cui muove l'indagine foucaultiana dell'*epimeleia heautou*: se l'*epimeleia* nomina una congerie variegata di tecniche e pratiche di cura, è importante capire quale sia, di volta in volta, la sua sostanza etica. “Non è sempre la stessa parte di noi stessi, o del nostro comportamento, a essere rilevante per il giudizio etico”<sup>558</sup>, afferma Foucault, spiegando come l'espressione *epimeleia heautou* comprendesse pratiche attive di impegno e

---

*ethos* è evidentemente diversa dalla nozione di vita intesa come l'“enigma di una forza inaccessibile” (M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit. 296).

<sup>556</sup> Nel corso di un'intervista per esemplificare in modo schematico cosa intende per sostanza etica, Foucault afferma: “nella nostra società, il principale campo di moralità, la parte di noi stessi che è più rilevante per la moralità, sono i nostri sentimenti (si può possedere una ragazza lungo una strada o in qualunque altro luogo, a condizione di nutrire sentimenti positivi verso la propria moglie). Per contro, è estremamente chiaro che, dal punto di vista kantiano, l'intenzione è molto più importante dei sentimenti. E, dal punto di vista cristiano, lo è il desiderio” (M. Foucault, “Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress”, in H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., p. 311).

<sup>557</sup> Ne *L'uso dei piaceri* Foucault spiega come nel mondo classico gli *aphrodisia* non fossero oggetto né di classificazione, né di preoccupazione, tanto che è difficile trovare una definizione univoca o una regola che ne fissi l'uso lecito o l'illecito. Se gli *aphrodisia* suscitano interesse è per la relazione che essi intrattengono con il piacere e con il desiderio: il problema etico, come vedremo meglio nelle prossime pagine, non concerne la natura dell'atto, ma il rispetto della misura e la prudenza verso l'eccesso.

<sup>558</sup> M. Foucault, “Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress”, in H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., p. 310.

sollecitudine assai diverse da quelle incoraggiate dal “culto contemporaneo di sé”<sup>559</sup>. Senofonte, ad esempio, utilizza l’espressione *epimeleia heautou* per descrivere la conduzione della propria azienda agricola; nell’ambito della riflessione politica, essa è adottata per alludere alla responsabilità di un monarca nei confronti dei suoi concittadini; negli scritti di medicina, l’*epimeleia heautou* è invece quella che un medico deve ai propri pazienti.

Questi rapidi riferimenti alle occorrenze del motivo epimeletico ci mettono dinnanzi a un tipo di problematizzazione la cui sostanza etica produce un allargamento delle maglie del sé quale lo intendiamo noi oggi<sup>560</sup>.

Non deve stupire, dunque, che i temi trattati nei testi classici ed ellenistici dedicati alla questione dell’*epimeleia* riguardino aspetti minuti della dietetica, dell’economica e dell’erotica: il regime, la cerchia familiare e la casa, le relazioni affettive e amorose. Leggendo le pagine degli autori greci e romani, si capisce come gli affetti, la conduzione della casa, la dieta, l’attenzione per il corpo rappresentassero altrettante occasioni per mettere alla prova il proprio sé, per esercitarsi, per guardarsi e *ri-guardarsi*. Anzi, Foucault torna a fare riferimento all’Alcibiade platonico per suggerire come l’identificazione del sé con l’anima, e in particolare con l’anima come principio divino distinto dal corpo, comportasse una sorta di impoverimento del motivo epimeletico. Se l’anima viene identificata come un principio trascendente, tutto ciò che riguarda la realizzazione mondana del sé – il vigore del corpo, le relazioni affettive, la buona conduzione della propria attività economica – è destinato a cadere in secondo piano.

Viceversa, il sé di cui bisogna aver cura (soprattutto in epoca ellenistica) è una nozione per certi versi elastica, che raccoglie significati molteplici. È per questo che nell’ultimo volume della sua *Storia della sessualità*, Foucault può affermare che la cura di sé del periodo greco-

---

<sup>559</sup> Nel culto contemporaneo di sé, scrive Foucault, “si suppone che si possa scoprire il proprio vero sé, separandolo da ciò che potrebbe renderlo oscuro o alienarlo, decifrando la sua verità grazie a un sapere psicologico o psicoanalitico, che si suppone capace di dire quale sia il proprio vero sé” (Ivi, p. 319)

<sup>560</sup> Come vedremo nei prossimi paragrafi, se l’esperienza sessuale si struttura attorno al polo del desiderio, del piacere e dell’atto, il rapporto dinamico istituito dagli *aphrodisia* appare sbilanciato sul versante dell’atto. Nella triangolazione tra desiderio, piacere ed atto, è il momento dell’atto ad essere per i greci oggetto di interesse e di problematizzazione. A questo proposito, Mariapaola Fimiani scrive che « *dans le mouvement qui lie plaisir, acte et désir, le soi s’imprime dans l’acte* ». Possiamo dire, allora, che la verità del sé non va ricercata nelle profondità sconosciute o dissimulate del suo desiderio, ma si produce nell’esteriorizzazione dell’atto. Avremmo qui a che fare con un soggetto che diviene tale agendo, rivelandosi nel movimento della sua estroflessione. In questo senso, è possibile cogliere una risonanza tra il sé che prende forma nella materia dei suoi atti, e la tesi di Patočka secondo cui l’io acquisisce forma e visibilità proprio nella forma di un’azione che lo espone al mondo: “*On ne peut rendre l’ego visible qu’à travers ce dont il se préoccupe, à travers ses projets et son action dans la sphère phénoménale*” (J. Patočka, *Papiers Phénoménologiques*, cit., p. 276).

romano non fosse un'attività solitaria di ritiro dal mondo, ma una pratica sociale che intrecciava tanto i rapporti con i familiari e gli amici, quanto i propri compiti civici. Prendersi cura di sé significava inserirsi in una trama di diritti e doveri “che comporta la possibilità di un gioco di scambi con l'altro e di un sistema di obblighi reciproci”<sup>561</sup>. Nella prossima sezione torneremo ad occuparci di questi temi, giacché merita attenzione, a mio avviso, il fatto che Foucault, pur descrivendo la natura relazionale della cura di sé, non evochi la questione della cura degli altri (*epimeleia ton allon*), se non in relazione alla pastorale cristiana, quando la cura di sé di tradizione classica ed ellenistica viene confiscata dal cristianesimo e convertita in cura pastorale delle anime. Potremmo chiederci se non sia possibile pensare a una cura degli altri che non passi da una forma, seppur sfumata e involontaria, di assoggettamento.

### La cura del sé in epoca ellenistica

Foucault, prendendo in esame gli slittamenti, le trasformazioni, le specificazioni subite dalla pratica epimeletica nel passaggio tra il mondo classico e il mondo greco-romano, pone l'accento sul processo di progressiva generalizzazione che investe la cura di sé. In epoca ellenistica vanno via via scomparendo le tre limitazioni che caratterizzavano l'*epimeleia* nel periodo classico: non saranno né la formazione pedagogica, né la preparazione all'attività politica, né la conoscenza di sé a definire il perimetro della cura. Esso si allargherà fino a comprendere l'intera esistenza: “a essere in questione” dice Foucault “è l'essere del soggetto nella sua interezza”<sup>562</sup>.

Si può osservare il processo di dissociazione per cui la cura di sé progressivamente cessa di essere integrata nel progetto politico di cura della città: nel periodo compreso tra il I e il II secolo dopo Cristo, la cura di sé appare totalmente centrata sul soggetto che diviene oggetto esclusivo e scopo finale della pratica epimeletica. Foucault riflette sulla curva di un fenomeno

---

<sup>561</sup> M. Foucault, *Le souci de soi. Histoire de la sexualité III*, Gallimard, Paris 1984; tr. it. di L. Guarino, *La cura di sé. Storia della sessualità III*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 57.

<sup>562</sup> “La cura di sé aveva così assunto la forma di un principio generale e incondizionato, il che vuol dire che ‘curarsi di sé’ cessa di essere un imperativo che vale solo in un preciso e circoscritto momento dell'esistenza, soltanto in una fase determinata della vita, e precisamente in quella che coincide con il passaggio dall'adolescenza all'età adulta. ‘Curarsi di sé’ è ormai diventata una regola coestensiva all'intera esistenza. (...) A essere in questione, ormai, è l'essere del soggetto nella sua interezza” (M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 217-18).

che all'inizio riguardava il sé nei suoi rapporti con la *polis* e l'anima in relazione alla *politeia* per focalizzarsi, in seguito, sul soggetto come fine ultimo che basta a se stesso<sup>563</sup>.

Questa evoluzione dipende dalla progressiva identificazione tra arte dell'esistenza e cura di sé: così, se prima l'attenzione riposta sul sé era rivolta alla vita buona ("come fare per vivere come si deve?"), in epoca romana la cura del sé appare fine a se stessa ("come fare per consentire che il sé divenga, e rimanga, quello che deve essere?").

L'autofinalizzazione della cura di sé non riguarda solo la filosofia, la quale giunge a identificarsi con la *techne tou biou*, ma si riflette anche su tutta una serie di pratiche, di abitudini, di produzioni letterarie che ha a che fare con la cultura in generale. In sostanza, dice Foucault, si afferma una vera e propria *cultura del sé*: un composito sistema di valori potenzialmente universale e condiviso, ma nei fatti accessibile solo ai pochi che, in virtù dei loro sacrifici, dei loro sforzi e delle loro condotte, se ne rivelano degni. Il sé diventa la posta in gioco di questa cultura: esso appare come un valore di portata universale, destinato, tuttavia, ad essere raggiunto solo da coloro che accettano di adottare un certo numero di comportamenti regolati.

L'affermarsi della cultura di sé, dice Foucault, è un fenomeno decisivo della storia del soggetto occidentale: "a me sembra che non sia assolutamente possibile fare la storia della soggettività, la storia dei rapporti tra il soggetto e la verità, senza iscriverla nel quadro di questa cultura di sé"<sup>564</sup>.

Nel tentativo di tratteggiare tale quadro, Foucault rivolge la sua attenzione al fenomeno della conversione, che sembrerebbe costituire un campo d'indagine privilegiato. Nell'ambito delle *technai tou biou* proliferano, infatti, le prescrizioni e gli esercizi volti a concentrarsi su

---

<sup>563</sup> È interessante vedere come Foucault tenti di dar conto di questo fenomeno prendendo in esame la questione della salvezza: infatti se la cura di sé di stampo platonico è finalizzata alla salvezza della città, quella ellenistica si concentra esclusivamente sul soggetto che salva se stesso. Foucault spiega, tuttavia, come l'idea di salvezza delle filosofie ellenistiche non possa essere riportata alla concezione cristiana secondo cui essa coinciderebbe con l'accesso all'immortalità. Il concetto di salvezza che troviamo nella cultura ellenistica non è legato a un pensiero religioso ma a una visione e a una pratica marcatamente filosofica, dove emerge il ruolo del sé come agente primario di una salvezza che non rimanda a nient'altro se non alla vita stessa, vissuta secondo gli ideali dell'atarassia e dell'autarchia. "In sintesi, potremmo dire che la salvezza è la forma, al contempo vigile, continua e compiuta, del rapporto con se stessi che si richiude su se stesso. Ci si salva per se stessi, ci si salva in virtù di se stessi (...). E come potete vedere siamo molto lontani, ormai, dalla salvezza mediata dalla città che ancora si trovava in Platone. Ma siamo anche molto lontani da un tipo di salvezza di forma religiosa, che fa riferimento a un sistema binario, a una drammaticità evenemenziale, a un rapporto con l'Altro, e che, nel cristianesimo, comporterà anche una rinuncia a sé" (Ivi, p. 163).

<sup>564</sup> Ivi, p. 158.

stessi, a divenire il baricentro imperturbabile della propria vita: tutte queste immagini alludono a un rovesciamento su se stessi che evoca la nozione di conversione. Tuttavia, puntualizza Foucault, la conversione di stampo ellenistico si distingue tanto dall'*epistrophè* di tradizione platonica, quanto dal concetto di *metanoia* di derivazione cristiana: si tratta, più che altro, di uno schema pratico di una conversione che si svolge nella dimensione immanente del mondo<sup>565</sup> attraverso una serie di tecniche, di addestramenti e di esercizi volti a raggiungere un rapporto più completo, adeguato ed equilibrato con la totalità di se stessi.

Ora, l'aspetto significativo sottolineato dall'analisi foucaultiana è l'oscillazione entro cui prende corpo la questione del sé. Foucault dice, infatti, di non aver chiaro se il sé sia un oggetto che preesiste al movimento di conversione o se esso si generi proprio in virtù di tale rivolgimento: è come se tra queste due possibilità ci fosse una perenne fluttuazione che spiega e alimenta l'irriducibile ambiguità delle pratiche di sé. Nel tema del "ritorno a sé" auspicato dalla conversione si rende evidente tutta l'ambivalenza di un movimento che è insieme un tragitto effettivo verso un porto ignoto da conquistare e una tormentata Odissea che ha come meta proprio il luogo d'origine. Non è possibile estinguere del tutto l'eco polivoca che connota il tema del ritorno a sé, il quale "appare dunque come lo scopo, e il termine, di una traiettoria incerta, ed eventualmente circolare, che non è poi altro se non la traiettoria pericolosa della vita stessa"<sup>566</sup>.

In epoca cristiana, prosegue Foucault, si assiste invece all'inabissarsi del tema del sé: il principio del ritorno a sé viene progressivamente soppiantato da quello della *rinuncia a sé*. Nell'ascetismo cristiano, ci si salva solo rinunciando a se stessi e sprofondando in Dio fino al punto di perdere la propria individualità.

È per questa ragione che Foucault propone di distinguere la conversione cristiana da quella ellenistica, scegliendo di indicare il movimento tratteggiato dall'una con il termine "trans-soggettivazione", e quello favorito dall'altra con il termine "auto-soggettivazione". Nel movimento cristiano di trans-soggettivazione viene introdotta una soglia, una fenditura, una

---

<sup>565</sup> Nel caso dell'*epistrophè* platonica, il movimento di conversione è possibile in virtù di un raddoppiamento tra mondo vero e mondo apparente; nel caso della *metanoia*, invece, la rinuncia a sé fa tutt'uno con la de-realizzazione della dimensione mondana. Come spiega Antonella Cutro, "All'operazione platonica di raddoppiamento del mondo e a quella cristiana di de-realizzazione del mondo, Foucault contrappone recuperandola dalle pratiche stoiche, la funzione che il mondo riveste per la costituzione del sé" (A. Cutro, *Michel Foucault, tecnica e vita. Bio-politica e filosofia del bios*, Bibliopolis, Napoli 2004, p. 192).

<sup>566</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 220.

rottura all'interno del sé che discrimina tra la parte del sé ancora radicata nel mondo e quella che si è consacrata al divino. Il movimento di auto-soggettivazione, invece, è finalizzato a stabilire un rapporto pieno<sup>567</sup> e adeguato con se stessi attraverso un sapere, che viene valorizzato nella misura in cui si rivela *ethopoietico*, e una serie di esercizi volti a garantire una buona amministrazione del sé.

Sebbene il tema del ritorno a sé venga rigettato dalla morale della rinuncia di stampo cristiano, esso persiste e si rinnova, tanto da diventare un “tema ricorrente”<sup>568</sup> della cultura moderna:

si potrebbe leggere tutta una falda del pensiero del XIX secolo come un difficile tentativo (...) di ricostruire un'estetica e un'etica del sé. Se consideriamo, per esempio, Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, oppure il dandysmo, Baudelaire, l'anarchia, o il pensiero anarchico, ci troviamo sempre di fronte a una serie di tentativi, ovviamente del tutto differenti gli uni dagli altri, che sono però comunque tutti quanti, io credo, polarizzati attorno alla questione seguente: è possibile costituire un'estetica e un'etica del sé, e se sì a quali condizioni?<sup>569</sup>

Questi passaggi de *L'ermeneutica del soggetto* sono decisivi per capire in che modo Foucault combini lo studio dei testi antichi con un'attenzione per il presente. Oggi, afferma il filosofo, sembra che espressioni come “essere se stessi”, “ricercare se stessi”, “liberare se stessi” siano tanto in voga quanto ormai prive di significato: Foucault guarda con grande sospetto all'inflazione dei discorsi improntati alla realizzazione del sé e teme che la costruzione di un'etica del sé sia un compito impraticabile. “Eppure” – questa è l'importante tesi che abbiamo già avuto occasione di citare – “proprio la costituzione di una tale etica è un compito urgente, fondamentale, politicamente indispensabile, se è vero che, dopotutto, non esiste un altro punto, originario e finale, di resistenza al potere politico, che non sia nel rapporto di sé con sé”<sup>570</sup>.

Secondo il filosofo, l'urgente impossibilità di costruire un'etica del sé è strettamente connessa con il quadro politico governamentale. Infatti, se ci smarchiamo dal paradigma del

---

<sup>567</sup> Il problema di valutare il senso di quel “pieno” andrebbe riferito alla questione prima citata: il sé è qualcosa che preesiste e che devo conquistare “pienamente”, o sono proprio le *technai tou biou* che lo pongono in essere? Si capisce come lo studio delle tecniche del sé comporti ambivalenze e incongruenze che Foucault coglie e sottolinea, ma dalle quali non riesce uscire.

<sup>568</sup> Ivi, p. 221.

<sup>569</sup> Ibidem.

<sup>570</sup> Ivi, p. 222.

potere sovrano, articolato attorno al soggetto di diritto, per studiare le relazioni di potere mobili e reversibili che caratterizzano il campo strategico della governamentalità, occorre pensare a un'etica che riparta dalle relazioni – sempre mobili e reversibili – del sé con sé.

Allora, se inquadrriamo la questione in questi termini, possiamo comprendere meglio le ragioni per le quali Foucault ritenga importante studiare la conversione di stampo ellenistico, che è stata offuscata dal modello platonico e dal modello cristiano. Si tratta, di cogliere la peculiarità di una forma di conversione che si distingue tanto dal modello della reminiscenza di tradizione platonica – l'anima che si prende cura di sé ricordandosi della sua essenza divina – tanto dal modello dell'esegesi di tipo cristiano – dove la cura passa per la conoscenza della Parola di Dio, che potrà essere accolta, tuttavia, solo da chi si sarà cimentato nella decifrazione e nella purificazione dei propri più intimi segreti.

Questi due grandi paradigmi si sono fronteggiati e poi integrati influenzando l'intera storia della cultura occidentale: impegnarsi nello studio del modello ellenistico permette invece di percorrere quel breve segmento in cui la cura di sé sembrava sganciata tanto dall'imperativo della conoscenza di derivazione platonica, quanto della decifrazione dell'interiorità di tradizione cristiana. Immergersi nei testi degli autori ellenistici significa scoprire che

tra tutte le invenzioni culturali dell'umanità, c'è un tesoro di mezzi, di tecniche, di idee, di procedure ecc., che non può essere veramente riattivato, ma che, almeno, costituisce – o aiuta a costituire – un certo punto di vista che può essere molto utile come strumento per analizzare ciò che sta attualmente accadendo – e per cambiarlo.<sup>571</sup>

Con questo non si deve pensare che Foucault pretenda di riabilitare l'etica ellenistica, come se si potessero riproporre in seno al presente moduli e modelli di un'epoca ormai trascorsa. Anzi, come spiega nelle lezioni finali, con il suo lavoro egli intende segnalare le discontinuità, le rotture e gli slittamenti che si verificano nelle diverse forme di riflessione e nelle diverse pratiche che le hanno supportate<sup>572</sup>. Una storia del soggetto che non trascuri l'analitica delle

---

<sup>571</sup> M. Foucault, "Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress", in H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., p. 309.

<sup>572</sup> Se si pensa al principio dello *gnothi seauton* come principio cardine di tutto lo sviluppo del pensiero occidentale, sostiene Foucault, si possono facilmente tracciare due traiettorie che congiungono senza fratture Platone e Husserl (nel caso si insista sulla radicalizzazione del principio della conoscenza teoretica del soggetto) oppure Platone e Freud (nel caso si insista sulla valenza empirica della conoscenza del sé). Eppure, così facendo, si cadrebbe nell'illusione di una falsa continuità tra l'antico e il contemporaneo.

diverse forme di riflessività mette in discussione la possibilità di parlare in modo ap problematico di una teoria generale e universale del soggetto.

Per questa ragione Foucault è attento a sottolineare il diverso *dispositivo di soggettività* che distingue la nostra cultura da quella tardo-antica. Noi crediamo che l'attenzione rivolta al sé implichi la costituzione del soggetto come ambito di conoscenza: crediamo, in altri termini, che la conversione dello sguardo sul sé comporti un processo di oggettivazione del soggetto. Quella che per gli antichi era la questione della costituzione di un sapere sul mondo che si sapesse tradurre in un'esperienza spirituale – in un'esperienza, cioè, capace di formare e trasformare il soggetto – si traduce per noi nella questione dell'assoggettamento del sé a un certo regime di sapere.

### Soggettivazione della verità, oggettivazione del sé

Ciò che è in gioco, come vedremo meglio trattando della *parresia*, è lo statuto stesso della verità e del rapporto che essa istituisce con la soggettività: laddove per l'epoca attuale si tratta di estrarre dal soggetto una verità che lo fissi alla sua identità, nella cultura ellenistica si trattava di fare del soggetto il protagonista di una pratica di veridizione capace di trasfigurarlo.

L'elemento di discontinuità va rintracciato nel cambiamento che si produce tra le pratiche di verità del periodo ellenistico e quelle di tipo cristiano. Le une sono tese a una *soggettivazione* del discorso vero, ossia al fatto che il dire-vero si faccia soggetto formando e trasformando il sé; le altre, invece, lavorano a un'*oggettivazione* del sé, a cui viene chiesto di produrre un discorso vero su se stesso. La pastorale cristiana, infatti, ha ereditato la problematica del discorso vero e l'ha ricondotta alla questione della salvezza: nella pratica confessionale elaborata dal cristianesimo, la produzione di un discorso vero su se stessi diviene la condizione di possibilità della salvezza<sup>573</sup>. Foucault non esita a definire “capitale” questo passaggio di fase: la pratica della confessione si è basata essenzialmente sull'obbligo etico da parte dell'individuo di enunciare la verità della propria anima dinnanzi all'autorità del prete e allo sguardo onnisciente di Dio.

---

<sup>573</sup> Foucault si era soffermato sulla pratica cristiana della confessione nel corso, ancora inedito, su *Il governo dei viventi*. Come spiega Gros, “Questo corso costituisce una prima inflessione all'interno del tracciato generale dell'opera, dal momento che vi si trova formulato, per la prima volta in maniera chiaramente articolata e concettualizzata, il progetto di scrivere una storia degli ‘atti di verità’, da intendersi come quell'insieme di procedure regolate che connettono un soggetto a una verità, come quegli atti ritualizzati nel corso dei quali un determinato soggetto stabilisce il proprio rapporto con una certa verità” (F. Gros, “Nota del curatore”, in M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 457).



E così, mentre le pratiche cristiane ruotano attorno ad un' *ermeneutica del soggetto*<sup>574</sup>, in cui l'individuo è chiamato a decifrare gli arcani della propria coscienza, le pratiche di veridizione del periodo ellenistico non inducono l'individuo a confessare la verità sul proprio sé, ma a verificare la sua capacità di organizzare la propria vita attorno a quei valori filosofici di cui si è armato e a cui ha liberamente aderito. Possiamo dire, in questo senso, che se le tecniche di soggettivazione della verità erano volte alla conquista dell'*enkrateia*, e cioè alla padronanza di sé, la pratica della confessione risulta immediatamente connessa al tema dell'obbedienza: essa sottomette l'individuo, esigendo da lui un'introspezione minuziosa che lo assoggetta allo sguardo dell'altro – del direttore di coscienza, ma più in generale di Dio che penetra i segreti dell'anima individuale<sup>575</sup>.

Foucault dà conto dell'eterogeneità tra le pratiche di verità tardo-antiche e quelle cristiane, mostrando come si trasformino le tecniche di apprendimento e di ascolto tra maestro e discepolo. Nella cultura di sé del periodo ellenistico, al discepolo vengono prescritti il silenzio e l'ascolto: egli non ha una verità da dire, ma dei discorsi veri da apprendere. L'ascolto e la memorizzazione servono a far propri i discorsi, nel senso di “farli sé”. Questo spiega anche perché molti testi raccomandino di dirigere l'attenzione su se stessi dopo aver memorizzato quanto si è ascoltato: bisogna capire fino a che punto i discorsi si siano insediati dentro di noi e ci abbiano cambiati. “Si tratta, insomma, di dar vita a un'appropriazione che, a partire dalla cosa vera, consenta di diventare il soggetto che pensa secondo verità, e da soggetto che pensa in modo vero, consenta di diventare un soggetto che agisce come si deve”<sup>576</sup>.

Con la pastorale cristiana si produce un'inversione: il discepolo è ritenuto depositario di una verità – la *sua* verità – che deve essere decifrata e verbalizzata. Il diritto di parlare, pertanto, verrà accordato solo nell'ambito dell'obbligo a confessare ad altri la verità su se stessi esponendosi così un giudizio, severo e minuzioso, su di sé.

---

<sup>574</sup> Mi sembra significativo sottolineare come la figura che dà il titolo al corso del 1981-82, quella dell'ermeneutica del soggetto, non si integri nel quadro della cura di sé, che fa da sfondo, invece, all'intero ciclo di lezioni.

<sup>575</sup> Come scrive Simona Forti: “Ecco il capolavoro cristiano: l'invenzione dell'obbedienza pura come principio supremo. È un'obbedienza non alla legge, della città o della ragione, ma è l'obbedienza di qualcuno a un altro che lo guida” (S. Forti, *I nuovi demoni*, cit., p. 310).

<sup>576</sup> Ivi, p. 316.

## Ascesi cristiana e ascetica dell'esistenza

Per mettere in luce la difformità tra il dispositivo di soggettività dell'epoca ellenistica e quello all'opera nella nostra contemporaneità, non si può trascurare un'ulteriore e decisiva differenza, ossia il rapporto tra tecniche del sé e assoggettamento alla legge che Foucault tratteggia prendendo in esame la questione dell'*askesis*, e cioè dell'allenamento, del lavoro, dell'esercizio di sé su di sé che il soggetto compie in vista della costituzione di se stesso<sup>577</sup>. Noi, spiega il filosofo, siamo portati a pensare che l'esercizio di sé risponda alle esigenze di una legge che ci dice come comportarci. Per gli antichi le cose funzionavano diversamente, poiché l'*askesis* non rappresentava un modo per sottomettere il soggetto alla legge, ma un modo per legarlo alla verità. "E' proprio il legame con la verità, piuttosto che la sottomissione alla legge, mi sembra costituisca uno degli aspetti più fondamentali dell'ascesi filosofica"<sup>578</sup>.

Se consideriamo l'insieme degli esercizi ascetici, dice Foucault, ci troviamo dinnanzi al *corpus* variegato di un'arte di vivere che non procede per regole rigide, ma lascia al singolo la libertà di appropriarsi di certi precetti per dar forma alla propria vita. Si tratta di cogliere la peculiarità di un'*arte dell'esistenza* che non vuole normare, regolare e irregimentare la vita, ma fornire a ciascuno degli strumenti perché possa trovare il proprio stile e rendere bella la propria vita. Si tratta di una *techne* che non obbedisce a una *regola*, ma promuove una *forma*: l'opera bella, per i greci e per i romani, asseconda una certa idea di forma, ma non potrebbe esistere senza libertà e creatività.

---

<sup>577</sup> È importante precisare che Foucault distingue tra l'ascetica antica e tardo-antica e l'ascetica di matrice cristiana. Egli è interessato all'ascetica nel significato etimologico di esercizio, messa alla prova, addestramento. Fin nella tarda-antichità l'ascetica costituiva una forma di esercitazione che prepara alla vita, mentre con il cristianesimo essa si trasforma nella tendenza religiosa a rinunciare a se stessi e alla vita. Foucault, pertanto, è attento a distinguere l'*ascesi* antica da quella cristiana. Se quest'ultima ha come punto culminante la rinuncia a sé, quella greco-romana è finalizzata alla costituzione del soggetto, alla formazione di un rapporto pieno e compiuto del soggetto con se stesso. Se l'ascesi cristiana è una forma di progressiva privazione, quella antica serve ad equipaggiare il soggetto, a fornirgli quella che in greco viene definita *paraskeue* e che Seneca traduce in latino con *instructio*. La *paraskeue* è la dotazione di cui il soggetto si deve armare per prepararsi ai diversi e imprevedibili eventi della vita. La metafora è quella dell'atleta che con l'allenamento deve apprendere i movimenti che sono necessari ad affrontare le diverse circostanze della lotta. Ma dobbiamo comprendere la differenza, precisa Foucault, tra l'atleta antico e quello cristiano, che mira al superamento di sé nel cammino verso la santità e deve armarsi soprattutto contro i pericoli che vengono direttamente dalla sua interiorità. L'atleta antico, invece, aveva come avversario il mondo esterno: non è un atleta contro se stesso, ma è un atleta dell'evento.

<sup>578</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 292.

Chi vuol fare della propria vita un'opera, chi vuole utilizzare come si deve la *tekhne tou biou*, non è unicamente la trama, il tessuto, la spessa feltratura di una regolarità che viene costantemente al seguito, e a cui dovrebbe sottomettersi, quel che dovrà avere in testa. Nello spirito di un Romano e di un Greco, né l'obbedienza alla regola, né l'obbedienza pura e semplice, potranno mai dar luogo a [un'] opera bella. L'opera bella è solo quella che obbedisce all'idea di una certa *forma* (un certo stile, una certa forma di vita).<sup>579</sup>

L'arte dell'esistenza fornisce gli strumenti necessari affinché ciascuno possa trovare il proprio stile e divenire, potremmo dire, un virtuoso della propria vita. Il virtuoso, infatti, è colui che può sganciarsi dall'obbedienza pedissequa alla regola per tentare soluzioni originali e produrre risultati inattesi.

Le antiche *technai tou biou* ispireranno il motivo dell'estetica dell'esistenza che costituirà uno dei vettori più controversi<sup>580</sup> e promettenti della riflessione dell'ultimo Foucault. Infatti, se essa si presta a una lettura estetizzante, è importante scorgerne le implicazioni etiche. Davidson, per esempio, ritiene che l'estetica dell'esistenza rappresenti il modo in cui Foucault reinterpreta il concetto di *saggezza trascendente* elaborato da Hadot a proposito della filosofia antica. Foucault, scrive Davidson, non amava questa nozione eppure va alla ricerca di un suo "equivalente immanente": l'estetica dell'esistenza sarebbe il tentativo di pensare a una relazione col proprio sé che "abbia la forza e la mobilità della saggezza senza però essere trascendente"<sup>581</sup>.

Proprio il termine "virtuoso" – che ci rimanda alla virtù, all'*areté* – può aiutarci a riflettere sul nodo tra etica ed estetica che emerge dalle riflessioni foucaultiane e che Gilles Deleuze ha rilevato con grande acutezza e sensibilità. Nell'intervista di *Pourparler* significativamente intitolata "La vita come opera d'arte", Deleuze spiega come l'ultima fase della ricerca foucaultiana non vada intesa come un ritorno al soggetto ma come uno studio dei processi di soggettivazione attraverso cui ci inventiamo "possibilità di vita":

---

<sup>579</sup> Ivi, p. 380.

<sup>580</sup> Il concetto di estetica dell'esistenza risulta controverso nella misura in cui, evocato in relazione al dandismo baudelairiano, sembra ricondurre il lavoro poetico operato su di sé alla ricerca estetica di una vita raffinata e originale (cfr. M. Foucault, "Che cos'è l'Illuminismo" in Id., *Archivio Foucault 3*, Feltrinelli, Milano 1998).

<sup>581</sup> A. Davidson, in *Foucault oggi*, cit., p. 175.

Questa è per Foucault l'invenzione dei greci (...) *regole facoltative* che producano l'esistenza come opera d'arte, di regole insieme etiche ed estetiche che costituiscono modi di esistenza o stili di vita (suicidio incluso).<sup>582</sup>

E poco più avanti aggiunge:

la costruzione dei modi di esistenza o degli stili di vita non è soltanto estetica, è ciò che Foucault chiama etico in opposizione a morale. La differenza sta in questo: la morale si presenta come un insieme di regole costrittive (...) consistente nel giudicare azioni e intenzioni in riferimento a valori trascendenti (è bene, è male...); l'etica consiste in un insieme di regole facoltative che valuta quello che diciamo e facciamo secondo il modo di esistenza che ciò implica.<sup>583</sup>

In altri termini, la domanda che Foucault intravede negli scritti dei pensatori ellenistici e rilancia nella contemporaneità non è “cosa devo” secondo un certo sistema di valori; ma “cosa posso”<sup>584</sup> entro un certo modo d'esistenza, entro uno spazio di libertà che deve essere vissuto e sperimentato affinché se ne possano saggiare i limiti e le linee di fuga.

In sintesi, la questione che noi concepiamo come oggettivazione del sé entro un certo regime di verità e assoggettamento del soggetto alla legge è, per i greci e per i romani, la

---

<sup>582</sup> G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 132. Alla fine del nostro percorso dovremmo tornare a riflettere su questo riferimento al suicidio perché si tratterà di capire come la cura della propria vita, in Foucault, sia indissociabile da un senso del limite e della finitezza che accoglie la prospettiva della morte.

<sup>583</sup> Ivi, p. 135.

<sup>584</sup> L'interpretazione deleuziana del pensiero etico di Foucault si chiarisce alla luce delle sue riflessioni sulla differenza tra etica e morale, svolte durante le sue lezioni su *L'Etica* di Spinoza. La morale è per Deleuze il sistema del giudizio che impartisce ordini in virtù di un'essenza preliminarmente posta: “In una morale, troviamo sempre la seguente operazione: si fa qualcosa, si dice qualche cosa, lo si giudica. Questo è il sistema del giudizio. La morale è il sistema del giudizio; anzi, del doppio giudizio: giudicate voi stessi e venite giudicati”. L'etica invece è propriamente un *ethos*, un pratica aperta in cui ci si interroga sulle proprie possibilità: “Quando ci parla di essenza, ciò che interessa Spinoza non è l'essenza bensì l'esistenza e l'esistente. Questa è l'essenza. Spinoza non definisce mai l'uomo un animale razionale, definisce bensì l'uomo in base a ciò che può, corpo e anima. (...) Non ciò che la cosa è, ma ciò che la cosa è capace di fare e di sopportare. (...) Cioè, di quali prove è capace? Che cosa sopporta? Che cosa può causare?” queste sono le domande dell'etica” (Cours Vincennes all'indirizzo web <http://www.webdeleuze.com>). Sulla distinzione tra etica e morale in riferimento alle ultime ricerche di Foucault riflette anche Simona Forti, secondo la quale: “prendendo in considerazione l'etica antica, Foucault sta rilanciando la questione nietzscheana per eccellenza: la possibilità di un'etica al di là della dicotomia, sostantiva e morale, di bene e di male; una dicotomia, questa, che nel suo assetto dualistico e moralizzante, è stata sicuramente monopolio del modo cristiano di formare il soggetto” (S. Forti, *I nuovi demoni*, cit., p. 321).

costituzione del soggetto attraverso un esercizio di soggettivazione dei *logoi* e di appropriazione creativa del *bios*.

Pertanto, se seguendo le indicazioni di Foucault possiamo distinguere due diversi dispositivi della soggettività – mostrando come l’uno sia definito dalla spiritualità del sapere e dalla pratica della soggettivazione della verità, mentre l’altro dalla conoscenza del soggetto da parte di se stesso e dell’assoggettamento alla legge – resta pur sempre aperta la possibilità di lasciar riecheggiare nel nostro presente la suggestione proveniente dal mondo tardo-antico, secondo cui la nostra vita può conquistare una statura etica divenendo oggetto di una problematizzazione estetica. Infatti, se ciò che preoccupa Foucault delle prospettive etiche di stampo umanistico è il fatto che esse impongano “una certa forma di etica come modello universale per ogni forma di libertà” non considerando la possibilità che “ci siano più segreti, che ci siano più libertà possibili”<sup>585</sup>, nella cura di sé del mondo greco-romano egli scorge un modo diverso di ri-flettere la libertà al fine di costituire l’orizzonte dell’etica. Come scrivono Ferry e Renaut ne *La pensée '68*,

estetico e non normativo, prodotto da una scelta personale e non da una obbligazione legale, il rapporto a se medesimo che contraddistingue la grande epoca greca è dunque differenziato e non rientra ancora nella ricerca di un modello universale che, in quanto tale, dovrebbe imporsi a tutti.<sup>586</sup>

I due autori proseguono la loro riflessione avanzando alcune obiezioni: riesce difficile immaginare, scrivono, come sia possibile articolare uno spazio e un linguaggio politico comune nel momento in cui si insiste sull’eterogeneità degli stili d’esistenza e si critica il paradigma dell’intersoggettività.

Credo, tuttavia, che una simile prospettiva non consideri che il superamento del soggetto non va in direzione di una priorità ontologica ed etica dell’individualità<sup>587</sup>, intesa come

---

<sup>585</sup> M. Foucault, “Verità, potere, sé. Intervista a Michel Foucault, 25 ottobre 1982”, in L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton (a cura di), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, The University of Massachusetts Press, Amherst 1988, tr. it. di S. Marchignoli, *Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 9-10.

<sup>586</sup> L. Ferry, A. Renaut, *La pensée '68*, Gallimard, Paris 1985, tr. it. di E. Renzi, *Il '68 pensiero*, Rizzoli, Milano 1987, p. 145.

<sup>587</sup> Il modo in cui Ferry e Renaut interpretano il ritorno ai Greci di Foucault – processo e decostruzione del soggetto in direzione di una riscoperta dell’individuo come potenza auto-poietica – allude alla distinzione tra un processo di soggettivazione assoggettante che sottomette e snatura l’individuo originario e il riconoscimento di un nucleo individuale autentico che si tratterebbe di far emergere oltre

valorizzazione di una singolarità difforme da tutte le altre, ma di un processo di soggettivazione che include originariamente l'altro da sé, articolando con ciò lo spazio del comune. Approfondiremo questo tema nei passaggi successivi di questa ricerca, accostando le ricerche di Foucault a quelle di uno dei suoi maestri, Georges Canguilhem, e agli studi sul transindividuale condotti da Gilbert Simondon.

### La scrittura di sé

Per cogliere la peculiarità dell'arte dell'esistenza di stampo ellenistico – valutandone la specificità tanto in rapporto alla conoscenza di sé di impostazione platonica, quanto all'obbedienza alla legge di matrice cristiana – potrebbe essere utile evocare il tema della scrittura e della memoria.

È nota la condanna che Platone rivolge alla scrittura: nel *Fedro*, facendo narrare a Socrate il mito di Theuth, il filosofo intende rivendicare la superiorità della parola orale sulla scrittura, della parola viva sulla lettera morta. Il mito narra del re egiziano Thamus che, nel ricevere il dio Theuth e i suoi doni, esprime la sua disapprovazione nei confronti della scrittura. Rileggiamo questo celebre passaggio:

Theuth disse: “Questa conoscenza, o re, renderà gli Egiziani più sapienti e più capaci di ricordare, perché con essa si è ritrovato il farmaco (*pharmakon*) della memoria e della sapienza”. E il re rispose: “O ingegnosissimo Theuth, c'è chi è capace di creare le arti e chi è invece capace di giudicare quale danno o quale vantaggio ne ricaveranno coloro che le adopereranno. Ora, essendo padre della scrittura, per affetto tu hai detto proprio il contrario di quello che essa vale. La scoperta della scrittura, infatti avrà per effetto di produrre la dimenticanza nelle anime di coloro che la impareranno, perché, fidandosi della scrittura, si abitueranno a ricordare dal di fuori mediante segni estranei, e non dal di dentro e da sé medesimi: dunque, tu hai trovato non il farmaco della memoria, ma del *richiamare alla memoria* (*hypomnesis*). Della sapienza, poi, tu procuri ai tuoi discepoli l'apparenza, non la verità: divenendo per mezzo tuo uditori di molte cose senza insegnamento, essi crederanno di essere conoscitori di molte cose, mentre, come accade per lo più, in realtà, non le

---

e malgrado i tentativi di assoggettamento. La distinzione tra autentico e inautentico mi sembra tuttavia estranea alla sensibilità foucaultiana e parrebbe appartenere, piuttosto, alla riflessione di Heidegger, che Patočka reinterpreta come critica all'impersonale e valorizzazione della cura dell'anima, come cura del sé opposta all'impersonalità del Si (*Man*).

sapranno; e sarà ben difficile discorrere con loro, perché sono diventati conoscitori di opinioni invece che sapienti”.<sup>588</sup>

L’analisi si è sempre concentrata sulla radicale ambivalenza del termine *pharmakon*, che esprime tanto l’idea di rimedio, quando l’idea di veleno: il *pharmakon* cura ma al tempo stesso uccide. La scrittura è presentata come il *pharmakon* della memoria, come il rimedio che cura i mali dell’oblio. Ma, in quanto *pharmakon*, essa rivela il volto duplice di una tecnica che, pur avendo delle proprietà terapeutiche, sprigiona al tempo stesso degli effetti nefasti. Per interpretare questo passaggio è utile prestare attenzione alla differenza tra memoria in quanto *mneme* e memoria in quanto *hypo-mnesis*, ossia in quanto ri-memorazione: da una parte abbiamo la *mneme*, valorizzata da Platone in quanto forma interiore di reminiscenza che conduce l’anima verso la conoscenza delle idee e il riconoscimento della propria essenza divina; dall’altra abbiamo una forma inautentica di ri-memorazione che si serve di segni esteriori e ripete senza conoscere davvero.

Sapendo che la gnoseologia platonica si fonda sul modello della reminiscenza (conoscere è ricordare), potremmo individuare una contrapposizione tra le due serie *mneme – eidos – aletheia* e *hypomnesis – eidolon – lethe*. Ecco dunque le parole chiave in questione: *mneme* e *hypomnesis*, *eidos* e *eidolon*, verità e oblio. Ciò su cui vorrei focalizzare l’attenzione è la possibilità di forzare tale modello oppositivo a partire da una diversa interpretazione del termine *hypo-mnesis*, così da mettere in questione l’interpretazione platonistica tradizionale che fa dell’*hypo-mnesis* la copia posticcia e infedele di una *mneme* autentica, per mostrare come sia proprio la sua natura meticciosa – per la quale essa si trova sospesa sulla soglia ibrida tra interiorità ed esteriorità, tra individuale e collettivo, tra impronta imperitura e segno esposto al divenire del tempo – a destabilizzare la contrapposizione irrisolta tra memoria ed oblio che ancora fa da sfondo epistemologico e da monito etico al nostro modo di intendere il rapporto con il tempo e con la storia<sup>589</sup>.

---

<sup>588</sup> Platone, *Fedro*, 274 c - 275 b, tr. it. G. Reale.

<sup>589</sup> Credo sia opportuno riflettere sull’ingiunzione a ricordare, così diffusa nella nostra cultura. “Per non dimenticare”: questo è il principio che abitualmente anima iniziative, celebrazioni, ricorrenze volte alla perpetuazione della memoria. Il “dovere della memoria” genera la necessità di affidarsi a segni esteriori – monumenti, piazze, musei – quali antidoti alla dimenticanza. Eppure questi imponenti *hypomnemata* sembrano conservare quella natura anfibia di *pharmakoi* che già Platone riconosceva loro. L’impressione, infatti, è che se tutti questi dispositivi della memoria costituiscono un rimedio alla dimenticanza, offrendo un posto, un corpo, una consistenza all’inafferrabile transitorietà del ricordo, sembra che essi, al tempo stesso, favoriscano un processo di progressiva indifferenza smemorata,

Da questo punto di vista, mi sembra significativo che Jacques Derrida, nel suo saggio *La farmacia di Platone*, proponga di tradurre l'espressione *hypo-mnemata* con la parola "monumenti": è una scelta interessante che ci consente di riflettere sulla continuità che lega queste antiche riflessioni sulla scrittura al tema contemporaneo del monumento inteso come opera pubblica finalizzata alla com-memorazione. Così come la scrittura si configura come l'arte cui consegnare saperi, conoscenze e ricordi, i monumenti, in quanto colossali *hypomnemata*, sarebbero i corpi marmorei a cui affidiamo il compito di perpetuare la nostra memoria collettiva. Il problema è che queste orme di pietra cui deleghiamo la funzione di conservare la nostra memoria, nella maggior parte dei casi, finiscono per essere reintegrate e dimenticate all'interno del paesaggio urbano: in quanto segni esteriori e copie ingannevoli della verità, essi stessi finirebbero per precipitare in una smemorata invisibilità<sup>590</sup>. Infatti, se stiamo alla dialettica oppositiva tra memoria ed oblio che vediamo all'opera sin dai tempi di Platone, potremmo dire che gli *hypomnemata*, proprio perché *eidola* di un *eidos* irrimediabilmente assente, finiscono per essere sommersi dalle acque di *Lethe*<sup>591</sup>.

---

esonandoci dal tradurre quell'esercizio di ri-memorazione in concreta pratica di vita. Detto in altri termini, il fatto che vi sia un obelisco al centro di una piazza a ricordare un certo evento storico, ci consente di pensare ad altro. Sulla scia delle considerazioni nietzschiane, potremmo chiederci se il dovere di erigere santuari della memoria collettiva non sia riconducibile alla figura della "cattiva coscienza": all'obbligo di ricordare – e dunque di vendicare ed eventualmente redimere – un'ingiustizia originariamente commessa e della quale ci sentiamo colpevoli. "Si incide a fuoco qualcosa affinché resti nella memoria: soltanto quel che non cessa di dolere resta nella memoria", scrive Nietzsche nella seconda dissertazione della *Genealogia della morale*, intitolata "Colpa", "cattiva coscienza" e simili. Elaborando la sua personale "mnemotecnica", Nietzsche mette in relazione il problema morale della colpa e quello genealogico della memoria a partire dal concetto di "debito": il rapporto fra debitore e creditore passa attraverso la fabbricazione della memoria del debitore ad opera della crudeltà smisurata della pena. La memoria, suggerisce Nietzsche, è sempre memoria di un debito (*Schuld* in tedesco, che significa anche colpa): memoria creata ad arte perché l'uomo diventasse un animale capace di fare promesse perdendo la sua salutare e rigenerante capacità d'oblio. Se volessimo seguire l'indicazione di Nietzsche, potremmo intendere i monumenti proprio come quei *pharmakoi* che, incaricandosi di onorare al posto nostro il compito della memoria, svolgono l'azione benefica di liberarci dal senso di colpa, promuovendo, come paradossale riflesso, una forma di rimozione collettiva. Affidare il peso del ricordo alla solidità del marmo, ci dà il diritto di obliare il ricordo del debito – di rimuoverne la traccia inquietante – alleggerendo la nostra "cattiva coscienza".

<sup>590</sup> Come scrisse Musil: "La cosa più strana nei monumenti è che non si notano affatto. Nulla al mondo è più invisibile. Non c'è dubbio tuttavia che essi sono fatti per essere visti, anzi, per attirare l'attenzione; ma nello stesso tempo hanno qualcosa che li rende, per così dire, impermeabili, e l'attenzione vi scorre sopra come le gocce d'acqua su un indumento impregnato d'olio, senza arrestarsi un istante" (R. Musil, *Monumenti*, in *Pagine postume pubblicate in vita* [1936], tr. it. di A. Rho, Einaudi, Torino 1970, p. 75).

<sup>591</sup> Come spiega Andrea Pinotti, i monumenti, concepiti per ridestare l'attenzione collettiva, scivolano in una pallida invisibilità. "eretto al fine di ammonire, magniloquente nel suo modo di porsi, non di rado centrato nel cuore di una piazza o collocato su un'altura per essere visto da ogni dove e da tutti, il



E se provassimo a smarcarci dall'alternativa escludente che oppone memoria ed oblio, reminiscenza interiore e segno esteriore, idea immateriale e copia sensibile? Invece di considerare gli *hypomnemata* come le tracce mute di una verità irrecuperabile, essi potrebbero rivelarsi come le occasioni sensibili per rielaborare le nostre memorie, come gli spunti germinali di un diverso rapporto tra ricordi passati e pratiche di vita, come le impronte plastiche di un ricordo imparentato allo scorrere dell'oblio.

Credo che per dischiudere questa diversa prospettiva possano venirci in aiuto proprio gli studi che Foucault dedica alle pratiche di scrittura, di ascolto e di apprendimento che hanno dato forma alla cultura di sé del periodo ellenistico. Nell'indagare le diverse tecniche dell'esistenza, Foucault si sofferma sulle pratiche di *écriture de soi*: la scrittura, sottolinea Foucault, possedeva una fondamentale funzione *ethopoietica*, in quanto era considerata come “un operatore della trasformazione della verità in *ethos*”<sup>592</sup>.

In un breve e denso scritto del 1981, intitolato *L'écriture de soi*, Foucault spiega che la scrittura costituì una componente fondamentale di quell'estetica dell'esistenza fondata sulla pratica ascetica dell'esercizio di sé. Fra le diverse tecniche di *écriture de soi* elaborate dalla tarda-antichità compaiono gli *hypomnemata*. In senso tecnico, puntualizza Foucault, gli *hypomnemata* erano dei libri di conto, dei registri pubblici, delle agende personali. In seno alla cultura ellenistica, tuttavia, essi assumono un nuovo valore, divenendo il luogo di raccolta di pensieri, citazioni, appunti, frammenti, testimonianze. Qualcosa che, in termini contemporanei, si porrebbe al crocevia tra un quaderno degli appunti, un diario personale, un *blog* interattivo<sup>593</sup>. È proprio questa natura ibrida che rende interessante la pratica degli *hypomnemata*, giacché il loro scopo, spiega Foucault, era quello di formare una “memoria materiale” in cui confluissero riflessioni, dottrine, conversazioni, esperienze disparate.

---

monumento viene alla lettera “aggirato”: gli si gira intorno, se va bene irritati dalla sua voce grossa, dal suo stile bombastico (già significherebbe accorgersi della sua presenza), il più delle volte rimuovendolo come figura che non riesce più a stagliarsi sullo sfondo dei nostri spostamenti quotidiani, perdendolo come rumore di fondo, voce che urla un messaggio ormai incomprensibile (...), che si perde nel traffico e viene soffocata dalle grida ben più possenti dei cartelloni pubblicitari” (A. Pinotti, *Monumento e antimonumento. Emergenza e immersione della memoria materiale*, in “Locus Solus”, 7, 2009, nr. dedicato a “Memoria e immagini”, a c. di B. Grespi, p. 29).

<sup>592</sup> M. Foucault, *La scrittura di sé*, in Id., *Archivio Foucault 3*, cit., p. 204.

<sup>593</sup> Secondo Foucault gli *hypomnemata* hanno giocato un ruolo decisivo nell'innovare il rapporto tra pensiero, verità e soggetto. A proposito del loro potere innovativo, Foucault scrive: “Questa nuova tecnologia è stata altrettanto dirompente quanto l'introduzione del *computer* nella vita privata di oggi. Mi sembra che il problema della relazione tra scrittura e sé debba essere posto nei termini della struttura tecnica e materiale in cui ebbe origine” (M. Foucault, “Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress”, in H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., p. 319).

“Memoria materiale” scrive Foucault, non semplice “supporto di memoria”: è su questa differenza che si gioca la sua analisi e trova senso il nostro rimando ad essa. Gli *hypomnemata*, scrive Foucault, servivano a costituire un *logos boéthos*, ossia un corpo vivo di discorsi che sappiano prestare soccorso<sup>594</sup>, che abbiano un riflesso immediato nella postura etica di colui che li riceve: “bisogna (...) che essi facciano parte di noi stessi: in breve che l’anima non li faccia semplicemente suoi, ma sé”.

Pertanto, gli *hypomnemata*, rispondendo alla tensione a “fare sé” i libri letti, le parole scritte, le esperienze vissute, favoriscono un processo estroflesso di *soggettivazione*: non c’è nessuna verità dell’io da decriptare nel profondo dell’anima (come accadrà nella pratica cristiana della confessione) ma un divenire-soggetto da realizzare nell’orizzonte aperto del mondo.

Abbiamo visto come la condanna platonica della scrittura muovesse da una critica alla *hypomnemesi*, ossia alla ri-memorazione esteriore di ciò che non si possiede, alla ripetizione sterile dell’assenza di una presenza. Con Foucault vediamo apparire un nuovo modo di intendere gli *hypomnemata*: essi non sono i sostituti posticci di una verità autentica che ci sfugge, ma la materia plastica con cui costruire il rapporto al proprio sé:

Il problema non è di inseguire l’indescrivibile, né di rivelare ciò che è nascosto, e neppure di dire il non detto, ma al contrario di raccogliere il già detto, di radunare ciò che si poteva udire o leggere, e ciò a uno scopo che non è niente di meno che la costituzione di se stessi<sup>595</sup>.

Dai testi di Seneca e di Epitteto Foucault impara che occorre tornare agli *hypomnemata*, seguitare a rileggere ciò che vi si è appuntato, riprendere a sfogliare le pagine del passato.

---

<sup>594</sup> Si tratta di un *logos* che risponde all’appello (*boe*) di colui che è in pericolo (cfr. M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto*, cit., p. 286).

<sup>595</sup> M. Foucault, “Sulla genealogia dell’etica: compendio di un work in progress”, in H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., p. 321. A questo proposito, mi sembra interessante segnalare che nelle conferenze americane tenute nel 1980 Foucault sostiene che la nozione di verità sottesa all’arte dell’esistenza tardo-antica va interpretata come “forza”: forza magnetica che non sta nella profondità del sé ma dinnanzi a lui e lo attrae verso un obiettivo. Tale verità induce a una forma di memorizzazione che non è scavo ermeneutico della propria interiorità, ma acquisizione di strumenti e precetti che permettano al sé di costituirsi: memoria, dunque, intesa come energia trasformativa. A proposito del *De tranquillitate animi* di Seneca, Foucault scrive: “la memoria non è altro che la forza della verità quando quest’ultima è costantemente presente e attiva nell’anima. (...) Il sé non deve essere scoperta, ma – al contrario – deve essere costituito attraverso la forza della verità. Questa forza risiede nella capacità mnemonica dell’individuo” (M. Foucault, *Soggettività e verità*, in Id., *Sull’origine dell’ermeneutica del sé*, cit., pp. 53-55).

Perché lo scopo degli *hypomnemata* non è quello di sistematizzare una dottrina una volta per tutte o consegnare alla pagina scritta i segreti più nascosti dell'io<sup>596</sup>: lo scopo degli *hypomnemata* è quello di tradurre il *logos* in *ethos*, il segno in *ergon*, la ri-memorazione in azione creativa. Ecco perché Foucault parla di un *logos boéthos* che va a iscriversi nella carne della nostra anima, che trasforma in vita la lettera morta, che ci sprona a scoprire la nostra interiorità nell'esteriorità del segno.

Le tecniche di scrittura di sé fanno parte dell'ascetica, di quell'insieme di esercizi che erano finalizzati alla trasfigurazione del soggetto: gli *hypomnemata*, come abbiamo visto, avevano per obiettivo spirituale la trasformazione della verità in stile di vita.

A questo punto possiamo precisare la differenza che Foucault individua, non solo tra ascetismo cristiano e ascetica tardo-antica, ma anche tra quest'ultima e l'ascetica platonica. L'ascetica platonica ruotava attorno alla conoscenza di sé e tale conoscenza culminava col riconoscimento di sé come elemento divino. L'ascetica del periodo successivo, afferma Foucault, si determina attraverso un duplice sganciamento: sganciamento dal principio della conoscenza e sganciamento dal principio della conoscenza di sé come riconoscimento dell'elemento divino. Questa indicazione si rivela preziosa per la nostra riflessione, perché ci aiuta a scorgere lo scollamento che si produce tra pratica di rammemorazione, conoscenza e verità eidetica. Nella cultura della tarda antichità la pratica della rammemorazione si svincola dal precetto delfico dello *gnothi seauton* per divenire uno dei possibili strumenti cui il soggetto può ricorrere nel tentativo di dare forma alla propria esistenza. Detto in altri termini, non vi è più alcun sé preliminare da conoscere e da identificare con quella componente nobile che partecipa del divino, ma c'è un sé da costruire, da accudire, da trasformare. Questi tre verbi – costruire, accudire, trasformare – potrebbero valere per la memoria stessa: le tracce mnestiche non appartengono a un passato intemporale, ma accompagnano il fluire dell'esistenza, contribuendo alla sua formazione e venendo a loro volta da essa trasformate.

Ecco dove si origina la necessità di tornare agli *hypomnemata*: non si tratta di consegnare alla materialità del supporto l'evanescenza del ricordo, si tratta di incidere spunti, pensieri, frammenti a cui tornare per lasciare che essi ci interpellino in modi nuovi e imprevisi.

Quando Foucault parla di estetica dell'esistenza allude alla possibilità di concepire la vita come un archivio memoriale aperto e fluido in cui frammenti discontinui, raccolti nelle pagine

---

<sup>596</sup> Foucault spiega come gli *hypomnemata* siano una cosa diversa dai racconti di sé della letteratura cristiana posteriore: il loro obiettivo non è quello di portare alla luce i misteri della propria coscienza. Non si tratta di confessare il non-detto, ma di rielaborare il già-detto.

degli *hypomnemata*, contribuiscano a creare inediti effetti di senso e nuovi rapporti verso se stessi.

### Memoria e soggettivazione

Ritengo che le riflessioni di Foucault sugli *hypomnemata* si rivelino preziose perché ci consentono di riflettere sull'accento doveristico che connota il nostro modo di intendere l'attività della memoria. Credo che oggi ciò si esprima soprattutto nel debito di testimonianza che sentiamo di aver contratto nei confronti del nostro passato recente: nell'obbligo di ricordare – e dunque di vendicare ed eventualmente redimere – i drammi e i traumi che alimentano il senso di colpa collettivo. Dopo le guerre e i genocidi del Novecento, nelle nostre società è cresciuta la tendenza a costruire archivi fotografici, sedi museali, monumenti pubblici che attestino l'orrore accaduto, riattivandone il ricordo all'attenzione della pubblica opinione.

Tuttavia, come si accennava, i monumenti sembrano fallire la propria missione nel momento in cui si pongono come antidoto all'oblio: essi, come scrive Andrea Pinotti, potrebbero essere reinterpretati come “le tracce materiali alle quali la storia ha affidato la propria memoria per poterla più agevolmente dimenticare”<sup>597</sup>.

Eppure Foucault sembra suggerire che, se riformuliamo il rapporto tra scrittura e lettura, tra segno esteriore ed esperienza interiore, tra impronta inerte e ricordo attivo non nei termini di un fronteggiamento tra polarità estranee ma nel processo di soggettivazione che porta alla costituzione del sé, allora gli *hypomnemata* potrebbero rappresentare gli incontri imprevisti che ci inducono a rendere conto delle nostre scelte, senza obbedire, tuttavia, all'istanza del dovere.

Come abbiamo già visto, all'inizio de *L'uso dei piaceri*, Foucault spiega che, studiando il pensiero antico, ha cercato di fare una genealogia dell'esperienza occidentale del soggetto a partire dai rapporti di soggettivazione che il singolo intrattiene con se stesso. Propone, cioè, un cambiamento di prospettiva: non più il soggetto in quanto oggetto dei saperi<sup>598</sup>, non più il

---

<sup>597</sup> A. Pinotti, *Monumento e antimonumento. Emergenza e immergenza della memoria materiale*, in “Locus Solus”, cit., p. 34.

<sup>598</sup> Come spiega lo stesso Foucault nel corso degli scritti e delle interviste rilasciate nell'ultimo periodo della sua vita, le sue prime ricerche erano volte ad indagare i rapporti tra soggetto umano e giochi di verità che fanno riferimento a un modello scientifico: “è il tema del mio lavoro ne *Le parole e le cose*, dove ho cercato di vedere come, in alcuni discorsi scientifici, il soggetto umano giunga a definirsi come individuo che parla, che vive, che lavora” (M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica riflessa della libertà*, in Id., *Archivio Foucault 3*, cit., 273). Nella seconda fase della sua ricerca si concentra

soggetto in quanto assoggettato ai dispositivi di potere, ma il soggetto in quanto processo di stilizzazione del proprio sé.

Seguendo la sua analisi, potremmo distinguere tre diversi modi di elaborare una “storia della morale”. Si potrebbe fare una storia della “moralità” tesa a studiare in che misura i comportamenti degli individui sono conformi ai codici; oppure una storia dei “codici” finalizzata all’analisi dei sistemi di valore, delle regole e degli apparati costrittivi; o, infine, una storia del modo in cui gli individui si costituiscono come soggetti di una condotta morale: “è quella che si potrebbe chiamare storia dell’‘etica’ e dell’‘ascetica’, intesa come storia delle forme della soggettivazione morale e delle pratiche di sé che sono destinate a garantirla”<sup>599</sup>.

È a quest’ultimo modo di intendere la morale che Foucault guarda con interesse: perché se è vero che ogni morale risulta costituita dai tre elementi del codice, del comportamento e delle forme di soggettivazione, ciascuna li integra in proporzione variabile. Nella morale greca – ecco il punto attorno a cui gravita l’attenzione di Foucault – l’elemento più marcato sembra essere proprio l’ultimo, quello legato alle pratiche di sé. In altri termini, l’etica antica non fa leva su istanze d’autorità, su un sistema di leggi, su una logica di colpe e castighi (come accade per le morali orientate verso il codice), ma sui procedimenti dinamici attraverso i quali il soggetto lavora su se stesso.

Ho richiamato tutto questo per contestualizzare l’analisi foucaultiana degli *hypomnemata*: essi fanno parte di quelle tecniche di costituzione del sé attraverso cui l’individuo si pone come soggetto morale non in relazione a un codice prestabilito, ma in virtù delle pratiche di vita che attualizza.

Nel suo libro dedicato a Foucault, Deleuze scrive che nell’etica antica Foucault avrebbe scoperto la capacità di auto-affezione in virtù della quale i Greci hanno piegato il fuori, inteso come molteplicità di rapporti di forza, dando origine a un’esperienza del sé che, pur derivando dal potere e dal sapere, non ne dipende<sup>600</sup>.

---

invece sui rapporti tra soggetto e pratiche coercitive, laddove la soggettivazione si fa assoggettamento a un certo dispositivo di potere.

<sup>599</sup> Ivi, p. 34.

<sup>600</sup> “I Greci hanno fatto questo: hanno piegato la forza, che tuttavia non cessa di essere forza. L’hanno rapportata a sé. Lungi dall’ignorare l’interiorità, l’individualità, la soggettività, hanno inventato il soggetto, ma come una derivata, come il prodotto di una ‘soggettivazione’. Hanno scoperto l’‘esistenza estetica’, cioè il ripiegamento, il rapporto a sé, la regola facoltativa dell’uomo libero. (...) L’idea fondamentale di Foucault è una dimensione della soggettività che deriva dal potere e dal sapere, ma non ne dipende” (G. Deleuze, *Foucault*, Les Editions de Minuit, Paris 1986, tr. it. di P. A. Rovatti e F. Sossi, *Foucault*, Cronopio, Napoli 2002, pp. 134-35).

Poche righe più avanti Deleuze precisa il proprio pensiero scrivendo che “memoria è il vero nome del rapporto a sé, o dell’affezione di sé attraverso sé”<sup>601</sup>. *L’écriture de soi* tardo-antica è la prova di questo rapporto a sé che si costruisce come memoria, come ridefinizione creativa del tempo che passa e reinvenzione di sé nel tempo a venire. Memoria come soggettivazione del tempo e soggettivazione come piega della memoria, dunque. Ma tale memoria, spiega Deleuze, non è quella che viene dopo o che si oppone all’oblio, giacché ogni piega già annuncia un dispiegarsi: “essa fa tutt’uno con l’oblio, poiché essa stessa viene continuamente dimenticata per essere ricostituita: il suo piegarsi si confonde con il dispiegarsi”<sup>602</sup>.

Dunque, riassumendo il ragionamento sulla scia delle indicazioni di Deleuze, potremmo dire che tanto quanto il processo di soggettivazione non si realizza in ossequio a un codice prestabilito della virtù, così l’esercizio rammemorativo non obbedisce alla legge del debito, ma alla funzione plastica di piegare il fuori. Se, come sintetizza schematicamente Deleuze, ogni morale è costituita dal polo del codice e dal polo dei modi di soggettivazione, e se tra i due vige un rapporto di proporzionalità inversa, nel contesto di una morale sbilanciata sul versante etico dell’auto-affezione, la pratica della memoria si trova svincolata dalla verticalità assiologica del dovere e asseconda piuttosto le esigenze estetiche di stilizzazione del proprio sé. Ci si impegna in un processo di rammemorazione nella misura in cui avere memoria significa *farsi tempo*: conquistarsi nel *Dehors* come piega creatrice.

La memoria che gli *hypomnemata* riattivano non è quella di una presunta verità originaria, non è il luogo spettrale del debito, ma il serbatoio vitale cui attingere per far germogliare i propri progetti di vita.

#### Filosofia: logos ed ergon

L’interpretazione della condanna platonica della scrittura può aiutarci a mettere in luce un altro tema affrontato da Foucault, e cioè la concezione della filosofia come *ergon* che si realizza nella pratica di sé. Nel corso *Il governo di sé e degli altri*, a cavallo tra il 1982 e il 1983, Foucault tematizza in modo esplicito le critiche che Platone muove alla scrittura. Cerchiamo innanzitutto di contestualizzare l’analisi foucaultiana. Il filosofo sta prendendo in esame il *corpus* platonico delle *Lettere*, giudicate più interessanti rispetto al repertorio più noto della produzione platonica, perché farebbero interagire la pratica filosofica con la realtà

---

<sup>601</sup> Ivi, p. 142.

<sup>602</sup> Ivi, p. 143.

politica: una realtà contingente, determinata e imperfetta che costringe a ridimensionare la carica normativa e idealizzante che caratterizza invece i dialoghi (come nel caso della *Repubblica* o delle *Leggi*).

La tesi di Foucault è che per comprendere il rifiuto platonico della scrittura occorre leggere la *VII Lettera*, dove Platone biasima il tiranno Dionisio per aver scritto un trattato di filosofia: egli non ha compreso che la filosofia non può essere appresa attraverso la parola scritta, ma solo per mezzo della *synousia peri to pragma*, e cioè in virtù della correlazione, della congiunzione, della prossimità al suo fatto, al suo reale. L'espressione *synousia* e il verbo *syzen* (*syn-zen*) utilizzati da Platone alludono all'essere-con, all'essere-preso, al vivere insieme, al coabitare. Per fare filosofia, occorre con-vivere con essa: farne la propria pratica di vita. Se già questi brevi cenni ci permettono di capire quale sia il movente dell'obiezione platonica – non si può trasmettere per iscritto una disciplina che si realizza solo coabitando con essa – l'argomentazione prosegue con una teoria gnoseologica che identifica solo nel *nous* il vero agente della conoscenza. Finché si rimane al livello del *logos*, della semplice definizione, si raggiunge soltanto una conoscenza esteriore: solo il *nous* è responsabile di quell'andirivieni tra i vari gradi della conoscenza che permette di ascendere alla verità. Esso coincide con la forza agente che permette all'anima di praticare la *tribe*, e cioè, spiega Foucault, l'attrito tra i vari modi della conoscenza. La *tribe* va intesa tanto nel significato letterale di strofinamento, quanto nell'accezione più generale di esercizio e allenamento: “questa conoscenza ultima (...) si ottiene e si acquisisce solo attraverso una pratica continua e sempre esercitata: una pratica di attrito con gli altri modi della conoscenza”<sup>603</sup>.

Foucault crede dunque che la critica platonica della scrittura vada reinterpretata alla luce di una contrapposizione che non oppone la parola scritta al *logos*, ma la conoscenza che passa attraverso il nome e la definizione – *logos*, per l'appunto – a una conoscenza che si realizza nel versante della *tribe*, e cioè dell'esercizio, dell'urto, della fatica. In sintesi, afferma Foucault, il rifiuto platonico della scrittura andrebbe rapportato all'avvento “di una filosofia il cui reale sarebbe la pratica di sé su di sé. Qualcosa come il soggetto occidentale viene effettivamente impegnato in questo rifiuto simultaneo e congiunto della scrittura e del *logos*”<sup>604</sup>.

Ancora una volta possiamo vedere come Foucault desideri mettere in luce la natura anfibia del momento platonico. Se l'ontologia e la gnoseologia dell'anima, con la conseguente

---

<sup>603</sup> M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 243.

<sup>604</sup> Ivi, p. 245.

svalutazione della dimensione prasseologica del mondo, trovano nei dialoghi platonici la loro fonte sorgiva, cionondimeno è possibile esplorare un Platone meno noto – quello delle *Lettere*, per l'appunto – che non sembra porsi all'origine del “logocentrismo” occidentale, ma semmai della *synousia* (della congiunzione, della convivenza) tra vita e filosofia.

### Divenire *enkrates*

La tesi di Foucault è che il repertorio platonico delle *Lettere* moderi o addirittura sconfessi il portato prescrittivo dei dialoghi, così da riconfigurare la filosofia non come *logos* indicizzato al mondo delle Idee, ma come *ergon* volto ad articolare il problema del governo di sé e degli altri.

Se entriamo nel merito della *VII Lettera*, e cioè dei consigli che Platone offre a Dionisio il giovane per il governo di Siracusa, possiamo cogliere la peculiarità di un pensiero che non vanta alcuna pretesa normativa: Platone non ha ricette da prescrivere al Principe, non ha una lezione da impartire al potere. Stando alla lettura di Foucault, la *VII Lettera* non narra della tentazione del filosofo di dire la verità *al* e *del* potere<sup>605</sup>, ma della necessità della filosofia di esercitare la propria pratica di verità *in relazione* al potere.

---

<sup>605</sup> Nel prossimo capitolo sarà interessante mettere in risonanza queste tesi di Foucault con le considerazioni proposte da Jacques Derrida a proposito della “tentazione di Siracusa”, e cioè della millenaria ambizione della filosofia di guidare, giudicare, manipolare la politica (J. Derrida, *La “tentazione di Siracusa”*, (testo dell'intervento pronunciato a Siracusa il 18 gennaio 2001 in occasione del conferimento della Cittadinanza onoraria), tr. it. di F. Garritano e M. Machi, “Oros”, dicembre 2001). Vale la pena di riflettere sin d'ora sul fatto che, leggendo le *Lettere* di Platone, Foucault si imbatte nella tesi secondo cui il ruolo del filosofo non potrà mai essere quello di un nomoteta (*nomos tithemi*), di un legislatore che “si presenta fornendo, già scritta, la tavola della legge” (*Il governo di sé e degli altri*, p. 246). Stando a quanto si legge nelle *Lettere*, spiega a più riprese Foucault, il problema di Platone non sembra gravitare attorno alla fondazione della *politeia* ideale, come abitualmente si pensa. Da una simile convinzione muove anche l'analisi condotta da Roberto Esposito nel capitolo “Politica” del suo *Dieci pensieri della politica*. Esposito avvia il suo ragionamento interrogandosi sullo scollamento che si è prodotto tra politica e pensiero, e che ha reso il pensiero inadeguato a comprendere l'orizzonte della politica e la politica sorda alle sollecitazioni del pensiero. Per cogliere la genesi di questo strappo occorre risalire all'origine della filosofia politica, all'origine, cioè, del tentativo di fondare la politica ricorrendo alla forma del concetto. In breve, alla pretesa di ricondurre il *caos* inestinguibile al paradigma dell'ordine attraverso lo strumento della rappresentazione. “Cosa vuol dire che la filosofia politica intende (...) fondare la politica? Significa che essa non può pensarla che nella forma della rappresentazione. E, più precisamente, della rappresentazione dell'ordine. C'è un nesso stretto e vincolante tra ordine e rappresentazione, nel senso che la rappresentazione – in tutte le sue possibili declinazioni – è sempre dell'ordine” (cfr. R. Esposito, *Dieci pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 29-53). In questo tentativo di ricondurre il molteplice all'Uno, vi sarebbe sempre qualcosa d'inafferrabile e d'intraducibile: l'Uno, il Bene, la Giustizia dovrebbero rappresentare il *primum* di una pluralità irrepresentabile. Secondo Esposito, è questa la dialettica tragica che percorre la *Repubblica* di Platone, strappandola alla semplice dimensione filosofico-politica: essa mostra l'aporia di un Uno che non riesce a fondare il molteplice. “Tanto è vero che il bene politico della *polis* è messo



Rivolgendosi a Dionisio il giovane, Platone gli offre alcuni spunti per realizzare un rapporto col proprio sé che gli consenta di governare se stesso e gli altri. Uno dei consigli fondamentali consiste nell'indicare al sovrano la via per diventare *enkrates*, padrone di se stesso. Comunemente l'*enkrateia* allude alla temperanza: al dominio dei propri desideri nei confronti del cibo, del vino, dei piaceri; il fatto che nella *VII Lettera* si parli dell'esigenza di diventare non solo *enkrates*, ma *enkrates autos hautou* ne rafforza il senso e la valenza riflessiva: si tratta di istituire un certo rapporto di potere con se stessi.

Ho voluto richiamare questi passaggi de *Il governo di sé e degli altri* perché il concetto di *enkrateia* assume un valore molto interessante nella trattazione di Foucault, e in particolare nelle considerazioni che egli sviluppa ne *L'uso dei piaceri*. Proprio la nozione di *enkrateia*, infatti, può aiutarci a riflettere sulla differenza tra il valore dell'*apatheia* celebrato dalla morale cristiana e la virtù *enkratica* promossa dalla regolamentazione greca dei piaceri.

Cerchiamo di delineare il quadro dell'analisi di Foucault. Con il secondo volume della *Storia della sessualità*, Foucault intende scavare nella storia alla ricerca di continuità e discontinuità, elementi tradizionali e punti di rottura che consentano di problematizzare il rapporto tra morale sessuale antica e morale sessuale cristiana. Sebbene Foucault intenda mostrare come nel mondo greco e romano fossero all'opera delle tecniche etiche e poietiche di costruzioni del sé assai diverse dalle prescrizioni rigide della pastorale cristiana, egli rileva l'esistenza di temi comuni, di inquietudini di fondo, di preoccupazioni che si rinnovano tra il

---

subito in relazione con la questione ontologica della giustizia e questa con la costituzione stessa dell'anima. È appunto l'anima ad esprimere quella forma di unità nella distinzione e di distinzione per l'unità cui la *politeia* deve adeguarsi come al più positivo dei modelli" (Ivi, p. 32). Il problema, prosegue Esposito, è che neanche l'anima riesce a redimere l'elemento aporetico poiché "è proprio essa stessa che massimamente lo manifesta. Nulla più dell'anima, infatti, risulta diviso, tagliato, dominato dai demoni della scissione" (Ibidem). In questo senso, potremmo dire che come il pensiero moderno istituirà una simmetria tra il corpo individuale e il corpo politico (attribuendo ad entrambi i caratteri di unità, organicità e proprietà), così il pensiero antico insisteva sul nesso di reciprocità che legava la pacificazione dell'anima alla pacificazione delle tensioni politiche: i caratteri di ragionevolezza, equilibrio e armonia dell'anima costituivano un modello per ambire a un governo ragionevole, equilibrato e armonico della città. Il problema, come spiega Esposito, è che il modello si rivela tragicamente illusorio poiché l'anima "è strutturalmente anfibia, intrinsecamente ancipite, costitutivamente autoconfligente" (Ivi, p. 33). Alla luce delle considerazioni svolte sin qui, non mi sembra fuorviante scorgere un nesso tra lo strappo che percorre la filosofia politica e la graduale trasformazione della pratica epimeletica in un processo di purificazione e di asceti ultraterrena. La filosofia politica rischia di pervertirsi nel momento in cui rimuove il suo fatto – l'inaggrabile conflittualità – a favore di una rappresentazione posticcia dell'ordine, in modo analogo la cura dell'anima si straforma in altro nel momento in cui non ammette la natura ancipite e autoconfligente dell'anima.

mondo greco e quello cristiano<sup>606</sup>. La differenza tra l'uso greco dei piaceri e la morale cristiana della carne va rintracciata nell'assenza, nel primo caso, di un *corpus* definito di proibizioni: se gli *aphrodisia* suscitano interesse e diventano oggetto di indagine è per la relazione dinamica che essi intrattengono con il piacere e con il desiderio. Ciò che dunque interessa ai Greci è la catena indissociabile del desiderio che porta all'atto, dell'atto che è legato al piacere e del piacere che suscita il desiderio:

La questione etica che viene posta non è: quali desideri? quali atti? quali piaceri? Bensì: con quale forza si è sospinti 'dai piaceri e dai desideri'? L'ontologia cui si riferisce questa etica del comportamento sessuale non è, almeno nella sua forma generale, una ontologia della mancanza e del desiderio; non è quella di una natura che fissa la norma degli atti; è quella di una forza che lega fra loro atti, piaceri e desideri.<sup>607</sup>

E' dunque una dinamica intensiva a costituire l'esperienza etica degli *aphrodisia*: il problema non dipende dalla natura dell'atto, ma dal rispetto della misura e dalla precauzione verso l'eccesso. Secondo Foucault, la forza eccessiva del piacere, per i Greci, non è ascrivibile al peccato originario, ma è coesistente alla sua natura: essa, in altri termini, non è indice di un male da estirpare, ma esprime una tensione virtuale da regolare. La questione etica assume le fattezze di un problema economico: in che modo queste forze naturali – vitali e propizie, ma tendenti all'eccesso – possono essere controllate per assicurarne la giusta economia?

Secondo l'impostazione ontologica entro cui si articola la questione greca degli *aphrodisia*, i problemi non sorgono a causa di una morfologia statica, ma a causa di una relazione dinamica: essi riguardano dei rapporti variabili tra forze, non i valori costanti delle essenze. In questo senso, mi sembra che le considerazioni del filosofo siano percorse da un accento spinoziano. Quando Foucault, citando i testi antichi, spiega che la preoccupazione morale sorge di fronte all'eccesso, sembra far segno ai passaggi in cui Spinoza descrive il male nei termini di un cattivo incontro. L'aspetto negativo, in entrambi i casi, dipende da una diminuzione di potenza: diminuzione di potenza intesa come indebolimento della propria *vis existendi*, per quel che riguarda Spinoza; perdita della propria *enkrateia*, per quel che riguarda gli antichi.

---

<sup>606</sup> All'inizio de *L'uso dei piaceri* Foucault sottolinea la permanenza di quattro temi fondamentali, che malgrado slittamenti e variazioni, testimoniano una continuità tra pensiero greco e impostazione morale cristiana: la paura per la dispersione del seme, la valorizzazione della fedeltà coniugale, la descrizione squalificante dell'uomo effeminato, il modello dell'astinenza.

<sup>607</sup> M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., p. 49.

La nozione di *enkrateia* – che, come si accennava, non rimanda solo alla *sophrosune* (alla temperanza), ma implica una tensione conflittuale assente nella virtù della moderazione – ci permette di riflettere sull’instinguibile elemento dinamico che connota l’etica greca dei piaceri. Colui che è *enkrates*, infatti, non ha messo a tacere i suoi desideri: semplicemente ne conquista il controllo, intrattenendo una lotta perenne con se stesso. L’*enkrateia* non è dunque una condizione di pacificazione raggiunta una volta per tutte, ma un equilibrio dinamico che è possibile conservare a patto di un perpetuo confronto tra forze. Confronto che nasce dal rapporto agonistico che il singolo intrattiene con se stesso, con delle forze che non lo tentano dall’esterno minacciandone l’interiorità, ma costituiscono il suo stesso sé:

Il legame di massima fra l’impulso della concupiscenza, nelle sue forme più insidiose e segrete, e la presenza dell’Altro, con le sue astuzie e il suo potere illusorio, sarà uno degli elementi caratteristici essenziali dell’etica cristiana della carne. In quella degli *aphrodisia*, invece, la necessità e la difficoltà della lotta dipendono dal fatto che essa si svolge come un cimento con se stessi: lottare contro “i desideri e i piaceri” significa misurarsi con se stessi.<sup>608</sup>

Foucault ricorda le considerazioni platoniche circa la valenza paradossale di espressioni in voga nel mondo antico come “essere più forti o più deboli di se stessi”. Cosa vuole dire “essere più deboli o più forti di se stessi”? Platone risponde individuando due parti dell’anima, una nobile e una corrotta, in lotta tra loro: se vince la componente virtuosa si acquisisce maggior forza, altrimenti ci si condanna alla debolezza. È interessante notare come Platone introduca una distinzione di tipo ontologico che, discriminando tra una componente che nobilita ed una che perverte, taglia l’individuo in due zone di diverso valore. In questo senso, potremmo collocare Platone all’origine di quell’impostazione ontologica che fa dipendere il valore morale da una gerarchia fondata sulla priorità di un principio trascendente.

Tuttavia, nel contesto delle riflessioni foucaultiane, il tema del rapporto agonistico con se stessi può anche essere interpretato nei termini di un’ontologia dell’immanenza che fa dipendere la forza o la debolezza rispetto a se stessi dall’aumento o diminuzione della *potentia agendi*. Il principio, infatti, è quello dell’*archè*, ossia il possesso dell’istanza di potere che consente il comando e mette al riparo dalla schiavitù. Il principio etico dell’*enkrateia* corrisponde a quello politico dell’amministrazione della città: così come essa deve sapersi

---

<sup>608</sup> Ivi, p. 73.

amministrare in modo da non cadere vittima dei nemici, anche il soggetto deve darsi il giusto regime per poter essere libero e per poter dirigere gli altri:

Lo stesso tirocinio deve rendere capaci di virtù e capaci di potere (...). In via generale, tutto ciò che servirà all'educazione politica dell'uomo in quanto cittadino servirà anche al suo addestramento morale, e viceversa: le due cose procedono di pari passo. L'*askesis* morale fa parte della *paideia* dell'uomo libero che ha un ruolo da svolgere nella città e in rapporto agli altri.<sup>609</sup>

Foucault osserva come le virtù morali e le virtù di governo tenderanno progressivamente a dissociarsi, determinando una divaricazione tra le virtù da perseguire nel rapporto con se stessi e le doti necessarie alla direzione degli altri. Per i greci, tuttavia, sembra che non sia possibile dissociare i termini del binomio: governo di sé e governo degli altri costituiscono i due versanti di una pratica orientata alla conquista agonistica dell'*archè*.

Si capisce che in questa prospettiva il problema etico non va rapportato all'obbedienza ma alla conquista della libertà. Nelle analisi che Foucault dedica ai testi antichi troviamo lo stesso principio espresso da Spinoza nell'*Etica*, ossia che l'uomo è libero se è padrone dei suoi impulsi, mentre è schiavo se non sa opporre loro resistenza. È per questo che il tiranno, tra tutti gli uomini, è quello condannato alla forma peggiore di schiavitù: egli è schiavo dei suoi istinti e dei suoi desideri.

Foucault, nei testi antichi, vede affermato il principio secondo cui la libertà è prima di tutto un certo rapporto del soggetto con se stesso. Questa forma individuale di libertà è però decisiva per il buon funzionamento dell'intero gruppo politico: il benessere della città – anche se prioritario rispetto a quello individuale – è alimentato dalla capacità dei singoli di amministrare le proprie passioni, di esercitare una forma di sovranità rispetto ai propri desideri. In questo senso, è importante capire che la libertà non va intesa come arbitrio, ma come possibilità di esercitare un buon governo di sé: è libero colui che non è schiavo delle proprie pulsioni. Il problema degli *aphrodisia* non riguarda in prima istanza la corruzione morale, ma la perdita della propria libertà. “La riflessione morale dei Greci sul comportamento sessuale non ha cercato di giustificare dei divieti, bensì di stilizzare una libertà”<sup>610</sup>.

---

<sup>609</sup> Ivi, p. 81.

<sup>610</sup> Ivi, p. 101. Foucault precisa che la libertà che il singolo esercita nei confronti di se stesso è già una forma di governo degli altri: infatti, solo colui che esercita un controllo sovrano su se stesso si rivela adatto a guidare politicamente gli altri uomini. Il principio dell'autoregolazione è indispensabile “per

Foucault chiama questa libertà che va continuamente conquistata, modulata e agita *libertà-potere*, e spiega come essa si realizzasse in rapporto alla verità. Il filosofo si sofferma su questo punto perché vuol far emergere la peculiarità di questo rapporto. La conoscenza di sé incoraggiata dai testi antichi non è mai decifrazione della propria anima, ricerca di un segreto, ermeneutica del desiderio. Il rapporto con il vero istituisce un modo di essere del soggetto: non si tratta dell'ingiunzione epistemologica a dire la verità sul proprio sé, ma di una condizione strutturale e ontologica. “Questo rapporto con la verità, costitutivo del soggetto temperante, non porta a un'ermeneutica del desiderio, come sarà il caso nella spiritualità cristiana, esso sfocia in compenso su una estetica dell'esistenza”<sup>611</sup>. Per estetica dell'esistenza, lo abbiamo già visto, Foucault intende l'insieme plastico di regole d'uso che il soggetto adotta per realizzare un'esistenza conforme a un certo ordine ontologico, più che rispettosa di un dato codice morale. Una vita bella, luminosa, visibile, capace di essere presa come modello e infine – forse – ricordata.

### **Il coraggio della verità**

Nel suo studio dei testi antichi, Foucault rintraccia una nozione capace di articolare la costellazione di problemi appena descritta: si tratta della nozione di *parresia*, la cui traduzione, significativamente oscilla tra il polo della libertà e quello della verità. La *parresia*, infatti, evoca tanto la libertà di parola quanto l'impegno a dire la verità, tanto la licenza di parlare quanto l'attitudine a farlo con candore. Sponda e scoglio, interlocutore e antagonista, pungolo e deterrente della pratica parresiastica risulta essere il *potere*: la libertà del dir-vero viene sempre di nuovo conquistata e ricontratta all'interno di determinati rapporti di potere che espongono a un pericolo colui che parla. L'atto parresiastico rischia, infatti, di urtare colui a cui è rivolto: è

---

sfuggire al binomio dell'autorità tirannica (sugli altri) e dell'anima tiranneggiata (dai propri desideri)” (Ivi, p. 85). Come si vede, si tratta di una forma attiva di libertà, un esercizio virile della temperanza che circoscrive la componente passiva e la sottomette al proprio controllo. “In questa morale di uomini fatta per uomini fatta per gli uomini, l'elaborazione di sé come soggetto morale consiste nell'instaurare, partendo da se stessi e destinandola a se stessi, una struttura di virilità” (Ivi, p. 87). Nell'ultima parte di questo lavoro vorrei tornare a riflettere su questi temi: credo, infatti, che possa essere utile sondare convergenze e divergenze tra queste analisi di Foucault e le riflessioni elaborate in seno al dibattito sull'etica della cura. Un'etica che invece di promuovere il modello virile della padronanza sovrana di sé individua nella passività, nell'emotività e nella relazionalità delle importanti risorse etiche.

<sup>611</sup> Ivi, p. 93.

un esercizio di critica (e di autocritica) che provoca l'interlocutore. Ecco perché il coraggio, come vedremo, risulta essere una componente fondamentale delle pratiche di veridizione.

Nelle lezioni de *Il governo di sé e degli altri* Foucault, a più riprese, spiega come la *parresia* non vada compresa semplicemente in funzione del suo rapporto con la verità: un insegnante che spiega un teorema ai suoi scolari non è un *parresiastes*; e neppure come atto di ribellione svincolato da un rapporto con il vero, perché l'esercizio libertario consiste proprio nell'atto di sbattere in faccia la verità al proprio interlocutore. Foucault ritiene, pertanto, che la nozione di *parresia* consenta di illuminare i rapporti tra verità e libertà da una prospettiva diversa da quella abituale: non si tratterà di chiedersi in che misura la verità limiti e circoscriva l'esercizio della libertà, ma

come e in quale misura l'obbligo di verità (l'«obbligarsi alla verità», l'«obbligarsi attraverso la verità, attraverso il dire-il-vero») è al tempo stesso esercizio della libertà ed esercizio pericoloso della libertà? Come il fatto di obbligarsi alla verità (di obbligarsi a dire la verità, di obbligarsi attraverso la verità, attraverso il contenuto di ciò che si dice e attraverso il fatto che lo si dice) diviene effettivamente l'esercizio – l'esercizio più elevato – della libertà stessa?<sup>612</sup>

In queste parole di Foucault ci sono tre aspetti che meritano di essere sottolineati: per prima cosa, possiamo ritrovare qui il principio foucaultiano per cui non esiste libertà se non all'interno di una certa *pratica* di libertà, di una sua messa in opera contingente e specifica (di un esercizio dotato di un contenuto, di uno scopo, di uno stile). In secondo luogo, ricollegandoci a quanto si diceva nel paragrafo precedente, si può osservare l'apparente paradosso per cui una pratica di libertà passa attraverso un obbligo: è come se l'attrito e l'impossibilità generassero “l'esercizio più elevato (...) della libertà stessa”. Infine, possiamo iniziare a vedere come l'obbligo della verità e l'esercizio della libertà comportino la trasformazione del soggetto: sono delle modalità attraverso cui il soggetto plasma se stesso e dà una direzione alla sua vita.

Si può dire, infatti, che nei corsi al *Collège de France* degli anni '80 e nelle lezioni che tiene a Berkeley negli stessi anni, Foucault intende indagare i rapporti a geometria variabile che vengono a istituirsi nell'intreccio tra l'istanza del potere, la tensione alla verità e la pratica della libertà. Proprio l'interazione tra questi elementi permette infatti di individuare le

---

<sup>612</sup> M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 71.

traiettorie dei processi di soggettivazione: la posta in gioco della pratica parresiastica – nel rapporto complesso che essa istituisce tra le variabili della veridizione, della libertà e del potere – sembra essere proprio una certo rapporto con il proprio sé.

Tutto questo ci porta a sostenere, come spiega anche Remo Bodei nella sua “Prefazione” a *Discorso e verità nella Grecia antica*, che il problema della verità è, per Foucault, quello della costituzione e della trasformazione di sé all’interno di certi dispositivi di sapere e di certi rapporti di potere. Con le sue indagini sulla *parresia*, Foucault sposta l’attenzione dal problema della verità come adeguamento della conoscenza al vero, al problema della verità come luogo di problematizzazione del soggetto. Per distinguere il suo modo di tematizzare la verità dall’impostazione epistemologica che la riconduce al problema della conoscenza esatta, Foucault propone un’indagine delle forme “alethurgiche”, e cioè, per dirla con le parole di Gros, “delle trasformazioni etiche del soggetto nella misura in cui esso fa dipendere il proprio rapporto con se stesso e con gli altri da un certo dire-il-vero”<sup>613</sup>.

Scegliendo di parlare con candore, il soggetto dà forma alla relazione con se stesso: legandosi all’enunciato parresiastico<sup>614</sup>, il soggetto istituisce un patto con se stesso destinato a modificare il suo statuto. Foucault spiega, infatti, che a differenza degli enunciati performativi che sono tali proprio in virtù dello statuto del soggetto, gli enunciati parresiastici retroagiscono modificando lo statuto del soggetto: l’atto parresiastico non solo espone a un rischio potenziale l’enunciatore, ma si riflette sul suo modo d’essere.

Che la *parresia*, in quanto pratica della veridizione, condizioni e alimenti i processi di soggettivazione emerge chiaramente se essa viene messa in relazione al principio della cura di sé. Foucault, nelle sue analisi, suddivide la storia della *parresia* in diverse fasi: potremmo dire che nel primo volume de *Il governo di sé e degli altri* egli intende studiare il momento pericleo e il momento platonico della pratica parresiastica; mentre con il secondo volume de *Il governo di sé e degli altri* – che significativamente, ricordiamolo, si intitola *Le courage de la vérité* – Foucault si sofferma con maggior attenzione sulla *parresia* ti stampo cinico.

In modo molto schematico, potremmo dire che il momento pericleo corrisponda all’esercizio politico della *parresia*, mentre il momento platonico coincida con la sua

---

<sup>613</sup> F. Gros, “Nota del curatore”, in M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 326.

<sup>614</sup> “La *parresia*, infine, è una maniera di legarsi a se stessi nell’enunciato della verità: una maniera di legarsi liberamente a se stessi nella forma di un atto coraggioso. La *parresia* è il libero coraggio attraverso il quale ci si lega a se stessi nell’atto di dire il vero” (M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 71)

declinazione filosofica: distinguendo queste due fasi, sostiene Foucault, possiamo leggere l'evolversi della filosofia antica sotto il segno della pratica parresiastica, che si sposta progressivamente dalla pubblica piazza all'*entourage* del filosofo.

Nell'ambito della filosofia cinica, l'esercizio del dir-vero farà tutt'uno con l'ideale della "vita vera": la *parresia* diventerà scandalo di una verità incarnata in pratiche di vita provocatorie e conturbanti.

A grandi linee, la storia di questa pratica potrebbe essere descritta come l'evoluzione plurisecolare che dalla *parresia* politica del momento pericleo, dove essa consiste nel diritto di esercitare un ascendente al fine di dirigere gli altri, conduce fino alla *parresia* dell'epoca cristiana, dove diverrà obbligo a parlare di sé per salvare la propria anima.

### *Dire-vrai e souci de soi*

Nel prossimo capitolo ci soffermeremo sulla trattazione foucaultiana della *parresia* in rapporto ai giochi di potere – sia nel quadro del confronto agonistico tra gli uomini liberi della *polis*, sia nell'ambito della relazione asimmetrica tra Principe e consigliere. Proprio la nozione di *parresia*, infatti, consente di riconfigurare il problema politico nei termini dell'ascendente che occorre giocare per governare se stessi e gli altri. Ora, invece, vorrei concentrarmi sulle considerazioni elaborate da Foucault a proposito della *parresia* filosofica, o meglio sul rapporto che si può scorgere tra *dire-vrai* e *souci de soi*.

Con la figura di Socrate, osserva Foucault, emerge una forma di *parresia* che riguarda i rapporti personali che si sviluppano in una condizione di prossimità tra il *parresiastes* e il suo interlocutore: la filosofia viene a definirsi come libero coraggio di dire la verità per indirizzare i propri interlocutori alla vita buona.

Foucault individua nel *Lachete* il dialogo più adatto a dar conto della *parresia* filosofica e dell'intimo legame che essa intrattiene con la cura di sé. Come abbiamo già visto, proprio questo dialogo si offre come scena inaugurale di quella prassi epimeletica che si realizza nella stilizzazione del *bios*. Foucault, nei suoi corsi al *Collège de France* e nelle lezioni che terrà a Berkeley, torna con frequenza a questo dialogo poiché lo ritiene capace di illuminare il vincolo di reciprocità che lega l'*epimeleia* al discorso vero: Socrate, infatti, è riconosciuto come soggetto di veridizione proprio in virtù del modo in cui si cura della propria vita, e la pratica di parola che rivolge ai suoi interlocutori è volta a incitarli a prendersi cura di sé.



Nel corso del dialogo, Socrate appare come il *parresiasthes* che induce i suoi interlocutori a render conto del proprio sé. Foucault si sofferma su questa espressione (*logon didonai*) per spiegare come il resoconto di sé e della propria vita non sia da intendere, cristianamente, come una confessione autobiografica delle proprie colpe e dei propri peccati, ma come un esercizio razionale e discorsivo in cui si cerca di mettere in luce la relazione tra *logos* e *bios*, tra l'astrattezza dei principi e la concretezza dello stile di vita.

Questo è il punto nevralgico della riflessione foucaultiana: Socrate conquista la sua posizione di *parresiasthes* e di *basanos* (pietra che mette alla prova la genuinità dell'oro) perché la sua vita è in accordo armonico con le sue parole. Lachete, nel corso del dialogo, deciderà di prestare ascolto alle parole di Socrate perché egli appare come un musicista in grado di esprimere l'armonia dorica tra *bios* e *logos*.

La posta in gioco della *parresia* filosofica non è la verità evanescente della *mathesis*, ma la verità incarnata nella solidità materica del *bios*. Nella sua forma filosofica, l'esercizio della veridizione si oppone all'ignoranza di sé che si esprime soprattutto nell'incapacità di far convivere coerentemente proclami astratti e comportamenti quotidiani. La relazione con la verità che la *parresia* persegue non mira a verificare l'ambito delle conoscenze e delle competenze, ma a sondare la combinazione coerente tra prescrizioni teoriche e stile d'esistenza. Il gioco parresiastico è dunque orientato ad indagare il modo in cui ciascuno conduce la propria esistenza: la postura, lo stile, la forma che consente l'accordo euritmico tra *logos* ed *ethos*.

Torniamo a riflettere brevemente sulla differenza che Foucault individua tra la cura dell'anima tematizzata nell'*Alcibiade* e la cura di sé promossa dal *Lachete*. Nell'*Alcibiade* l'anima appariva come un principio trascendente ontologicamente distinto dal corpo e correlativo a un modo di conoscenza che prende la forma della contemplazione di sé nel rispecchiamento col divino. Il dir-vero connesso a questa concezione dell'anima ha per obiettivo il ricongiungimento della *psyche* con la realtà divina di cui partecipa: la tensione alla verità si traduce in un cammino di purificazione che porta l'anima a liberarsi di ciò che le è estraneo e ostacola la sua ascesi all'eterno, vale a dire il corpo e la realtà sensibile.

Nel *Lachete*, invece, la cura di sé si dispiega come cura dell'esistenza. L'instaurazione del sé – non inteso più come *psyche* ma come *bios*, non più come anima ma come modo di vivere – si rivela correlativa a un modo di conoscenza che, pur facendo riferimento al principio delfico del “conosci te stesso”, lo declina in modo completamente diverso. Non si tratta di

contemplare la verità della propria anima nello specchio del divino, ma di mettere alla prova la propria maniera di condurre l'esistenza. Conoscere se stessi significa guardare la propria vita, rendendo ragione delle proprie scelte, valutando le proprie azioni, dando forma al proprio stile.

Insomma, a partire da questi due dialoghi possiamo vedere come il principio comune della cura e del render conto di sé possa ricevere due diverse declinazioni: esso può andare nella direzione dell'essere dell'anima per tradursi dunque in ontologia; oppure può rivolgersi alle forme d'esistenza caratterizzandosi dunque come "estetica dell'esistenza".

Qui, secondo Foucault, si apre un campo di grande ricchezza, ossia la storia della vita come possibile bellezza. Questo campo d'indagine e sperimentazione è stato oscurato dal prevalere della metafisica dell'anima. Foucault vuole ritornare ad esso, situando le sue analisi nel momento in cui l'estetica dell'esistenza – accreditata nella cultura greca nella forma di una cura per l'esistenza bella, luminosa, nobile – incontra la preoccupazione del dir-vero. Foucault intende capire in che modo il dir-vero, nella modalità etica che si va configurando con Socrate all'inizio della filosofia occidentale, abbia interagito con la concezione dell'esistenza come opera bella: come si è prodotta la combinazione tra la preoccupazione estetica e il compito di render conto di sé all'interno di un gioco di verità?

### *Giving an account of oneself*

Prima di soffermarci su questo interrogativo, mi sembra significativo osservare come le analisi foucaultiane sulla *parresia* siano state riprese e riformulate dalla filosofa americana Judith Butler in un'opera che, significativamente, si intitola *Giving an account of oneself*<sup>615</sup>, e cioè dar conto di sé. È interessante osservare come l'antica pratica del *logon didonai* – del "dar conto di" – possa essere riarticolata all'interno di una riflessione morale che individua nell'esperienza del render conto dei propri pensieri e dei propri atti un passaggio problematico e nondimeno irrinunciabile della relazione etica con l'altro da sé.

Butler legge l'esperienza morale del "dar conto di sé" all'insegna dell'opacità del soggetto e dunque della sua impossibilità di dirsi, raccontarsi, giustificarsi in modo limpido ed esaustivo. La premessa da cui muove Butler è che se prendiamo congedo dal mito di un soggetto trasparente a se stesso e padrone di ogni suo gesto, il racconto di sé risulta possibile solo nella

---

<sup>615</sup> Nell'edizione italiana il titolo dell'opera è stato tradotto con *Critica della violenza etica* nel quale si perde il riferimento all'obbligo, all'ingiunzione, all'esigenza di dar conto di sé come momento tormentato ma inaggirabile della relazione etica.

forma dell'interferenza, dell'interruzione, della dislocazione del sé parlante dal piedistallo di un monologo autocentrato: dar conto di sé significa prendere parte ad una scena interlocutoria dove l'altro mi convoca, mi chiama in causa, mi interpella, mi fa esistere in virtù di questa convocazione. Dar conto di sé, in altri termini, significa prendere coscienza dell'impossibilità di un'autorialità e di una consequenzialità narrative, impossibilità che disloca il racconto del sé all'interno di una trama relazionale da sempre percorsa dalla voce dell'altro.

Uno dei primi autori con cui Butler si confronta è Nietzsche, il quale, soprattutto nella *Genealogia della morale*, offre una potente analisi della scena interlocutoria che forgia la coscienza morale. La tesi di Nietzsche, in estrema sintesi, è che affinché il soggetto acquisisca coscienza di sé devono esser state inflitte delle offese, a seguito delle quali gli viene chiesto – sotto minaccia di una punizione – se sia lui il responsabile. A partire da questa domanda e dalla minaccia che racchiude, noi diventiamo riflessivi: stando alla concezione nietzschiana, possiamo riflettere su di noi solo attraverso la paura.

Secondo Butler, Nietzsche ha il merito di mostrare come la storia del soggetto abbia inizio dinnanzi a un “tu” che convoca; tuttavia concepisce questa convocazione solo all'interno di un sistema retto dal principio della vendetta (anche se questa viene poi valorizzata come “giustizia”). Così facendo, Nietzsche restringe significativamente la concezione di responsabilità, o meglio, della capacità di dar conto di sé, alla reazione impaurita di un soggetto a cui viene chiesto di render conto di un'aggressione originaria. Il soggetto intimorito finisce per interiorizzare la legge e rivolge la sua aggressività originaria verso se stesso, fabbricando così il mondo interiore della “cattiva coscienza”, fatto di sensi di colpa e plasmato dalla “volontà di trovarsi colpevole”<sup>616</sup>.

In sostanza, Butler crede che Nietzsche “eviti di prendere in considerazione altre condizioni di interlocuzione in cui si chiede di dar conto di sé, concentrandosi solo su un'aggressione originaria assunta come costitutiva di ogni esperienza umana e, nei fatti, come consustanziale alla vita stessa”<sup>617</sup>.

È sull'onda di questa riflessione che Butler si rivolge a Foucault, per portare a evidenza i tratti di quella scena interlocutoria che Nietzsche ha finito per perdere di vista. Butler, infatti, ritiene che Foucault, indagando il modo in cui sorge il soggetto riflessivo, vada oltre il modello

---

<sup>616</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano, p. 83. Secondo Butler, Freud segue in parte questa linea: il comportamento umano cerca di seguire norme di carattere morale prescrittivo motivato più dal *timor* panico di una punizione che dal desiderio di fare del bene.

<sup>617</sup> J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 24.

nietzschiano della punizione. Nelle sue analisi delle tecniche antiche e tardo-antiche di formazione del soggetto, Foucault insiste sulla *poiesis* attraverso cui esso si forgia, si circonda e si “aggiusta” in relazione ai codici e alle prescrizioni che lo precedono e lo eccedono. L’azione etica è possibile solo se il soggetto passa attraverso questo percorso poetico di costruzione di sé: attraverso un’attività creativa complessa che, pur scontrandosi con la cogenza della norma<sup>618</sup>, non si risolve nell’atto di autodenuncia nietzschiano.

Abbiamo visto, infatti, come Foucault sia attento a distinguere la pratica della *parresia* da quella della confessione. Come spiega anche Butler, nella pratica antica e tardo antica della *parresia* non si tratta di estorcere a forza una presunta verità sul e del soggetto, ma di farsi portatori di un atto di parola in virtù del quale il soggetto “si pubblica”, si offre agli altri attraverso una verbalizzazione di sé. Il racconto di sé, in questo senso, non è visto come una pratica violenta di scrutinio della propria interiorità, ma come una pratica estatica che aprendomi a un fuori mi costituisce come soggetto.

Mi sembra interessante, alla luce di queste considerazioni, richiamare quanto scrive Frédéric Gros a proposito del ruolo giocato dall’altro – dal maestro, dal direttore di coscienza – nel caso della *parresia* filosofica e nel caso della confessione. La prima grande analisi della *parresia* effettuata da Foucault, spiega Gros, risale al corso *l’Ermeneutica del soggetto*, dove essa viene ricondotta allo studio della direzione di coscienza. Nelle sue analisi, Foucault sottolinea l’importanza della figura dell’altro nel processo di formazione di sé: è attraverso l’appello dell’altro che sono indotto a smarcarmi da una forma primaria di alienazione e a produrre la verità su me stesso. Se stiamo a questo livello, sottolinea Gros, sembrerebbe impossibile distinguere la soggettivazione antica dal modello della soggettivazione cristiana, poiché in entrambi i casi è l’ingiunzione dell’altro a porsi come fondamento della pratica di sé. Tuttavia le cose non stanno così, poiché nei due casi “*le régime de parole sera irréductible*”. Potremmo dire, in effetti, che la confessione sia riconducibile alla scena interlocutoria nietzschiana: il discepolo è chiamato ad un atto di scrutinio della propria anima da un confessore che intende sondare ed eventualmente redimere l’ombra della depravazione.

---

<sup>618</sup> Butler sottolinea come la sfida aperta con se stessi non avvenga in un orizzonte di totale libertà: le norme predispongono l’ambiente al cui interno il soggetto si costituirà e l’*agency* del soggetto, la sua azione volontaria, sarà possibile solo all’interno di un reticolo di costrizioni che ne determinano a priori le condizioni di possibilità. L’azione etica sorge precisamente su questo crinale tra libertà e determinazione, tra costruzione creativa del sé e forme coattive di assoggettamento, tra pratica di conoscenza di sé e consapevolezza della propria opacità.

Nella *parresia* filosofica la situazione è invertita: il maestro non ricerca la verità nella *psyche* del discepolo, ma offre la propria vita – il proprio *bios* – come specchio, prova e incarnazione delle verità che professa.

Nel caso della *parresia* filosofica di stampo ellenistico, l'attenzione di Foucault cade sul patto parresiastico che si istituisce tra il soggetto dell'enunciazione e il soggetto del comportamento: il *parresiastes* si assume l'impegno di ratificare la corrispondenza tra il soggetto che agisce e il soggetto che si costituisce nell'atto di veridizione<sup>619</sup>.

Mi sembra significativo sottolineare come Butler, riflettendo su questi temi, insista maggiormente sulla mutualità dello scambio parresiastico. Prendendo in esame le considerazioni di Foucault sul rapporto tra Socrate e i suoi discepoli, Butler spiega che l'atto di veridizione non giunge come un'accusa ma come occasione per fare esperienza di sé. Rivolgendoci all'altro, esponendoci a lui, consegnandoci alle sue parole facciamo esercizio di noi stessi all'interno di una scena interlocutoria che non è caratterizzata dalla supremazia dell'altro, dal momento che l'eventuale asimmetria non estingue del tutto la reciprocità e la relazionalità che contraddistinguono le nostre condizioni di emergenza.

Pertanto Butler, da una parte, crede che Foucault abbia avuto il merito di ridefinire i termini della scena interlocutoria, spiegando come l'appello a dar conto di sé – la sollecitazione a mettere in luce la relazione fra la propria capacità autobiografica e il proprio stile di vita – possa dischiudere un'occasione linguistica e sociale di trasformazione di sé. Tuttavia, dall'altra, ritiene che egli non abbia prestato sufficiente attenzione al ruolo concreto del “tu” nell'inaugurare il racconto di sé. Foucault, evidenziando il ruolo massiccio della normatività sociale nel plasmare la relazione diadica tra un “io” e un “tu”, pone l'accento sull'orizzonte impersonale entro cui prendono corpo i rapporti personali. Ma così facendo, scrive Butler, egli perde di vista il ruolo dell'altro, dimentica di chiedersi “chi sei tu?” e non indaga compiutamente il motivo che ci spinge a metterci in discussione in quanto soggetti: il desiderio di riconoscere ed essere riconosciuti dagli altri. Desiderio al centro dell'interesse di Butler sin

---

<sup>619</sup> “Il soggetto che parla impegna se stesso. Nel momento stesso in cui afferma ‘io dico la verità’, si impegna a fare quello che dice (...). È questa la ragione per cui non potrà esserci nessun insegnamento della verità in assenza di un *exemplum*” (M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 364). In questo senso, risultano significative le parole che Seneca rivolge a Lucilio: “Ecco il punto a cui bisogna soprattutto mirare: cerchiamo di dire ciò di cui siamo convinti, cerchiamo di essere ben convinti di ciò che diciamo: tra le parole e la vita ci sia un perfetto accordo. Adempie la sua promessa colui che si rivela il medesimo a chi lo vede e a chi lo ascolta” (Seneca, *Lettere a Lucilio*, Utet, Torino 1983, pp. 461-463).

dalla sua tesi di dottorato, poi pubblicata con il titolo di *Subjects of desire*, dove l'autrice si interroga sulla ricezione francese della concezione hegeliana del desiderio di riconoscimento<sup>620</sup> e argomenta la tesi secondo cui il soggetto di desiderio dipende dal riconoscimento sociale ed è caratterizzato “da un coinvolgimento *ek-statico* con l'altro”<sup>621</sup>.

Butler richiama l'analisi della scena interlocutoria proposta da Adriana Cavarero nel suo saggio *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*<sup>622</sup> al fine di collocare le sue riflessioni nel quadro della concreta mutualità entro cui prende corpo il racconto del sé. Nell'analisi di Cavarero emerge infatti il ruolo cruciale giocato dal “tu” nello strutturare la vita relazionale dell'io: è aprendomi alla convocazione di un “tu”, singolare e insostituibile, che ha inizio il mio racconto. È sul versante esteriore di un “tu” che mi interpella che la mia storia – compresa quella interiore – diventa possibile.

Secondo Butler, la chiamata del “tu” descritta da Cavarero contesta la possibilità che il racconto di sé si radichi esclusivamente nell'io. Essa rivela, al contrario, il costitutivo ritardo della nostra narrazione: ritardo dovuto al fatto che le nostre condizioni di apparizione appartengono a una temporalità irrecuperabile che ci impedisce di avere una memoria assoluta

---

<sup>620</sup> Sarebbe assai interessante condurre un confronto tra Patočka e Foucault a partire dal modo in cui l'uno e l'altro accolgono e insieme rimaneggiano l'eredità del pensiero hegeliano. Sebbene Foucault sia fortemente critico circa i propositi di ricomposizione della dialettica hegeliana e circa il disconoscimento dell'alterità prodotto dal processo di autoriflessione della coscienza, egli riconosce il proprio debito con la filosofia di Hegel. Nelle lezioni introduttive de *L'ermeneutica del soggetto*, Foucault dichiara di essersi lasciato ispirare da Hegel per quel che riguarda il tema della spiritualità: “connettere la conoscenza, l'atto di conoscenza, le condizioni di tale atto di conoscenza, e infine i suoi effetti, a una trasformazione dell'essere stesso del soggetto. Dopo tutto, la *Fenomenologia dello spirito* non ha altro senso che questo” (M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 25). Ed è proprio la *Fenomenologia dello spirito* ad essere citata nei passaggi conclusivi del corso: ad essa va riconosciuto il merito di aver rilevato la sfida che il mondo classico rivolge alla filosofia occidentale, e cioè di pensare un soggetto di esperienza capace di fare del suo mondo il luogo di una continua prova. Più in generale, si può osservare come i processi di assoggettamento descritti da Foucault rievocano certi aspetti della scena del riconoscimento hegeliano: sebbene l'analitica del potere sia ben lontana dal prefigurare una sintesi e sebbene il modello dialettico sia rifiutato a favore di una microfisica del potere di tipo reticolare, occorre percepire un'eco hegeliana nei passaggi in cui Foucault descrive i processi di oggettivazione degli individui all'interno di un certo dispositivo di potere. Per quanto riguarda Patočka, la sua solidarietà degli scampati – in quanto evocazione di un riconoscimento di natura agonica, polemica e conflittuale – appare debitrice della caratterizzazione hegeliana della lotta per il riconoscimento. Tale lotta si configura, sia in Hegel sia in Patočka, come la fase attraverso la quale bisogna passare perché la vita non scorra nella mera consumazione di se stessa. Tuttavia, se il riconoscimento hegeliano sembra condurre all'affermazione dell'autonomia dell'autocoscienza, la solidarietà degli scampati di Patočka sembra annunciare un nuovo senso di prossimità e interdipendenza.

<sup>621</sup> J. Butler, *Soggetti di desiderio*, Laterza, Milano 2009, p. 55.

<sup>622</sup> A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano 1997.

della nostra vita. Questo ritardo compromette la possibilità di essere dei narratori affidabili e coerenti di noi stessi: le condizioni corporee della nostra esposizione ci sfuggono, le norme con le quali ci raccontiamo non sono nate con noi, le parole che usiamo ci sono da sempre sottratte, volano via appena le pronunciamo. Eppure, sottolinea Butler, sono proprio questo ritardo e questa interruzione – che negano sin da principio qualunque forma di solipsismo e autoreferenzialità – a rendere possibile lo sviluppo della nostra esistenza, in quanto soggetti sociali, incarnati, esposti.

Butler considera, inoltre, come non siano solo le modalità della mia comparizione ad espropriarmi del mio racconto, a metterlo in variazione e a deformarlo: va tenuto conto anche della presenza dell'altro a cui io mi racconto. Quando do conto di me *a qualcuno*, si verifica un "raccontarmi via"<sup>623</sup>, dice Butler. E tuttavia è proprio questa confisca a determinare la fecondità del mio racconto: il racconto diviene tale nel momento in cui qualcuno lo riceve e lo accoglie, espropriandolo dall'ambito di ciò che è mio.

L'ipotesi di Butler è che l'impossibilità di rispondere in modo esaustivo di sé non segni una sconfitta della responsabilità etica ma una sua possibile riformulazione. Infatti, se il racconto che posso offrire è sempre parziale

significa davvero che, in senso morale, io non sono responsabile di quello che sono e di quello che faccio? (...) O si tratta piuttosto di un fallimento che lascia presagire una predisposizione etica altra? (...) la possibilità di riconoscere una forma di relazionalità che mi lega al linguaggio, e a un "tu", più profondamente di quanto non potessi sapere prima? E proprio questa relazionalità che condiziona e inganna il "sé" non sarà per caso una risorsa indispensabile per l'etica?<sup>624</sup>

Butler suggerisce che l'opacità a se stessi sia una risorsa etica collettiva nella misura in cui rende possibile un'etica dell'umiltà, della condiscendenza, della generosità. Se scopro di essere parzialmente cieca a me stessa, se riconosco la mia inadeguatezza rispetto ai racconti che produco su di me, se avverto la mia incoerenza rispetto ad ogni tentativo di fissarmi una volta per tutte, allora sono disposta a concedere tutte queste cose all'altro. Sono disposta, cioè, a riconoscere che l'essenza dell'altro mi sfugga, che il suo comportamento mi appaia incongruente, che il suo racconto personale risulti ai miei occhi incompiuto e impreciso. In sostanza, Butler sostiene che un nuovo modo di relazionarsi a se stessi che parta del

---

<sup>623</sup> J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., 52.

<sup>624</sup> Ivi, pp. 56-57.

presupposto che l'identità non è definibile una volta per tutte, ma che esiste sempre qualcosa che eccede le nostre capacità di dirci e di definirci, potrebbe dischiudere un diverso modo di entrare in rapporto con l'altro. Esso non sarà più l'oggetto del nostro desiderio di afferrare la sua identità, di risolverla in un concetto rassicurante, ma l'oggetto di un desiderio mai esaudito e sempre rinnovato: la domanda "Chi sei?" suggerita da Cavarero deve rimanere senza una risposta, deve continuare a fare problema, deve continuare a insistere. "Per poter pensare il riconoscimento come progetto etico, lo si dovrà assumere in linea di principio come insoddisfabile"<sup>625</sup>, scrive Butler. Solo così lasceremo davvero vivere l'altro<sup>626</sup>. Solo così troveremo un antidoto alla violenza etica.

Questi accenni alle tesi di Butler ci consentono di pensare a una pratica del "dar conto di sé" – del *logon didonai* – che si smarca dalla scena recriminatoria descritta da Nietzsche: la riflessività del sé e la sua narrazione autobiografica non nascono da una presupposizione di colpevolezza, ma dalla reciprocità di un desiderio di riconoscimento in cui un "io" e un "tu" si chiedono l'un l'altro "chi sei?".

Questa forma di interpellazione, che genera la responsabilità nella forma delle risposte, sembra sospendere il giudizio: il giudizio è per Butler il modo con cui il soggetto sfugge sbrigativamente al confronto con l'altro e alla faticosa dinamica del riconoscimento reciproco ricorrendo a un verdetto senza appello. Proprio l'ammissione delle opacità e delle incongruenze che caratterizzano il racconto del sé potrebbe condurci a incontrare l'altro nella sua improprietà – nella sua differenza da noi e da sé – così da mettere fuori gioco la struttura del giudizio che invece, nella forma del Giudizio divino – rappresenta l'espressione paradigmatica della pratica di confessione.

### Il grido di Creusa

Ora, credo che l'attenzione portata da Butler alla scena interlocutoria, in cui il racconto del sé prende vita come controcanto alla chiamata dell'altro, ci induca a prendere in considerazione forme di interlocuzione che non procedono da un'istanza superiore che giudica e condanna.

---

<sup>625</sup> Ivi, p. 62.

<sup>626</sup> Tutti i tentativi di assimilazione dell'altro nascondono la volontà di neutralizzare gli effetti espropriativi che la sua presenza implica. Lasciare che l'altro sussista nella sua differenza irriducibile e insondabile appare l'unico modo per realizzare un vero incontro.



In una tale prospettiva, mi sembra significativo richiamare uno dei passaggi che Foucault evoca come prefigurazioni della *parresia* e cioè il discorso di Creusa nello *Ione* di Euripide. La tragedia, a grandi linee, racconta le vicende di Creusa, figlia del re di Atene Eretteo, che da ragazza viene presa da Apollo contro la sua volontà e concepisce un figlio, Ione. Per nascondere il disonore, Creusa è costretta ad abbandonare Ione in una grotta, consegnandolo a un sicuro destino di morte. Apollo, tuttavia, ordina ad Ermes di prendere il bambino e di portarlo a Delfi per farlo crescere come servitore del tempio. Col passare degli anni Creusa sposa Xuto, i due, tuttavia, non riescono ad avere figli e si recano all'oracolo di Delfi per sapere se avranno una discendenza. L'oracolo predice a Xuto che la prima persona che incontrerà uscendo dal tempio sarà suo figlio. All'uscita, Xuto si imbatte in Ione e, credendolo il frutto di una sua avventura passata, lo convince a seguirlo ad Atene per diventare erede al trono. Creusa, tuttavia, reagisce con rabbia alla decisione del marito: non solo non accetta di perdere il ruolo di capostipite della stirpe, come accadrebbe nel caso in cui Ione, creduto figlio illegittimo di Xuto, venisse fatto rientrare ad Atene come futuro erede; ma non può nemmeno tollerare l'ingiustizia arrecata da Apollo, che avrebbe permesso a Xuto di ritrovare Ione, negando a lei la possibilità di conoscere la sorte di suo figlio.

L'attenzione di Foucault si focalizza in particolare su questo punto, perché è qui che si produce il passaggio dalla forma alethurgica di tipo oracolare alla pratica umana della veridizione. La tragedia di Euripide consente di attraversare quella terra di mezzo in cui la ricerca della verità progressivamente si fa mondana: si assiste così al passaggio dall'enunciato veridico del dio all'esercizio politico della *parresia*<sup>627</sup>. Il motore narrativo della seconda parte della tragedia è infatti il silenzio di Apollo, dio dell'oracolo, che, vergognandosi per la colpa commessa, non rivela la verità a Creusa e Xuto. È di fronte al silenzio colpevole di Apollo che esplode la verità di Creusa.

Si tratta di un grido, di un pianto, di un lamento che si leva contro l'indifferenza dell'oracolo che rifiuta di dire la verità. Creusa racconta la sua verità e denuncia pubblicamente la colpa di Apollo.

---

<sup>627</sup> Nello *Ione*, spiega Foucault, l'esercizio della *parresia* si esprime nel rapporto fra uomini e dei secondo una struttura che ricorda, in modo però invertito, l'*Edipo re*: nella tragedia di Sofocle la verità su Edipo è rivelata sin dall'inizio ai mortali tramite l'intervento degli dei, ma essi la negano e la scopriranno solo alla fine loro malgrado. Nello *Ione*, invece, gli dei tacciono e gli uomini si impegnano nella ricerca della verità. Il tema principale dello *Ione*, secondo Foucault, è proprio la lotta degli uomini che combattono per la verità contro il silenzio degli dei, e in particolar modo contro la reticenza di Apollo, che in questa tragedia appare come l'anti-*parresiasta* per eccellenza.

Dunque è vero che, come nel caso della scena interlocutoria nietzschiana, siamo ancora dinnanzi a un'accusa di colpevolezza – la donna rinfaccia al dio di aver commesso ingiustizia – ma tale accusa viene espressa con un grido addolorato da parte di una donna debole che non può nulla contro il dio onnipotente. L'evidente asimmetria, che vede Creusa in una condizione di vulnerabile inferiorità, fa sì che alle sue parole recriminatorie non segua alcuna minaccia di vendetta: il suo gesto di sfida non apre uno scontro alla pari e non preannuncia rappresaglie, si limita a rivelare un'ingiustizia, a dichiarare una sofferenza<sup>628</sup>.

L'orazione di Creusa è dunque una convocazione accusatoria ma fatta in condizioni di radicale sproporzione. Si potrebbe osservare come Creusa, in quanto donna, rappresenti l'Altro per eccellenza del mondo greco: il debole, l'escluso, il diverso che col suo atto di parola mette in discussione le cornici di intelligibilità entro cui ha luogo la scena del riconoscimento. La sua orazione, infatti, non è ancora classificabile come *parresia* politica: la sua pratica di veridizione prepara il diritto di parola di Ione<sup>629</sup>, ma si colloca su un terreno che precede le codificazioni istituzionalmente riconosciute della politica. Il discorso di Creusa è tuttavia matrice della *parresia* nella sua valenza agonistica, poiché è espressione del coraggio del debole che lancia una sfida al potere:

in questo discorso proclamato dal debole contro il potente, c'è una certa maniera di far valere i propri diritti e anche, al tempo stesso, una maniera di sfidare colui che è onnipotente, mettendo a confronto, in qualche modo, con la verità della propria ingiustizia. (...) Si tratta di una sorta di discorso agonistico. La sola risorsa di lotta per colui che è vittima di un'ingiustizia ed è al tempo stesso totalmente debole, è un discorso agonistico, ma costruito attorno a questa struttura non egualitaria.<sup>630</sup>

---

<sup>628</sup> È importante sottolineare un altro aspetto: Foucault spiega infatti come la confessione di Creusa avvenga in due momenti. Il primo è caratterizzato dall'accusa rabbiosa e addolorata che rivolge ad Apollo, il secondo è invece costituito dalla penosa e imbarazzata ammissione delle proprie colpe che Creusa produce in dialogo con il pedagogo. L'aspetto importante è che la confessione di Creusa, per come la descrive Foucault, diverge dalla confessione di matrice cristiana: essa, infatti, non è prodotta dinnanzi a un'istanza superiore che pretende obbedienza e, in secondo luogo, non mira alla purificazione della sua anima.

<sup>629</sup> Ione, per esercitare la *parresia*, deve dimostrare la sua appartenenza alla terra ateniese e solo la confessione di Creusa permetterà di scoprire la discendenza di Ione e dunque il suo legittimo diritto di parola.

<sup>630</sup> *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 132. Alla luce delle considerazioni che stiamo svolgendo, mi sembra assai significativo richiamare il modo in cui Adriana Cavarero, nella sua "Prefazione" alla nuova edizione del libro *Nonostante Platone*, ridefinisce il concetto di libertà: "Libertà è un nome vago, si sa. Polivalente forse più di ogni altro termine del vocabolario politico occidentale, a volte è persino

Quanto alla differenza tra l'atto parresiasico descritto da Foucault e la scena interlocutoria di stampo nietzschiano, potremmo avanzare un'ulteriore considerazione, e cioè il fatto che la risposta all'accusa mossa da Creusa non discenderebbe dal timore di una punizione, ma piuttosto dall'ascolto della sofferenza. È importante, allora, prendere in considerazione l'atteggiamento di Apollo, che resta muto e indifferente di fronte allo sfogo addolorato della donna. L'indifferenza del dio indurrebbe a pensare che, per rispondere al grido di disperazione altrui, dobbiamo aver sperimentato, sulla nostra pelle, una sensazione di vulnerabilità che ci rende prossimi all'inerte. Perché l'ascolto sia sollecito, perché esso generi una risposta – prefigurando così la possibilità di un'azione responsabile – è necessario aver riconosciuto nella sofferenza dell'altro una ferita incisa sulla carne della comune vulnerabilità.

Nei saggi di *Vite precarie*, Butler sostiene che l'esperienza dell'offesa, della perdita e dell'aggressione può trasformare la preoccupazione narcisistica per il proprio dolore nell'attenzione per la vulnerabilità altrui: proprio da qui avrebbe origine l'impegno etico a rispondere alla debolezza altrui e a proteggere gli altri dalle sofferenze che noi stessi abbiamo patito. La forma di responsabilità che Butler si forza di pensare non è affatto la prerogativa di un soggetto forte e sovrano: essa nasce di fronte alla convocazione dell'altro anche, e soprattutto, nella forma violenta di una sollecitazione non voluta e di un'intrusione inattesa. Nel saggio “Spiegare e giustificare, o quel che ci è dato sapere” Butler scrive:

Solo dopo aver subito tale violenza siamo moralmente obbligati a chiederci come reagiremo alle ferite. Che ruolo assumeremo nel ricambio storico della violenza, e chi diventeremo reagendo; in virtù della reazione che avremo, riprodurremo o impediremo altra violenza? Rispondere alla violenza con altra violenza sembra ‘giustificato’, ma è, in ultima analisi, una soluzione responsabile?<sup>631</sup>

In *Giving an account of oneself* Butler precisa le sue posizioni e parla della possibilità di essere feriti, oltraggiati, annullati dall'altro come di un'eventualità che genera angoscia ma

---

un nome vuoto e tronfio. Nel contesto del lessico femminista (...) esso riguarda il fenomeno della presa di parola da parte di una soggettività femminile che, smarcandosi dall'ordine simbolico del linguaggio patriarcale, ha deciso di dirsi ‘a partire da sé’ e di costruire ‘un ordine simbolico proprio’. Detto più semplicemente, riguarda la possibilità che siano le donne stesse a dire cosa e chi sono, invece di adeguarsi alle caratteristiche della pretesa ‘natura’ femminile definita dalla tradizione” (A. Cavarero, *Nonostante Platone*, Ombre corte, Verona 2009, p. 9). È interessante osservare come anche Cavarero, senza evocare il tema della *parresia*, connetta la libertà ad una presa di parola attraverso cui il sé costruisce ed afferma se stesso destabilizzando o deformando il regime di verità dominante.

<sup>631</sup> J. Butler, *Vite Precarie*, cit., p. 37.

anche di “una straordinaria *chance*” che fa riemergere lo spazio etico delle nostre relazioni costitutive (quello stesso spazio che l’etica narcisistica ha disertato e che ora si tratterebbe di coltivare). È possibile trovare un’indicazione utile a chiarire il ragionamento di Butler già nel saggio *Soggetti di desiderio*, un testo che precede di quasi vent’anni le riflessioni elaborate dalla filosofa sull’uso etico e politico che è possibile fare della nostra vulnerabilità. Nell’esaminare il modo in cui il desiderio hegeliano è stato recepito dalla filosofia francese, Butler ricorda come Deleuze, ricollegandosi alla tradizione spinoziana e nietzschiana, concepisca il desiderio come un *pathos* la cui forza generativa è proporzionale alla capacità di essere affetti. In questo senso, gli stimoli esterni non vanno intesi come potenziali minacce all’integrità del soggetto ma come occasioni vitali di crescita e sviluppo. In queste pagine si possono cogliere gli abbozzi ancora impliciti della riflessione butleriana sulla vulnerabilità. La vulnerabilità non è solo misura della nostra debolezza ma è anche una preziosa risorsa che, nella sua capacità di rispondere alle sollecitazioni dell’altro, aumenta le nostre capacità di *agency*. Il termine *agency*, alludendo ad un agire non direttamente riconducibile al controllo di un soggetto sovrano, fa segno al serbatoio passivo e passionale dell’azione. In questo senso, fare esperienza del dolore e trasformarlo in risorsa etica non significa, secondo Butler, rassegnarsi all’inazione e all’impotenza: la possibilità dell’offesa non produce necessariamente degli effetti annichilenti ma riattiva i vincoli di socialità della vita incarnata, “i modi in cui noi, fin dall’inizio, in virtù della nostra stessa esistenza corporea, siamo esposti, al di là di noi stessi, e coinvolti in esistenze che non sono le nostre”<sup>632</sup>.

L’esperienza del *logon didonai*, reinquadrata in questa prospettiva, fa del racconto di sé una narrazione irrimediabilmente apocrifa e tuttavia “vera” nel senso parresiastico del termine: un enunciato la cui verità sta nel legarci ad esso, nel riconoscerci in esso. Un riconoscimento

---

<sup>632</sup> J. Butler, *Undoing Gender* [2004], tr. it. di P. Maffezzoli, *La disfatta del genere*, Meltemi editore, Roma 2006, p. 48. Si potrebbe riflettere sul fatto che queste tesi di Butler muovano delle obiezioni alla critica nietzschiana della compassione. Nietzsche, com’è noto, ritiene che la compassione – virtù cristiana per eccellenza – sia in contrasto con gli “affetti tonici” della vita (F. Nietzsche, *L’Anticristo*, § 7, pp. 172-73). Essa è concepita come una malattia che impedisce di dire “sì alla vita”: una forza reattiva che si trasforma in autosacrificio e autonegazione. In questo senso, la compassione, figura della cattiva coscienza, si rivela contraria al trionfo dell’affermazione nella volontà di potenza. Tuttavia, abbiamo visto come Butler proponga una genealogia della morale a partire da condizioni di interlocuzione che non si risolvono nell’accusa nietzschiana. In questo senso, la compassione non discenderebbe dalla “volontà di trovarsi colpevole” (F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano, p. 83), ma semmai da un desiderio di riconoscere e farsi riconoscere da un *tu* che mi interpella. In tale prospettiva, la compassione non deprime la potenza vitale ma ne moltiplica le fonti: l’esperienza del co-patire mi dà modo di riconoscermi nell’altro e dunque di allargare le maglie dell’io.

poietico e creativo, poiché il discorso di verità che produciamo su noi stessi, di fronte a un “tu” che ci interpella, non recupera una verità originaria dell’io, ma dà forma al sé nutrendosi del “crogiuolo di relazioni sociali” che permettono e sostentano, condizionano e avversano la sua storia.

### Vita bella ed esigenze del vero

Avevamo concluso il paragrafo precedente spiegando come l’interesse di Foucault cada sulla particolare interazione che, a un certo punto del pensiero greco, si è prodotta tra percezione estetica dell’esistenza ed esigenze di verità. L’attenzione per la vita bella, memorabile, splendente è già presente nell’immaginario omerico, si tratta di un motivo arcaico; eppure è solo nel periodo socratico-platonico che queste istanze si combinano con le pratiche alethurgiche.

Foucault suggerisce che l’arte dell’esistenza e la pratica della veridizione, interagendo reciprocamente, abbiano dato luogo alla nozione di “vita vera”: una nozione problematica sorta nel punto d’intersezione tra esigenze del vero ed aspirazioni alla bellezza. Questo luogo problematico è sorto con l’indagine socratica e trova nella filosofia cinica uno dei punti di maggior elaborazione, poiché in essa modo di vita e discorso vero sono intimamente connessi. Il dir-vero si trova espresso in forma parossistica: un dire coraggioso, audace, brutale che subito si converte in forme d’esistenza plasmate secondo stili accuratamente definiti e in rottura con le abitudini consolidate. Le pratiche di vita ciniche prevedono forme di codificazione che le rendono immediatamente riconoscibili: anche negli elementi esterni – il bastone, il mantello, i piedi nudi – il cinico adotta uno stile di vita che fa corpo con il suo pensiero e caratterizza in modo singolare ed eclatante la sua esistenza.

La franchezza nel parlare, la povertà quasi rozza dell’abbigliamento sono considerate da Foucault le espressioni tangibili di una messa alla prova dell’esistenza per mezzo della verità. Secondo Gros, l’analisi foucaultiana ci permette di tematizzare un aspetto inespresso e sconosciuto della filosofia occidentale classica: quello dell’elementare. L’elementare è ciò cui si giunge eliminando il superfluo, mirando all’essenziale: è ciò che resiste al vaglio critico costituendo così un nucleo di necessità assoluta<sup>633</sup>. I cinici interrogano ogni desiderio, ogni

---

<sup>633</sup> Secondo Frédéric Gros, la “vera vita” dei cinici mette in atto una sorta di “variazione ascetica” che si distingue dalla “variazione eidetica” elaborata dalla fenomenologia: « *Le phénoménologue pratiquait, pour déterminer des essence, la variation eidétique, fixant, par le jeu de sa pensée et le travail de ses*

bisogno, ogni esigenza per sapere ciò che è vero in loro, e così producono uno sfoltoimento dell'esistenza, a partire dal quale le loro vite appaiono sgombre da contingenze e inutili vanità. Il vaglio critico come sfrondamento della propria esistenza è connesso al tema dell'esposizione: una vita che non teme di mostrarsi per quella che è nella sua nudità, nella sua animalità<sup>634</sup>, nella sua oscenità<sup>635</sup>.

La peculiarità del cinismo, agli occhi di Foucault, sta nell'intreccio indissolubile tra pratica di vita ed istanze del *dir-vrai*: per i cinici si tratta di manifestare il vero nel corpo visibile dell'esistenza, il *bios* diventa così una forma di *alethurgia*<sup>636</sup>, campo di manifestazione e sperimentazione della verità. In questo senso, come scrive Laura Cremonesi, “la *parresia* cinica non è espressione discorsiva del vero, ma diviene manifestazione gestuale e teatrale della verità”<sup>637</sup>.

È interessante riflettere, infatti, sul modo in cui i cinici rielaborano il principio dell'*alethes bios*, già presente nella filosofia socratico-platonica. Nei dialoghi platonici l'esigenza dell'*alethes bios* discende dalla prescrizione delfica del “conosci te stesso” e muove alla ricerca

---

*représentations, des vérités, le cynique pratiquait la variation ascétique: il se demande si, pour dormir, il a vraiment besoin d'un lit, jusqu'à quel point toutes les conventions reçues sont utiles dans les autres actes de la vie (...). La question de la vérité, la question de ce qui résiste, il ne la pose pas à la pensée mais à la vie elle-même dans toute l'épaisseur de sa concrétude* » (F. Gros, “Platon et le cyniques chez Foucault”, in L. Bernini (a cura di), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni*, Edizioni ETS, Pisa 2011, p. 69)

<sup>634</sup> Il termine “cinico” sembra derivare proprio dal termine greco *kuon*, cane. È verosimile che tale appellativo derivi dalla volontà di perseguire una vita impudica, randagia, che non dissimula nulla e ruota attorno a pochi bisogni fondamentali.

<sup>635</sup> Vincenzo Sorrentino suggerisce di scorgere un nesso tra questo motivo cinico e l'ultima attività di Foucault che, soprattutto con i suoi ultimi interventi sulle questioni dell'omosessualità, si è esposto in prima persona, in un movimento di pubblicazione ed esteriorizzazione del proprio sé. Qui, spiega Sorrentino, abbiamo a che fare con un nodo problematico ineludibile, poiché questa manifestazione di sé, questa volontà di dire ed esibire la verità su di sé, appare in contraddizione con i passaggi in cui il filosofo diceva di voler scrivere per “non avere più un volto” per non dover rispondere a chi gli domandava chi fosse (Cfr. P. Sorrentino, “Dall'autogoverno all'autonomia” in L. Bernini (a cura di), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni*, cit., p. 139).

<sup>636</sup> Foucault aveva utilizzato per la prima volta l'espressione *alethurgia* nel corso su *Il governo dei viventi*, dove aveva spiegato di volerla utilizzare per indicare “l'insieme dei procedimenti possibili, verbali o non verbali, attraverso i quali si mette in luce ciò che viene stabilito come vero, in contrapposizione al falso, al nascosto, all'indicibile, all'imprevedibile, all'oblio. Si potrebbe chiamare *alethurgia* questo insieme di procedimenti e dire che non vi è esercizio del potere senza un qualcosa come un *alethurgia*” (*Il governo dei viventi*, lezione del 23 gennaio).

<sup>637</sup> Così afferma Laura Cremonesi, che poche righe più avanti aggiunge “Quella cinica è dunque la *parresia* più profonda: come quella socratica, essa è integralmente una missione, in cui la cura di sé si rovescia in rischio, dedizione” (L. Cremonesi, *Michel Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell'attualità*, cit., p. 178 e p. 186).

di una vita che non dissimula niente, che non si lascia alterare dalla molteplicità delle passioni, che è conforme alle regole e si conferma indipendente e fedele a se stessa.

Foucault ritiene che la riformulazione cinica dell'*alethes bios* derivi da un principio che svolge un ruolo equivalente e simmetrico rispetto alla prescrizione delfica ricevuta da Socrate: non “conosci te stesso”, ma “altera il valore della moneta” (*parakharattein to nomisma*)<sup>638</sup>. Queste sono le parole che Diogene aveva ricevuto dal dio di Delfi e che orientano la sua missione. Ma cosa significa? Intanto occorre chiedersi che senso dare a *to nomisma*, ossia alla moneta, e qui Foucault, prendendo spunto dalle ricerche di Donald R. Dudley<sup>639</sup>, avanza l'ipotesi che sia possibile leggere questa espressione nel senso di *nomos*, costume, regola. Cambiare il valore della moneta significherebbe dunque avere una certa attitudine in rapporto alle convenzioni, alle regole, alla legge. Secondo problema: come intendere il verbo *parakharattein*? Esso indica il gesto di cancellare l'effigie che si trova sulla moneta per rimpiazzarla con quella che le consentirà di circolare col suo vero valore. Riportare alla vera effigie quella che è stata dissimulata dall'uso corrente significa andare in direzione dell'*alethes bios* in una forma del tutto paradossale: prendere il tema della vita vera facendone in qualche modo la smorfia, ricercandone un uso parodistico e paradossale, estrapolandolo dal corpo della filosofia tradizionale ed esibendolo in forma capovolta e carnevalesca. “Il cinismo come smorfia della vera vita” scrive Foucault “deformazione violenta di ciò che rappresenta il vero della filosofia e la verità della vita”<sup>640</sup>.

E in questo rovesciamento deformante e paradossale che si genera il nesso cinico tra *vita vera* e *vita altra*: nel momento in cui i cinici iscrivono il problema della verità nella carne del *bios*, producono lo scandalo di una vita diversa, inconsueta, difforme. Una *vita altra* in rottura con le tradizioni, le abitudini e le convenzioni.

---

<sup>638</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 221.

<sup>639</sup> D. R. Dudley, *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th century A.D.*, Bristol Classical Press, London 1937, p. 28.

<sup>640</sup> A proposito della deformazione scandalosa che i cinici applicano al concetto di vita vera, occorre tener presente i quattro grandi vettori che, secondo Foucault, articolano il concetto greco di *aletheia*. In modo schematico, possiamo riassumere così le quattro forme in cui può essere detto il vero: 1) vero come non-nascosto, non-dissimulato; 2) vero come puro, non alterato, non mischiato; 3) vero come diritto, non-contorto, conforme alla rettitudine; 4) vero come ciò che si mantiene stabile, identico a se stesso, non corruttibile. I cinici radicalizzano queste quattro forme del vero fino a produrne un rovesciamento paradossale: 1) la mancanza di pudore come espressione esasperata del non nascosto; 2) la vita selvaggia ed essenziale come esempio estremo di una vita che si purifica dal superfluo; 3) la vita diacritica come rielaborazione scandalosa e polemica di una vita conforme alla legge; 4) uno stile di vita simile a quello di un cane da guardia come passaggio al limite di una vita che sorveglia se stessa e non si lascia corrompere.

Foucault si sofferma su questa questione che permette di cogliere la distanza tra l'impostazione cinica e il movimento tracciato dalla filosofia socratica. Infatti, laddove quest'ultima – soprattutto con la sistematizzazione platonica – conduceva al mondo altro delle Idee, degli dei, delle verità eterne, la vita cinica si fa altra in se stessa, diviene qualcosa di differente nella concretezza delle sue forme<sup>641</sup>. Ecco i due poli destinati a influenzare la filosofia a venire: *vita altra* e *altro mondo*, arte dell'esistenza e metafisica della conoscenza, rottura immanente e ascesa trascendente.

Ancora una volta possiamo vedere nell'*Alcibiade* e nel *Lachete* le matrici di questa divaricazione che, pur articolandosi attorno al tema centrale della cura, porta, da una parte, alla concezione di un altro mondo – cui può assurgere l'anima come principio che si distingue ontologicamente dal corpo e si riconosce nella realtà divina – e, dall'altra, all'idea di una vita controcorrente, in contrasto con il senso comune e le abitudini consolidate. Due linee divergenti – cura come tensione a un altro mondo, cura come impegno critico alla trasformazione della propria vita – eppure non del tutto incompatibili, come dimostrano certi movimenti gnostici e certe pratiche elaborate nell'ambito del cristianesimo, per cui la conquista dell'altro mondo presupponeva una forma di vita in rottura con l'esistenza ordinaria<sup>642</sup>.

Secondo Gros, sullo sfondo della disamina foucaultiana della filosofia cinica, andrebbe letta una *filosofia dell'alterità* che Foucault non esplicita mai in modo compiuto e che cionondimeno affiora dando slancio al pensiero. La verità, se realmente vissuta, diventa marchio di alterità: “la vita che si sottomette alla prova della verità non può mancare di apparire, all'occhio comune, come una vita altra: di rottura e trasgressiva”<sup>643</sup>. La verità non è più concepita sotto il sigillo dell'identico e dello stesso, ma al contrario è ciò che introduce una differenza, ciò che obbliga a una trasformazione. Il filosofo è colui che, grazie al coraggio della verità, fa brillare il lampo dell'alterità. Non per niente Foucault chiude il suo manoscritto con queste le parole: “non c'è instaurazione di verità senza una posizione essenziale dell'alterità.

---

<sup>641</sup> A proposito della declinazione immanente che i cinici danno al principio dell'*alethes bios*, Foucault scrive che nella loro filosofia si trova espressa l'idea “che una persona non sia nient'altro che la sua relazione con la verità, e che questa relazione con la verità prenda forma nella sua stessa vita” (M. Foucault, *Fearless speech*, Semiotext(e), Los Angeles 2001, 117).

<sup>642</sup> Foucault spiega che questo rapporto è stato messo in discussione dall'etica protestante sorta con Lutero, secondo cui l'accesso all'altro mondo richiede uno stile di vita conforme alla verità ordinaria.

<sup>643</sup> F. Gros, “Nota del curatore”, in *Il coraggio della verità*, cit., p. 337.



La verità non è mai la stessa. Non ci può essere verità che nella forma di un mondo altro e di una vita altra”<sup>644</sup>.

Pertanto, nella sua difformità, la “vita vera” dei cinici si profila come una critica politica che dischiude l’orizzonte di un “mondo altro” il cui avvento pro-voca la trasformazione del mondo presente. La coppia cinica “vita vera” – “mondo altro” si discosta da quella sorta con il platonismo “altro mondo” – “altra vita”, poiché nei cinici non è in gioco una trascendenza verso un al di là metafisico ma “la pratica di una combattività al cui orizzonte si profila un mondo diverso”<sup>645</sup>.

Lo studio del movimento cinico consente a Foucault di sciogliere il rischio rappresentato dal concetto di cura di sé posto al cuore dell’etica antica. Già nel corso su *Il governo di sé e degli altri* Foucault aveva mostrato come la cura di sé fosse una pratica di realizzazione mondana

---

<sup>644</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 321.

<sup>645</sup> Ivi, p. 274. Il discorso di Foucault appare denso di implicazioni estetiche. In modo schematico, possiamo riassumerle in questi termini. Socrate e Platone riprendono il motivo arcaico della bellezza – la vita bella come vita grandiosa, eccezionale, memorabile – e lo subordinano alle esigenze del *vero*, laddove il vero si dà come adeguazione al modello eterno delle Idee. Ciò che si va annunciando, dunque, è il paradigma della rappresentazione mimetica: il bello sarà armonia delle proporzioni secondo la referenza a un modello imperituro. Bella sarà la copia fedele (*eikon*) all’essenza universale dell’Idea. I cinici non disgiungono il binomio stretto da Socrate tra bellezza e verità, ma svincolano quest’ultima dalla sua adeguazione all’Idea. In questo modo essi incidono, anzitempo, una crepa nel paradigma mimetico della rappresentazione, che andrà consolidandosi nel corso dei secoli fino ad entrare in crisi alle soglie del Novecento. La verità dei cinici, infatti, è una verità che ha perso il suo referente mimetico: essa è eccesso, scandalo, alterazione. Non per niente, Foucault afferma che la filosofia cinica costituisce “*le miroir brisé*” della filosofia: uno specchio che restituisce un’immagine deformata, ma non per questo meno vera. La verità dei cinici è dunque la verità simulacrale dell’*eidolon*, della copia infedele. Tuttavia, se stiamo a quanto scrive Deleuze nel testo dedicato alla pittura di Bacon, anche gli *eidola* producono effetti di somiglianza: mediante “mezzi non somiglianti” (G. Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Quodlibet, Macerata 1995, p. 182) riusciamo comunque a riconoscere una forma, una forma che, retroflessa, può arrivare ad agire come *paradeigma*. Può essere utile, a tale proposito, richiamare l’interpretazione della nozione platonica di *paradeigma* offerta da Ernest Cassirer nella conferenza *Eidos ed eidolon. Il problema del bello e dell’arte nei dialoghi di Platone*. Il filosofo mette in luce il duplice significato del termine greco: esso è modello ma anche esempio. Preso nel suo significato di modello, il *paradeigma* allude al movimento che conduce dall’universale dell’*eidos* alla singolarità degli *eidola*; preso nell’accezione di esempio rende conto del movimento opposto che va dal singolare all’universale. Il *paradeigma*, colto dunque nella sua ambivalenza semantica, permette di illuminare in modo nuovo il rapporto tra *eidos* e *eidolon*: il *paradeigma* è il punto zero della loro co-origenarietà, il luogo di tensione e di indiscernibilità del singolare e dell’universale (su questi temi ha ragionato Mauro Carbone nell’ultimo capitolo del suo saggio *Sullo schermo dell’estetica*, Mimesis, Milano 2008). Alla luce di queste considerazioni possiamo pensare, allora, che la nozione di “*exemplum*” (di colui che fa della sua stessa vita il luogo di incarnazione della verità) che Foucault trova negli autori antichi potrebbe rievocare l’ambivalenza semantica del *paradeigma*: un esempio che, seppur nato nelle contingenze del mondo sensibile, può porsi come modello: come istanza cosmogenetica, se pensiamo che la vita vera del cinico è appello a un mondo altro.

diversa dalla rinuncia a sé dell'asceti cristiana e come essa si compisse in una dimensione sociale orientata al buon governo degli uomini. Restava tuttavia l'idea, connessa soprattutto alla declinazione stoica ed epicurea della cura di sé, che la libertà individuale e la costruzione interiore fossero prioritarie rispetto alla trasformazione politica del mondo. Come scrive Gros, l'introduzione del concetto di *parresia*, nella sua versione socratica e cinica, dona un nuovo equilibrio alla concezione dell'etica antica. Per i cinici, l'asceti del singolo è prima di tutto una provocazione per gli altri, poiché si tratta di divenire lo spettacolo che mette ciascuno faccia a faccia con le proprie contraddizioni. La cura di sé, in questo modo, diventa cura del mondo e la "vita vera" diventa appello a un "mondo altro".

Nei cinici Foucault riconosce la possibilità di coniugare la prospettiva della cura all'esercizio della critica<sup>646</sup> all'interno di una prassi di "militantismo" immanente. Foucault, pur dichiarando che si tratta di un anacronismo, adotta il termine "militantismo" proprio per segnalare un'attitudine polemica che non identifica dei nemici particolari, ma produce una tensione costante che fa della vita stessa del cinico una lotta "contro se stessi e per se stessi, contro gli altri e per gli altri"<sup>647</sup>.

### L'anti-re e il perpetuo dissidente

Una delle direttrici lungo le quali si può osservare la messa in scena parodistica del motivo della vita vera da parte dei cinici è quella della vita sovrana. Nella formulazione tradizionale, che da Platone arriva fino agli stoici, l'*alethes bios* si contraddistingue per il fatto di esercitare su di sé un controllo sovrano. Chi non conosce soggezione se non nella forma della libera padronanza di sé, conquista una magnificenza che fa della sua vita un esempio benefico per il resto della comunità. È per questo che la vita sovrana non è solo una vita trova in se stessa il

---

<sup>646</sup> E' evidente che la posta in gioco dello studio che Foucault rivolge ai cinici è una genealogia dell'atteggiamento critico che egli, nello scritto sui Lumi, aveva individuato come compito attuale della filosofia.

<sup>647</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 271. Entreremo più nel dettaglio dell'attitudine cinica che Foucault riconosce in certe forme di militantismo rivoluzionario contemporaneo. In generale, come suggerisce Thomas Bénatouil, si può dire che Foucault, con la sua indagine sui cinici, non intenda affermare che il filosofo può svolgere una funzione parresiastica solo esercitando una militanza attiva: « *Foucault cherche plutôt à suggérer comment la résistance au pouvoir n'est pas d'abord et seulement une entreprise théorique ou intellectuelle, mais passe par l'élaboration de manières de vivre singulières, en rupture avec les normes sociales* » (T. Bénatouil, "À la recherche d'une *ars theoretica et politica*", in L. Bernini (a cura di), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni*, cit., p. 119).

principio del godimento e della soddisfazione, ma è anche una vita di soccorso e di aiuto agli altri, siano essi gli allievi o gli amici.

Ebbene nella filosofia cinica ritroviamo questo stesso tema, ma intensificato, accentuato, spinto all'eccesso: nei cinici, infatti, il principio della vita sovrana trova espressione nella tesi secondo cui il cinico è re. E per di più è l'unico re: “di fronte ai re della terra, ai re incoronati, ai re seduti sul trono, egli è il re anti-re, che mostra quanto sia vana, illusoria e precaria la monarchia dei re”<sup>648</sup>.

La scena paradigmatica del confronto tra regalità politica e sovranità autentica è rappresentata dal famoso incontro tra Diogene e Alessandro. Un incontro che avviene alla pari, in condizioni di apparente simmetria (è Alessandro stesso a volere un incontro paritario) e che pure è condizionato dall'evidente preminenza di Alessandro, valente generale e re onnipotente. Il confronto tra Diogene e Alessandro dimostrerà, contro ogni aspettativa, che Alessandro non è un vero re, perché la sua sovranità dipende da fattori che sfuggono al suo controllo: esercito, alleati, educazione. Al contrario, Diogene per esercitare la sua sovranità non ha bisogno di nulla e dunque non subisce né pressioni né minacce esterne. Diogene non teme di perdere la propria regalità perché può fare a meno di tutto, la sua vita è sovrana perché non è soggetta a condizionamenti.

Ma non è tutto, dice Foucault:

il cinico è un vero re, ma misconosciuto e ignorato: un re che volontariamente – per il modo in cui vive, per la scelta esistenziale che ha fatto, per la spoliazione e le rinunce cui va incontro – si nasconde lui stesso in quanto re. In questo senso egli è un re, ma un re della derisione.<sup>649</sup>

Questa tema della derisione ci offre una connessione con quanto Foucault scrive sul tema della *sovranità ubuesca*<sup>650</sup> all'inizio del corso sugli *Anormali*. Le lezioni, tenute al *Collège de France* tra il 1974 e il 1975, proseguono le analisi avviate sulle tecniche di normalizzazione prendendo in esame le prassi medico-giudiziarie che tra il XVIII e il XIX secolo hanno portato all'identificazione di soggetti “anormali” e potenzialmente pericolosi.

---

<sup>648</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità*, p. 262.

<sup>649</sup> Ivi, p. 265.

<sup>650</sup> L'aggettivo “ubuesco” deriva dall'opera teatrale di Alfred Jarry, *Ubu roi* del 1896. Vedi *Grand Larousse*, VII, 1978, p. 6319: “Si dice di ciò che, per il suo carattere grottesco, assurdo o caricaturale, ricorda il personaggio di Ubu”.

Foucault arriva al tema dell'ubuesco a partire da due perizie psichiatriche risalenti alla metà del Novecento. Di questi discorsi Foucault sottolinea tre proprietà fondamentali: essi, influenzando una decisione giudiziaria, possiedono, seppur indirettamente, un potere di vita e di morte; questo potere essi lo derivano dal fatto di essere dei discorsi di verità, dei discorsi a statuto scientifico; infine, sono discorsi che fanno ridere. Si tratta, in sintesi, di “discorsi di verità che fanno ridere e che hanno insieme il potere istituzionale di uccidere”<sup>651</sup>. Foucault si sofferma sugli effetti *grotteschi* che si producono nel punto di intersezione tra discorsi a statuto scientifico e potere giudiziario: là dove si incontrano l'uomo di scienza e l'aula di un tribunale, dice Foucault, troviamo degli enunciati che, proprio perché estranei tanto alle regole del diritto quanto a quelle della scienza, appaiono grotteschi.

Ecco come prosegue l'argomentazione di Foucault:

Chiamerò “grottesco” un discorso o un individuo che detengono per statuto degli effetti di potere di cui, per la loro qualità intrinseca, dovrebbero essere privati. Il grottesco o, se preferite, l'“ubuesco” non è semplicemente un epiteto ingiurioso (...) Ritengo, anzi, che si dovrebbe formare una categoria dell'analisi storico-politica che tratti del grottesco o dell'ubuesco. Il terrore ubuesco, la sovranità grottesca, oppure, in termini più austeri, la massimizzazione degli effetti di potere a partire dalla squalificazione di colui che li produce: tutto questo, io credo, non è accidentale nella storia del potere, non è una disfunzione del suo meccanismo. Mi sembra, al contrario, che sia uno degli ingranaggi che fanno parte integrante dei meccanismi di potere. Il potere politico – per lo meno in alcune società, e comunque nella nostra – può darsi, anzi si è effettivamente dato la possibilità di far trasmettere i suoi effetti, e, ancor più, di trovarne l'origine in un recesso che è manifestamente, esplicitamente, volontariamente squalificato dall'odioso, dall'infame o dal ridicolo.<sup>652</sup>

Foucault ritiene dunque che il grottesco costituisca una vera e propria categoria “storico-politica”: non si tratta di una anomalia eccentrica dei meccanismi di potere, ma rappresenta uno dei procedimenti fondamentali della sovranità arbitraria. Il grottesco, lungi dall'attenuare la presa del potere, ne manifesta in modo evidente l'insormontabilità: rendendosi ubuesco, il

---

<sup>651</sup> M. Foucault, *Gli anormali*, cit., p. 17.

<sup>652</sup> Ivi, pp. 22-23.

potere dimostra che può “funzionare in tutto il suo rigore, e al limite estremo della sua razionalità violenta, anche allorquando è nelle mani di qualcuno realmente squalificato”<sup>653</sup>.

Mi sembra che il re ubuesco costituisca l’inverso del re cinico. Entrambi incarnano la figura dell’anti-re; il re ubuesco, tuttavia, conferma l’inevitabilità del suo potere squalificando sino al ridicolo la propria sovranità; il re cinico, invece, rinuncia al prestigio e all’esercizio del potere, pur rivendicando l’autentica sovranità. Il re cinico deride i re della terra mostrando l’inconsistenza della loro regalità, il re ubuesco si lascia deridere massimizzando così i suoi effetti di potere. Il re ubuesco afferma se stesso come l’istanza implacabile del potere, il re cinico vi entra in aperta contestazione.

In questo senso, sebbene costituisca una figura estrema, parodistica e paradossale, la sovranità cinica potrebbe essere giocata contro la configurazione grottesca che il potere assume nella sua fase post-sovrana. Il ragionamento sul potere ubuesco condotto da Foucault ne *Gli anormali* prosegue infatti con queste parole:

Il grottesco è uno dei procedimenti essenziali della sovranità arbitraria. Ma il grottesco è anche un procedimento inerente alla burocrazia applicata. Che la macchina amministrativa, con i suoi insormontabili effetti di potere, passi attraverso un funzionario mediocre, nullo, imbecille, superficiale, ridicolo, consunto, povero, impotente, tutto ciò è stato uno degli elementi essenziali delle burocrazie occidentali a partire dal XIX secolo. Il grottesco amministrativo non è stato semplicemente la percezione visionaria dell’amministrazione che hanno potuto avere Balzac, Dostoevskij, Courteline o Kafka. Il grottesco amministrativo è una possibilità che la burocrazia si è realmente data. Ubu “*rond de cuir*” appartiene al funzionamento dell’amministrazione moderna, come spettava al funzionamento del potere imperiale a Roma essere nelle mani di un istrione folle.

Il riferimento alle burocrazie occidentali e alle macchine amministrative di stampo totalitario può suggerire l’ipotesi secondo cui, contro le nuove forme di sovranità ubuesca, si possano rimettere in campo i caratteri della sovranità cinica. La sovranità del cinico, infatti, si esercita “entro un certo rapporto di sé con se stesso”<sup>654</sup> e implica l’esigenza della limitazione del potere: si profila essenzialmente “come una *critica vissuta di ogni potere totalizzante*”<sup>655</sup>.

---

<sup>653</sup> Ivi, 23.

<sup>654</sup> M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto*, cit., p. 337.

<sup>655</sup> O. Marzocca, *Perché il governo. Il laboratorio etico-politico di Foucault*, Manifestolibri, Roma 2007, p. 201.

In questo senso, al “funzionario mediocre, nullo, imbecille, superficiale, ridicolo, consunto, povero, impotente”, come nuova incarnazione della sovranità ubuesca, si potrebbe opporre la figura del “perpetuo dissidente” di cui parla Foucault nello scritto dedicato all’affare Croissant<sup>656</sup>. Il perpetuo dissidente è colui

che rifiuta radicalmente il sistema di regole in cui vive; colui la cui esistenza stessa disattende la centratura giuridica, diserta l’imperativo del potere e si muove piuttosto in rapporto ad una pretesa di libertà, un ‘*droit à vivre, à être libre*’, la cui grammatica non può essere pensata che in termini di sottrazione e di esodo. Attestata sulla disobbedienza, sulla resistenza.<sup>657</sup>

L’aspetto significativo del perpetuo dissidente è che non ambisce alla presa del potere: egli non è un rivoluzionario destinato ad occupare il posto strappato al nemico; egli rivendica, semmai, il diritto a “vivere, a essere libero” che eccede ogni definizione strettamente giuridica. Egli, insomma, non è il “*futur gouvernant*”<sup>658</sup> ma un anti-re, che non rinuncia ad esercitare una forma di militantismo che fa della sua vita – come si diceva di quella del cinico – una lotta “contro se stesso e per se stesso, contro gli altri e per gli altri”.

### Politeia e dynasteia

Questo tema ci porta a connettere l’analisi del dir-vero dei cinici alla questione, prima solo evocata, della *parresia* politica. Foucault si concentra sulla *parresia* politica nelle lezioni di Berkeley e nel corso dedicato a *Il Governo di sé e degli altri*.

Nella sua ricostruzione genealogica, Foucault mostra come la *parresia* fosse strettamente imparentata alla dimensione della *polis*: si può dire che essa descriva l’incontro, l’attrito e l’accordo tra il *logos* – la parola vera, ragionevole, che persuade – e l’arena polemica della *polis*.

---

<sup>656</sup> Nel 1977 Foucault, nello scritto *Va-t-on extradier Klaus Croissant ?* (ora in *Dits et écrits II*, cit., p. 362), prende posizione contro l’extradizione verso la Germania Ovest di Klaus Croissant, l’avvocato dalla banda *Baader-Meinhof* appartenente alla RAF (*Rote Armee Fraktion*). Croissant aveva chiesto e ottenuto asilo in Francia nel luglio del ’77, tuttavia, dopo la rappresaglia scatenata dalla RAF (l’assassinio del presidente degli industriali della Schleyer) a causa della morte di tre suoi membri nel carcere di Stoccarda, Croissant viene arrestato e, nel novembre del ’77, estradato verso la Germania.

<sup>657</sup> S. Chignola, *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, p. 9.

<sup>658</sup> M. Foucault, *Va-t-on extradier Klaus Croissant ?*, Id., *Dits et écrits II*, cit., p. 363.

Risalendo ai testi classici, Foucault mostra come la *parresia* indicasse una sorta di struttura politica: Platone e Aristotele accostano la *parresia* all'*isonomia* e all'*isegoria*, riconoscendo in tali principi i caratteri fondamentali della *politeia* democratica. L'*isonomia* sancisce l'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge, l'*isegoria* consiste invece nel diritto d'accesso alla parola. Ma se l'*isegoria* garantisce una sorta di libertà di parola, cos'è, allora, che la distingue dalla *parresia*? Questo interrogativo consente a Foucault di chiarire la particolare valenza della *parresia* nel contesto del gioco politico: essa non si esaurisce nella semplice possibilità di parola, ma nell'esercizio di una parola agonistica tesa a persuadere e a conquistare un certo potere sugli altri. Foucault è molto chiaro nel distinguere l'aspetto statico dell'organizzazione istituzionale della democrazia – *isonomia* e *isegoria* – e l'aspetto dinamico alimentato dal gioco parressiastico: posto un assetto costituzionale che garantisce rapporti paritari, la *parresia* reintroduce un elemento differenziale poiché consente ad alcuni individui di raggiungere un ascendente da giocare nei confronti degli altri concittadini. Foucault è attento, tuttavia, a distinguere tra la superiorità del tiranno che impone la propria supremazia sgombrando il campo da possibili rivali e la peculiarità dell'ascendente che il *parresiastes* conquista proprio nel confronto agonistico coi propri pari.

“Credo che la *parresia* sia legata, molto più che a uno statuto – anche se lo presuppone – a una dinamica, a una lotta, a un conflitto. Struttura dinamica e struttura agonistica della *parresia*, dunque”<sup>659</sup>, scrive Foucault descrivendo la *parresia* nei termini di una *dynamis*, di un movimento che consente al singolo di esercitare il potere attraverso un atto di parola che lo espone pubblicamente.

Foucault giunge dunque alla tesi secondo cui la nozione di *parresia* non riguarda tanto la *politeia* (l'assetto istituzionale della città) quanto la *dynasteia*: l'*ethos* dell'uomo politico, la realizzazione della sua potenza. O meglio, la *parresia* è la nozione che serve da cerniera tra il piano statico della legge statutale e l'esercizio mobile del potere politico.

L'accento posto da Foucault sulla nozione di *dynasteia* è assai rilevante. Portando la sua attenzione sulla *dynasteia* come “esercizio del gioco politico e del gioco politico come campo di esperienza” egli intende collocare la propria analisi sul piano immanente delle relazioni di potere. Qui il problema della democrazia ateniese è affrontato a partire da quel campo di esperienza che determina i rapporti tra sé e gli altri: “è il problema della politica (...) intesa come una certa pratica, che deve obbedire a certe regole, ancorate in un certo senso alla verità,

---

<sup>659</sup> M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 154.

e che implica, da parte di colui che gioca questo gioco, una certa forma di rapporto con sé e con gli altri<sup>660</sup>.

La polarità *politeia-dynasteia* si profila come traccia genealogica per leggere l'esperienza della politica secondo la fluttuazione agonica e inestinguibile tra soggettivazione e assoggettamento, potere e resistenza, governo di sé e governo degli altri. La questione della *dynasteia* consente di pensare l'esperienza della politica a partire dalla piega che unisce e separa il sé e gli altri: “una piega che” come scrive Roberto Ciccarelli, “è in perenne

---

<sup>660</sup> Foucault sceglie di utilizzare il femminile “politica”, giudicando pericoloso quello slittamento dalla “politica” al “politico”, al maschile, operato da alcuni autori della filosofia politica contemporanea (primo fra tutti Carl Schmitt). L'opzione sembra avere un preciso valore: rifiutare quella sostanzializzazione della politica che rischia di irrigidire la molteplicità delle relazioni di potere in opposizioni duali e prestabilite. Sappiamo, infatti, che il “politico”, al maschile, è stato oggetto d'indagine di Carl Schmitt, il quale ne ha identificato la categoria fondamentale proprio nell'opposizione amico-nemico. Con la decisione di parlare di “politica” al femminile Foucault prenderebbe le distanze dall'impostazione trascendente della riflessione politica schmittiana, a favore di un'articolazione immanente delle relazioni di potere. Come scrive Roberto Ciccarelli, “Quella di Foucault è una visione della politica che si separa radicalmente da ogni tentazione ontologica (nella quale la divisione storica tra chi obbedisce e chi comanda è elevata a ordine ontologico della politica) e con ogni tentazione trascendentale (c'è una soggettività impersonale che egli definisce ‘politico’ al maschile, che si inverte nei regimi di governo e permette ai regimi in questione di assurgere al livello della verità). Con la definizione della politica, al femminile, come ‘campo del gioco e dell'esperienza’, Foucault conquista finalmente l'immanenza al di là di ogni residuo metafisico che deriva dalla griglia epistemica del XIX secolo” (R. Ciccarelli, *Immanenza. Filosofia, diritto e politica della vita dal XIX al XX secolo*, cit., pp. 661-62). Espressione emblematica di una microfisica del potere che sfugge all'alternativa amico-nemico è la figura del barbaro che Foucault evoca nelle lezioni di *Bisogna difendere la società*. L'immagine del barbaro conquistatore si oppone, secondo Foucault, all'immagine del buon selvaggio idealizzata dal discorso giuridico di fondazione del potere sovrano. Il selvaggio è colui che, scambiando i propri diritti e le proprie libertà, dà origine al patto sociale. Il barbaro, viceversa, è colui che fonda il suo potere su un atto cruento di conquista: la sua libertà è misura di ineguaglianza, perché essere liberi significa strappare libertà ai propri nemici, renderli obbedienti con la sottomissione. La figura del barbaro consente di comprendere come il binomio vinti-vincitori vada sciolto e ricompreso in termini quantitativi: “più forti” e “meno forti”. Si tratta di una relazione dinamica, di un rapporto tra forze instabili che va indagato senza ricorrere alla dicotomia vinti-vincitori, inadeguata a render conto di un campo mobile in cui le forze coinvolte sono destinate ad allearsi, scindersi, rinsaldarsi. Se, come scrive ne *Il governo di sé e degli altri*, “i problemi della potenza, sono in senso stretto i problemi della politica”, il barbaro è la figura parossistica della politica scorta nel suo reale più crudo e sanguinario: in quell'eccedenza conflittuale e selvaggia che il politico, in quanto discorso dell'ordine, non può e non vuole ammettere. “Il barbaro (...) non può che essere cattivo e malvagio. Non può che essere pieno di arroganza e disumano, appunto perché non è l'uomo dello scambio e della natura, ma è l'uomo della storia, è l'uomo del saccheggio e dell'incendio, è l'uomo della dominazione” (M. Foucault, *Il faut défendre la société*, Seuil Gallimard, Parigi 1997, tr. it. di M. Bertani, A. Fontana, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 170).



trasformazione, al punto che non è possibile stabilire i confini tra l'uno e gli altri se non in maniera contingente"<sup>661</sup>.

Soffermandosi sulla nozione di *dynasteia*, Foucault può scorgere nella *parresia* politica del periodo classico il sorgere della problematica governamentale. La nozione di governamentalità, come già abbiamo accennato, consente di smarcare l'analisi politica dalla rigidità del binomio dominanti-dominati, per tentare di seguire le movenze della piega immanente che descrive le variazioni della potenza, rendendo fluida l'assegnazione dei ruoli di potere. In altri termini, se la *politeia* è espressione dell'assetto istituzionale del potere, la *dynasteia* asseconda le movenze della potenza: il parresiasta costituisce il *pivot* di questo gioco poiché il suo atto di parola contribuisce a una riconfigurazione dei rapporti di potere. Conquistando o perdendo il proprio ascendente, egli ridisegna i margini di inclusione ed esclusione, le porzioni di visibilità e invisibilità che caratterizzano il gioco politico.

Come scrive Ciccarelli, "L'ordine politico che si fonda sulla sperimentazione dei ruoli, e non sulla fondazione contrattuale delle parti, si regge sulla continua affermazione di una *differenza*, quella introdotta dal 'dire la verità' da parte del parresiasta"<sup>662</sup>.

Nel *Il governo di sé e degli altri* Foucault dedica alcune pagine alla questione dell'ascendente, tema che nel corso successivo verrà riarticolato attorno al concetto di *differenziazione etica*. Foucault ritiene che esista un rapporto necessario e tuttavia conflittuale tra la democrazia e la pratica del dir-vero: infatti, se il discorso vero ha diritto di cittadinanza solo all'interno del gioco democratico, proprio l'uguaglianza che esso tutela rischia di pregiudicare l'atto di veridizione. L'argomentazione di Foucault è tanto chiara quanto paradossale: se può esserci discorso vero solo in seno alla democrazia, esso è al tempo stesso minacciato dall'*isegoria* egalitaria che, riconoscendo a tutti il diritto di parola, lo espone al rischio di soccombere nella contesa.

D'altra parte, se il vero può affermarsi in un'arena democratica che permette a ciascuno di esprimere la propria opinione, va altresì considerato che la democrazia introduce un elemento irriducibile alla sua struttura egalitaria, e cioè l'ascendente giocato da chi, facendo un buon uso della *parresia*, esercita un potere sugli altri come principio di governamentalità.

Foucault giunge dunque a una conclusione dal sapore aporetico: "Non vi è discorso vero senza democrazia, ma il discorso vero introduce nella democrazia stessa delle differenze. Non

---

<sup>661</sup> R. Ciccarelli, *Immanenza. Filosofia, diritto e politica della vita dal XIX al XX secolo*, cit., p. 661.

<sup>662</sup> *Ibidem*.

vi è democrazia senza discorso vero, ma la democrazia minaccia l'esistenza stessa del discorso vero"<sup>663</sup>.

Che la morte del discorso vero sia iscritta all'interno della democrazia emerge chiaramente nel caso della "cattiva *parresia*" che corrompe il nesso tra libertà di parola e discorso vero. I cattivi parresiasti descritti da Platone ed Aristotele – che si limitano a pronunciare l'opinione corrente, a blandire le folle e ad assecondare le inclinazioni della maggioranza – mettono fuori gioco la questione dell'ascendente, e cioè la possibilità di conquistare una forma di superiorità in virtù del coraggio che si mostra nel formulare discorsi sgraditi o impopolari<sup>664</sup>.

Il dir-vero altera l'assetto egalitario della *politeia* perché produce differenza. Nel Corso *Il Coraggio della verità*, come si accennava, Foucault affronta la questione della differenziazione etica. La verità non può essere detta entro un campo politico definito dall'indifferenza tra i soggetti parlanti: il dir-vero implica e produce un processo di distinzione e differenziazione.

Anche in questo caso, si tratta di capire come la *parresia* sia il punto di sutura tra *politeia* e *dynasteia*: una congiuntura fragile e precaria poiché, da una parte, la differenziazione prodotta dalla fluttuazione della *dynasteia* rischia di mettere a repentaglio l'assetto egalitario della *politeia*; e poiché, dall'altra, l'irrigidimento dell'uguaglianza democratica rischia di pervertirsi nel livellamento omologante o, viceversa, nell'annullamento di qualunque misura comune per via di una libertà autoriferita che legittima ciascuno a porsi come unico principio politico di riferimento<sup>665</sup>.

Ma non solo. La questione della differenziazione etica permette anche di capire come la dimensione dell'*ethos* sia l'imprescindibile punto di articolazione tra il dir-vero e il buon governo. Come spiega Gros, nella sua postfazione al Corso dell'84, l'aspetto decisivo delle analisi di Foucault sta nel mostrare che il principio della differenziazione etica non corrisponde

---

<sup>663</sup> M. Foucault, *Il Governo di sé e degli altri*, cit., p. 179.

<sup>664</sup> Foucault ne passa in rassegna alcuni esempi e si sofferma sul "crocevia platonico", luogo germinale della riflessione sul difficile rapporto tra verità e politica, a partire dal quale è possibile elaborare una genealogia dell'arte di governare. Secondo Foucault, la democrazia degenerata descritta nelle pagine della *Repubblica* rappresenta un buon esempio di cattiva *parresia*: Platone descrive la genesi di una struttura di indifferenziazione che non permette di far valere la discriminante dell'ascendente, comportando così la peggiore direzione possibile della città. Per trovare, all'interno del *corpus* platonico, una descrizione della *parresia* virtuosa – un atto di libertà che non si traduca in licenza di dire e di fare tutto quello che si vuole – occorre guardare al patrimonio delle *Lettere*, dove l'atto di veridizione non sarà più rivolto a un'assemblea di pari, ma al Principe (nel caso di Platone, il tiranno Dionisio).

<sup>665</sup> "Nella democrazia che funziona in questo modo, la *parresia* non è dunque l'elemento costitutivo di un'opinione comune: è invece la garanzia che ognuno sarà per se stesso la propria autonomia, la propria identità, la propria singolarità politica" (M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 193).

all'eccezionalità morale. E esso, piuttosto, trova espressione nella costruzione di sé in rapporto alla verità: differenza della verità e verità come differenza. In questo senso, il pensiero politico greco sul governo degli altri (sulla buona *politeia*) è inestricabilmente connesso all'elaborazione etica di un soggetto che può far valere, dinnanzi a se stesso e al cospetto degli altri, la propria differenza attraverso un discorso di verità. Ecco dunque connesse – e riformulate – le tre sfere del Potere, del Sapere e del Soggetto: la questione del Potere viene letta in termini governamentali, quella del Sapere dal punto di vista della veridizione e quella del Soggetto secondo la prospettiva dei modi di soggettivazione<sup>666</sup>.

### Modello agonistico della politica: modo di vita e libertà-potere

Con la sua indagine Foucault illumina il campo della politica da un angolo visuale inconsueto: il problema principale non è quello, tradizionalmente attribuito agli antichi, della definizione del “miglior regime”, né quello liberale del riconoscimento dei diritti e dei doveri dell'individuo. Per Foucault si tratta, piuttosto, di iscrivere la propria analisi in quella soglia mobile tra assoggettamento e soggettivazione, governo di sé e governo degli altri, eguaglianza e differenza, che si muove e si trasforma a seconda dei processi di stilizzazione etica attraverso cui il sé, in virtù delle pratiche parresiatriche di veridizione, si impone e si espone nel gioco politico.

Come scrive Ciccarelli,

Il modello agonistico della politica interroga alla radice lo *status* dell'individuo, non più considerato nei termini liberali di soggetto proprietario della propria identità, e delle relative prerogative giuridico-politiche, ma nei termini dell'affermazione di un diritto alla differenza, di tutto ciò che rende singolare e differente la vita di un individuo rispetto alla soggettivazione che gli viene imposta.<sup>667</sup>

Questa frase ci permette di avanzare alcune considerazioni.

---

<sup>666</sup> Nella prima lezione de *Il governo di sé e degli altri*, Foucault spiega come l'esame della nozione di *parresia* faccia emergere l'intreccio tra modi di veridizione, tecniche di governamentalità e forme della pratica di sé: tre elementi irriducibili e che pure chiedono di essere indagati nelle loro relazioni costitutive. Studiare la composizione di questi elementi, senza che essi vengano trattati come ambiti isolati, secondo Foucault, significa operare un triplo slittamento: dalla teoria della conoscenza alle pratiche di veridizione, dal tema della dominazione a quello della governamentalità, dal tema dell'individuo a quello della cultura e delle tecniche del sé.

<sup>667</sup> R. Ciccarelli, *Immanenza. Filosofia, diritto e politica della vita dal XIX al XX secolo*, cit., p. 671.

In primo luogo, possiamo tornare a riflettere sul fatto che la manifestazione della verità abbia a che vedere, secondo Foucault, con la posizione della differenza: “non può esserci verità che nella forma dell’altro mondo e della vita altra”. Nei lavori del filosofo è sempre presente una critica all’identità come dispositivo del medesimo: nei suoi studi sulla *parresia* politica questo principio ritorna nella forma di una verità che non mira all’assoggettamento e all’omologazione, ma che, al contrario, incoraggia processi di soggettivazione in virtù di una continua differenziazione.

Il principio della differenziazione etica, letto nel contesto dell’estetica dell’esistenza, contiene *in nuce* un diritto alla differenza come pratica insieme di disassoggettamento e di qualificazione: l’affrancamento dai processi di identificazione, individualizzazione e normalizzazione del soggetto fa tutt’uno, infatti, con le prassi autopoietiche di costruzione del sé. Non si tratta di liberarsi da un’identità che imbriglia la verità e la libertà originarie del sé, ma di farsi portatori di pratiche di veridizione che conquistino lampi imprevisti di libertà.

Va colta qui un’importante risonanza tra gli studi che Foucault dedica al mondo antico e le sue riflessioni sull’attualità, quando Foucault si chiede “se il nostro problema oggi non sia in qualche modo simile al loro, dal momento che la maggior parte di noi non crede più che l’etica possa esser fondata sulla religione, e dato che non vogliamo un sistema legale che interferisca con la nostra vita privata, morale e personale”<sup>668</sup>, pensa alle tecniche e alla cura di sé antiche come a un insieme di pratiche ethopoietiche e relazionali che valorizzano la differenza, l’eterogeneo, il singolare. Pratiche tese a promuovere strategie di disassoggettamento che “da una parte affermano il diritto ad essere diversi (...). Dall’altra, attaccano tutto ciò che isola l’individuo in se stesso e lo vincola alla propria identità in modo forzato”<sup>669</sup>.

I concetti di modo di vita e di stile di esistenza, che Foucault rintraccia nell’etica antica, sono strettamente imparentati alla questione della differenza: in primo luogo, alla differenza come manifestazione della singolarità del sé; in secondo luogo, alla differenza come occasione etica di comunicazione e interazione con l’altro da sé. Come spiega Judith Revel, “Il modo di vita è precisamente la messa in comune delle differenze in quanto differenze, e la costruzione, a partire da questo tessuto differenziale, di qualcosa che abbia a che fare con il comune – inteso

---

<sup>668</sup> M. Foucault, *Sulla genealogia dell’etica: compendio di un work in progress*, in H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., p. 259.

<sup>669</sup> M. Foucault, *Perché studiare il potere?*, In Id., *Poteri e strategie*, cit., p. 108.

come condivisione delle differenze»<sup>670</sup>. La nozione di modo di vita assume una valenza etica perché ci permette di pensare alla soggettivazione come alla costruzione di uno spazio condiviso proprio in virtù della messa in comune delle differenze: vite che stilizzandosi, complicando se stesse, aumentando di predicati, continuamente creano e reinventano l'occasione dell'incontro.

È importante concentrare l'attenzione sul versante delle pratiche. È l'esercizio di una certa pratica, infatti, a generare un modo di vita, il quale non è una semplice aggregazione di differenze, ma, potremmo dire, un processo di soggettivazione di portata transindividuale che costituisce il *sé* nella misura in cui inventa il *noi*. Come vedremo meglio nella prossima sezione, mettendo in risonanza le riflessioni di Foucault con le ricerche di Patočka, al filosofo francese non sta a cuore la definizione di un "noi" preliminare o la costituzione del consenso come accomodamento tra diverse individualità; la sua attenzione è rivolta, piuttosto, al potenziale relazionale sprigionato dall'esercizio di una certa pratica o dalla condivisione di un'esperienza: si tratta « *de constituer un 'nous' à partir du travail fait et qui soit de nature à former une communauté d'action* »<sup>671</sup>.

La frase di Ciccarelli sul modello agonistico della politica proposto da Foucault ci permette di riflettere, inoltre, sul nesso tra verità e libertà istituito dalla *parresia*. Il gioco parresiastico, come momento di articolazione tra il piano formale della *politeia* e le variazioni intensive della *dynasteia*, chiarisce che la libertà del dir-vero non può essere intesa nei termini delle prerogative giuridiche moderne: si tratta di una libertà che non tutela ma espone, una libertà che non qualifica l'individuo nella essenza autonoma, ma che si conquista nel rapporto con gli altri. Tanto ne *Il governo di sé e degli altri* quanto ne *Il coraggio della verità*, Foucault sostiene che la libertà della *polis* greca si dispiega in prima istanza come libertà di agire: in mezzo agli altri, in rapporto agli altri, sugli altri. La libertà è dunque una forma di azione, di attività, di *praxis* che è possibile realizzare solo nell'attrito e nella condivisione.

---

<sup>670</sup> J. Revel, in *Foucault oggi*, p. 138. In un altro scritto, Revel torna a ribadire questa posizione spiegando in che modo Foucault rielabora il problema della differenza. L'autrice, sottolineando il ruolo svolto dalle riflessioni proposte da Deleuze in *Differenza e ripetizione* (a cui Foucault dedica l'importante articolo "Theatrum philosophicum"), ritiene che Foucault affronti il tema della differenza cercando di « *lui restituer une positivité qui lui est propre et, en un retournement qui va contre toute la logique classique, en faire le fond du commun (...). Il s'agit en réalité de redéfinir une ontologie 'où l'être se dirait, de la même façon, de toutes les différences, mais ne se dirait que des différences'* » (J. Revel, *La pensée verticale*, in F. Gros (a cura di), *Foucault, le courage de la vérité*, cit., p. 77).

<sup>671</sup> M. Foucault, *Polémique, politique et problématisations*, in Id., *Dits et écrits II*, cit., p. 1413.

Questo modo di intendere la libertà è assai distante dalla concezione della libertà elaborata dalla filosofia politica moderna. Come spiega Roberto Esposito, sullo sfondo delle sue riflessioni sul carattere immunitario della modernità, “la libertà è ciò che separa il sé dall’altro riconducendolo a se stesso, ciò che lo sana e lo salva da ogni alterazione comune. Da allora (...) la libertà sarà sempre concepita come un diritto, un bene, una facoltà dell’individuo che la detiene”<sup>672</sup>. Esposito prosegue la sua argomentazione rifacendosi all’osservazione di Arendt, secondo cui la libertà, a partire dal XVII e dal XVIII secolo, viene sempre più connessa alla sicurezza: si è liberi solo se si è sicuri, solo se la libertà diviene assicurazione del “proprio”.

È evidente dunque la distanza che separa l’accezione moderna della libertà da quella che Foucault rintraccia nei Greci: una libertà agita e non posseduta; una libertà che non tutela ma espone a un pericolo; una libertà che, lungi dall’obbedire a un programma dissociativo, si dà solo come rapporto. La libertà dei Greci, spiega Foucault ne *L’uso dei piaceri*, si dà come rapporto attivo di padronanza: tanto nel rapporto che il singolo intrattiene con se stesso, quanto nel rapporto che ciascuno stabilisce con la comunità, la libertà è un esercizio di regolazione tra attività e passività. È in questo senso che Foucault parla di una “libertà-potere”: una libertà che istituisce rapporti, proporzioni, equilibri, per poi alterarli e ridefinirli. E così, nelle battute conclusive de *L’uso dei piaceri*, l’estetica dell’esistenza dei Greci viene definita come “l’arte ponderata di una libertà vista come gioco di potere”<sup>673</sup>. È evidente che una libertà intesa come gioco di potere non potrà essere ricondotta ai confini immunitari del proprio, ma andrà compresa e collocata all’interno di un campo di forze plurali e variabili. In tale prospettiva, è utile ricordare – seguendo ancora una volta le indicazioni di Esposito – l’etimo della parola greca “libertà”: come hanno dimostrato gli studi di Benveniste, la radice indoeuropea *leuth*, da cui derivano il termine greco *eleutheria* e il termine latino *libertas*, rimanda a qualcosa che ha a che vedere con lo sviluppo, l’accrescimento, la fioritura comune<sup>674</sup>. L’analisi etimologica attesterebbe così “la connotazione originariamente comunitaria della libertà. Essa è una potenza connettiva, aggregante, accomunante”<sup>675</sup>.

---

<sup>672</sup> R. Esposito, “Libertà e immunità”, in Id., *Termini della politica*, Mimesis, Milano 2008, p. 120.

<sup>673</sup> M. Foucault, *L’uso dei piaceri*, cit., p. 252.

<sup>674</sup> Anche la radice sanscrita *frya*, da cui originano l’inglese *freedom* e il tedesco *Freiheit*, confermerebbe la valenza comunitaria che si trova riflessa nella semantica dell’amore (*lieben, lief, love*) e dell’amicizia (*friend, Freund*). Cfr. E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni europee*, vol. I, Torino, Einaudi 1976.

<sup>675</sup> R. Esposito, “Libertà e immunità”, in Id., *Termini della politica*, cit., p. 119.

Il momento platonico sembra coincidere con la crisi di questa concezione dell'*eleutheria*: stando ai testi di Platone, la libertà di agire difesa dalla *politeia* democratica di stampo pericleo verrebbe progressivamente a tradursi in “licenza di fare tutto ciò che si ha voglia di fare”<sup>676</sup>, in una forma di arbitrio che non permette di trovare una misura comune. Si tratta di una libertà totalmente autoriferita in virtù della quale ciascuno si ritiene l’unico principio politico di riferimento. Foucault spiega come nella degenerazione della democrazia descritta da Platone non vi sia posto per la buona *parresia*: “nella democrazia che funziona in questo modo, la *parresia* non è dunque l’elemento costitutivo di un’opinione comune: è invece la garanzia che ognuno sarà per se stesso la propria autonomia, la propria identità, la propria singolarità politica”<sup>677</sup>.

Con la crisi della democrazia ateniese, afferma dunque Foucault, la *parresia* politica si sposta dall’Assemblea democratica all’anima del Principe. Questo tema, come vedremo più diffusamente nella prossima sezione, è assai importante per capire il modo in cui Foucault interpreta il rapporto greco tra politica e filosofia. Un rapporto necessario e travagliato che non si risolve mai, tuttavia, in un’identificazione<sup>678</sup>.

### Un salto nel presente: la *parresia* al tempo della democrazia ipermediatizzata

Il riferimento alla degenerazione della *parresia* in epoca platonica potrebbe offrirci l’occasione per avanzare alcune riflessioni sulla nostra attualità, un’epoca in cui la licenza di

---

<sup>676</sup> Platone, *La Repubblica*, libro VII, 557b, citato in M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 193.

<sup>677</sup> Ivi, p. 193.

<sup>678</sup> Secondo Foucault lo spostamento della *parresia* dall’orizzonte istituzionale della politica all’ambito dei rapporti individuali consente di illuminare con chiarezza i tre poli fondamentali della filosofia greca e dunque, più in generale, della filosofia occidentale: il polo dell’*aletheia* e del dir-vero; il polo della *politeia* e del governo; il polo dell’*ethopoiesis* e della formazione del soggetto. Questi sono i tre vertici fondamentali entro cui si articola il discorso filosofico, la cui peculiarità risiede proprio nel fatto che non si occupa mai di uno di essi senza sviluppare anche gli altri due. La questione della verità, del potere e della postura etica non si trovano mai disgiunte: nel discorso filosofico, ogni questione finisce per chiamare in causa le altre due. I rapporti tra questi tre poli possono costituire diagrammi differenti (Foucault richiama le quattro modalità di veridizione già descritte all’inizio del corso, quella del profeta, del saggio, dell’insegnante e del parresiasta). La specificità del discorso filosofico inteso in termini parresiastici consisterebbe nel porre l’irriducibilità della verità, del potere, dell’*ethos*, ma, al tempo stesso, la necessità della loro relazione. Il discorso parresiastico, in altri termini, pone l’impossibilità di pensare la verità, il potere e l’*ethos* al di fuori della loro mutua e fondamentale correlazione.

dire “*n’importe quoi*” viene esasperata dalla mediatizzazione del discorso pubblico. Come scrive Ottavio Marzocca, nelle società del tardo-liberalismo,

la moltiplicazione delle *chances* della parola pubblica si scontra con il proliferare delle possibilità di ‘dire tutto e il contrario di tutto’, che vanifica ogni impegno etico a dire ciò che si pensa e si sperimenta essere vero. (...) Dal nostro punto di vista, evidentemente possiamo individuare proprio nell’impudenza – in quanto pratica spudorata della menzogna – il perversimento deliberato della *parresia*.<sup>679</sup>

In effetti, il modo in cui Foucault riprende le tesi platoniche circa la crisi della *parresia* democratica<sup>680</sup> ci dà occasione di riflettere sul fenomeno profondamente contemporaneo della libertà che diviene auto-legittimazione a fare ciò ci pare e piace. In questo senso, sarebbe interessante confrontare queste considerazioni con le tesi espresse da Žižek circa il Super-io edonistico inteso quale ingiunzione a godere. In una società in cui vige l’imperativo al godimento, la libertà sembra trasformarsi in una forma di *deregulation* morale o, per dirla con Platone, in “licenza di fare tutto ciò che si ha voglia di fare”. In una fase in cui il soggetto non è più costretto a reprimere il piacere e il godimento per rispondere ai limiti e ai divieti imposti dal sociale, ma sembra al contrario condannato all’eccesso e al dovere di godere, la libertà cessa di essere misura dell’azione comune, per trasformarsi in arbitrio tanto sregolato e licenzioso, quanto deludente e inappagante.

Proprio Žižek, traendo spunto dall’Italia berlusconiana considerata come un laboratorio politico di interesse internazionale, suggerisce che la politica attuale stia procedendo verso una “democrazia ipermediatizzata”<sup>681</sup>, in cui si produrrebbe uno scollamento tra il processo reale di governo del paese e la dimensione dello spettacolo pubblico e dello scandalo mediatico. L’impressione è che tale scissione produca un’obliterazione dello spazio politico a favore della dimensione mediatica: dimensione entro la quale la possibilità di distinguere tra verità e propaganda, tra fatto e menzogna, tra pubblico e privato, tra cronaca e *gossip* arriva al

---

<sup>679</sup> O. Marzocca, *Parresia filosofica e libertà transpolitica*, in S. Marcenò, S. Vaccaro (a cura di), *Il governo di sé e degli altri*, cit., pp. 123-24.

<sup>680</sup> Foucault sottolinea come l’argomentazione platonica stabilisca un parallelismo fra organizzazione democratica e animo dell’uomo democratico: così come nella città il vero soccombe per via della libertà licenziosa che permette a chiunque di dire e fare ciò che vuole, così nell’anima individuale si perde ogni distinzione tra desideri necessari e desideri superflui, portando alla vittoria di questi ultimi, che, più forti per numero, precipitano l’individuo nell’anarchia del desiderio.

<sup>681</sup> S. Žižek, *L’effetto Berlusconi*, intervista rilasciata a Antonio Gnoli, in “Alfabeta2”, *Anomalia Italia*, n.°4, novembre 2010.



cortocircuito. Žižek interpreta il fenomeno-Berlusconi ricorrendo alla categoria foucaultiana di “potere grottesco”: un potere che gioca con gli aspetti spettacolari, teatrali, scenografici della sovranità. Il berlusconismo in Italia avrebbe portato all’exasperazione parossistica di questi elementi: il salotto televisivo offerto come la nuova *agorà*, il giullare di corte che soppianta l’avveduto consigliere, le pagine dei rotocalchi che sostituiscono i vecchi quotidiani.

Foucault, a proposito del potere grottesco, parla di sovranità infame. L’infamia, nel diritto romano, era una forma di limitazione della capacità giuridica che consisteva nel privare qualcuno dei diritti di norma riconosciuti ai cittadini romani, come il diritto di voto o il diritto di ricoprire cariche pubbliche. Tra i personaggi “infami” per legge vi erano gli attori. E questo accadeva perché agli attori era consentita una libertà sconosciuta a tutti gli altri: liberi di parlare, di criticare, di parodiare, gli attori erano esclusi dalla serietà della politica. Liberi di vivere tutto l’anno in un mondo alla rovescia essi non potevano decidere della realtà di tutti i giorni.

Una suggestione interessante, poiché sembra che oggi il mondo carnevalesco del rovesciamento parodistico e quello austero della quotidianità procedano verso l’indistinzione. E ciò accade non perché la verità venga occultata, ma perché viene costantemente distorta, parodiata, derisa rendendo impossibile proprio la sua distinzione dalla menzogna. Non si tratta di nascondere una realtà scomoda, ma di inventare altre realtà<sup>682</sup>: più accattivanti, più colorate, più desiderabili, più licenziose e permissive.

Berlusconi non ha dissimulato la realtà, l’avrebbe esasperata, ne avrebbe enfatizzato alcuni particolari fino alla deformazione grottesca. Il suo rapporto con il reale, si potrebbe dire, è in un qualche modo pornografico, se stiamo a quanto scrive Baudrillard nello scritto *Sulla seduzione*: “L’unico vero fantasma della pornografia non è il sesso ma è la realtà stessa, assorbita in qualcosa che non è reale, ma iper-reale”<sup>683</sup>.

Ora, se il lessico della politica si espone di buon grado alla deformazione comica, la parodia e la satira, in quanto potenti strumenti di contestazione, si rivelano delle armi spuntate, inefficaci, se non addirittura funzionali al consolidamento del potere. In altri termini, l’esercizio grottesco del potere, rinunciando alla solennità austera del linguaggio sovrano,

---

<sup>682</sup> Nell’ottobre del 2004 uno stretto collaboratore di George W. Bush (si pensa sia Karl Rove) disse al giornalista Ron Suskind queste parole: “Ora noi siamo un impero, e quando agiamo, noi creiamo la nostra realtà. E mentre voi state studiando questa realtà, giudiziosamente, noi agiremo ancora, creando altre nuove realtà, che voi potrete soltanto studiare, e nient’altro”.

<sup>683</sup> J. Baudrillard, *De la séduction*, Galilée, Paris 1979, tr. it. di P. Lalli, *Della seduzione*, ES, Milano 1995, p. 37.

mette fuori gioco la possibilità di contrapporsi ad esso attraverso la derisione caricaturale delle sue meschinità, delle sue contraddizioni, della sua indegnità.

Pertanto, se il potere si offre con compiacenza alla sua distorsione comica – se è il primo ad incoraggiare una sua deriva verso la trivialità – come forzare la sua efficacia performativa, come contrapporsi ad esso senza accettare una parte nella commedia degli equivoci? “Una risata vi seppellirà” si diceva nel ’68<sup>684</sup>, oggi c’è da chiedersi se si possa ancora scommettere sul potere destabilizzante e contro-egemonico di una risata liberatoria. Forse quella risata è ormai la più solida alleata del potere permissivo di cui parla Žižek, di quel potere edonista che ha saputo reinvestire le spinte libertarie del ’68<sup>684</sup>, di quel potere per cui “il tutto è permesso” dei *Fratelli Karamazov* perde il suo accento tragico e diviene obbedienza farsesca all’ingiunzione al godimento.

Forse, se ci troviamo in un universo di deterritorializzazione farsesca, si potrebbero incoraggiare e promuovere nuove forme di sobrietà e di dignità. Žižek suggerisce che, per smarcarsi dalla deriva carnevalesca delle democrazie ipermediatizzate, sia utile ritornare ai fatti della politica, raccontare in modo minuto e pedante le scelte prese dai governi e le conseguenze che esse hanno sulle vite delle persone. Alla fine dell’articolo Žižek scrive:

Bisogna presentare le decisioni politiche di Berlusconi come direttamente legate ai loro effetti negativi. Dire: Berlusconi ha fatto questo, e di conseguenza queste persone, con nomi e cognomi e storie, sono morte, e queste altre hanno perso il lavoro (...). Dev’esserci un modo per reinventare le domande centrali della politica, riformulando le questioni politiche ed economiche in termini più personali.<sup>685</sup>

---

<sup>684</sup> La tesi che Žižek elabora a partire dalle riflessioni di Jean-Claude Milner è che l’*establishment* capitalista sia riuscito a incorporare la retorica egualitaria e antigerarchica del ’68 respingendone le conseguenze più minacciose. Il nuovo spirito del capitalismo, convertendo la spinta libertaria del ’68 in godimento edonista, produrrebbe una società permissiva che “amplia il raggio di ciò che i soggetti hanno il permesso di fare, senza dar loro nessun permesso aggiuntivo” (S. Žižek, *Dalla tragedia alla farsa. Ideologia della crisi e superamento del capitalismo*, Ponte delle grazie, Milano 2010, p. 78). Come scrive Milner: “Coloro che detengono il potere conoscono molto bene la differenza tra un diritto e un permesso (...). Un diritto nel senso stretto del termine dà accesso all’esercizio di un potere, a spese di un altro potere. Un permesso non diminuisce il potere di colui che lo dà; non aumenta il potere di colui che lo riceve. Rende la vita più facile, cosa comunque non di poco conto” (J.-C. Milner, *L’arrogance du present. Regards sur une décennie*, cit. in S. Žižek, *Dalla tragedia alla farsa. Ideologia della crisi e superamento del capitalismo*, cit., p. 79).

<sup>685</sup> S. Žižek, *L’effetto Berlusconi*, intervista rilasciata a Antonio Gnoli, in “Alfabeta2”, *Anomalia Italia*, n.°4, novembre 2010.

Questo riferimento alla dimensione personale dà da pensare che, per farsi portatori di un atto linguistico che ecceda il chiasso onnivoro dello spettacolo farsesco, occorra promuovere una pratica di parola il cui valore di verità implica una forma di rapporto a se stessi e agli altri. Il cui valore di verità è dato dal grado di coinvolgimento personale che lega il soggetto di parola all'atto linguistico.

In questo senso, mi sembrano particolarmente efficaci le parole di Agamben:

Nella nostra cultura esistono due modelli di esperienza della parola. Il primo modello è di tipo assertivo: due più due fa quattro, i corpi cadono secondo la legge di gravità. Questo genere di proposizioni sono caratterizzate dal fatto che rimandano sempre a un valore di verità oggettivo, alla coppia vero-falso. E sono sottoponibili a verifica grazie a un'adeguazione tra parole e fatti, mentre il soggetto che le pronuncia è indifferente all'esito. Esiste però un altro immenso ambito di parole del quale sembriamo esserci dimenticati, che rimanda per usare, per usare l'intuizione di Foucault, all'idea di "veridizione". Lì valgono altri criteri, che non rispondono alla separazione secca tra il vero e il falso. Lì il soggetto che pronuncia una data parola si mette in gioco in ciò che dice. Meglio ancora il valore di verità è inseparabile dal suo personale coinvolgimento.<sup>686</sup>

Le parole di Agamben rievocano gli studi foucaultiani sulla *parresia* come pratica della veridizione. In questa prospettiva, potremmo pensare che dinnanzi alla crisi del modello assertivo – verità e menzogna che, precipitate nella farsa carnevalesca, procedono verso l'indistinzione – sia possibile riscoprire una pratica di parola che prospera in quei "territori dell'esistenza in cui ci si mette in gioco personalmente"<sup>687</sup>.

A proposito delle parole sommerse che si potrebbero riscoprire e delle domande che, percorrendo i territori dell'esistenza, si potrebbero formulare, Agamben osserva: "Prendiamo la politica: perché non interroga finalmente la vita delle persone? Non la vita biologica, la nuda vita, che oggi è continuamente in questione nei dibattiti spesso vani sulla bioetica, ma le diverse forme di vita, il modo in cui ciascuno si lega a un uso, a un gesto, a una pratica"<sup>688</sup>.

La suggestione che potremmo trarre da questo breve *excursus* è che dinnanzi all'ipermediatizzazione del discorso pubblico – che moltiplica all'infinito le *chances* di parola e traduce in impudenza il coraggio della verità – si potrebbero tentare forme di veridizione che

---

<sup>686</sup> G. Agamben, *Riscopriamo l'etica. Agamben: provate a vivere secondo le vostre idee*, intervista a cura di F. Marcoaldi, pubblicata su "La Repubblica" l'8 febbraio 2011.

<sup>687</sup> Ibidem.

<sup>688</sup> Ibidem.

coinvolgano il soggetto nel suo dire, che lo sollecitino a esplorare le pieghe del suo reale, che investano i territori dell'esperienza vissuta, frenando così la deriva simulacrale che produce lo scollamento tra il processo politico in sé e la dimensione dello spettacolo.

### L'eterotopia del *dehors*

Tornando alle analisi proposte da Foucault ne *Il coraggio della verità*, prima di prendere in esame i nuovi rapporti che vengono a stabilirsi tra *parresia* e anima individuale, vorrei soffermarmi sul modo peculiare in cui i cinici, secondo il filosofo, fanno fronte ai mutamenti indotti dalla degenerazione della democrazia ateniese.

Occorre tener presente, infatti, che il movimento dislocante che dalla pubblica piazza conduce i filosofi alla corte del Principe non vale per i cinici, i quali credono che la relazione tra prassi politica e discorso filosofico vada articolata nel bel mezzo della città, fosse anche nella forma esasperata dalla sfida e della sragione. Il caso dei cinici mostra come il tema della giusta collocazione della *parresia* fosse oggetto di problematizzazione. La questione, scrive Foucault, è rilevante: “Il discorso filosofico deve forse essere quello che si rivolge all'anima del Principe per formarla? Oppure il discorso vero della filosofia deve forse essere pronunciato nella pubblica piazza come sfida, come scontro, come derisione, come critica in relazione alla condotta del Principe e all'azione politica?”<sup>689</sup>.

L'aspetto significativo della formulazione cinica sta nel fatto che lo spazio del dir-vero non viene identificato né con la dimensione pubblica, né con la dimensione privata, ma con un luogo ternario che si profila come soglia di articolazione dell'opposizione tra le due. Si tratta del *dehors*, del fuori, di un'esteriorità radicale che non coincide con la sfera pubblica, ma anzi finisce per contestare il *partage* che la oppone al privato. Come scrive Frédéric Gros,

*Ce 'dehors' des cyniques déstabilise l'opposition traditionnelle du privé et du public, car il s'agit là finalement de deux cercles clos, renfermés sur eux-mêmes, et protégés du grand dehors. Le privé, c'est l'intimité des passions familiales, les secrètes du désir, la protection des murs, la propriété. Le public, c'est l'ambition et la réputation, la course des reconnaissances, le regard des autres, les identités sociales. Mais le cynique est dehors. Et*

---

<sup>689</sup> M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 281. Foucault ricorda come il testo di Kant sull'*Aufklärung* proponga una sorta di conciliazione fra queste due posizioni, valorizzando insieme il ruolo del pubblico – l'*agorà* intesa come luogo della pubblica opinione – e quello del Principe illuminato.

*c'est depuis cette extériorité radicale au monde des hommes qu'il peut confondre les bassesses privées comme les vices publics, c'est depuis ce dehors qu'il conspue, se moque et rabat l'un sur l'autre le privé et le public comme autant de petits arrangements humains.*<sup>690</sup>

Si può dire che il *dehors* dei cinici sia una nozione *eterotopica* che destabilizza le *topie* tradizionali: né pubblico né privato, il dir-vero dei cinici si colloca in quello *spazio altro* che rende porosi i margini delle geometrie convenzionali.

Va detto che la problematizzazione dello spazio è un motivo ricorrente della ricerca foucaultiana: dal *dehors* degli scritti letterari allo spazio vissuto di Binswanger, dalla spazializzazione della malattia al *quadrillage* disciplinare, dagli studi sulla rappresentazione (Velasquez, Manet, Magritte) all'analisi microfisica delle resistenze, la questione dello spazio s'impone almeno con la stessa insistenza con cui emerge quella del tempo. Anzi, nella conferenza tenuta nel 1967 al «Cercle d'études architecturales»<sup>691</sup>, Foucault in un qualche modo gioca lo spazio *contro* la storia: se l'epoca che ci ha preceduto è stata indubbiamente l'epoca della Storia, l'epoca presente sarebbe piuttosto l'epoca dello spazio. Foucault accenna ad una storicità in fase di dissoluzione per la pressione di una rete di punti interconnessi, presenti gli uni agli altri: una matassa di incroci, giustapposizioni, prossimità e lontananze, organizzata attraverso la logica della simultaneità, più che della durata<sup>692</sup>. L'analisi dello spazio e dei suoi punti di applicazione – l'urbanistica, l'architettura degli apparati carcerari, l'Altro come figura della lontananza – si rivela dunque una direttrice fondamentale per studiare i dispositivi di sapere e potere.

Nella conferenza del '67 dedicata alle eterotopie, Foucault si dichiara interessato a quei luoghi capaci di “sospendere, neutralizzare e invertire l'insieme dei rapporti” che organizzano e definiscono le *topie* tradizionali: quegli “spazi altri” dissonanti rispetto ai regimi spaziali in cui abitualmente siamo immersi. Le eterotopie, infatti, danno asilo al deviante e all'eccedente, accolgono e giustappongono l'inconciliabile, favoriscono l'eterocronia di un tempo in rottura

---

<sup>690</sup> F. Gros, *Platon et les cyniques chez Foucault*, in L. Bernini (a cura di), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni*, cit., pp. 70-71.

<sup>691</sup> Cfr. M. Foucault, *Des espaces autres*, conferenza tenuta a Tunisi il 14 marzo del 1967 e ora raccolta in *Dits et écrits II*, cit., pp. 752-762.

<sup>692</sup> “Viviamo in un momento in cui il mondo si sperimenta, credo, più che come un grande percorso che si sviluppa nel tempo, come un reticolo che incrocia dei punti e che intreccia la sua matassa” (Ivi, p. 752).

con la temporalità convenzionale. Per il loro carattere inquietante<sup>693</sup>, straniante, perturbante le eterotopie hanno il potere di mettere in discussione la *mise en ordre* delle parole e delle cose, dell'esclusione e dell'inclusione, del vicino e del lontano.

In questo senso, mi sembra che l'esteriorità in cui si esercita il dir-vero del cinico rappresenti emblematicamente l'aspetto eterotopico delle resistenze: adottando una terminologia deleuziana, potremmo dire che, né incluso né escluso, né privato né pubblico, né familiare né estraneo, il *dehors* cinico attiva piuttosto un flusso deterritorializzante che apre dei varchi in quei *cercles clos* cui faceva riferimento Gros.

L'impressione è che “il fuori” di tradizione cinica possa disegnare lo spazio eccentrico, dislocato, e fluttuante in cui prendono corpo le lotte di cui Foucault parla nella conferenza tenuta in Giappone nel 1978 e intitolata *La filosofia analitica della politica*. Ai suoi uditori giapponesi Foucault propone la tesi secondo cui nei paesi occidentali le resistenze al potere stiano prendendo la forma di lotte diffuse e decentrate che investono problemi non appartenenti all'ambito tradizionale della politica: la morte, la malattia, l'istruzione, la penalità. Rispetto alla “rivoluzione” in senso classico – e cioè a una lotta globale e unitaria che coinvolge un intero popolo o un'intera classe sociale – le lotte attuali si dispiegherebbero lungo vettori locali e periferici che attraversano “le questioni quotidiane, marginali, rimaste un po' in silenzio”. Sono lotte, potremmo dire, né pubbliche né private che, originandosi nello spazio altro del *dehors*, contestano le forme tradizionali dell'interesse collettivo e dell'interesse privato.

D'altra parte, dovremmo riflettere sulla portata biopolitica di queste lotte: infatti, se ci rifacciamo alla tesi di Agamben secondo cui la posta in gioco della politica occidentale è la continua definizione della soglia che separa la vita naturale (la *zoē*) dalla vita politica (il *bios politikon*)<sup>694</sup>, possiamo affermare che nel processo attuale di progressiva politicizzazione della

---

<sup>693</sup> “Le eterotopie” scrive Foucault nelle prime pagine de *Le parole e le cose* “inquietano (...) perché spezzano e aggrovigliano i nomi comuni, perché devastano anzitempo la ‘sintassi’ e non soltanto quella che costruisce le frasi, ma anche quella meno manifesta che fa ‘tenere insieme’ (a fianco e di fronte le une alle altre) le parole e le cose” (M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., pp. 7-8). In questi passaggi, Foucault parla di eterotopie per evocare il modo in cui il linguaggio riesce, a certe condizioni, a squarciare ed eludere lo spazio omogeneo e ordinato del discorso. È il caso della famosa “enciclopedia cinese” citata da Borges, che “vanifica l'e dell'enumerazione rendendo impossibile l'in in cui le cose enumerate potrebbero ripartirsi” (Ivi, p. 7).

<sup>694</sup> In *Homo Sacer* Agamben mostra come la produzione di nuda vita sia la prima e più essenziale prestazione del potere sovrano: l'esclusione inclusiva della nuda vita dagli affari della *polis* risulta essere la relazione politica originaria. “La nuda vita ha, nella politica occidentale, questo singolare privilegio, di essere ciò sulla cui esclusione si fonda la città degli uomini” (G. Agamben, *Homo Sacer*, Einaudi, Torino 1995, p. 10).

vita, lo spazio della resistenza vada riscoperto, ogni volta di nuovo, in quell'orlo inafferrabile che separa il *bios* politicamente qualificato dalla *zoē* spogliata di ogni diritto. In quel *dehors* esteriore alla logica dell'esclusione includente che, più che appellarsi a un domani utopico, coltiva la possibilità di un oggi eterotopico. Spazi altri che non proiettano l'altrove nell'impalpabilità del non-luogo, ma lo inventano nella solidità dello spazio vissuto. Cosa sono in fondo i salotti domestici dei dissidenti che ospitano i seminari privati e le riunioni clandestine se non delle eterotopie che deterritorializzano le geometrie del potere? Sospendiamo qui il filo del nostro ragionamento e lasciamo che l'eco di questa domanda risuoni nel terzo capitolo.

### Dal circolo guerriero alla corte del Principe

Tornando all'analisi della pratica di veridizione tardo-antica e facendo convergere le ricerche condotte nel primo e nel secondo volume de *Il governo di sé e degli altri*, possiamo osservare come Foucault, nel descrivere il movimento di dislocazione della *parresia* dalla pubblica piazza alla corte del Principe, identifichi nell'*anima* il correlato e il teatro del dir-vero. Infatti, il principio della differenziazione etica – non più possibile nella dimensione del comune, erosa dalla “licenza di fare tutto ciò che si ha voglia di fare” – trova asilo nella *psyche* individuale. L'anima individuale risulta capace di differenziazione etica poiché, attraverso il discorso vero, essa conquista l'*ethos* che la renderà capace di intendere la verità e di esercitare un buon governo.

L'*ethos* del Principe, nella misura in cui è accessibile al discorso vero e nella misura in cui si pone come matrice dell'azione di governo, è l'elemento che permette alla veridizione di produrre i suoi effetti benefici nel campo politico: l'*ethos* del Principe si configura pertanto come l'intermediario indispensabile affinché la *parresia* possa ancora risultare feconda sul piano delle relazioni politiche.

Nel corso di queste considerazioni, abbiamo detto, Foucault descrive l'anima individuale come il terreno che, nella forma dell'*ethos*, ospita e favorisce l'interazione tra dir-vero e buon governo. L'anima come correlato della *parresia*, tuttavia, non è un'anima deputata ad accogliere le verità della filosofia (un corpo di dottrine finalizzate alla buona amministrazione della città), ma l'interlocutore di un dir-vero, a volte sgradito e irriverente, che la sollecita a una *trasformazione*. Secondo Foucault, l'analisi della *parresia* rivolta alla formazione

dell'*ethos* individuale può “far luce sulla famosa questione della formazione della nozione greca di *psyche*”<sup>695</sup>. Ed è per questo che nell'ambito dei processi che hanno condotto

all'emergenza dell'anima come problema centrale della filosofia, della politica e della morale – se è vero che molti percorsi sono sfociati nell'emergenza e nella definizione della *psyche* – mi sembra che occorra far posto (...) all'attuazione, alla crisi, alla critica della *parresia* e a ogni declinazione che ne abbia dislocato l'esercizio, spostandolo dalla scena politica al gioco delle relazioni individuali.<sup>696</sup>

Innanzitutto, in queste righe si coglie l'intonazione genealogica della ricerca foucaultiana: si può descrivere l'emergenza della *psyche* indagando l'area in cui problematizzazioni di natura etica, politica e gnoseologica vengono a interagire. Essa emerge come correlato di una pratica che va progressivamente interiorizzandosi: un dir-vero che via via diserta lo spazio pubblico della *polis*, per trovare riparo, prima nel cerchio ristretto dell'*entourage* del filosofo, e poi nello spazio intimo di un'anima circoscritta da una pratica di parola che la assegna alla dimensione dell'individuale.

Azzardando un esercizio genealogico, potremmo ipotizzare che quest'anima “privata” sia sorta in concomitanza col venir meno della struttura spaziale del “*en meson*” che aveva giocato un ruolo cruciale nell'orientare le geometrie politiche e sociali dalla Grecia arcaica fino alla stagione delle *poleis*. Attorno a questi temi ha lavorato Jean Pierre Vernant, il quale suggerisce di scorgere nella figura del circolo guerriero di epoca omerica la matrice della tendenza all'uguaglianza e alla simmetria che avrebbe in seguito caratterizzato i rapporti tra i cittadini delle *poleis*<sup>697</sup>.

L'assemblea militare definisce infatti lo spazio materiale di un incontro perfettamente circolare e geometricamente centrato: nel punto mediano, *en meson*, veniva posto l'oggetto di interesse comune – il bottino di guerra o il morto in battaglia da onorare, per esempio. L'immagine è quella di una simmetria circolare in cui, grazie a una perfetta equidistanza dall'oggetto ambito posto *nel mezzo*, tutti possono godere in misura uguale della spartizione. I beni posti *en meson* sono beni comuni: beni di cui la comunità, disposta attorno a un punto mediano, non può essere “privata”. A conferma dell'importanza rivestita da questa struttura circolare e transindividuale potremmo citare l'episodio dell'*Iliade* in cui Agamennone rende ad

---

<sup>695</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 73.

<sup>696</sup> Ibidem.

<sup>697</sup> J-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci: studi di psicologia storica*, Torino, Einaudi 1970.



Achille dei beni che in un momento di rabbia gli aveva sottratto. Nell'atto della restituzione, Agamennone non si rivolge direttamente (e privatamente) all'eroe, ma restituisce i beni all'assemblea (*es mésses agoren*): in termini attuali, ma avvalendoci di uno sguardo retrospettivo indebito, potremmo dire che lo scambio privato esiga, e riconfermi nella sua priorità, il circolo del comune.

Tornando alle ricerche di Vernant, occorre riflettere sulle evoluzioni subite da questa struttura guerriera. La simmetria circolare disegnata dall'assemblea militare orienterà, infatti, lo spazio urbano delle *poleis*, che troveranno nell'*agorà* il punto mediano attorno al quale articolare rapporti di armonia orizzontale. Se la struttura dell'*en meson* si conserva, si può osservare tuttavia il processo per cui ad occupare la posizione mediana non è più il bottino di guerra, ma ciò che la comunità stima prezioso e di interesse collettivo, e cioè i principi della forza, del governo e del potere. Essi stanno nel mezzo, raccolti in un centro che ordina e disciplina i rapporti fra concittadini.

La genealogia proposta da Vernant viene ripresa e sviluppata da Marcel Detienne, il quale suggerisce che via via, in quel luogo centrale attorno al quale converge l'interesse di tutti, prende posto la parola. La parola è ora il bottino più prezioso: chi sa usarla con destrezza ed efficacia conquista fama e potere, chi ne fa un uso sbagliato rischia l'esilio e, in casi estremi, la morte. La parola diviene il bene comune per eccellenza, essa va custodita nel luogo centrale, dal quale nessuno la deve allontanare: essa può essere scambiata ma sempre secondo quel movimento che ne riconferma, come nel caso di Achille e Agamennone, la sua appartenenza a un punto equidistante da tutti, comune proprio perché improprio, non proprio, inappropriabile.

Ora, potremmo ipotizzare che la degenerazione della democrazia descritta da Platone coincida con la violazione della simmetria disegnata dalla struttura dell'*en meson*. La cattiva *parresia* di cui si occupa Foucault potrebbe corrispondere al momento in cui la parola viene trafugata e sottratta dalla sua posizione mediana: l'appropriazione indebita della parola avrebbe "privato" la città dei suoi rapporti armonici.

Foucault, si diceva, insiste sull'equilibrio mobile che caratterizza la *politeia* democratica: *isonomia* e *isegoria* rappresentano le condizioni strutturali di un gioco politico che trova solo nel confronto parresiastico il suo motore dinamico. In questo senso, potremmo dire che la *parresia* reca in sé le tracce di un'origine guerriera che carica di agonismo il gioco politico e la pratica politica della verità.

La parola, si dice ancora oggi, *va presa*. Essa non è in nostro possesso, non ci viene altruisticamente offerta: la parola va conquistata con un piccolo o grande atto di coraggio. Il gesto di *prendere la parola* sembra racchiudere un duplice significato: da una parte, il fatto che essa non sia una proprietà di cui disporre a nostro piacimento, ma un bene che va ogni volta conquistato esponendosi in quello spazio comune che subito si riprenderà le nostre parole – le significherà, le tradurrà, le stravolgerà, le smentirà. Dall'altra, il fatto che nel prendere la parola si entra in una relazione dialettica, se non addirittura agonistica, con colui o coloro che la ricevono.

A mio avviso, nella lettura che Foucault offre della *politeia* democratica, è possibile ritrovare una simile eco: *isonomia* e *isegoria* riconfermano l'equi-distanza della parola, e cioè la distanza che tutela la sua comune *inappropriabilità* (e improprietà); la *parresia* allude invece al coraggio con cui – nel tempo limitato dell'atto discorsivo – si viola la distanza, si espone se stessi *en meson* e si brandisce la parola per poi restituirla al suo luogo mediano.

### Privata-mente

Proseguendo il nostro esercizio genealogico, potremmo osservare come l'assemblea guerriera, che costituisce l'arcaica filigrana della rivalità democratica, fosse sottomessa alla circolarità di uno spazio rituale che nessuno poteva trasgredire, nemmeno due eroi come Achille e Agamennone. Si può ipotizzare che la parola arrivi ad essere custodita nel centro dello spazio rituale proprio per la natura sacrale che originariamente la caratterizza. In queste pagine non possiamo entrare nel merito di una genealogica profondamente densa e complessa, ma non si può non accennare alle trasformazioni capitali introdotte dalla scrittura, e cioè dalla fissazione della parola in un supporto che le ha dato visibilità e consistenza.

Occorre retrocedere a un tempo remoto, in cui le parole erano puri eventi<sup>698</sup>. Quando non c'era scrittura, né tavolette o pergamene, quando non c'erano libri, archivi e biblioteche, le parole non stavano in nessun luogo e in nessun tempo. La parola, una volta pronunciata, svaniva per sempre. Ogni dire, dissolvendosi nel tempo della sua comparsa, era unico e

---

<sup>698</sup> A questo proposito Walter Ong, nel suo saggio *Oralità e scritture. La tecnologia della parola*, scrive: "L'ebraico *dabar*, che significa 'parola', significa anche 'evento', e si riferisce quindi in maniera diretta alla parola parlata, che è sempre un evento, un movimento nel tempo, cui manca quel carattere di immobilità che contraddistingue invece la parola scritta o stampata" (W. J. Ong, *Oralità e scritture. La tecnologia della parola*, Il Mulino, Bologna 1986, p. 109).

irripetibile. Marcel Detienne, nel saggio *I maestri di verità nella Grecia arcaica*<sup>699</sup>, suggerisce di parlare di *parole-azioni* per distinguerle dalle nostre *parole-segno*. Esse non hanno una presenza visiva e stabile: sono puri suoni che possono essere richiamati alla mente e memorizzati, ma non c'è luogo preciso in cui essi si fissino o possano essere cercati. “Parole alate” diceva Omero.

Si potrebbe ipotizzare che sia proprio per via della loro evanescenza che le parole chiedevano di essere custodite nel luogo più sicuro: *en meson*, nel punto in cui si concentra l'attenzione di tutti. Ora, accelerando indebitamente le nostre analisi, potremmo riflettere sulle radicali trasformazioni prodotte dalle pratiche di scrittura, che lentamente donano un corpo, uno spessore e una durata all'evento volatile della parola. Se essa perde la sua magica inafferrabilità, chiunque può sottrarla dalla sua posizione mediana: nel momento in cui conquista densità materica, nel momento in cui è possibile inciderla sulla solidità della pietra, nel momento in cui la si può trattenere e prendere in ostaggio, la parola cessa di appartenere alla dimensione inappropriabile del comune. Essa diviene così merce di uno scambio che ha perso la movenza circolare – ogni volta ribadita dall'esigenza di tornare *en meson* – moltiplicandosi lungo i segmenti di interessi privati che stravolgono la simmetria del cerchio.

A questo punto delle nostre analisi, potrebbe essere utile rifarsi agli studi sull'origine autofonica e autografica dell'auto-coscienza, e cioè alle indagini che sono state condotte sul ruolo del gesto vocale nella genesi della nostra interiorità psichica<sup>700</sup>: il suono che emesso all'esterno, si riflette su colui che lo emette, scavando, per rimbalzo, il suo spazio interiore. Come ogni gesto corporeo, visivo o tattile, anche il gesto vocale “rimbalza”: è l'accadere di quell'orlo che discrimina tra polarità “oggettive” di interesse e correlative polarità “soggettive” di risposta. Non ancora oggetti e soggetti, ma soglie di reciprocità tra stimoli e risposte che disegnano il corpo e il mondo a partire dalla relazione gestuale che insieme li lega e li distanzia. La peculiarità del gesto vocale sta nella testimonianza autofonica della propria sussistenza:

A partire non da altro ma da sé, il gesto vocale fornisce il segno della propria autosussistenza. Per questo esso è il veicolo dell'autocoscienza (...). Esso è siffatto che la

---

<sup>699</sup> M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Laterza, Roma-Bari 1977, soprattutto le pp. 59-78.

<sup>700</sup> Mi rifaccio in particolare alle riflessioni sviluppate da Carlo Sini nei sei volumi della sua “enciclopedia filosofica”, raccolti in *Transito e verità. Figure dell'enciclopedia filosofica*, Jacabook, Milano 2012.

sorgente che lo ha emesso anche lo ode. C'è un avvertire il grido e un sentir(si) gridare. E così là dove si manifesta il risultato del gesto, proprio nello stesso luogo c'è l'origine: là dove il gesto è avvertito anche è sorto. Ma allora quel sé che è risultato e origine è, nello stesso tempo, oggetto della voce: la voce mira a me, intende me. La sua funzione oggettivante sono proprio 'io', o il 'sé', come per ora è più corretto dire.<sup>701</sup>

L'anima, in questo senso, sarebbe "il riflesso del di fuori autografico della voce che risuona"<sup>702</sup>: l'"interiore" che sorge per rimbalzo a un "esteriore", a partire dalla duplicità di un gesto, che insieme promana e proviene. In questo processo di interiorizzazione di un'eco del fuori che si riflette nel dentro, la scrittura segna una tappa decisiva.

Con la scrittura, l'oggetto invisibile della voce si iscrive sulla materialità di un supporto acquisendo così visibilità. La parola, trascrivendosi su una superficie materica, si separa dal contesto sinergico di pratiche, per comparire nella sua autonoma distinzione. È così che compaiono le "cose" – "il sasso", "la casa", "l'albero" – e prende avvio l'esperienza del concetto: della "cosa in sé", svincolata dai contesti d'uso e dalla contingenza del fare. Ma questo stesso fenomeno si riflette sulla "sostanza psichica": su quel riflesso incavato che finisce per interiorizzare le "cose in sé", autonomizzandosi a sua volta. La mente si autonomizza e si distingue dal mondo nella misura in cui la scrittura, affrancando gli "oggetti" dalla loro originaria solidarietà col gesto corporeo, li autonomizza e li distingue in quanto "cose in sé".

Se parlare la propria lingua, come dice Merleau-Ponty, significa "far corpo con essa", la pratica di scrittura produce un distacco che pone a distanza il segno e la cosa cui esso rimanda. L'anima, come campo di esperienza privata e separata dal mondo, sarebbe dunque un effetto del carattere di "stacco" connesso alle pratiche di scrittura e di lettura che fanno astrazione dal contesto immediato e vivo di espressione.

### L'anima teatro del dir-vero

A questo punto possiamo riannodare i fili. Il momento platonico è infatti un momento decisivo tanto per la definizione dei rapporti tra oralità e scrittura (basti pensare al mito di Theuth narrato nel *Fedro*) quanto per l'affermarsi della concezione della *psyche* come anima individuale. Infatti, come spiega anche Patočka, è con Platone che l'anima cessa di essere

---

<sup>701</sup> C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jacabook, Milano 1996, p. 28.

<sup>702</sup> Ivi, p. 37.

considerata essenzialmente dal punto di vista dell'altro – come ombra, come immagine che sussiste per la comunità, il “me per l'altro”<sup>703</sup> – per divenire l'anima che costituisce l'io.

Foucault allude ai numerosi studi che dalla fine dell'Ottocento in avanti hanno indagato la genesi della nozione di anima, e tra questi egli cita i lavori di Snell e di Patočka. Le ricerche di Foucault intendono contribuire a questa indagine, mettendo l'accento sull'elemento della *parresia*: la pratica del dir-vero, i suoi usi e le sue dislocazioni costituiscono un vettore fondamentale lungo il quale indagare l'emergenza del concetto individuale di *psyche*.

Credo che gli studi di Foucault abbiano il merito di mostrare come l'anima del singolo divenga oggetto di attenzione – interlocutore primario della pratica parresiasica, destinataria della *paideia* filosofica, condizione di possibilità del buon governo – nel momento in cui l'*agorà* cessa di essere il luogo per eccellenza della differenziazione etica che permette la costruzione del sé.

Se la differenziazione etica di tipo democratico sbocciava da una potente carica agonistica che faceva del comune lo spazio estroflesso per l'affermazione del sé, la differenziazione etica di tipo post-platonico trova il proprio terreno nello spazio dell'interiorità individuale e limita ad esso il confronto agonico<sup>704</sup>. In questo senso, possiamo dire che lo spostamento della *parresia* dalla pubblica piazza all'anima del Principe rappresenta una tappa decisiva di quel tortuoso movimento che dal dir-vero come costruzione del sé nell'arena politica condurrà fino alla decifrazione del sé di stampo cristiano. Effettivamente, spiega Foucault nell'ultima lezione del corso *Il governo di sé e degli altri*, la storia della pratica parresiasica potrebbe essere intesa come un cammino dalla *parresia* politica del momento pericleo, dove rappresenta il diritto di esercitare un ascendente per dirigere gli altri, alla *parresia* dell'epoca cristiana, dove si tradurrà nell'obbligo a parlare di sé per salvare la propria anima.

In questo lento processo, l'anima del Principe appare come la soglia che annuncia le discontinuità tra le tecniche di costruzione del sé della *parresia* antica e le procedure di

---

<sup>703</sup> J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 98.

<sup>704</sup> Uno dei consigli fondamentali che il *parresiasthes* rivolge al Principe consiste, come abbiamo visto, nell'indicare al sovrano la via per diventare *enkrates*, padrone di se stesso. Sappiamo che, nell'*Uso dei piaceri*, Foucault riconosce nell'*enkrateia* uno dei principi fondamentali attorno ai quali si articola l'etica virile dei Greci. Nelle pagine de *Il governo di sé e degli altri*, entrando nel merito dei consigli di Platone al tiranno Dionisio, Foucault si sofferma sull'inconsueto rafforzamento della formula: Dionisio deve infatti diventare *enkrates autos hautou*. È una formula interessante, dice Foucault, perché nel suo uso corrente il termine *enkrates* allude di per sé alla padronanza di se stessi in vista della dominazione dei propri appetiti. La specificazione rafforzativa *autos hautou* darebbe dunque all'espressione un “significato più generale” (M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 260) che enfatizza la natura riflessiva della relazione: la costruzione del sé avviene sempre più per introflessione.

ermeneutica del sé dell'esame di coscienza cristiano. Più in generale, l'anima del Principe potrebbe essere considerata come l'ultimo punto di congiuntura di quella divaricazione destinata a distinguere i due diversi modi di intendere la pratica filosofica: stilistica dell'esistenza da una parte e conoscenza dell'anima dall'altra.

L'anima del Principe, infatti, presenta già alcuni dei caratteri che troveremo nella tradizione successiva: essa è identificata come un principio individuale, ontologicamente distinto dal corpo e imparentato alla trascendenza del divino. Questi tratti, come abbiamo spiegato nel capitolo introduttivo, sono già ravvisabili nella concezione della *psyche* offerta da Socrate nell'*Alcibiade*. Il dir-vero che supporta e veicola la pratica epimeletica proposta da Socrate in questo dialogo

designa e delimita parzialmente quello che sarà il luogo del discorso metafisico, quando esso dovrà dire all'uomo che ne è del suo essere e quali sono le conseguenze, in termini di etica e di regole di condotta, di questo fondamento ontologico dell'essere umano.<sup>705</sup>

Cionondimeno, l'anima del Principe non viene né sottomessa a scrutinio da parte del suo consigliere, né le viene richiesta una conoscenza di sé finalizzata alla purificazione e all'obbedienza. Essa appare, piuttosto, come una materia plastica che è possibile manipolare al fine di dare vita a un certo *ethos*: l'obiettivo del dir-vero in questo caso è “la formazione di un certo modo di essere, di un certo modo di fare, di un certo modo di comportarsi con gli individui”<sup>706</sup>.

### Ermeneutica del sé e scienze umane

Si può cogliere un'eco di questi temi nelle considerazioni proposte da Arnold Davidson nella prefazione all'edizione italiana de *L'origine dell'ermeneutica del sé*. Davidson, infatti, mette l'accento sui passaggi conclusivi della conferenza *Soggettività e verità*, dove Foucault spiega come i dispositivi di sapere e di potere della modernità abbiano cercato di trovare un fondamento positivo per quell'ermeneutica del sé che nell'ambito del cristianesimo era associata al sacrificio di sé. La “figura positiva dell'uomo” prodotta dalle scienze umane avrebbe costituito il terreno su cui edificare l'opera interpretativa di scavo e verbalizzazione del sé. In altri termini, il presupposto per la moderna ermeneutica del soggetto è l'emergere di

---

<sup>705</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 159.

<sup>706</sup> Ivi, p. 72.

uno spazio interiore che, nella forma delle *cogitationes* (Cassiano), del *cogito* (Descartes), dell'*ego* (Freud), ha fornito il punto di ancoraggio per l'opera d'investigazione.

Il ragionamento di Davidson – ed è qui che esso entra in risonanza con le considerazioni svolte nei precedenti paragrafi – è teso a mostrare come l'ermeneutica del sé descritta da Foucault è divenuta possibile grazie alla combinazione sinergica di tecnologie che hanno dato luogo al sé come campo dell'interiorità, come fondamento positivo della pratica discorsiva. Il filosofo francese, infatti, rileva la discontinuità tra il sé dell'epoca greco-romana e il sé – per noi oggi “evidente e inevitabile” – sorto al crocevia tra istituzioni giudiziarie, pratiche mediche e psichiatriche, teorie politiche e antropologiche.

Secondo Davidson, la lettura che Foucault propone dell'antichità concorda con quanto Vernant afferma nel saggio *L'individuo nella città*, dove il grecista insiste sul carattere estroflesso del sé greco. L'esperienza dell'io per i Greci “è orientata verso l'esterno, non verso l'interno di sé”<sup>707</sup>: l'individuo – se di individuo in senso moderno si può parlare – si riconosce attraverso i gesti e le azioni compiuti dinnanzi a una cerchia di altri – genitori, figli, amici – che, come “specchi riflettenti”<sup>708</sup>, gli permettono di cogliere un'immagine di sé. Davidson, pertanto, riporta le parole di Vernant secondo cui, per i Greci,

non c'è introspezione. Il soggetto non costituisce un mondo interiore chiuso, nel quale deve penetrare per ritrovarsi o piuttosto per scoprirsi. Il soggetto è estrovertito (...). Il mondo dell'individuo non ha assunto la forma di una coscienza di sé, di un universo interiore che definisce, nella sua originalità radicale, la persona di ciascuno.<sup>709</sup>

E ne conclude che

Questo individuo antico escludeva quindi la possibilità di un'ermeneutica del sé: non c'era nessuna interiorità psichica che avrebbe potuto funzionare da contenuto interpretabile/confessabile.<sup>710</sup>

L'esercizio genealogico proposto da Foucault ci permette di capire, dunque, come il sé oggetto delle attuali pratiche ermeneutiche – giuridico-legali, medico-psichiatriche, politico-

---

<sup>707</sup> J-P. Vernant, *L'individuo nella città*, in Id., *L'individuo, la morte, l'amore*, Cortina, Milano 2001, p. 195.

<sup>708</sup> Ibidem.

<sup>709</sup> Ivi, p. 204.

<sup>710</sup> A. I. Davidson, *Sulla fine dell'ermeneutica del sé*, in M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., p. 104.

sociali – sia in definitiva il “correlato storico” delle tecnologie che abbiamo sviluppato nel corso della nostra storia. Ecco perché la genealogia del sé promossa da Foucault ha una precisa valenza *politica*: risvegliare del “sonno antropologico” delle scienze umane e mettere in discussione le tecnologie dell’identità e della confessione che hanno dato vita alla forma attuale della soggettività.

Forse il problema, oggi, è cambiare queste tecnologie, o sbarazzarcene, sbarazzandoci del sacrificio ad esse connesso. In questo caso, uno dei principali problemi politici dei nostri giorni sarebbe, alla lettera, la politica di noi stessi.<sup>711</sup>

La seconda conferenza americana, *Cristianesimo e confessione*, termina con queste parole. Esse rimandano, tuttavia, a quanto Foucault aveva sostenuto all’inizio della prima conferenza, *Soggettività e verità*, dove aveva già fatto cenno al valore politico e dunque critico della sua genealogia. Infatti, nella sua ricostruzione teorica, Foucault riconosce la possibilità di una filosofia critica che “ricerchi le condizioni e le indefinite possibilità per trasformare il soggetto, per trasformare noi stessi”<sup>712</sup>.

Ecco perché l’indagine del mondo antico che Foucault intraprenderà nei quattro anni che lo separano dalla morte e di cui abbiamo cercato di dare conto in queste pagine può servire a mettere in moto un processo di dis-assoggettamento: il sé estroflesso e operativo che Foucault scopre nel mondo greco non viene concepito come una figura da riabilitare, ma come una prova del fatto che l’immagine interiorizzata e contemplativa del nostro sé non è che un correlato storico di specifiche tecnologie.

### Parresia, obbedienza, resistenza

Le ultime lezioni del corso sono dunque dedicate a tratteggiare in modo ancora frammentario e provvisorio, Foucault continua a ripeterlo, le differenze tra l’accezione antica e tardo-antica della *parresia* e la valenza che essa assume nei primi testi cristiani. Qui, più che espressione di un rapporto orizzontale tra individui – tanto nella dimensione conflittuale della *polis*, quanto nell’asimmetria della relazione tra consigliere e Principe – essa sembra verticalizzarsi, divenendo o l’atto con cui il fedele apre e rende trasparente la propria anima a Dio o la saggezza stessa di Dio, la parola di cui Egli ci fa dono.

---

<sup>711</sup> M. Foucault, *Sull’origine dell’ermeneutica del sé*, cit., p. 92.

<sup>712</sup> Ivi, p. 38.



Il principio che anima questa forma di *parresia* è quello della fiducia del credente nell'ascolto e nella bontà di Dio: il coraggio della verità si radica nella relazione di fiducia che avvicina l'uomo a Dio, in una sorta di faccia a faccia che incoraggia l'apertura del cuore.

Tuttavia, secondo Foucault, questa forma di *parresia*-fiducia verrà messa in discussione dall'affermarsi del principio dell'*obbedienza*: alla relazione di fiducia in Dio si sostituirà un rapporto di soggezione e di timore; alla fiducia in se stessi, in quanto capaci di rendere trasparente la propria anima, si sostituirà il sospetto verso le forze oscure che in essa si agitano. L'atto di veridizione sarà giudicato come l'atto di biasimevole presunzione con cui il fedele crede di poter ottenere la salvezza contando solo sulle proprie forze:

Dentro di sé e con le sue sole forze non può trovare altro che il male e potrà rendere possibile la sua salvezza solo con la rinuncia a se stesso e con la messa in pratica di questo principio generale dell'obbedienza. (...) La *parresia* appare come incompatibile con lo sguardo severo che bisogna ora rivolgere a se stessi.<sup>713</sup>

La tesi di Foucault, dunque, è che “laddove c'è obbedienza, non può esservi *parresia*”: laddove si è sottomettessi alla volontà di Dio, solo la diffidenza verso se stessi può dare accesso alla vera vita. Si capisce infatti che le novità introdotte dall'imperativo dell'obbedienza si rifletteranno anche sulle pratiche ascetiche: Foucault accenna alle trasformazioni che si producono nel passaggio tra ascetica antica e ascetismo cristiano. Per prima cosa, l'ascetismo cristiano è in rapporto con l'altro mondo e non con il mondo altro: il problema della vita vera è quello dell'accesso al mondo trascendente di Dio. In secondo luogo, come si diceva, si può accedere all'altro mondo, solo se nella dimensione terrena del mondo si rispetta il principio dell'obbedienza (“obbedienza all'altro che è contemporaneamente obbedienza a Dio e agli uomini che lo rappresentano”). Le pratiche ascetiche di stampo cristiano – articolate attorno alla svalutazione di questo mondo e alla prescrizione dell'obbedienza – saranno finalizzate a un progressivo cammino di rinuncia a sé, alla propria esistenza mondana, ai propri legami terreni.

L'inversione dei temi e il rovesciamento dei valori che si registrano in epoca cristiana segnalano, pertanto, una nuova configurazione dei rapporti tra soggettività e verità:

la parola di verità cambierà direzione, verterà sull'interiorità di colui che la pronuncia e si troverà stretta in relazioni di obbedienza e di potere. In essa, colui che parla non instaurerà più un libero legame con il proprio discorso, assumendosi la responsabilità e il rischio del

---

<sup>713</sup> Ivi, p. 314.

vero che pronuncia, ma sarà tenuto a dar luogo a un vincolo obbligatorio e stringente, in cui sarà costretto a cercare la propria verità ed a costituire se stesso secondo tale verità.<sup>714</sup>

Nelle ultime righe del manoscritto Foucault riassume il cammino tracciato nel corso spiegando che la filosofia antica ha dato vita a due modi differenti di legare il principio della cura di sé con il coraggio di dire la verità: la *modalità cinica*, che privilegia l'esercizio, la prova e la resistenza; e la *modalità platonica*, che invece insiste sulla conoscenza di sé e sul riconoscimento dell'essenza ontologica dell'anima.

È proprio il modello platonico a costituire la matrice dell'ermeneutica del sé cristiana di cui Foucault, nelle ultime lezioni, evoca i tratti fondamentali. Caratteristico di questo modello, scrive il filosofo, è il suo tentativo di “stabilire una doppia scissione: dell'anima dal corpo, del mondo vero dal mondo delle apparenze”<sup>715</sup>.

Si può dire che la struttura della scissione rimandi al dispositivo del *partage* che Foucault ha cercato di studiare nel corso della sua intera ricerca, illuminando le diverse figure dell'anormalità: i folli, i lebbrosi, le isteriche, i criminali. Figure grandiose o uomini infami che vengono via via esclusi dal regime di intellegibilità della soggettività. Se dunque le lezioni de *Il coraggio della verità* finiscono lasciando risuonare la differenza tra queste due modalità di articolare i rapporti tra cura di sé e coraggio della verità, possiamo concludere queste pagine dedicate a Foucault con un'ipotesi che metteremo alla prova nella prossima sezione. E cioè che la modalità cinica – che dà alla conoscenza di sé la forma dell'addestramento, dell'esercizio, della lotta senza determinare una sostanza ontologica privilegiata ma innervandosi nell'ordito stesso del *bios* – possa offrire l'esempio di un modo di vita che tenta sempre di nuovo di aggirare l'operazione di *partage*<sup>716</sup>. Articolando i rapporti tra cura di sé e coraggio della verità non secondo i principi della conoscenza, della protezione e dell'autenticità, ma lungo le traiettorie dell'ascetica, del rischio e della creatività l'*ethos* cinico suggerisce la possibilità di

---

<sup>714</sup> L. Cremonesi, *Michel Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell'attualità*, cit., p. 187.

<sup>715</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 320.

<sup>716</sup> In sintonia con quanto stiamo sostenendo, Sandro Chignola – rievocando la frase di Foucault secondo cui « *Il nous faut promouvoir des nouvelles formes de subjectivation en refusant le type d'individualité qu'on nous a imposé pendant plusieurs siècles* » – scrive: “un rifiuto, dunque, ma attraverso il quale si articola lo sfondamento dell'ultima quinta teatrale sulla quale si rappresenta la scena del potere: rifiutare ciò che siamo significa procedere oltre le forme di individuazione ‘governate’ da una produzione divisiva della verità” (S. Chignola, *Biopotere e governamentalità*, in S. Marcenò, S. Vaccaro (a cura di), *Il governo di sé, il governo degli altri*, cit., p. 107).

un *bios* che si spinge al limite della partitura. Nota dissonante capace tuttavia di risuonare, come direbbe Patočka, “al diapason del resto dell’esistente”<sup>717</sup>.

---

<sup>717</sup> J. Patočka, *Les fondements spirituels de la vie contemporaine*, in Id., *Liberté et sacrifice*, cit., p. 239.



## LA CURA

### ANIMA, SÉ, BIOS

Nei passaggi introduttivi della seconda sezione abbiamo visto come, nel caso di Patočka, l'espressione "cura dell'anima", più che indicare un nucleo tematico, evochi un certo *ethos*: un'attitudine filosofica che scalza il soggetto dalla posizione sovrana del *cogito* e lo reimmette nella corrente del tempo, nei sussulti della storia, nelle turbolenze del presente.

In questo senso, credo sia utile avviare questa terza sezione suggerendo che, al di là delle convergenze tematiche, le ricerche di Patočka e di Foucault siano raffrontabili a partire da un *ethos* comune. Quell'*ethos* filosofico che Foucault riconosce quale cifra caratteristica dell'interpretazione kantiana dell'Illuminismo.

Secondo Foucault, il problema posto da Kant con la sua risposta alla domanda "*Was ist Aufklärung?*" è il problema dell'attualità interrogata come evento. Ciò significa interrogare se stessi come soggetti di un certo presente e intendere la filosofia come una pratica discorsiva che ha una sua propria storia. La domanda del Moderno (e sul Moderno) inaugurata da Kant si traduce in una problematizzazione del presente che complica il rapporto con il passato: non si tratta più di istituire un rapporto longitudinale tra passato e presente, ma di intrattenere una "relazione sagittale" con la propria attualità, dove ciò che conta è la capacità del discorso di individuare il proprio senso in seno al presente e di mettere a punto degli strumenti critici per un'"ontologia di noi stessi".

Con Kant sorge il problema dell'attualità che interroga se stessa e del pensiero che trova il proprio senso nel sollecitare l'uomo a uscire dallo "stato di minorità". Abbiamo visto come nelle lezioni de *Il governo di sé e degli altri* Foucault riconduca lo "stato di minorità" alla condizione di dipendenza nella quale versano gli uomini che, per mancanza di coraggio o per mera pigrizia, rinunciamo al proprio intelletto e si affidano a un'istanza estranea. Il punto importante, per Foucault, è che Kant imputi tale stato di minorità a un rapporto viziato che il

soggetto intrattiene con se stesso: per uscire da una condizione di sottomissione non si tratta tanto (o solo) di combattere un'autorità dispotica, quanto di superare un'inclinazione individuale verso la viltà, che Foucault descrive nei termini di un *deficit* di autonomia nel rapporto con se stessi.

A mio avviso, la prospettiva con cui Foucault ripercorre il testo kantiano potrebbe illuminare anche l'opera di Patočka, per il quale l'esortazione all'autonomia del singolo è da intendersi principalmente come responsabilità verso se stessi. Autonomia<sup>718</sup> che non è tensione superomistica a un esercizio spregiudicato della ragione, né fiducia in un libero arbitrio scevro da condizionamenti, ma l'istanza che connette libertà di pensiero, esercizio della critica e costruzione di un soggetto etico. Allo stesso modo, la libertà cui fa segno Foucault richiamando il testo kantiano non è da intendersi come libertà anarchicamente orientata, “quanto piuttosto”, usando le parole di Chiara di Marco, “decisione di vivere l'instabilità e l'incertezza quali proprie modalità d'essere e di agire per tenere il pensiero in un'inesauribile tensione creativa/produttiva”<sup>719</sup>. Le riflessioni di Patočka e quelle che Foucault dedica all'Illuminismo trovano un interessante punto d'incontro poiché, per entrambi, la libertà è un movimento che rimette costantemente in discussione le nostre convinzioni: un movimento che ci emancipa dal senso accettato e dall'assoggettamento a un certo dispositivo di sapere nella misura in cui ci espone al pericolo e all'incertezza.

Nello scritto di Foucault sui Lumi, la pratica di libertà si definisce come un'ontologia critica di noi stessi in cui l'analisi storica dei limiti che ci sono posti è insieme indizio della loro possibile infrazione. Foucault ridefinisce così i termini del criticismo kantiano: se la questione di Kant riguardava i limiti della conoscenza, oggi sarebbe più utile interrogarsi sui “limiti del necessario”: “qual è la parte di ciò che è singolare, contingente e dovuto a costrizioni arbitrarie in quello che ci è dato come universale, necessario, obbligato?”<sup>720</sup>. La critica diviene così

---

<sup>718</sup> In *Epoché e riduzione* Patočka lancia la sua sfida fondamentale: “affermare l'autonomia, in rapporto alla realtà, di ciò che chiamiamo convenzionalmente un centro di vissuti, senza che per questo l'interpretazione ne faccia qualcosa di assoluto, di in-finito” (J. Patočka, *Epoché et réduction*, in Id., *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Millon, Grenoble 1988, pp. 260-261). Parafrasando Patočka, potremmo dire che la sfida è quella di affermare l'autonomia della soggettività – la sua indipendenza da un codice del dovere o dai dettami del potere – pur riconoscendone l'apertura, la finitudine, l'interdipendenza. Si tratta cioè di mettere in luce la possibile scissione tra auto-fondazione e autonomia. Questa tesi è argomentata da Emilie Tardivel nel testo, *La subjectivité dissidente: étude sur Patočka*, in “*Studia Phaenomenologica: Jan Patočka and the european heritage*”, Vol. VII/2007, pp. 435-463.

<sup>719</sup> C. Di Marco, *Critica e cura di sé: l'etica di Michel Foucault*, Franco Angeli, Milano 1999, p. 185.

<sup>720</sup> M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in Id., *Archivio Foucault 3*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 228.

indagine *archeologica* degli eventi che ci hanno condotto a costituirci in quanto soggetti di quel che facciamo, pensiamo e diciamo; e pratica *genealogica* che, a partire dai termini della contingenza, coltiva e alimenta la possibilità di essere altrimenti.

Ragionando in questa direzione, Foucault propone di considerare la Modernità non tanto come un periodo storico ma come un certo atteggiamento in rapporto all'attualità:

Con atteggiamento intendo un modo di relazione con l'attualità; una scelta deliberata compiuta da alcuni; infine un modo di pensare e di sentire, anche un modo di agire e di comportarsi che sottolinea un'appartenenza e al tempo stesso si presenta come un compito. Probabilmente, un po' come quello che i Greci chiamavano un *ethos*.<sup>721</sup>

In questo senso, potremmo dire che nell'ambito della filosofia patočkiana l'espressione "cura dell'anima" converga con la proposta moderna di fare della filosofia un'ontologia critica di noi stessi che concili modo di pensare e modo di agire. La formula "cura dell'anima" allude in Patočka a ciò che con le parole di Foucault potremmo definire "un *ethos*, una vita filosofica in cui la critica di quello che siamo è, al tempo stesso, analisi storica dei limiti che ci vengono posti e prova del loro superamento possibile"<sup>722</sup>.

Per cominciare, possiamo dunque osservare come l'*ethos* filosofico comune alle riflessioni dei due autori sia rinvenibile nell'idea che la filosofia sia in primo luogo una *forma di vita*: una pratica di sapere critico capace di trasformare la verità in *ergon*. Per entrambi la filosofia antica si offre come un'occasione di misurarsi, per dirla con le parole di Hadot, con un "sapere (...) attraverso cui il soggetto si trova ad essere modificato da ciò che conosce, o piuttosto, dal lavoro che esso compie per conoscere"<sup>723</sup>.

Abbiamo già sottolineato questo aspetto mettendo in luce le convergenze tra le riflessioni che Foucault dedica al tema della spiritualità e la tesi di Patočka secondo cui il principio della "vita nella verità", promosso dalla cura dell'anima di stampo socratico-platonico, nel corso dei secoli sia stato valorizzato solo nel suo versante oggettivo, e cioè come acquisizione di conoscenze corrette e di sapere efficace. Ciò che è caduto nell'ombra, secondo Patočka, è il

---

<sup>721</sup> Ivi, p. 223. Come scrive Esposito, "quello che Foucault chiama un *ethos* (...) va anche al di là della definizione hegeliana della filosofia come il proprio tempo appreso nel pensiero, perché fa del pensiero la leva che sottrae il presente alla continuità lineare del tempo, sospendendolo alla decisione su ciò che siamo e su ciò che possiamo essere" (R. Esposito, "Immunizzazione e violenza", in Id., *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano 2008, p. 125).

<sup>722</sup> M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in Id., *Archivio Foucault 3*, cit. p. 231.

<sup>723</sup> P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 1988, p. 30.

versante soggettivo della “vita nella verità”, ossia il tentativo di ricercare continuamente un equilibrio armonico tra *logos* ed *ethos*.

Secondo Patočka, la cura dell’anima di tradizione socratica “insegna soprattutto a essere, a esistere”<sup>724</sup>: è per questo che nel *Carmide* Socrate afferma che la pura conoscenza di sé si rivela sterile qualora non insegni a vivere bene. Si può notare inoltre come nei *Saggi eretici*, parlando dell’origine unitaria della politica e della filosofia, Patočka insista a più riprese sul fatto che la politica sia una forma di attività che traduce la filosofia in una pratica della vita stessa.

### Stare alle frontiere

Nello scritto sui Lumi, Foucault scrive che l’*ethos* filosofico del Moderno “può essere caratterizzato come un atteggiamento limite. Non si tratta di un atteggiamento di rigetto. Dobbiamo sfuggire all’alternativa del dentro e del fuori, dobbiamo stare sulle frontiere”<sup>725</sup>. Il problema è abitare lo spazio ibrido del confine per allentare la presa: non si tratta di auspicare una liberazione definitiva ma di impegnarsi in pratiche di libertà<sup>726</sup> che insistano sugli interstizi, sugli spazi liminari, sul “tra” che insieme unisce e separa.

Tutto questo chiama nuovamente in causa le riflessioni di Jan Patočka: la figura ambivalente della frontiera, infatti, attraversa in modo implicito tutta la sua opera, tanto che la si potrebbe considerare un altro nome per alludere alla cura dell’anima. L’ideale di una vita alla frontiera è presente nell’ambito delle sue ricerche fenomenologiche, dove sembra rievocare il gesto epocheizzante di colui che “incontra gli enti senza lo schermo del mito e la protezione della tradizione”<sup>727</sup>. Si ripresenta nei *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, dove l’immagine del fronte bellico assurge a emblema di una vita che affronta allo scoperto e senza indugi la problematicità dell’esistenza. Nell’ultimo dei *Saggi eretici*, “Le guerre del XX secolo e il XX secolo come guerra”, la figura ambivalente della frontiera trova radicale espressione nella rievocazione del *Pólemos* eracliteo, la contesa feconda che, nel suo potere *dia-bolico*, reca in sé la straordinaria capacità di *unire*.

---

<sup>724</sup> J. Patočka, *Socrate*, cit., p. 407.

<sup>725</sup> M. Foucault, *Che cos’è l’Illuminismo?*, in Id., *Archivio Foucault 3*, cit., p. 228.

<sup>726</sup> “Insisto più sulle pratiche di libertà che sui processi di liberazione” (M. Foucault, *L’etica della cura di sé come pratica della libertà*, in Id., *Archivio Foucault 3*, cit., p. 275).

<sup>727</sup> J. Patočka, *Saggi eretici di filosofia della storia*, cit., p. 45.



L'ideale di una vita alla frontiera è presente, inoltre, negli studi sul "Platonismo negativo", dove diviene espressione di quella tensione alla trascendenza che si trattiene dal varcare la soglia che tradurrebbe (tradirebbe) la presa di distanza dalla perentorietà del mondo oggettivo nell'ipostasi idealizzante di un secondo dominio di oggetti. Abbiamo mostrato, infatti, come Patočka accetti solo il versante negativo della proposta platonica, ossia l'idea di *chorismos* come distanziamento dalla datità immediata del mondo.

Con la sua proposta di un platonismo negativo, Patočka intende liberare l'Idea da qualsiasi contenuto rappresentativo facendone un'eccedenza, un'ulteriorità, che dà a vedere i limiti del contingente<sup>728</sup>. Egli arriva a definire l'idea come "forza di disobiettivazione e di de-realizzazione da cui prendono origine tutte le nostre capacità di lotta contro la 'realtà pura e semplice' che tenderebbe a imporsi a noi come legge assoluta, irrevocabile e insormontabile"<sup>729</sup>.

In questo senso, potremmo dire che l'Idea sia il motore della nostra capacità critica di contestazione del reale: a mio avviso, qui Patočka trova un punto di profonda vicinanza con la riflessione foucaultiana rivolta alle pratiche di de-soggettivazione. Per entrambi si tratta di conquistare una distanza – da sé, dagli enti, dalle pratiche in cui siamo immersi – per riscoprire la non ovvietà di ciò che ci circonda.

Credo che sia proprio attorno a questo tema che la riflessione patočkiana sulla cura dell'anima e gli studi di Foucault sulla cura di sé mostrano la loro prossimità e insieme la loro portata politica. Esortandoci a una dinamica di dis-obiettivazione (Patočka) e a una pratica di "disassoggettamento"<sup>730</sup> (Foucault), i due filosofi sembrano interessati a riguadagnare il potenziale ri-creativo dell'intervallo<sup>731</sup>: della distanza etica che si offre come margine di resistenza politica a quel potere che

---

<sup>728</sup> Patočka intende liberare l'Idea da qualsiasi contenuto rappresentativo ritenendo che essa non sia ciò che è visto ma ciò che "dà a vedere". L'Idea, nella sua forza disobiettivante, consente di scorgere ogni volta aspetti nuovi e prospettive inedite. Queste considerazioni andrebbero messe in parallelo con le riflessioni che Patočka dedica all'arte nell'epoca attuale, la quale perde il suo valore mimetico e rappresentativo per divenire pratica che dà a vedere: potremmo dire che l'artista sia colui che si tende oltre il dato, per dar a vedere ciò che eccede la presenza visibile (J. Patočka, *L'arts et le temps*, P.O.L., Paris 1990)

<sup>729</sup> J. Patočka, "Le platonisme négatif", in Id., *Liberté et sacrifice*, Millon, Grenoble 1990, p. 89.

<sup>730</sup> S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, Laterza, Roma 2000, p. 122

<sup>731</sup> "Il rapporto con sé non distacca l'individuo da ogni forma di attività nell'ordine della città, della famiglia o dell'amicizia; apre piuttosto, come diceva Seneca, un *intervallum* tra tutte le attività da lui svolte, e ciò che lo costituisce come soggetto di tale attività; una simile 'distanza etica' è ciò che gli permette di non sentirsi privato di quello che le circostanze potrebbero sottrargli" (M. Foucault,

classifica gli individui in categorie, li marca attraverso la loro propria individualità, li fissa alla loro identità, impone loro una legge di verità che essi devono riconoscere e che gli altri devono riconoscere in loro.<sup>732</sup>

Certo, queste sono parole di Foucault che possono risultare estranee all'orizzonte di ricerca patočkiano. Eppure credo che il portato politico più fecondo della cura dell'anima, nell'interpretazione che ne offre Patočka, consista propriamente nell'alimentare un'irrequietudine nei confronti del *datum*<sup>733</sup> che ci renda capaci di una continua trasformazione.

La cura dell'anima si definisce, in ultima istanza, come una forma di distanziamento responsabile, come la capacità di sottrarsi alle diverse forme di assoggettamento – alla vita, alla paura della morte, al terrore dello stato – per costituire un principio di sovranità che non si riconosca nella dominazione, ma nell'interrogazione ostinata di ciò che sempre di nuovo si fa incontro. In questo senso, essa sembra convergere con la *déprise* foucaultiana: per prendere distanza dai processi di assoggettamento identitario occorre, prima di tutto, prendere distanza da sé. Foucault parla di “*se déprendre de soi même*” come del tentativo di coltivare quello scarto differenziale che, non schiacciandoci sulla nostra identità a noi stessi, rende possibile l'innovazione. “I rapporti che dobbiamo intrattenere con noi stessi non sono rapporti d'identità; devono essere piuttosto rapporti di differenziazione, di creazione, di innovazione. È molto noioso essere sempre gli stessi”<sup>734</sup>.

Centrale, tanto nella proposta di Patočka quanto nelle ultime ricerche di Foucault, sembra essere dunque la riscoperta dell'etica lungo la direttrice che indaga i rapporti che ciascuno intrattiene col proprio sé per arrivare a riconoscersi come soggetto<sup>735</sup>. I rapporti che l'io ha con

---

“Dossier ‘Gouvernement de soi et des autres’”, citato in in F. Gros, “Nota del curatore”, in M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 487).

<sup>732</sup> M. Foucault, “Il soggetto e il potere”, in H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, cit., p. 283.

<sup>733</sup> Heinrich Fink-Eitel, nel suo testo di introduzione all'opera di Foucault, scrive che uno dei tratti peculiari del filosofo consiste nella sua “inquietudine nei confronti della realtà” (H. Fink-Eitel, *Foucault*, Carocci, Roma 2002, p. 12).

<sup>734</sup> M. Foucault, “Une interview: sexe, pouvoir et la politique”, *Dits et écrits II*, p. 1555, tr. it., pp. 203-204.

<sup>735</sup> Jacques Derrida, nel capitolo di *Donare la morte* dedicato a Patočka, scrive: “La genesi della responsabilità come la propone Patočka non descriverà solamente una storia della religione o della religiosità. Si confonderà con una genealogia del soggetto che dice ‘io’, del suo rapporto a se stesso come istanza della libertà, della singolarità e della responsabilità” (J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 43).

se stesso, con la propria vita, con la propria morte costituiscono la trama di un *ethos* singolare radicato nelle pieghe del mondo della vita; un *ethos* che, tradotto in *praxis*, appare capace di sospendere dal basso il cortocircuito del potere e la tirannia del Giorno.

L'attenzione che Foucault rivolge alla costituzione della soggettività lo porta a pensare che per *franchir la ligne* – per tentare di affrancarsi dalla presa stringente del binomio sapere-potere – sia utile insistere su quel processo poetico che modula la piega del sé nel punto d'intersezione tra forze eterogenee così da profilare linee inedite di soggettivazione<sup>736</sup>. Come spiega Pier Aldo Rovatti, Foucault, con i suoi studi sulla cura di sé, lavora a una genealogia della de-soggettivazione:

continua infatti a parlare di un soggetto da svuotare, da liberare da se stesso, cioè dalla moderna cattura nella gabbia dell'individualità, e, se c'è un messaggio che rivolge ai contemporanei, si tratta dell'invito a una lotta contro il nuovo soggetto-individuo nel quale veniamo identificati dal dispositivo biopolitico della società attuale<sup>737</sup>.

In altre parole, l'etica del sé foucaultiana si chiede in che modo un soggetto, inteso come campo di forze, possa attuare processi di dis-identificazione dalla normatività del potere. In modo analogo, Patočka pensa alla cura dell'anima come al movimento che distanzia il soggetto “dalla forza delle cose, dall'autorità della politica, dal ricatto della violenza, dalla pressione del desiderio di vita. In una parola, è il potere di resistenza a un altro potere”<sup>738</sup>.

### L'occupazione della vita e la non-evidenza della realtà

La tesi secondo cui gli studi foucaultiani sull'*epimeleia seautou* possono offrire un nuovo punto prospettico da cui interrogare la prassi politica si scontra con quanto ritiene Charles Taylor, secondo cui Foucault sarebbe uno dei responsabili dello scollamento tra condotta

---

<sup>736</sup> Alessandro Pandolfi osserva: “Il soggetto, sottolinea Foucault, non è una sostanza o un punto inesteso al di là del ‘fuori’ in cui consiste il mondo, bensì una forma, o piuttosto, una modulazione che subisce e produce affezioni, che qualifica e viene qualificata, costituendosi negli spazi che è in grado di ritagliare nelle relazioni di potere ed esprimendosi nel sapere che è in grado di articolare sino alla creazione di una dimensione (l'etica) che deriva dal sapere e dal potere, ma non ne dipende” (A. Pandolfi, *L'etica di Foucault e le sue fonti*, in M. Foucault, *I corsi al Collège de France. I résumés*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 128)

<sup>737</sup> P. A. Rovatti, “Il soggetto che non c'è”, in M. Gazigna (a cura di), *Foucault oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 219.

<sup>738</sup> S. Forti, *I nuovi demoni*, cit., p. 358.

soggettiva e vita politica pubblica<sup>739</sup>. Secondo Taylor, i principi della cura di sé e dell'estetica dell'esistenza avrebbero favorito forme di ripiegamento individualistico e di allontanamento dalla dimensione comunitaria: manifestazioni di disimpegno narcisistico e gaudente.

Mathieu Potte-Bonneville replica alle parole di Taylor sostenendo che una simile lettura non coglie lo spirito della riflessione foucaultiana, la quale, invece, avrebbe il merito di tracciare due movimenti fondamentali<sup>740</sup>. Da un lato, essa ci permette di comprendere come la cura di sé non sia una forma di distanziamento dalla politica ma al contrario una sua messa in causa; dall'altro, ci consente di capire come questa piega soggettiva, attraverso problematizzazioni apparentemente estranee all'ordine della politica, faccia ritorno verso lo spazio pubblico, interpretando la sessualità, la follia o la malattia come altrettante maniere di porre delle questioni politiche condivise. La tesi di Potte-Bonneville, dunque, è che l'emergenza della cura di sé assuma un valore eminentemente politico nella misura in cui le norme della condotta individuale diventano un luogo decisivo del confronto politico. Infatti, nel momento in cui Foucault problematizza la nozione di governo, rientra in gioco una nozione che era rimasta sullo sfondo delle sue precedenti riflessioni, ossia la nozione di *libertà*. Con l'analisi delle strategie governamentali il rapporto tra potere e libertà si ridefinisce chiamando in causa l'etica, perché la maniera in cui l'individuo dà forma alla propria libera attività diventa il punto di investimento delle tecnologie politiche.

*L'espace des comportements individuels devient le lieu d'un affrontement et d'un déséquilibre, irréductible à l'opposition entre soumission à un pouvoir extérieur et libre détermination de soi par soi, entre hétéronomie politique et autonomie morale.*<sup>741</sup>

La cura di sé sembra operare in quell'orlo ibrido in cui l'esercizio della propria libertà si configura insieme come il punto di radicamento del potere e l'occasione della sua contestazione. Essa, in altri termini, riguadagna sempre di nuovo quel terreno che le strategie di "occupazione della vita" erodono progressivamente.

Foucault parla di "occupazione della vita" negli scritti dedicati a *Solidarnosc*, dove spiega che sotto il regime polacco la vita di ciascuno era assorbita – occupata – dalle preoccupazioni

---

<sup>739</sup> C. Taylor, *The Malaise of Modernity*, tr. it. di G. Ferrara degli Uberti, *Il disagio della modernità*, Editori Laterza, Roma-Bari 1999, in particolare il capitolo "Lo slittamento nel soggettivismo" pp. 65-81.

<sup>740</sup> M. Potte-Bonneville, "Ethique", in M. Potte-Bonneville, P. Artières, *D'après Foucault. Gestes, luttes, programmes*, Les Prairies Ordinaires, 2007, pp. 280-310.

<sup>741</sup> Ivi, p. 297.

individuali, tanto che si era perduto il senso di una dimensione comune e condivisa. « *Cette 'occupation', c'est aussi la solitude, la dislocation d'une société* »<sup>742</sup>. Egli spiega che la moralizzazione invocata da *Solidarnosc* nasceva come risposta al tentativo di occupare e individualizzare le vite dei singoli rendendole insensibili alle sollecitazioni comunitarie.

### Il presente che noi siamo: l'*ethos* della dissidenza

Avendo fatto riferimento agli scritti che Foucault dedica al movimento polacco di *Solidarnosc*, mi sembra utile sottolineare alcuni elementi di convergenza tra i nostri due autori a partire dal loro modo di intendere e di vivere (nel caso di Patočka) l'esperienza della dissidenza.

Patočka, l'abbiamo visto, prende attivamente parte alla dissidenza cecoslovacca nel 1976, quando decide di partecipare al movimento di *Charta 77*. Tuttavia, si può dire che l'impegno patočkiano nell'ambito del dissenso si preannunci già nella decisione presa dal filosofo nel 1949, anno in cui viene allontanato dall'Università Carlo di Praga a causa della sua mancata adesione al Partito Comunista. Sono note le travagliate vicende che agitano la vita e la carriera del filosofo: dal '50 Patočka lavora all'Istituto T. M. Masaryk che verrà chiuso nel '54 a causa della campagna stalinista contro il cosiddetto "masarykismo". In quell'anno Patočka comincia a insegnare nell'Istituto pedagogico dell'Accademia cecoslovacca delle Scienze, dove si appassiona allo studio dei testi di Comenio. Nel 1957, il filosofo viene trasferito alla sezione editoriale dell'Istituto di filosofia dell'Accademia cecoslovacca delle Scienze, dove può tornare

---

<sup>742</sup> M. Foucault, *L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée*, in Id., *Dits et écrits II*, cit., p. 346. Il concetto di "occupazione della vita" si rivela particolarmente interessante per le nostre analisi perché esprime l'idea di una saturazione che soffoca quel margine critico che rende possibile l'esercizio della distanziamento etica. Distanziamento etica che ritroviamo al centro dell'interesse di Patočka, come dimostrano i numerosi scritti che il filosofo dedicò alla necessità di fare un passo indietro rispetto al dominio assillante della realtà oggettiva. Abbiamo visto, infatti, come il senso dell'*epoché* patočkiano, lungi dall'esaurirsi nella sospensione del giudizio della coscienza trascendentale, assuma anche il valore di uno scuotimento esistenziale che mette tra parentesi le certezze che orientano le nostre prassi quotidiane. Per Patočka, come per Heidegger, l'*epoché* non è il gesto teorico di una soggettività disinteressata, ma si configura come un indietreggiamento effettuato dall'esserci dinanzi alla datità immediata dell'ente. In questo senso, l'*epoché* fenomenologica rinvia all'esperienza della libertà negativa al centro dello scritto sul "Platonismo negativo". Anche nell'ambito delle riflessioni che Patočka dedica allo scenario politico della sua attualità, ritroviamo la stessa tonalità negativa che caratterizza le sue ricerche sull'*epoché* e la sua concezione della libertà. In questo caso, il "non" sembra svolgere la funzione di dissuadere il filosofo dal formulare "programmi positivi", di trattenerlo, cioè, dal tradurre l'esercizio della critica nell'elaborazione di modelli d'azione e paradigmi di attuazione.

a occuparsi direttamente di filosofia all'interno dell'Accademia, senza dover essere iscritto al Partito.

L'avvento della "Primavera" di Dubček riaccende le speranze sopite e Patočka può tornare a dedicarsi alle proprie ricerche con maggiore libertà. La nuova fase di ottimismo, tuttavia, è destinata a durare poco: con l'arrivo dei carri armati sovietici e con l'avvio della "normalizzazione" appare subito chiaro come si stia tornando al clima repressivo del 1948.

Il 1972 può essere considerato un anno di svolta: il regime trova la giusta scusa per allontanare Patočka dall'insegnamento e mandarlo anticipatamente in pensione. Da questo momento Patočka dà avvio alla sua attività didattica clandestina<sup>743</sup>, organizzando seminari privati nella sua abitazione e redigendo saggi in versione *samizdat*.

L'impegno pubblico viene assunto negli ultimi mesi del 1976, quando Patočka accetta di divenire portavoce di *Charta 77* insieme a Vaclav Havel e allo storico Jiri Hajek. Nel saggio-intervista intitolato *Interrogatorio a distanza*, Havel racconta così l'adesione di Patočka al movimento dissidente:

in vita sua (...) non si era mai confrontato realmente in modo diretto e aspro con il potere; (...) inclinava piuttosto per la strategia della guerra di posizione: resisteva quanto più poteva nel posto in cui si trovava, senza dover rinnegare i propri principi, ma non si lanciava all'attacco; si dedicava con tutto il suo essere alla filosofia e al lavoro pedagogico, e non faceva concessioni riguardo alle proprie idee, evitando però tutto ciò che potesse compromettere la sua attività. Allo stesso tempo però pensava, o così mi pareva, che un giorno avrebbe dovuto autenticare il suo pensiero con l'azione, che non poteva evitare la cosa o rimandarla per sempre, perché questo avrebbe potuto mettere in dubbio la sua stessa filosofia (...). Nello stesso tempo era come se sapesse che, se avesse fatto quell'ultimo passo, lo avrebbe fatto in pieno, senza scappatoie, con la coerenza propria della sua filosofia. (...) Patočka divenne portavoce, si mise a lavorare a tempo pieno e alla fine attestò la sua opera, letteralmente, con la sua vita.<sup>744</sup>

---

<sup>743</sup> Jeannette Colombel, in un articolo dedicato ai rapporti tra il pensiero foucaultiano e la dissidenza cecoslovacca, precisa che gli incontri tenuti dai dissidenti, più che clandestini, andrebbero definiti illegali: « *le pouvoir, en connaissant cette audience, en pouvait étouffer cette activité ; c'est pourquoi, illégalistes, ils n'étaient pas clandestins, même si on était suivi, même si le quadrillage policier était en place : (...) le risque de ce jeu séduisait Foucault* ». (J. Colombel, *Pensée de Foucault et dissidence tchécoslovaque*, in A. Brossat (a cura di), *Michel Foucault, les jeux de la vérité et du pouvoir*, Presses universitaires de Nancy, Nancy 1994, p. 165).

<sup>744</sup> V. Havel, *Interrogatorio a distanza*, cit., pp. 140-41.

E in effetti, divenendo portavoce di *Charta 77*, Patočka compie quell'ultimo passo "in pieno, senza scappatoie, con la coerenza propria della sua filosofia": muore il 13 marzo del 1977 nel corso dei duri interrogatori della polizia segreta.

Se Patočka ha sperimentato sulla propria pelle la vita nei regimi dell'Est, Foucault non ha mai smesso di seguire con attenzione gli avvenimenti dell'altra Europa. Non solo per un fatto biografico – l'anno tra il 1958 il 1959 trascorso a Varsavia – ma anche perché i sistemi di potere sovietici rendono più urgente che mai ciò che Foucault ritiene necessario anche per l'Europa occidentale, ossia un'analisi dei sistemi sociali, degli organismi statali e dei meccanismi di potere che "superi le leggi e il dogmatismo del materialismo dialettico"<sup>745</sup>; una critica politica che non faccia più leva sulla "tradizione del socialismo"<sup>746</sup>. In questo senso, si può dire che lo sguardo – quello che Foucault rivolge ai paesi dell'Est – fosse reciproco: l'analisi del potere elaborata dal filosofo francese fornisce agli storici, ai sociologi, ai filosofi est-europei delle piste significative e inedite per esaminare la questione del potere, dei rapporti entro la società e lo Stato, tra i saperi e l'ideologia. In breve, i pochi volumi di Foucault che riuscirono a circolare nei paesi satellite dell'URSS (*Nascita della clinica*, *La volontà di sapere*, *Sorvegliare e punire*) rappresentarono:

*des fenêtres grandes ouvertes sur l'exigence de penser la complexité. Face aux litanies d'un marxisme en bout de course, érigé en dogme académique, mais aussi face aux trop grandes facilités liées à l'emploi passe-partout de la notion de 'totalitarisme', en vogue dans les années 1980 parmi les opposants et dissidents de l'Est ainsi que dans la soviétologie occidentale.*<sup>747</sup>

Le ricerche di Foucault hanno dunque una forte eco nei paesi dell'Est e anche nella Cecoslovacchia di Patočka. Jeannette Colombel racconta come, tra la fine degli anni Settanta e i primi anni Ottanta, i suoi libri furono introdotti clandestinamente e fatti circolare in versione *samizdat* nei circuiti del dissenso. I rapporti tra Foucault e i dissidenti cèchi si strinsero tanto che il filosofo programmò un viaggio a Praga: viaggio continuamente rimandato per via di complicazioni burocratiche e infine annullato per l'aggravarsi delle sue condizioni di salute.

---

<sup>745</sup> D. Trombadori, *Colloqui con Foucault: pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-à-penser*, cit., p. 67.

<sup>746</sup> M. Foucault, *La torture, c'est la raison*, in Id., *Dits et écrits II*.

<sup>747</sup> A. Brossat, *Présentation*, in A. Brossat (a cura di), *Michel Foucault, les jeux de la vérité et du pouvoir*, cit., p. 10.

Del modo in cui i nostri due autori interpretarono i meccanismi di potere e le strategie di resistenza messi in campo nell'esperienza sovietica mi sembrano significativi due aspetti fondamentali.

Per prima cosa, una capacità di lettura che induce tanto Patočka quanto Foucault a misurare analogie e convergenze fra sistemi di potere giudicati inassimilabili. Nel caso di Patočka, basti pensare alle riflessioni condotte nello scritto *La superciviltà e il suo conflitto interno*, dove il filosofo, proprio nel periodo di massima contrapposizione tra il sistema liberale-capitalistico e il blocco socialista-sovietico, si sforza di scorgere gli elementi di continuità tra i due schieramenti. Sebbene Patočka non si impegni in una microfisica del potere tesa a studiarne gli ingranaggi minuti e le razionalità locali – anzi, la categoria di “superciviltà” è una categoria unificante con pretese di universalità –, nondimeno egli si mostra interessato al profilo tecnico dei meccanismi di potere. Nel saggio prende in esame i procedimenti attraverso cui la tecnica – controllando, da una parte l'apparato tecnologico e, dall'altra, il comportamento stesso degli uomini – produce profonde trasformazioni sociali, come l'atomizzazione e l'individualismo, l'omologazione dei gusti e la docilità delle condotte<sup>748</sup>. Patočka, dunque, suggerendo le linee di continuità che attraversano per intero la superciviltà, sembra accogliere la tesi di Havel secondo cui, per certi aspetti, le società totalitarie sarebbero « *le miroir grossissant des sociétés modernes en crise* ».

Anche certe analisi di Foucault sembrano orientarsi in tal senso, si pensi alle considerazioni che chiudono il corso del '76 *Bisogna difendere la società*, dove il filosofo afferma che “il nazismo, dopotutto, non è altro che lo sviluppo parossistico dei nuovi meccanismi di potere

---

<sup>748</sup> Nel testo *I fondamenti spirituali della nostra epoca*, Patočka, utilizzando un'espressione di sapore foucaultiano, parla della *docilità* cui il mondo posteuropeo sembra ricondurre gli uomini: una forma di assoggettamento che interviene sul modo stesso di comportarsi, di vestirsi, di pensarsi. Si potrebbe dire che in certe sue analisi Patočka sembri quasi anticipare in modo implicito la proposta che Foucault elaborerà negli anni a venire: invece che studiare le relazioni di potere in base alla presupposizione di soggetti ideali che scambiano o cedono i propri poteri, si può analizzare il modo in cui le relazioni di assoggettamento producono i soggetti. In questa prospettiva, i soggetti non sono il punto sorgivo del potere ma un suo effetto, un prodotto delle tecniche che il potere mette in opera.

In rapporto a queste tematiche, mi sembra utile ricordare come un autorevole interprete di Foucault, Hubert Dreyfus, abbia tentato di ricostruire l'ascendenza heideggeriana di alcune nozioni elaborate da Foucault. Il parallelismo proposto da Dreyfus e contestato dal collega Paul Rabinow – parallelismo che riguarda in generale il rapporto tra l'Essere heideggeriano e il potere foucaultiano – avvicina le nozioni di *Gestell* e di dispositivo: tanto l'apparato tecnico descritto da Heidegger quanto il dispositivo foucaultiano indicherebbero delle strutture ontologiche atte ad organizzare il regime ontico in modo tale che le cose (Heidegger) e gli uomini (Foucault) appaiano come delle riserve docili e disponibili (cfr. H. Dreyfus, *Being and power: Heidegger and Foucault*, in “International Journal of Philosophical Studies”, Volume 4, Issue I, 1996, pp. 1-16).



instaurati a partire dal XVIII secolo”<sup>749</sup>. Il regime nazista porterebbe all’exasperazione l’interazione tra potere disciplinare e bio-potere, all’opera, in forma più blanda, anche nelle liberal-democrazie occidentali. Ma anche il socialismo, osserva Foucault, finirebbe per reinvestire e sviluppare quegli stessi meccanismi di potere che ha criticato: “mi sembra, in definitiva, che il socialismo abbia ripreso, tale e quale, l’idea secondo cui la società, o lo stato, (...) abbia essenzialmente la funzione di prendere in gestione la vita, di organizzarla, di moltiplicarla, di compensarne gli imprevisti, di considerarne e delimitarne le probabilità e le possibilità biologiche”<sup>750</sup>.

Potremmo dire che i nostri due autori riflettano sulla loro attualità politica adottando un angolo visuale simile a quello con cui Foucault ci suggerisce di interpretare il pensiero politico greco: non un’indagine sull’assetto istituzionale e sul miglior regime, ma un’inchiesta sugli apparati tecnici, sui margini di possibilità della libertà umana come libertà gettata e praticata, sulle strategie governamentali che non riguardano solo il rapporto tra Stato e cittadino ma innervano il corpo stesso della popolazione. Questa prospettiva permette ai due autori di cogliere linee di tangenza e problematiche comuni a sistemi di governo apparentemente estranei gli uni agli altri.

### Slancio e sollevazione

Il secondo aspetto che vorrei sottolineare riguarda il gesto, per così dire, archetipico ed inaugurale dell’azione politica: ciò che con Patočka potremmo definire “slancio” e con Foucault “sollevazione”. Per entrambi, a dischiudere la dimensione politica è il movimento di apertura e di ribellione attraverso cui gli uomini si liberano dal ricatto della nuda vita e dalla soggezione al potere.

Il testo forse più significativo di Foucault in questo senso è l’articolo scritto in seguito alla rivoluzione iraniana, quando la rivoluzione era già degenerata in una sanguinaria politica del terrore ad opera del clero integralista e già si levavano grida di indignazione sia contro l’intero corso rivoluzionario sia contro quegli intellettuali, tra cui Foucault, che l’avevano sostenuto. Con coraggio, nel suo scritto Foucault afferma:

---

<sup>749</sup> M. Foucault, *Il faut défendre la société*, Seuil-Gallimard, Parigi 1997, tr. it. di M. Bertani, A. Fontana, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 224.

<sup>750</sup> Ivi, p. 226.

Nessuno ha il diritto di dire: “Rivoltatevi in mio nome, è in gioco la liberazione finale di ogni uomo”. Ma non sono d’accordo con chi dice “È inutile sollevarsi, sarà sempre la stessa cosa”. Non si detta legge a chi rischia la vita di fronte ad un potere. È giusto o no rivoltarsi? Lasciamo aperta la questione.<sup>751</sup>

L’aspetto per noi interessante è l’attenzione che Foucault rivolge al gesto del sollevarsi: un momento imprescindibile la cui importanza non deriva dai suoi esiti contingenti, che possono essere positivi o negativi, ma dalla discontinuità che esso introduce. Le sollevazioni, spiega infatti Foucault, hanno un carattere ambivalente, poiché da una parte appartengono alla storia, ma dall’altra sfuggono al suo corso introducendo, *à la Benjamin*, una irregolarità che non è prevedibile e che costituisce la soglia di irriducibilità della resistenza al potere. Le sollevazioni vanno dunque pensate come “eventi” non prevedibili eppure necessari poiché costituiscono i momenti fluidi e aurorali che danno al tempo umano non la forma di un’evoluzione lineare, ma quella di una “storia” irregolare.

Mi sembra che queste considerazioni di Foucault entrino in profonda risonanza con le analisi che Patočka conduce nei *Saggi eretici*, nel momento in cui lega la nascita della storia al sommovimento che spalanca la dimensione politica. Patočka descrive il terremoto da cui ebbero luogo la politica, la storia e la filosofia riconoscendogli lo stesso statuto ambiguo che Foucault attribuisce alle sollevazioni: né dentro né fuori la storia, esso è la discontinuità imprevista che la rende possibile. Discontinuità che è slancio al di sopra della nuda vita, lotta contro il suo ricatto, conflitto con il nemico come forma produttiva del rapporto all’altro.

La prossimità tra i due autori si misura anche attorno a un altro aspetto, che ha a che vedere con ciò che potremmo definire la radice etica della politica, e cioè il modo in cui “la soggettività (non quelle dei grandi uomini, ma quella di chiunque) si introduce nella storia e le trasmette il suo soffio vitale”<sup>752</sup>. Qui per “soggettività” non dobbiamo intendere i soggetti – di sapere, di potere, di diritto – tradizionali, ma *l’homme seul, la minorité, le fou, l’on*<sup>753</sup>: ogni singolarità che affronta l’intransigenza del potere. Il soffio vitale che arresta e riattiva la storia è ricondotto, per dirla con Havel, all’imprevedibilità della piccola disobbedienza quotidiana<sup>754</sup>

---

<sup>751</sup> M. Foucault, *Inutile de se soulever?* (1979), in *Dits et écrits II*; tr. it. *Sollevarsi è inutile?*, in *Archivio 3*, cit., pp. 132-136, in part. 135.

<sup>752</sup> *Ibidem*.

<sup>753</sup> Sono alcuni degli esempi di soggettività che si solleva contro il potere riportati da Foucault.

<sup>754</sup> Cfr. P. Flores d’Arcais, *Vàclav Havel, ovvero: la democrazia come rivoluzione esistenziale*, pubblicato su Micromega e consultabile all’indirizzo web <http://temi.repubblica.it/micromega-online/vaclav-havel-ovvero-la-democrazia-come-rivoluzione-esistenziale/>.

che si oppone alla norma anonima dal potere: all'*ethos* che eccede il rigore del *nomos*. Fosse anche suo malgrado: ricordiamoci, infatti, che quando Foucault parla delle contro-condotte sceglie, quasi a malincuore, di non usare il termine dissidenza, proprio a causa della sostanzializzazione che essa evoca; laddove, invece, si possono adottare forme di contro-condotta senza sceglierlo, come nel caso del pazzo o del criminale.

### La parola dei vinti

L'enfasi con cui Foucault parla del movimento di sollevazione, non lo esonera dal compito di analizzare, di volta in volta, gli esiti di una sollevazione: gli obiettivi che diventano strategicamente più rilevanti, le relazioni di potere che vengono sovvertite e quelle che invece sono mantenute. Egli ci invita, tuttavia, a prestare ascolto alle voci che si sollevano e prendono la scena:

Nessuno è obbligato a pensare che queste voci confuse cantino meglio delle altre e esprimano il nucleo profondo della verità. Basta che esistano e che abbiano contro tutto quello che si accanisce a farle tacere, perché abbia senso ascoltarle e cercare di capire che cosa vogliono dire. È un questione di morale? Forse. Sicuramente, una questione di realtà.<sup>755</sup>

Qui ritroviamo un accenno a quella genealogia del silenzio che egli aveva proposto nelle lezioni di *Bisogna difendere la società*, andando alla ricerca dei racconti dei vinti, dei saperi assoggettati, delle contro-storie inabissate. Quando Foucault parla di saperi assoggettati fa riferimento a due cose fondamentali: ai saperi storici bloccati e mascherati sotto le sistematizzazioni del sapere; e ai saperi locali, ai saperi singolari della gente, squalificati come ingenui e dunque trascurati o emarginati. In entrambi i casi, ne va, per Foucault, del sapere storico delle lotte, della memoria degli scontri e delle battaglie. Pertanto nelle pagine de *Il faut défendre la société* Foucault si mette sulle tracce di un contro-discorso storico che moltiplica il monologo dei vincitori in una polivocità irriducibile: per la prima volta si affaccia l'idea che il racconto dei vincitori non esaurisca la totalità del racconto, che il punto di vista dei vinti vada difeso e narrato, perché quella che alcuni chiamano vittoria per altri è stata la disfatta. Eterogeneità dei punti di vista che illumina le zone d'ombra, che mostra come la luce del

---

<sup>755</sup> *Ibidem.*

potere getti nell'oscurità coloro che non possiedono la gloria. "Il nuovo discorso sarà una presa di parola che irrompe, un appello (...). Non avevamo diritti e non avevamo gloria, ma proprio per questo prendiamo la parola e cominciamo a raccontare la nostra storia"<sup>756</sup>.

Queste parole di Foucault rimandano a una frase di *Interrogatorio a distanza* in cui Havel dichiara "Maturai il proposito di non essere più da allora in avanti soltanto l'oggetto passivo di quella 'storia scritta dai vincitori', come dice Vaclav Belhradsky, ma di cercare di essere di nuovo per un attimo il suo soggetto"<sup>757</sup>.

Se, come scrive Paolo Flores d'Arcais, nella Cecoslovacchia sovietica "Ogni comunicazione è costretta nella mediazione del linguaggio del potere (...). Ciascuno per parlare all'altro, deve parlare attraverso il linguaggio del potere, e dunque deve assumerne il codice e la struttura", l'azione di Patočka, nel suo ruolo di *porta-parola* di *Charta 77*, consiste propriamente nel prenderla, la parola, per (ri)portarla nel tessuto sociale, nella trama dello scambio comunitario, così da decentrare il monologo del potere per dar voce agli attriti, alle opposizioni, alle dissimmetrie, alle brutalità che erompono sotto la superficie diafana dell'ordine.

Questa parola che scuote il codice impersonale del potere è una parola partigiana, faziosa, eretica ma non per questo meno vera: come dice Foucault, « *Je crois trop à la vérité pour ne pas supposer qu'il y a différentes vérités et différentes façons de le dire* »<sup>758</sup>.

### La tentazione di Siracusa

Queste considerazioni ci conducono a tematizzare con maggior attenzione i rimandi fra la concezione foucaultiana della *parresia*, come libero esercizio del dir-vero, e l'opera e la vita di Patočka.

Per introdurci a questo tema mi sembra interessante partire da un problema millenario della pratica filosofica, e cioè il rapporto che essa può o deve intrattenere con la politica. In questo senso, mi sembrano assai significative le considerazioni proposte nel 2001 da Jacques Derrida a Siracusa, in occasione del conferimento della Cittadinanza onoraria da parte della cittadina

---

<sup>756</sup> Ivi, p. 66.

<sup>757</sup> V. Havel, *Interrogatorio a distanza*, cit., p. 129.

<sup>758</sup> M. Foucault, *Une esthétique de l'existence*, in Id., *Dits et écrits II*, p. 1552

siciliana. Derrida propose infatti di battezzare col nome di “tentazione di Siracusa” la millenaria ambizione della filosofia di guidare, giudicare, manipolare la politica<sup>759</sup>.

Derrida s’interroga sull’antica e mai sopita tendenza per cui “un filosofo crede di essere qualificato per illuminare con i suoi consigli politici un’arte o un potere di governare”<sup>760</sup>; tendenza in cui “si possono anche vedere le gesticolazioni, talvolta ingenui, talvolta colpevoli, di pensatori che hanno creduto o voluto (...) divenire gli ispiratori, i consiglieri, i teorici del sovrano”<sup>761</sup>.

È evidente l’accento critico che caratterizza le riflessioni di Derrida, secondo cui la filosofia non può vantare alcuna lezione di verità da impartire alla politica. La tentazione di Siracusa è espressione di una concezione tradizionale, e ormai inattuale, tanto della *filosofia* – che, elevandosi a potere sovrano, pretende di definire confini, strumenti e compiti degli ambiti cui di volta in volta si applica, siano essi la politica, la morale, l’arte o la storia, ecc. – quanto della *politica* – che ancora si definisce come azione di governo entro uno Stato-nazione radicato in un territorio. Se oggi la filosofia è chiamata a fare i conti con le proprie opacità per scoprirsi “inevitabilmente coinvolta e radicalmente chiamata in causa da ciascuna di quelle esperienze [la politica, la morale, l’arte o la storia...] che la interrogano almeno quanto ne sono interrogate”<sup>762</sup>, e se la politica a venire dovrà misurarsi con il duplice fenomeno della deterritorializzazione del politico e della depoliticizzazione del territorio, allora, come suggerisce Derrida, occorre “abbandonare l’orbita della filosofia politica tradizionale platonica” per “cercare un’altra figura di alleanza tra la filosofia e la politica”<sup>763</sup>.

Eppure, proprio per scorgere in filigrana un’altra figura di alleanza tra filosofia e politica, si potrebbe tentare una diversa lettura dell’avventura di Platone a Siracusa. È quanto ci propone di fare Foucault, che, ne *Il governo di sé e degli altri*, prende in esame il *corpus* delle *Lettere* platoniche per affrontare il grande tema della *parresia*<sup>764</sup>.

---

<sup>759</sup> L’espressione si rifà ovviamente alle disavventure siciliane di Platone, che per tre volte si recò alla corte dei tiranni di Siracusa e che per tre volte fu costretto a riparare ad Atene, dopo aver rischiato la vita e la libertà proprio per aver preteso di consigliare il potere.

<sup>760</sup> J. Derrida, *La “tentazione di Siracusa”*, (testo dell’intervento pronunciato a Siracusa il 18 gennaio 2001 in occasione del conferimento della Cittadinanza onoraria), tr. it. di F. Garritano e M. Machi, “Oros”, dicembre 2001, p. 9.

<sup>761</sup> Ivi, p. 10.

<sup>762</sup> M. Carbone, *L’evento dell’11 settembre 2001*, Mimesis, Milano 2005, p. 8.

<sup>763</sup> J. Derrida, *La “tentazione di Siracusa”*, cit., p. 11.

<sup>764</sup> La *parresia* è un tema fondamentale che ricorre nella fase finale della riflessione foucaultiana, soprattutto nei corsi che il filosofo tiene al *Collège de France*. Con il tema della *parresia* Foucault sposta l’attenzione dal problema della verità come adeguamento della conoscenza al vero al problema

Foucault giudica le *Lettere* più interessanti rispetto alla *Repubblica* e alla produzione politica più nota del repertorio platonico, perché esse non mirano alla costituzione di uno stato ideale, ma fanno interagire la pratica filosofica con una realtà politica contingente, determinata e imperfetta. Una considerazione rilevante che ci aiuta a capire perché la lettura foucaultiana diverga da quella di Derrida.

Nel richiamarsi alla *VII Lettera* – quella in cui Platone racconta la propria esperienza siracusana – Derrida stigmatizza il passaggio in cui Platone rinnova la convinzione che fa da sfondo al progetto della *Repubblica*, ossia che “i mali (...) non avrebbero mai lasciato l’umanità finché una generazione di filosofi veri e sinceri non fosse assurta alle somme cariche dello Stato”<sup>765</sup>.

Nella sua analisi della *VII Lettera* Foucault si mostra invece più interessato a cogliere temi e motivi che, per quanto secondari e sotterranei, sembrano aver alimentato nei secoli i rapporti tra politica, filosofia e realtà. Temi e motivi che potrebbero aiutarci ad articolare una *filosofia della politica* che non sia tentazione egemonica dell’una sull’altra ma reciproca e vibrante interrogazione.

Nella *VII Lettera* Foucault rintraccia una questione di fondamentale importanza che riguarda il reale della filosofia, ovvero: come si iscrive nel reale il *dire-vero* della filosofia? Cosa fa sì che la filosofia non sia discorso vano ma una forma di *veridizione* capace di entrare in rapporto con la realtà? Porre una simile questione, sottolinea molto chiaramente Foucault, non significa chiedersi quale sia il reale in base al quale stabilire se la filosofia dica o meno il vero, ma interrogarsi sul modo in cui la filosofia si presenta nella realtà. La tesi di Foucault è che

la realtà, la prova con la quale e attraverso la quale la veridizione filosofica si manifesta come reale, è il fatto che essa si rivolge – che può rivolgersi, che ha il coraggio di rivolgersi – a chi esercita il potere.<sup>766</sup>

---

della verità come luogo di problematizzazione del soggetto. Spostando la sua attenzione sull’antichità greca e romana, Foucault è interessato a fare una genealogia delle forme *alethurgiche*, ossia degli atti e delle tecniche tramite cui un soggetto può rappresentarsi a se stesso ed essere riconosciuto dagli altri come colui che dice la verità.

<sup>765</sup> Platone, *VII Lettera*, 325 E326 B.

<sup>766</sup> M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres: cours au Collège de France (1982-1983)*, Gallimard Paris, tr. it. di M. Calzigna, *Il governo di sé e degli altri: corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 213.

Ecco la lezione che Foucault trae dalla lettura della *VII Lettera*: essa non narra della tentazione del filosofo di dire la verità *al e del* potere, ma della necessità della filosofia di esercitare la propria pratica di verità *in relazione* al potere.

Qui ci troviamo ad osservare la situazione da un angolo prospettico diverso da quello di Derrida. Il punto non è che la filosofia pretenda di dire necessariamente il vero sulle leggi, sulla costituzione, sul governo, ma che essa definisca il proprio posto nel mondo in un rapporto ineludibile alla dimensione della politica.

Le parole di Foucault si rivelano decisive per due ragioni fondamentali. In primo luogo, esse sottendono una certa concezione della verità: la verità non è un bene che si possiede, ma una pratica che si realizza quando si diviene promotori di un certo atto di parola e ci si lega ad esso a costo di esporre se stessi alla minaccia di un pericolo. In secondo luogo, la filosofia è tale quando trova il suo reale in rapporto all'orizzonte della politica. Un rapporto che Foucault definisce di "esteriorità restia", laddove non è in questione una relazione di coincidenza o di connivenza tra filosofia e politica, ma la consapevolezza che la filosofia, per conquistare il proprio terreno, incrocia, accarezza e urta il piano della politica.

Alla luce di queste considerazioni, la mia ipotesi è che l'opera di Patočka, e in particolare la sua riflessione etico-politica, possa essere letta nella prospettiva illuminata da Foucault: essa ci aiuta a comprendere come la filosofia riesca a conquistare il suo reale e la sua credibilità in rapporto alla politica senza per questo cadere vittima della tentazione di Siracusa. Lo stile di vita e di pensiero di Patočka non solo rispondono a certi tratti della *parresia* messi in luce da Foucault, ma sembrano anche far segno a quella nuova alleanza tra politica e filosofia auspicata da Derrida.

Questa ipotesi andrà valutata lungo due direttrici fondamentali: la concezione patočkiana della verità e la tematizzazione del rapporto tra politica e filosofia che emerge dalle opere del filosofo. Arriveremo così ad esaminare l'ultima fase della produzione e della vita di Patočka, momento nel quale questi motivi si combinano fino a tradurre il *logos* in *ergon*. L'atto di parola come pratica di libertà.

### Il movimento della verità

Per indagare la concezione patočkiana della verità dobbiamo coglierne le ascendenze heideggeriane e tratteggiarne l'articolazione all'interno delle sue analisi sui tre movimenti dell'esistenza umana.

Nell'elaborazione che Patočka offre del concetto di verità sembra giocare un ruolo decisivo la conferenza di Heidegger intitolata *Dell'essenza della verità*, dove il filosofo tedesco si chiede “che cosa in generale caratterizza ‘ogni’ verità in quanto verità?”. Nel corso delle sue analisi, Heidegger muove dall'accezione tradizionale della nozione di verità – *veritas est adaequatio rei et intellectus*<sup>767</sup> – per metterne in luce incomprensioni e ingenuità fino ad affermare che la verità, nel suo senso originario di *a-letheia*, è un movimento mai concluso di disvelamento. La tesi che guida la riflessione di Heidegger è che l'essenza della verità come *aletheia* consista propriamente nella *libertà*.

Nel testo di Heidegger emerge una concezione della verità che non si riduce all'accezione proposizionale della verità come conformità, ma risale a una dimensione più originaria della verità come schiusura dell'orizzonte fenomenico: la verità è il fenomeno dell'apertura che schiarisce ritraendosi, che rende possibile l'apparire dell'ente come tale pur non essendo a sua volta un ente.

La libertà è la condizione ontologica della schiusura giacché la verità consiste nel “lasciar essere” gli enti, nel predisporli al loro manifestarsi nell'apertura entro cui l'esserci già sempre si trova, nell'affidarsi (*Sich einlassen*) alla rivelazione “lasciando esser l'essente come esso è”<sup>768</sup>.

Pertanto, nel mettere la verità in rapporto alla libertà, Patočka subisce l'influenza heideggeriana: la verità si dispiega come la dinamica espressiva che *lascia* che gli enti si mostrino. Laddove il verbo “lasciare” non va inteso nel senso di “tralasciare” ma, al contrario, nel senso riflessivo di “lasciarsi”, “aprirsi”, “esporsi” al fenomeno della manifestazione<sup>769</sup>.

---

<sup>767</sup> Commentando la definizione latina, Heidegger scrive: “Essa può significare: la verità è l'adeguazione della cosa alla conoscenza. Ma può anche voler dire: la verità è l'adeguazione della conoscenza alla cosa. In vero, questa definizione si usa per lo più darla soltanto nella formula *dell'adaequatio intellectus ad rem*. Pure, anche così intesa la verità, come verità della proposizione, essa è possibile solo in quanto è fondata sulla verità della cosa, su l'*adaequatio rei ad intellectum*. Entrambe queste concezioni dell'essenza della *veritas* accennano pur sempre ad un conformarsi secondo una norma, e pensano la verità come *conformità alla norma*” (M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, tr. it. di A. Carlini, *Dell'essenza della verità*, Fratelli Bocca Editori, Milano 1952, pp. 12-13).

<sup>768</sup> Ivi, p. 30. “Così inteso, il ‘lasciar essere’ è un ex-porre sé all'essente come tale, e un porre ogni riferimento in ciò che è manifesto. Il ‘lasciar essere’, ossia la libertà, è in sé un tale ex-porsi: è l'existere” (Ivi, p. 31).

<sup>769</sup> La questione della verità come “lasciar essere” gli enti è da Patočka strettamente connessa all'impronta asoggettiva che egli conferisce alle sue ricerche fenomenologiche. Patočka crede che Husserl, anziché collocare la soggettività nella corrente temporale dell'essere-nel-mondo, corra il rischio di elevare lo sguardo del soggetto indagante a criterio ultimo della verità: Husserl assimilerebbe il fenomeno della manifestazione all'ente che appare e ricondurrebbe quest'ultimo alla legalità del



Tuttavia, rispetto ad Heidegger, Patočka opera un passo ulteriore: la verità non consiste solo nella libertà fenomenologica di “lasciar essere” gli enti, ma si accompagna in modo essenziale anche alla libertà etica e politica di *vivere nella verità*. Come spiega Edward Findlay,

*Truth is the freedom to “let being appear”, as Heidegger describes it, but it is also a movement of life, a way of living that humans have the potential to achieve and which is characterized by an explicit ethical side.*<sup>770</sup>

Le parole di Findlay ci inducono, allora, a chiamare in causa il secondo elemento della nostra analisi, e cioè il ruolo giocato dalla nozione di movimento nella riflessione patočkiana sulla verità.

Sappiamo che Patočka concepisce l'esistenza come un processo dinamico scandito da tre movimenti fondamentali: il movimento dell'accettazione e del radicamento, il movimento della difesa e del lavoro e il movimento dell'apertura e della verità. Lo studio dei tre movimenti consente a Patočka di riprendere la questione ontologica aperta da Heidegger: “In quanto movimenti della vita (...) essi si distinguono dagli altri tipi di movimento: in essi, noi ci rapportiamo non solo agli altri enti, ma all'essere”. Il valore etico che l'intimo legame tra verità e libertà riveste per l'uomo andrà dunque compreso a partire dalla natura ontologica dei movimenti dell'esistenza.

Sebbene Patočka rielabori a più riprese le sue ricerche sui tre movimenti esistenziali, resta immutata l'idea per cui i primi due movimenti caratterizzano la naturalità corporea dell'uomo e

---

soggetto cosciente. Secondo Patočka, per liberare la fenomenologia dall'ipoteca soggettivista, occorre riscoprire il campo dell'apparizione come orizzonte asoggettivo che non dipende da un soggetto cosciente ma anzi dischiude quest'ultimo come esistenza esposta al fenomeno. La verità dunque non dipende dalla legalità del soggetto trascendentale, ma dalla consapevolezza che il soggetto arriva ad avere di sé quando si comprende come l'ente che ha accesso al fenomeno della manifestazione. Una verità irrimediabilmente ambigua e contraddittoria, giacché, come spiega in *Platone e l'Europa*, l'uomo paga a caro prezzo il fatto di essere il luogo del fenomeno: il suo privilegio è insieme la sua condanna, poiché nel mostrarsi del fenomeno, l'uomo sperimenta la propria eccentricità. Egli vede che anche lui è fenomeno: un fenomeno precario, effimero, dipendente dal resto del mondo: “L'uomo in quanto custode del fenomeno è al contempo il solo essere che sa che il suo ambito fenomenico ha una fine. Questo sta al principio di tutta la riflessione. La coscienza del fatto che l'uomo è un essere di verità (cioè del fenomeno) e la coscienza della *maledizione* che ciò implica (...)” (J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 64).

<sup>770</sup> E. Findlay, *Caring for the soul in a postmodern age*, State University of New York, Albany 2002, p. 55. “La verità è la libertà di ‘lasciare che gli enti appaiano’, come la descrive Heidegger, ma è anche un movimento della vita, un modo di vivere che gli uomini hanno la possibilità di conquistare e che è caratterizzato da uno specifico versante etico”.

rispondono ai suoi bisogni primari. I movimenti dell'accettazione e del lavoro sono espressione di una vita

estremamente concreta, alla quale non viene in mente (come scopo) nient'altro che vivere; d'altra parte essa è talmente saturata dal compito di procurarsi l'immediato pane quotidiano e di sfruttare ciò che offre il mondo circostante, che l'adempimento di tali compiti riempie quasi completamente il progetto quotidiano.<sup>771</sup>

“Quasi completamente”, per Patočka, significa che anche nel movimento del radicamento e della difesa possono generarsi interrogativi che esulano dalla ripetitività del ciclo (ri)produttivo: tuttavia, essi ricevono una risposta salda e rassicurante prima che l'inquietudine del dubbio sia riuscita a compromettere la stabilità della consuetudine. Ecco perché Patočka ritiene che, laddove siano i primi due movimenti a prevalere, il mondo naturale viene a coincidere con il mondo mitico della tradizione e del senso passivamente accettato.

Affinché l'uomo apra gli occhi dinnanzi alla problematicità del reale, è necessario il terzo movimento dell'esistenza, il solo che sia “indirizzato verso il tema dell'apertura, del manifestarsi, del disvelarsi”<sup>772</sup>. Nel terzo movimento l'uomo perde l'ancoramento al terreno mitico della tradizione e fa esperienza dell'inevitabile complessità del reale. Se Patočka, in alcuni testi, sceglie di chiamare questo movimento di apertura “movimento della verità”, non è perché esso permetta di conquistare una verità indubitabile. Ma, al contrario, perché esso sovverte le credenze cristallizzate e inaugura la ricerca di senso come impegno costante a mettere alla prova se stessi e le proprie convinzioni.

Possiamo dunque vedere come Patočka, combinando le sue riflessioni fenomenologiche sui tre movimenti dell'esistenza umana con la rielaborazione in chiave heideggeriana della verità come libertà, arrivi ad elaborare la propria personale concezione della verità. Egli opera una duplice presa di distanza. Da una parte si discosta dalla sensibilità mitica del mondo naturale che si affida alla verità di una risposta che previene la domanda; dall'altra, sulla scia delle riflessioni husserliane e heideggeriane, prende le distanze dal modello obiettivistico delle scienze, che riduce la verità alla correttezza proposizionale e al calcolo efficace. La verità non va confusa con la ripetitività del mito o con la perentorietà del dato, essa è un'attività che è insieme slancio ed erranza, trionfo e rovescio, rivelazione e mistero.

---

<sup>771</sup> J. Patočka, *Kacířské eseje o filofii dějin*, tr. it. D. Stimilli, a cura di M. Carbone, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Einaudi, Torino 2008, p. 16.

<sup>772</sup> Ivi, p. 13.

Lo scritto sul “Platonismo negativo” sembra offrire una conferma a queste nostre considerazioni. In questo testo, articolato attorno al problema della fine della metafisica, possiamo riconoscere una delle peculiarità più significative di Patočka, e cioè la capacità di mantenere una posizione ambivalente tra l’interesse classicista per il pensiero greco e la consapevolezza postmoderna di aver vissuto un cambiamento di paradigma. Secondo Patočka, infatti, decretare il tramonto delle garanzie metafisiche tradizionali non dà diritto a liquidare l’interrogativo inaugurale della metafisica come esortazione alla trascendenza. La domanda metafisica, sorta in Grecia più di duemila anni fa, racchiude in sé il senso stesso della filosofia come libera ricerca del senso. Filosofia che nella sua essenza, come Socrate ci insegna, è sapere di non sapere: un sapere che *si* e *ci* predispone a una continua ridefinizione. La lezione socratica è allora decisiva per articolare una nozione di verità che sfugga a qualunque ipostatizzazione e si definisca come ardire di vivere nell’assenza di un fondamento stabile e garantito.

Sulla scia di queste considerazioni si comprende perché la questione della verità ecceda l’ambito della gnoseologia e riveli la propria valenza etica: Socrate si fa portatore di una pratica di verità come *coraggio* di vivere nel vuoto.

*Socrate s’élève ainsi, à contre-courant de l’existence ordinaire et de l’orientation qui la caractérise majoritairement, jusqu’à un plan où il ne peut plus proférer de thèses objectives se rapportant à un contenu positif, mais où (...) il se retrouve dans le vide. Sa nouvelle vérité – il y va, en effet, du problème de la vérité –, il ne la formule qu’indirectement, sous la forme d’une question, d’une analyse sceptique, d’une négation de toutes les thèses finies.*<sup>773</sup>

Ci vuole coraggio a vivere nel vuoto perché non si tratta solo di rinunciare alla solidità delle proprie convinzioni, ma anche di illuminare le faglie e le contraddizioni di quel senso comune che ci rende così prossimi e affini agli altri. Come Patočka spiega nelle sue lezioni su *Platone e l’Europa*, Socrate inaugura una rivoluzione culturale che disorienta i suoi concittadini e si rivela una provocazione agli occhi della comunità: la sua indagine accende l’invidia, suscita il disprezzo, alleva il sospetto.

Il movimento della verità espone al rischio dell’errore, ma anche al pericolo che lo sconvolgimento delle certezze modifichi e ridefinisca la scena del reciproco riconoscimento.

---

<sup>773</sup> J. Patočka, “Le Platonisme négatif”, in Id., *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*, Edition Millon, Grenoble 1990, p. 61.

Infatti, vivere nella verità significa ammettere che essa retroagisca sulla forma stessa che diamo al nostro essere nel mondo. Ciò che sta a cuore a Patočka è la relazione che si istituisce tra soggetto e movimento della verità, dove ciò che conta è il modo stesso di istituirsi di questo nesso nella concretezza delle pratiche di vita. Aderire alla problematicità del reale significa compiere una duplice scelta etica: 1) conquistare la consapevolezza della prospettività, della finitezza e della storicità di ogni pretesa di verità; 2) accettare che il movimento della verità, nel suo valore poetico, ci formi e ci trasformi tanto che i termini e lo spazio del reciproco riconoscimento andranno sempre rinegoziati e riconquistati.

### A distanza di libertà

Com'è stato accennato, la condizione di possibilità della verità come movimento di trasformazione e di apertura è la *libertà*. Anche in questo caso, lo scritto sul "Platonismo negativo" può aiutarci a capire perché il movimento della verità sia così strettamente imparentato alla libertà.

Come spiega Erika Abrams nella sua introduzione a *Liberté et sacrifice*, il platonismo negativo allude alla possibilità che gli uomini siano capaci di vivere in una "situazione critica": situazione critica della filosofia, che non trova né in cielo, né sulla terra dei solidi punti di appoggio; e situazione critica del filosofo, che si trova sospeso nel vuoto dell'assenza di fondamenti, ma che proprio per questo si rivela anche libero dai vincoli intellettuali e dai vicoli ciechi delle ideologie politiche.

Perché sia possibile vivere in una situazione critica occorre mettersi alla ricerca di quell'esperienza *negativa* di libertà offerta dal *chorismos*. Abbiamo visto, infatti, come il *chorismos* patočkiano annunci la possibilità dell'uomo di percorrere un margine critico rispetto al regime della semplice presenza. Ecco allora che il valore etico del nesso tra libertà e verità emerge con più chiarezza: nella distanza dischiusa dal *chorismos* si iscrive la nostra originaria esperienza di libertà; e solo nello scarto che la pratica di libertà continuamente scava si dispiega il movimento della verità come decisione di vivere nell'instabilità.

Si capisce dunque perché Patočka ritenga che quella di Socrate sia un'esperienza di "libertà assoluta": con l'aggettivo "assoluta" Patočka non vuole alludere all'onnipotenza dell'arbitrio,

ma al senso etimologico di una libertà che tenta continuamente di *sciogliersi* da qualunque condizionamento e di affrancarsi dalla cattiva infinità del ciclo vitale<sup>774</sup>.

Ma non solo. Se la libertà come distanza critica è la condizione di possibilità della verità, quest'ultima, in quanto accettazione dell'enigmaticità del reale, è a sua volta il presupposto per ogni pratica di libertà: l'uomo conquista la propria libertà se sceglie di vivere allo scoperto e si apre alla problematicità della vita.

Il nesso tra l'esperienza negativa della libertà e il perseguimento di una vita nella verità mostra dunque che

*la vérité est le combat intérieur de l'homme pour sa liberté essentielle, pour la liberté intérieure que l'homme en tant qu'homme possède dans son fond, indépendamment de ce qu'il en est sur le plan des faits. La vérité est la question de l'authenticité de l'homme.*<sup>775</sup>

Il valore etico ed esistenziale del legame tra libertà e verità si rivela nel fatto che l'uomo libero e veritiero vive nella perenne tensione di dar conto di sé e delle proprie scelte senza potersi affidare ad una verità necessaria e metafisicamente fondata. Per Patočka, conquistare la propria autenticità significa sforzarsi di agire responsabilmente, laddove la responsabilità si definisce come *airesis* nel senso suggerito da Derrida, nelle pagine che egli dedica a Patočka:

L'eterogeneità che intravediamo qui tra l'esercizio della responsabilità e la sua tematizzazione teorica, ovvero dottrinale, non è anche ciò che vota la responsabilità all'eresia? All'*airesis* come scelta, elezione, preferenza, inclinazione, partito preso, cioè decisione?<sup>776</sup>

Non ancorandosi ad un nucleo veritativo indubitabile, la scelta implica sempre un residuo indecidibile, sospeso nell'ambivalenza dell'opportunità e del pericolo. Abbiamo visto come per Patočka scegliere significa sempre in qualche modo *sceglersi*: darsi una direzione, uno stile,

---

<sup>774</sup> Mi sembra significativo ricordare che Patočka utilizza la stessa espressione, "libertà assoluta", anche nei *Saggi eretici* per descrivere l'esperienza radicale del fronte: di coloro che nella linea del fuoco sperimentano un senso di libertà "da tutti gli interessi della pace, della vita e del giorno" (J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 145).

<sup>775</sup> J. Patočka, "La surciviliation et son conflit interne", in Id., *Liberté et Sacrifice. Ecrits politiques*, cit., p. 160. "La verità è una battaglia interiore dell'uomo per la sua libertà essenziale, per la libertà interiore, che l'uomo in quanto uomo possiede nel profondo, non possiede fattualmente, indipendentemente da ciò che è sul piano dei fatti. La verità è la questione dell'autenticità dell'uomo".

<sup>776</sup> J. Derrida, *Donner la mort*, tr. it. di L. Berta, *Donare la morte*, Jaca book, Milano 2003, p. 63.

un punto di vista, agendo la propria libertà finita – incarnata<sup>777</sup> – in tensione consapevole coi propri limiti costitutivi.

Come scrive Ilja Srubar, nell'introduzione a *L'Art et le temps*,

La verità non è per Patočka conoscenza del fondamento ultimo, ma semmai lo sguardo rivolto all'apertura originaria della vita in quanto vita entro certe possibilità (...) e, perciò, chiamata a scegliere, a giustificare la sua scelta e ad assumersene la responsabilità.<sup>778</sup>

La vita nella verità è vita entro certe possibilità di cui il soggetto non dispone, ma che semmai *espone* agendo nel mondo. Incarnare certe possibilità, per l'uomo, significa operare delle scelte: la responsabilità non è un'opzione etica ma una caratteristica della dinamica esistenziale.

Facendo sua l'ontologizzazione delle responsabilità proposta da Heidegger<sup>779</sup>, Patočka può formulare la propria personale concezione della responsabilità riconducendola all'apertura ontologica dell'esistenza:

*La liberté n'est pas dans le projet des possibilités, mais dans la responsabilité pour l'action, en ceci que celle-ci n'est pas un processus subi passivement, mais une effectuation que je porte en acceptant comme mienne ou en refusant la possibilité qui m'interpelle à partir du monde.*<sup>780</sup>

---

<sup>777</sup> Da un punto di vista fenomenologico, Patočka descrive la libertà come l'*io posso* di un soggetto incarnato e dunque di un soggetto che sperimenta una libertà essenzialmente corporea, vincolata all'orizzonte somatico, dipendente da impulsi e bisogni. Si tratta dunque di una libertà condizionata, finita e mortale, ma che inerisce essenzialmente all'*io posso*: nell'*Introduzione alla Fenomenologia di Husserl* Patočka scrive che la libertà corporea originaria è qualcosa che io sono nel senso più puro del termine, non qualcosa che mi appartiene.

<sup>778</sup> I. Srubar, *La place de l'art dans la philosophie de Patočka*, in J. Patočka, *L'Arts et le temps*, P.O.L. Editeur, Paris 1990, p. 13.

<sup>779</sup> Qui, come si è già mostrato, è in gioco il valore ontologico della responsabilità che Patočka crede di poter scorgere già all'interno della riflessione heideggeriana: "*Heideggers Philosophie ontologisiert die Verantwortung und schafft ipso facto die neuzeitliche Unterscheidung zwischen Ethik und Ontologie ab, die soviel Übel bewirkt hat – diese Unterscheidung hat in erheblichem Masse den falschen neuzeitlichen Moralismus herbeigeführt und war eine der Ursachen für Nietzsches Angriff auf die Moral* (J. Patočka, "Heidegger" (1974), in Id., *Texte, Dokumente, Bibliographie*, Alber, Freiburg 1999, p. 400. Tr. it.: "Heidegger ontologizza la responsabilità, abolendo *ipso facto* la distinzione moderna tra etica e ontologia; distinzione assai nociva, che è in gran parte responsabile del falso moralismo della modernità e che dà ragione dell'attacco rivolto da Nietzsche contro la morale").

<sup>780</sup> J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, cit., p. 117.

La responsabilità ha un valore ontologico perché è espressione del movimento di estroflessione del sé attraverso cui l'io acquisisce forma e visibilità rispondendo alla convocazione del mondo.

Possiamo dunque affermare che nelle analisi di Patočka la verità, più che un concetto logico, costituisce la postura etica di colui che decide di assumere consapevolmente la sua libertà ontologica. La responsabilità è insieme la risposta offerta all'appello del mondo e l'impegno ad essere veridico, e cioè ad interpretare la verità come la disposizione a render conto di sé nello spazio aperto dalla propria libertà "*ab-soluta*".

Per queste ragioni credo che non sia fuorviante scorgere in Patočka una sorta di *morale della veridizione*: un'adesione a principi della *parresia* così come sono stati definiti da Foucault nei suoi studi sull'antichità greca.

Foucault, ne *Il governo di sé e degli altri*, definisce in questi termini la pratica parresiastica:

La *parresia* (...) è una maniera di legarsi a se stessi nell'enunciato della verità: una maniera di legarsi liberamente a se stessi nella forma di un atto coraggioso. La *parresia* è il libero coraggio attraverso il quale ci si lega a se stessi nell'atto di dire il vero.<sup>781</sup>

In questa definizione, sembra di poter cogliere la stessa continuità tra verità, libertà e responsabilità descritta dagli scritti patočkiani. Patočka sembra declinare in chiave moderna, o meglio postmoderna, l'antico principio della *parresia*, laddove per quest'ultima intendiamo un rapporto a se stessi e alla verità che passa attraverso un'assunzione di responsabilità franca e coraggiosa: un *venire allo scoperto* per cui si accetta di dar conto dei propri atti senza ricorrere allo schermo del mito, delle convenzioni e delle credenze tradizionali.

Per sondare le possibili convergenze tra l'opera di Patočka e la nozione foucaultiana di *parresia* occorre, tuttavia, estendere la nostra analisi allo studio dei rapporti tra filosofia e politica, per capire così se il concetto di *vita nella verità* promosso da Patočka abbia delle analogie con la tematizzazione foucaultiana del rapporto tra pratiche di veridizione e dispositivi di potere.

### Il filosofo e la politica

L'esame del rapporto tra filosofia e politica è un motivo ricorrente della riflessione di Jan Patočka, l'intero sviluppo dei *Saggi eretici*, l'abbiamo detto, discende dalla tesi secondo cui è

---

<sup>781</sup> M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 71.

stata la nascita simultanea della filosofia e della politica a rendere possibile l'ingresso dell'uomo nella dimensione della storia.

Cos'hanno in comune filosofia e politica e perché esse si implicano necessariamente? Per rispondere a questo interrogativo occorre fare riferimento a quanto abbiamo detto circa il terzo movimento dell'esistenza: filosofia e politica sono espressioni del movimento di apertura che sovverte il tempo mitico del mondo naturale e spalanca la dimensione della storia. Se, come abbiamo visto, i primi due movimenti dell'esistenza hanno per tema il radicarsi dell'uomo nel mondo attraverso l'accettazione e la conservazione della vita, essi si dispiegano all'interno di una struttura temporale bloccata: radicamento nel passato attraverso la ciclicità generazionale e adesione al presente nella contingenza del lavoro.

La prospettiva del tempo *a venire* viene dischiusa solo dal terzo movimento, che scardina l'eterna ripetitività del mondo preistorico e illumina l'orizzonte del futuro. L'uomo si stacca così dalla nuda ciclicità del presente e si protende verso l'ignoto: la vita che si svolge nella tensione del "tempo-verso..." è la *vita politica*, scrive Patočka nei *Saggi eretici*. Essa non riposa sulla solida base della ricorsività naturale "ma ha quest'oscurità – cioè la finitezza e la continua precarietà della vita – sempre davanti a sé". L'uomo politico è dunque colui che, pur scoprendo la fragilità effimera della la vita, non cede alla minaccia e assume i rischi che la vita libera comporta.

La nascita della politica ha una movenza analoga a quella della filosofia: la scoperta della problematicità si accompagna allo sgomento per una vita esposta al crollo del senso e ai rovesci della sorte. Ma come la filosofia è la presa in carico del mistero della manifestazione, così la politica è l'assunzione dell'imprevedibilità degli eventi.

Nella prima sezione abbiamo visto come Patočka, soprattutto nei *Saggi eretici*, motivi l'interdipendenza tra filosofia e politica alla luce della nozione di libertà che esse esprimono: se la filosofia scopre la libertà come possibilità che non può essere passivamente ricevuta ma che deve essere compiuta e realizzata, "la posizione privilegiata della politica si deve al fatto che la vita politica nella sua forma originale e primaria non è nient'altro che questa libertà in azione"<sup>782</sup>. Nondimeno, mi sembra significativo precisare la relazione di reciprocità tra politica e filosofia venga profilata già nei primi scritti dedicati al pensiero antico, dove Patočka colloca l'azione del filosofo nel contesto della sua attualità politica e comunitaria. Nel saggio "Il platonismo e la politica" del 1933 Patočka, riflettendo sulla figura di Platone, scrive che

---

<sup>782</sup> J. Patočka, "Glosse", in Id., *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 159.



sebbene il filosofo non sia mai propriamente un politico, “la sua attività nel mondo si basa nel possesso filosofico di un’idea politica”.

La filosofia di Platone, scrive Patočka in *Platone e l’Europa*, è una riflessione sulla vita greca e in particolare su Atene, la *polis* che incarna fulgidamente il principio greco della *libertà politica* in opposizione al grande potere centralizzato rappresentato dal colosso persiano. È per questo che la cura dell’anima va interpretata anche come progetto di vita condiviso nella comunità della *polis*.

In quanto pratica civica, la cura dell’anima rilancia la questione della libertà come questione etico-politica comune: come spiega Philippe Merlier nel saggio *Patočka, le soin de l’aime et l’Europe*, il problema della libertà greca è immediatamente etico e politico perché l’idea di libertà individuale era ancora a di là da venire. L’*ethos* per la libertà chiama subito in causa il rapporto con la comunità, configurandosi di per sé come un modo di prendersi cura degli altri e della città entro una dimensione eminentemente comunitaria.

Dunque, se la filosofia è cura dell’anima in quanto progetto gnoseologico di apertura alla totalità e in quanto assunzione della prospettiva della propria finitezza in relazione a un orizzonte di senso che eccede la mera consumazione della vita, essa si rivela altresì strettamente apparentata alla politica intesa come cura della fragile consistenza di una comunità che accetta la conflittualità e l’incertezza come cifre ineludibili. La politica, infatti, è sorta nell’arena agonica della *polis*, nello scontro tra pari, nel contrasto tra uomini liberi: le discordie e i contrasti sono il suo tessuto connettivo.

Pertanto, la filosofia in quanto cura della comunità è una cura che non satura le ferite, che non ricuce il taglio, che non rende immuni alle offese. Non ci sarebbe la positività della cura senza la negatività di *Pólemos*: la filosofia si prende cura della *polis* nella misura in cui riconosce che sanare ogni contrasto sarebbe come recidere ogni legame.

Questo ci permette di inquadrare in una luce particolare le parole con cui Edward Findlay, nel suo saggio *Caring for the soul in the postmodern age*, avvia la sezione dedicata alla filosofia patočkiana della storia e della politica:

*Philosophy and politics are inseparable, Patočka concludes in the Heretical Essays; the care of the one implies and necessitates the care of the other. This thesis, and its rigorous explication, make Patočka a political philosopher in the truest sense of the term.*<sup>783</sup>

---

<sup>783</sup> E. Findlay, *Caring for the soul in the postmodern age*, cit., p. 107.

Se con “filosofo politico nel vero senso del termine” intendiamo un teorico che pretenda di consigliare e indirizzare la politica, credo che dovremmo dissentire dalla tesi di Findlay. Patočka non ha alcuna ambizione prescrittiva: nella sua opera non troviamo una teoria sistematica del potere, né le linee guida per una politica a venire.

Tuttavia, se per “filosofo politico nel vero senso del termine” intendiamo colui che accetta la sfida della politica nella sua dimensione più oscura e dirompente – quella che prende coscienza della comune precarietà della vita, senza soccombere al ricatto della paura o all’ignavia dell’accettazione, e che riconosce in *Pólemos* la scintilla del legame – allora dovremmo riconsiderare parole di Findlay per metterle in risonanza con la suggestione foucaultiana secondo cui la filosofia trova nella politica il suo *reale*.

La filosofia di Patočka trova nella politica il suo reale non certo perché riduca quest’ultima a proprio oggetto e pretenda di annunciarne la verità; ma perché il movimento di verità cui essa ci esorta si dispiega come interrogazione permanente di noi stessi e del nostro presente sullo sfondo di un sentire comunitario che non nasconde le faglie e le ombre dell’umana convivenza, ma che anzi scorge in esse le occasioni per tenere il pensiero in una continua tensione produttiva.

È per questo che la relazione di “esteriorità restia”, che per Foucault caratterizza il rapporto tra filosofia e politica, trova in Patočka la forma del dissenso: di una libertà negativa che si oppone alla tendenza totalitaria a sopprimere la fragilità della politica e a soffocare le tensioni che percorrono la dimensione comunitaria.

La libertà come *chorismos* potrebbe descrivere l’esperienza della dissidenza così come Patočka l’ha interpretata e vissuta: una forma di reazione al “conformismo moralistico”<sup>784</sup> che alimentava la diffidenza verso il prossimo, avvelenando le relazioni pubbliche e private. La dissidenza, per come Patočka l’ha intesa, è in prima istanza una forma di reazione etica alla sconfitta della politica: il coraggio di reagire a quella che Vaclav Havel ha definito una “*débâcle étique*” della società cecoslovacca.

Come spiega Havel, la dissidenza, così come si è definita nell’esperienza della Cecoslovacchia, si distingue dalla resistenza nella misura in cui non mira a colpo di stato, ma è una forma di opposizione che non si lascia istituzionalizzare o sistematizzare. Ecco perché i dissidenti cechi si riconosceranno nell’espressione “il potere dei senza potere”, con cui Havel intitolò il libro dedicato proprio a Jan Patočka. Il potere dei senza potere è quello di coloro che

---

<sup>784</sup> L’espressione è di Henri Declève.

non mirano alla conquista dell'egemonia politica, ma incitano a una forma di responsabilità che sprona ciascuno all'impegno e alla presa di coscienza. Come recita uno dei principali articoli dell'atto di nascita di *Charta 77*:

Charta '77 non è una organizzazione, non ha statuto, non ha organi permanenti né membri inquadrati in modo organizzato. Ad essa appartiene chiunque aderisca alla sua idea, partecipi al suo lavoro e lo sostenga.<sup>785</sup>

Qui possiamo riconoscere il “platonismo negativo” di Patočka, ossia la tendenza a trascendere l'evidenza della realtà e la menzogna generalizzata senza che una tale spinta venga irregimentata nell'immobilità di un programma d'azione. Si tratta, anche nel caso della dissidenza politica, di vivere in una “situazione critica” dove la libertà possa trovare espressione come coraggio di dire “no”.

Il “no” di Patočka non è una fuga dalle asperità della politica ma una reazione al “sì” acritico dell'adesione inconsapevole. Adesione (aderenza) al conformismo di regime, all'imbonimento della tecnica, all'euforia cieca del progresso cui Patočka risponde con l'esperienza critica del *chorismos*. Esperienza critica nel senso di opposizione, ma soprattutto nel senso etimologico di “separazione”, di “frattura”, laddove ciò che conta è la riconquista, continua e coraggiosa, di quella distanza che è lo sola occasione per la differenza. Differenza della propria parola rispetto al silenzio di regime, differenza della propria azione rispetto all'omologazione della tecnica,

Il “no” di Patočka è dunque assai diverso dalla rinuncia disfattista di colui che ripiega nel privato: esso è l'atto di parola attraverso cui Patočka rivendica la propria differenza nello spazio pubblico della *polis*. Come scrive Havel nel testo *Le sense de la Charte 77*, riprendere la parola, per i dissidenti cechi, era diventato il modo per ritrovare il rispetto di se stessi. Il civismo che fa da sfondo all'esperienza di *Charta 77* passa dal risveglio di sé come cittadini – come membri interdipendenti di una medesima comunità – e dalla volontà di dire la verità ad alta voce di fronte ai poteri costituiti. Combinando questi due elementi, potremmo dire che l'esperienza di dissidenza cui Patočka si sente di aderire si è costituita come impegno a riportare la parola al centro delle relazioni comunitarie della *polis* e a esercitare una pratica di verità in relazione alla superbia del potere.

---

<sup>785</sup> Il primo documento di *Charta 77*, firmato e reso noto il 1 gennaio del 1977, è consultabile su internet all'indirizzo <http://www.charta77.org/Charta2.htm>.

È per questo che il rapporto con il potere stabilito dalla riflessione etico-politica di Patočka sembra rispondere a quei caratteri della *parresia* foucaultiana che potrebbero prefigurare una nuova forma di alleanza tra politica e filosofia, come auspicato da Derrida.

Foucault, in *Discorso e verità nella Grecia antica*, afferma:

La *parresia* costituisce una specie di attività verbale in cui il parlante ha uno specifico rapporto con la verità attraverso la franchezza, una certa relazione con la propria vita attraverso il pericolo, un certo tipo di relazione con se stesso e con gli altri attraverso la critica (autocritica e critica di altre persone), e uno specifico rapporto con la legge morale attraverso la libertà e il dovere. (...) Nella *parresia* il parlante fa uso della sua libertà, e sceglie il parlar franco invece della persuasione, la verità invece della falsità o del silenzio, il rischio di morire invece della vita e della sicurezza, la critica invece dell'adulazione, e il dovere morale invece del proprio tornaconto o dell'apatia morale.<sup>786</sup>

A mio avviso, questa definizione si presta a descrivere l'esperienza di vita e di pensiero di Patočka: la sua nozione di "vita nella verità" sembra intessere il medesimo crogiuolo di relazioni messo in luce da Foucault a proposito della *parresia*.

La vita nella verità istituisce una relazione di responsabilità tra se stessi e ciò che si dice e si fa perché il movimento di apertura

è anche: autodeterminarsi attraverso le virtualità e quindi rimanere all'interno di queste autodeterminazioni, proseguirne la costruzione, non restare mai libero o estraneo ad esse, ma costruire se stessi nella costruzione di quelle.<sup>787</sup>

Costruire se stessi a partire dall'attualizzazione di certe virtualità latenti e non sentirsi estraneo rispetto ad esse significa ammettere che ciò che diciamo e facciamo retroagisce su di noi e concorre alla formazione della nostra soggettività<sup>788</sup>. In questo senso, essere responsabili significa assumere consapevolmente il gioco di rimbalzo tra sé e il mondo, non solo e non tanto riconoscendo la paternità delle proprie affermazioni, ma ammettendo che esse possano vantare una forma di paternità nei nostri confronti: se, come spiega Foucault, "La *parresia* (...) è una

---

<sup>786</sup> M. Foucault, *Discorso e verità nell'antica Grecia*, cit., p. 9.

<sup>787</sup> J. Patočka, "Fenomenologia e metafisica del movimento", in Id., *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 128.

<sup>788</sup> Il termine "soggettività", cui faremo ricorso nelle pagine a venire, risente delle considerazioni svolte nelle sezioni precedenti. Esso non allude a un soggetto-sostanza, ma al divenire della soggettivazione. Non si tratta di porre la soggettività nella sua invarianza ontologica, ma di studiarla nella genesi storica delle sue forme.

maniera di legarsi a se stessi nell'enunciato della verità", ciò per Patočka dipende dal fatto che ciò che diciamo (e facciamo) definisce il nostro modo di venire al mondo<sup>789</sup>.

La vita nella verità stabilisce un certo rapporto agli altri che eccede l'accettazione passiva del primo movimento e il rapporto strumentale che si istituisce nel movimento del lavoro. Oltre l'accoglienza acritica e lo sfruttamento utilitaristico si apre la possibilità di un rapporto libero e paritario, per quanto percorso da insopprimibili tensioni: tensioni che il *dir-vero* esibisce e inasprisce ma che si rivelano essere la linfa che alimenta lo spazio politico del comune.

La vita nella verità è un rapporto con la libertà giacché, come abbiamo visto, libertà e verità si implicano l'un l'altra in un'incessante relazione dinamica. Si è liberi di scegliere se farsi o no portatori di un certo atto di verità, così come si è liberi di non rispondere al richiamo che proviene dal mondo. Tuttavia, pur non essendo obbligati all'atto di *veridizione*, si avverte l'esigenza di rispondere all'appello del mondo: la franchezza è il tentativo di rispondere in modo responsabile alla convocazione del mondo.

Infatti, come scrive Philippe Merlier, il soggetto di Patočka è "sollecitato" dal mondo: interessato, mosso, inquietato, turbato dal mondo. Queste sollecitazioni vengono tradotte in una pratica attiva che non è *adeguazione* – dell'intelletto all'oggetto, del suddito al potere, del cittadino alla tirannia della maggioranza – bensì incessante *esposizione* di sé nel mondo. Esposizione che inevitabilmente comporta un pericolo. Eppure l'ombra del pericolo, il rischio della discordia, il riconoscimento della fragilità della vita propria e altrui sono proprio gli elementi che per Patočka caratterizzano la sfida della politica.

È per impedire il declino del mondo-in-comune della politica che Patočka prende la parola: egli preferisce essere "uno che parla chiaro" e ricordare ai suoi concittadini "che esistono cose per le quali vale anche la pena di soffrire. Che le cose per cui eventualmente si soffre sono quelle per cui vale la pena di vivere"<sup>790</sup>.

E quindi, anche a costo della vita, Patočka non rinuncia a tenere alto un livello di problematizzazione che indaghi l'impensato della prassi politica, che solleciti gli uomini a prendersi cura di sé, che coltivi la loro attitudine ad agire e parlare con coraggio. Con la sua pratica di veridizione Patočka non pretende di indirizzare la politica: egli ne indaga il rovescio,

---

<sup>789</sup> Foucault spiega che, a differenza degli enunciati performativi che sono tali proprio in virtù dello statuto del soggetto, gli enunciati parresiasitici retroagiscono modificando lo statuto del soggetto: l'atto parresiasitico non solo espone a un rischio potenziale l'enunciatore ma si riflette sul suo modo d'essere.

<sup>790</sup> J. Patočka, "Il testamento di Jan Patočka. Che cosa ci possiamo aspettare dalla 'Charta 77'", in P. Garimberti, *Il dissenso nei paesi dell'Est*, Vallecchi, Firenze 1977, p. 113.

la piega, il non-detto ricordando che essa nasce come esperienza di crisi e tale deve rimanere. La filosofia di Patočka non insegna nulla alla politica, si scontra con essa e nell'attrito trova il suo reale: quel lembo sottile portato allo scoperto dal *chorismos*. La nuova figura di alleanza tra politica e filosofia va dunque pensata nel segno di *Pólemos*: di una complicità nella discordia, di una solidarietà nella differenza<sup>791</sup>.

Credo, allora, che una tensione verso il valore della *parresia* – intesa come libertà di parola, come capacità e licenza di parlare con candore, come impegno a dire la verità – abbia caratterizzato la vita e la filosofia di Patočka: accostarsi problematicamente alla verità, conquistare spazi di dissidenza oltre la menzogna, esercitare criticamente il pensiero potrebbero essere altrettanti modi di declinare l'esperienza della *parresia* entro i moderni totalitarismi<sup>792</sup>. La *parresia*, in quanto esercizio linguistico che invita alla trasformazione, indica, come scrive Foucault, che il cambiamento etico e politico nasce da un diverso rapporto a se stessi, da un diverso modo di aver cura della propria anima, della propria vita e della propria morte. Forse un simile pensiero ha accompagnato anche Patočka nei primi mesi del '77.

---

<sup>791</sup> Mi pare significativo citare, a questo proposito, le parole con cui Sandro Chignola descrive il rapporto tra filosofia e politica illuminato da Foucault: “Nella modernità, laddove il rapporto tra filosofia e politica si declina in termini direttamente organizzativi, in cui cioè, da Hobbes a Lenin, la prassi umana viene posta in relazione di dipendenza da un progetto teorico che si propone di fondarla (...) quella che si determina è tuttavia una catastrofe del senso che per i filosofi si presenta in termini ironici ed amari. L'intonazione resistenziale della filosofia, il suo vocazionale disporsi criticamente di fronte al potere (...) viene consumata senza resto dal contatto con il potere e si capovolge nell'esito terrorista del pensiero di Rousseau, in quello pangermanista di Hegel, nell'uso nazista di Nietzsche, nella traduzione/tradimento stalinista della filosofia di Marx. (...) Alla filosofia può essere assegnato un ruolo ulteriore rispetto al potere. Non quello fondativo. Né quello pedagogico-profetico-legislativo attraverso il quale essa si è pensata, tra antichità e prima modernità, per Foucault, come istanza correttiva o restitutiva in rapporto al corpo separato della prassi. La filosofia può assumere la funzione di un 'reagente' chimico in grado di portare alla luce il potere come trama strategica, nodo attorno al quale si combatte, luogo vuoto attorno al quale contendono libertà e controllo” (S. Chignola, *Biopotere e governamentalità*, in S. Marcenò, S. Vaccaro, *Il governo di sé, il governo degli altri*, Duepunti Edizioni, Palermo 2010, pp. 91-92).

<sup>792</sup> In sintonia con quanto stiamo affermando Jeannette Colombel afferma « *ce fut le premier mouvement civique depuis le 'Printemps de Prague' qui groupait tous ceux, quel que soit leur mode de vie ou leur idéologie (...), qui voulaient vivre hors du mensonge institutionnalisé par le totalitarisme, selon leur évaluation de la vérité ; ils pratiquaient ce que Foucault nommera 'le courage de la vérité' » (J. Colombel, *Pensée de Foucault et dissidence tchécoslovaque*, in A. Brossat, *Michel Foucault, les jeux de la vérité et du pouvoir*, cit., p. 164).*

## Il movimento della verità e la non evidenza della realtà

Il movimento della verità descritto e promosso da Patočka è un movimento che, come la *parresia* cinica, richiede “una messa in gioco di sé e del proprio discorso negli eventi”. Ciò che si tratta di difendere e di rivendicare è quella coscienza della duplicità che a Patočka stava a cuore sin dai suoi studi sulla filosofia antica e che negli scritti etico-politici degli anni '70 troverà espressione nel principio della non-evidenza della realtà difeso dagli uomini spirituali<sup>793</sup>. La duplicità, per Patočka, è data dall'irrisolubile compresenza di bene e male, di luci e ombre, di chiarezza e mistero che già i miti antichi avevano saputo cogliere e che nell'ironia socratica ha trovato un'insuperata forma di espressione. L'ironia socratica, per Patočka, non è un artificio letterario ma l'esercizio retorico, etico e politico di far convivere le due dimensioni: il dato e l'ignoto, le certezze e il mistero, il bisogno ingenuo di risposte e l'irrisolubilità aporetica della domanda. Con l'ironia ogni cosa mostra un doppio fondo, un lato nascosto su cui vale la pena riflettere. Socrate è dunque maestro nel mostrare i due livelli su cui è possibile condurre la vita: il livello rassicurante o ordinario del senso comune e il livello obliquo e perturbante del dubbio su cui si azzarda la sua ricerca. Mosso il primo passo su questo secondo livello, Socrate scopre la problematicità del reale. L'ironia socratica è allora il sorriso che gli adulti rivolgono ai bambini: “noi sappiamo che ciò che il bambino prende tanto sul serio non è ancora la vera serietà, noi conosciamo i cambiamenti del senso che ai bambini sono ancora ignoti”. L'ironia di Socrate “è l'ironia di un adulto più adulto degli adulti”<sup>794</sup>.

Il problema è che l'ironia non può essere compresa da un mondo che ha dimenticato le sue ombre, i suoi doppi fondi, il suo senso evenemenziale e le sue manifestazioni paradossali.

---

<sup>793</sup> Abbiamo visto come per Patočka l'uomo spirituale debba assumersi il compito *politico* di rendere consapevoli gli altri uomini della *non-evidenza* della realtà, e cioè dell'irrisolubile problematicità della vita. Il richiamo alla non-evidenza della realtà anima tanto le ricerche che il filosofo conduce in ambito fenomenologico, dove è espressione del modo in cui egli riformula la consegna fenomenologica ad assumere un diverso punto di vista; quanto le sue considerazioni sulla filosofia della storia, dove l'inizio della storia viene fatto coincidere con lo sconvolgimento del senso dato e la scoperta scioccante della problematicità. In generale, il richiamo alla non-evidenza della realtà, alludendo al gesto di colui che mette in dubbio l'inevitabilità dell'istituto, sembra convergere con la tensione a mettere in discussione “i limiti del necessario” di cui parla Foucault. Potremmo dire, dunque, che l'appello alla non-evidenza della realtà proceda in direzione di un'ontologia critica di noi stessi, nella misura in cui incoraggia un rapporto con l'attualità che è insieme di identificazione e di distanziamento, di sollecitudine e di insofferenza, di adesione e di dissenso. Patočka crede che nella nostra contemporaneità la non-evidenza della realtà, sottomessa al dispotismo senza ombre del Giorno, abbia perso il proprio diritto di cittadinanza. La coscienza della duplicità, cui gli uomini spirituali ci invitano, è dunque la riscossa del punto di vista della Notte. Cfr. J. Patočka, “L'homme spirituel et l'intellectuel”, in *Liberté et sacrifice*, cit., pp. 243-57.

<sup>794</sup> J. Patočka, *Socrate*, cit., p. 405.

Dove non c'è coscienza della duplicità – dove non ci sono doppi sensi – non c'è ironia. E allora, scalzato dalla compostezza algida dell'ideologia del Giorno, lo scherzo non fa ridere.

### Il riso e la responsabilità

*Lo scherzo* è il titolo di un romanzo che Milan Kundera pubblica in Cecoslovacchia nel 1967 e a cui Patočka fa esplicito riferimento nel corso di un breve scritto. Kundera racconta la storia di uno scherzo che non viene compreso, che non genera il riso, che trascina nel grottesco. Ludvík, il protagonista del romanzo, s'invaghisce di una ragazza particolarmente ligia agli impegni che il Partito comunista impone alla gioventù ceca. Quando Ludvík è sul punto di conquistarla, la ragazza parte per un campo estivo di educazione al comunismo. Contrariato dalla sua lontananza e dalle lettere entusiastiche con cui lei celebra le attività di partito, Ludvík decide di farle uno scherzo. Per essendo un convinto sostenitore del regime, le invia una cartolina nella quale ridicolizza la lealtà al Partito, dichiara la sua ammirazione per Trotsky e con enfasi volutamente ironica afferma che "l'ottimismo è l'oppio dei popoli e lo spirito sano puzza d'imbecillità". La cartolina finisce nelle mani del responsabile locale della gioventù comunista. Scatta un'inchiesta e il giovane Ludvík non riesce a disculparsi: la commissione che lo giudica non comprende le ragioni dello scherzo. L'umorismo, dichiara la commissione, non è un pensiero costruttivo, ma soltanto una forma di scetticismo distruttivo nei confronti dei saldi principi morali e politici del Partito. È così che lo scherzo si trasforma in un incubo lungo una vita: il giovane è espulso dal Partito e dall'Università, perde gli amici e viene mandato a prestare servizio militare in un battaglione di traditori della Patria. Nel corso degli anni, i suoi tentativi di vendicarsi contro le offese subite, attraverso nuovi e meschini scherzi, si riveleranno vani ed egli si sentirà pervaso da un senso del ridicolo crudele e schiacciante. Come scrive Patočka, assistiamo progressivamente alla "trasformazione in uno scherzo che non sono più io a fare, ma che le cose fanno a me, dandomi così l'aspetto mostruoso di colui che vuole vendicarsi mostruosamente e al quale si mostrano la vanità e l'inutilità della vendetta (...): in tutto ciò sta l'incapacità di catarsi dell'eroe".

Il romanzo di Kundera ci parla dunque di un mondo che ha estenuato il senso della duplicità sotto il peso monolitico dell'ideologia. Ma, più in generale, di un mondo che ha annientato l'esultanza catartica del riso perché ha dimenticato l'abisso tragico. Se il senso del comico sgorga dalla coesistenza tragica dei contrasti, nel mondo del razionalismo apollineo non c'è spazio per lo scherzo, non c'è catarsi per l'eroe.



Ne *L'arte del romanzo* Kundera scrive: “Non c'è pace possibile fra il romanziere e l'agelasta. Non avendo mai udito la risata di Dio, gli agelasti sono convinti che la verità è evidente”<sup>795</sup>. Ecco che torna il tema dell'evidenza, la fede cieca in una verità lucida e senza resti. Compito dell'uomo spirituale, per Patočka, è proprio quello di mettere gli uomini dinnanzi alla non-evidenza della realtà. Un compito non solo estetico – far sorgere il romanzo e con esso il mondo della vita che la nostra ragione tecnica ha obliato<sup>796</sup> – ma anche politico: la non-evidenza è coscienza della duplicità che è a sua volta appello alla responsabilità. Perché? Perché Patočka è convinto che la responsabilità sia quel movimento che addomestica, senza mai poterla sedare, la lotta tra i contrari: tra il dominio del razionale e lo sfogo orgiastico, tra la linea armonica dell'autocontrollo e la riscossa sensuale degli istinti. Nella sua genealogia della storia europea come storia della responsabilità, Patočka spiega che il demonico – la sfera dionisiaca delle pulsioni – va messo in rapporto alla responsabilità senza pretendere, tuttavia, di liquidarlo e abolirlo. Un rapporto, dunque, non di rimozione ma di reciproca tensione. Un rapporto che potremmo leggere servendoci della categoria patočkiana di *Pólemos*: una contesa “sapiente e veggente” che al tempo stesso separa e congiunge.

La responsabilità tratteggiata da Patočka è dunque una responsabilità polemica che apre al rischio e all'imprevedibile.

### La meccanica impersonale del potere

Ma cosa vede Patočka attorno a sé? Patočka, guardandosi attorno, assiste allo sfibramento della responsabilità, alla perdita di sé nella meccanica impersonale del potere, alla rinuncia alla propria autonomia nella sottomissione al rigore formale dell'ideologia. Contro questa deriva che, come afferma Václav Bělohradský fa tutt'uno con la tesi sull'innocenza del potere<sup>797</sup>,

---

<sup>795</sup> M. Kundera, *L'art du roman*, tr. it. di E. Marchi e A. Ravano, *L'arte del romanzo*, Adelphi, Milano 2005, p. 220.

<sup>796</sup> Mi sembra significativo segnalare il fatto che sia in Patočka sia in Kundera troviamo espressa la tesi secondo cui il romanzo europeo abbia rappresentato la vera forma di esplorazione del mondo della vita: se la filosofia, nella sua tensione positivista e obiettivizzante, ha disertato la prospettività finita e contingente del mondo, è stato il romanzo a riconoscere in essa una nuova forma di saggezza. Com'è noto, questa tesi apre *L'arte del romanzo* di Kundera. Meno noto è il fatto che anche Patočka elabori una simile riflessione nel testo “Il problema dello scrittore”. È lecito pensare, ma i rapporti tra i due autori meriterebbero di essere meglio indagati, che il giovane Kundera, prima di lasciare la Cecoslovacchia, abbia partecipato alle lezioni di Patočka. Cfr. J. Patočka, *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*, Lampugnani Nigri, Milano 1970).

<sup>797</sup> Nella prima sezione abbiamo mostrato come, secondo la tesi sull'innocenza del potere, a dispetto dei vizi e delle imperfezioni che affliggono i punti di vista personali, il potere obbedisca all'irreprensibilità

Patočka si impegna in una genealogia della ragione impersonale, volta alla resurrezione dell'esperienza vissuta, alla rivendicazione della parzialità e della finitezza di ogni nostra prospettiva, alla difesa dell'irripetibilità di ogni sguardo sul mondo<sup>798</sup>.

Questa genealogia volta a riaffermare i diritti della Notte potrebbe trovare un corrispettivo nella polemica di Kundera nei confronti del *Kitsch*. Il *Kitsch*, scrive Kundera ne *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, "è l'accordo categorico con l'Essere", "la negazione assoluta della merda", "l'impero del positivo" che elimina dal campo visivo tutto ciò che appare indecente e intollerabile. L'accordo categorico con l'Essere converge con l'egemonia della forze del Giorno, segnalata da Patočka: l'imporsi prepotente di forze positive che negano la problematicità dell'esistenza. Il diffondersi del *Kitsch* prevede un'omologazione al ribasso che mette al bando il dubbio, lo sconcerto, il turbamento: "Mi ripeto spesso: il tragico ci ha abbandonato; ed è lì forse il vero castigo"<sup>799</sup>.

Kundera rintraccia una linea di continuità tra la sua opposizione al Partito e la sua attività di romanziere: ne *l'Arte del romanzo* scrive: "Se qualcuno mi domanda perché sono in conflitto col potere del mio paese, io rispondo: perché ho difeso e difendo il romanzo e il suo spirito"<sup>800</sup>. Come spiega anche Simona Forti nel suo libro *I nuovi demoni*, difendere il romanzo significa, per Kundera, riabilitare l'esperienza concreta nelle sue dissonanze e opacità, affidarsi a una narrazione che non riconosce a nessun punto di vista particolare il privilegio assoluto della verità, ma concepisce quest'ultima come il movimento tortuoso e intermittente che unisce e separa ciascuno dei personaggi.

Il romanzo è dunque un tentativo di opporsi all'accordo categorico con l'Essere promosso dal *Kitsch*. Per Kundera come per Patočka, l'esperienza della dissidenza passa in primo luogo dal loro modo di vivere la pratica letteraria e la ricerca filosofica: il loro dissenso è innanzitutto

---

della ragione impersonale: il suo operato si rivela incolpevole giacché non fa che obbedire, per dirla con Arendt, alla logica coercitiva dell'idea.

<sup>798</sup> Il racconto in prima persona che rivendica la peculiarità e la singolarità di ogni punto di vista è dissidente nella misura in cui, come scrive Paolo Flores d'Arcais, "l'est totalitario costituisce strutturalmente il regno dei rapporti anonimi. Questo, e non già la statalizzazione dell'economia, vale come elemento peculiare, decisivo, caratterizzante. Strutturale, appunto. La possibilità di una comunicazione interpersonale è venuta meno. Ogni comunicazione è costretta nella mediazione del linguaggio del potere, nel suo codice dove apparenza e realtà si scambiano di posto. Ciascuno per parlare all'altro, deve parlare attraverso il linguaggio del potere, e dunque deve intento assumerne il codice e la struttura" (P. Flores d'Arcais, *Vaclav Havel, ovvero: la democrazia come rivoluzione esistenziale*, in V. Havel, *Interrogatorio a distanza*, Garzanti Milano 1990, p. 11).

<sup>799</sup> M. Kundera, *Le rideau. Essai en sept parties*, Gallimard, Paris 2005, p. 131.

<sup>800</sup> M. Kundera, *L'arte du roman*, tr. it. di E. Marchi e A. Ravano, *L'arte del romanzo*, Adelphi, Milano 2005.

un appello alla non-evidenza che intende profilare varchi e linee di fuga: riaffermare il movimento della verità contro la sua ipostasi ideologica nel caso di Patočka, riabilitare l'inevitabile pluralità dei punti di vista nel caso di Kundera. Per entrambi si tratta di riguadagnare quella frattura, quello iato, quella distanza che consentono la trascendenza ironica, allusiva e metaforica del pensiero.

Ritorniamo, allora, alla frase di Kundera secondo cui non c'è pace possibile fra il romanziere e l'agelasta, poiché “non avendo mai udito la risata di Dio, gli agelasti sono convinti che la verità è evidente”<sup>801</sup>. Kundera scrive questa frase rammentandosi del proverbio ebraico secondo cui “L'uomo pensa, Dio ride”. Dio ride, spiega Kundera, perché vede l'uomo affannarsi per una verità che gli sfugge. La saggezza del romanzo sboccia da questa consapevolezza: la verità ci sfugge, il consenso unanime è un miraggio, la traiettoria luminosa delle cause è una falsa pista.

A Kundera piace pensare che un giorno *François Rabelais abbia udito la risata di Dio e che dall'eco di quella risata abbia dato vita al romanzo europeo*. È proprio Rabelais, infatti, a far riemergere dall'oblio la parola *agélaste*, colui che non ride, che non ha *sense of humor*.

Georges Minois, nel suo libro *Storia del riso e della derisione*, spiega per quali ragioni certe correnti del pensiero antico si dichiarassero agelaste e diffidassero dal riso: “colui che ride si dissocia dall'oggetto del suo riso, prende le distanze dall'ordine del mondo invece di integrarvi”<sup>802</sup>. Il riso avrebbe dunque il potere della distanza: esso apre un varco, un margine di dubbio, una linea di fuga. Colui che ride fa un passo indietro rispetto all'ordine del mondo: “il politico, il magistrato, la guardia, l'innamorato non riescono a ridere dei valori che difendono”<sup>803</sup>. Potremmo dire, allora, che l'uomo spirituale è colui che non smette di credere nel potere liberatorio del riso: richiamarsi alla non-evidenza della realtà significa prendere le distanze dall'ordine del mondo e percepire la propria estraneità rispetto ai luoghi comuni.

Rabelais, ci racconta Kundera, aveva paura degli agelasti giacché sono convinti che “tutti gli uomini debbano pensare la stessa cosa e che loro stessi siano esattamente ciò che pensano di essere”<sup>804</sup>.

---

<sup>801</sup> Ivi, p. 220.

<sup>802</sup> G. Minois, *Hisotiore du rire et de la dérision*, tr. it. di M. Carbone, *Storia del riso e della derisione*, Edizioni Dedalo, Bari 2004, p. 72.

<sup>803</sup> *Ibidem*.

<sup>804</sup> M. Kundera, *L'arte del romanzo*, cit., p. 220.

È contro questa certezza monolitica che Patočka si appella alla cura dell'anima: essa è la spinta dinamica che reintroduce una distanza, che immette una differenza, che illumina una prospettiva inattesa.

Ed è qui che la proposta di Patočka sembra risuonare con la *déprise* foucaultiana: con la possibilità di pensarsi altrimenti e di accedere a una diversa esperienza di sé in rapporto a un certo gioco di verità<sup>805</sup>. In questo senso, se adottiamo l'espressione "cura di sé" per indicare l'asse dell'etica – "quello dei rapporti con se stessi"<sup>806</sup> – dobbiamo tenere presente che, nelle ultime ricerche di Foucault, il dischiudersi della dimensione etica non mitiga l'attitudine critica. Al contrario, come scrive Alessandro Fontana,

L'etica è il movimento che aprendosi all'attuale, divide (*déprise*) da ciò che è dato nel presente (...) per dare spazio a una costituzione di se stessi non più necessariamente reattiva, non più costretta all'infinita replica della resistenza, ma che si incarica positivamente della propria autonomia.<sup>807</sup>

Ecco allora che la cura del sé tratteggiata da Foucault potrebbe essere intesa come cura di quell'eccedenza della vita che si crea un varco nei dispositivi di potere ed escogita stili singolari di resistenza e spazi comuni di libertà. Le *souci de soi* inteso come creazione di "modi di vita" segna anche l'apertura dello spazio comunitario come campo mai semplicemente presupposto né unicamente postposto: l'orizzonte del comune è continuamente ricreato dalla condivisione di stili di esistenza che tagliano in diagonale il piano delle relazioni istituzionalizzate.

Lo spazio comune dischiuso dalla cura del *bios* non è certo quello del "noi" inclusivo ed escludente di chi crede di essere esattamente ciò che pensa di essere, ma quello che sorge dalla condivisione di un "modo di vita" e cioè dalla "creazione di nuove forme di vita, di rapporti, di amicizie, nella società, nell'arte, nella cultura" cui Foucault allude parlando dell'amicizia come

---

<sup>805</sup> Nell'opera di Foucault si possono trovare innumerevoli riferimenti al potere di *déprise* sprigionato dal riso, basti pensare alla frase de *L'archeologia del sapere*: "no, no, non sono dove mi cercate, ma qui da dove vi guardo ridendo", o a quanto scrive in *Storia della follia* a proposito del riso dei folle che disarmava il terrore di fronte al limite assoluto della morte "egli ride in anticipo del riso della morte" (M. Foucault, *Storia della follia*, cit., p. 57). Deleuze osserva come nei testi foucaultiani il comico e l'umoristico coesistono con altri registri, tanto con il serio quanto con l'atroce: "Foucault deve aver riso molto nella sua vita come nei suoi libri..." (G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 143).

<sup>806</sup> Ivi, p. 230.

<sup>807</sup> A. Pandolfi, *Introduzione* a M. Foucault, *Archivio Foucault 3*, cit., p. 10.

modo di vita e delle pratiche sessuali come occasioni storiche per riaprire delle virtualità relazionali ed affettive rimaste bloccate.

Ricordiamo, allora, la frase di Foucault che abbiamo già avuto occasione di citare:

Un modo di vita può essere condiviso tra individui di età, di condizione, di attività sociale diversi. Può dar luogo a relazioni intense che non assomigliano a nessun'altra tra quelle che sono istituzionalizzate, e mi sembra che un modo di vita possa dar luogo a una cultura, a un'etica.<sup>808</sup>

A mio avviso, un simile pensiero non è estraneo all'orizzonte teorico di Patočka. O forse, non è estraneo alla sua esperienza di vita, se pensiamo alla sua attività nell'ambiente dissidente cecoslovacco, alla sua decisione di divenire portavoce di *Charta 77*, alla sua volontà di aderire al proprio impegno fino alle estreme conseguenze.

Abbiamo richiamato gli scritti che Foucault ha dedicato al processo di moralizzazione portato avanti dalla dissidenza polacca: esso, scrive il filosofo, permette di mettere in comune, di sperimentare come esperienza condivisa, ciò che fino ad allora era rimasto un sentimento privato, ossia il disprezzo e l'avversione per il regime. È importante, a mio avviso, porre attenzione su questo rapporto tra un'interiorità assediata, bloccata, occupata (*en chacun*) e il moto espressivo che traduce in parole, testi, discorsi collettivi ciò che fino ad allora non aveva superato la sfera dell'intimità privata. Il processo di moralizzazione coincide dunque con questo movimento di estroflessione per cui si produce, si inventa, si riformula una dimensione del comune. È in questo senso che si produce quel fenomeno duplice per cui:

*Il y a une certaine moralisation de la politique et une politisation de l'existence qui ne se font plus par la référence obligée à une idéologie ou à l'appartenance à un parti, mais qui se font par un contact plus direct des gens avec les événements et avec leurs propres choix d'existence.*<sup>809</sup>

Cura dell'anima, cura del sé. Le scelte di vita sono il punto di contatto tra l'etica e la politica: dare forma alla propria vita, uno stile alla propria esistenza, significa costruirsi come singolarità in divenire in un rapporto produttivo con gli avvenimenti.

---

<sup>808</sup> M. Foucault, *De l'amitié comme mode de vie*, in Id., *Dits et écrits II*, cit., p. 984 (traduzione mia).

<sup>809</sup> M. Foucault, *L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée*, in Id., *Dits et écrits II*, cit., p. 349.

In questa prospettiva, appaiono significative le parole di un allievo di Patočka, Tomáš Halík, il quale, in un'intervista rilasciata in occasione del trentesimo anniversario di *Charta 77*, ricorda che il filosofo, poco prima di morire, in un pomeriggio di pioggia gli disse: “Sa, la gente che pensa deve pur incontrarsi”. Se riconduciamo questa frase al suo contesto – il periodo di maggior pressione del regime sovietico nei confronti di *Charta 77*, a pochi giorni dagli interrogatori che portarono Patočka alla morte – essa dà conto della valenza etica e politica che Patočka riconosceva al pensiero e alla pratica filosofica. La gente che pensa, la gente che non si lascia incantare dagli slogan accattivanti del Giorno e non si lascia intimidire dalle offese del potere, deve potersi incontrare: deve poter pensare insieme. Il pensiero, laddove sia condiviso e partecipato, rappresenta una minaccia per il potere: un'eccedenza che crea uno scarto imprevisto, una linea di fuga possibile.

Così, la condivisione di un medesimo spazio di discussione, diventa occasione per farsi e riconoscersi comunità. Credo che se si dovessero portare degli esempi concreti al principio filosofico della solidarietà degli scampati evocato da Patočka – degli esempi capaci di dare espressione a questo ideale nel tempo ordinario della storia e non nella frattura sismica dell'evento – si potrebbero citare proprio i seminari clandestini, le riunioni private, le collaborazioni sotterranee che Patočka non rinunciò mai ad organizzare ed alimentare<sup>810</sup>.

Lo stesso progetto di *Charta 77* sembra nascere dalla volontà di incontrarsi, malgrado posizioni e credi differenti, per ricominciare a pensare insieme. Il manifesto di *Charta 77* potrebbe essere preso a modello di quelle comunità spontanee e senza patria che nascono dal senso di reciproca responsabilità: dalla messa in comune di una medesima preoccupazione. E se ricordiamo che la nozione di cura reca in sé l'idea di preoccupazione, potremmo dire che la cura – in quanto turbamento, inquietudine, apprensione – si rivela un agente “comunitario”. Un incentivo capace di creare dei nessi laddove il potere vorrebbe la dissociazione. Curarsi di sé e della propria anima, provando a pensare insieme. Senza smettere di prestare ascolto, beninteso, all'eco della risata di Dio.

---

<sup>810</sup> A proposito delle occasioni di incontro ricercate clandestinamente dai dissidenti, Alexandra Laignel-Lavastine, scrive: « *il serait totalement erroné (...) de comprendre les 'structures parallèles' comme un acte d'isolement. Une telle vision aliénerait la vie dans la vérité de son point de départ, c'est à dire du souci du prochain, la réduisant finalement à une espèce de forme plus raffinée de vie dans la mensonge* » (A. Laignel-Lavastine, *Jan Patočka, l'esprit de la dissidence*, cit., p. 93).

### Breve excursus: visibilità e vita svergognata

Alla luce delle considerazioni appena proposte, mi pare significativo mostrare come alcuni temi che Foucault rintraccia nella filosofia cinica possano innervare la sua ontologia critica del presente suggerendo rimandi con le grandi questioni dell'attualità.

Nella sezione dedicata al filosofo francese abbiamo mostrato come i cinici riformulino in modo inatteso e iperbolico i motivi tradizionali dell'*alethes bios*. Uno dei principi fondamentali della vita vera del filosofo era costituito dalla non dissimulazione: l'*alethes bios* si espone allo sguardo dell'altro e non teme la riprovazione altrui perché non ha nulla da nascondere.

I cinici fanno proprio il tema della vita non dissimulata e ne alterano il senso attraverso una sua drammatizzazione esasperata: il principio del non nascondimento non si riduce a un precetto astratto, ma trova espressione in una vita di totale visibilità che, materialmente e fisicamente, si espone allo sguardo altrui. I cinici producono una teatralizzazione del *bios alethes* che non conosce oscenità: fuori dalla scena non resta nulla, ogni aspetto dell'esistenza si compie sotto gli occhi di tutti. Emblematico, in questo senso, è il venir meno della casa<sup>811</sup>: luogo per eccellenza – per noi, ma ancor più per i Greci – dell'isolamento, dell'intimo, del segreto. “Nella vita cinica non c'è intimità (...): il cinico vive nelle strade, abita alle porte dei templi. Mangia soddisfa i suoi bisogni e i suoi desideri in pubblico”<sup>812</sup>.

Per via di questa radicalizzazione della visibilità, la vita non dissimulata dei cinici risulta scandalosa, tanto da offendere i limiti convenzionali del pudore. È evidente la carica critica sprigionata dalla naturalezza prorompente della vita cinica: se il principio che orienta la vita cinica è che “una vita non dissimulata non nasconde nulla di ciò che non è male e non fa del male a nessuno poiché non ha nulla da dissimulare”<sup>813</sup>, la drammatizzazione iperbolica del non nascondimento sembra contestare ciò che per convenzione è bene e male, la discriminazione tra ciò che attiene alla pubblica decenza e ciò che invece va celato nella vergogna privata, tra ciò che appare degno di ammirazione e di fama e ciò che invece va respinto nell'osceno e nell'infame.

---

<sup>811</sup> L'assenza della casa è connessa alla questione del *dehors*, del fuori come teatro delle gesta ciniche. Come si diceva nella sezione precedente, il cinico vive in uno spazio che non è né quello privato dell'*oikos*, né quello pubblico dell'*agora*. Egli vive in una zona liminare, il *dehors*, che in un qualche modo contesta la partizione tradizionale tra pubblico e privato.

<sup>812</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità*, p. 243.

<sup>813</sup> Ivi, p. 244.

Pertanto, la vita *anaideia* dei cinici (la vita svergognata) produce una trasvalutazione del principio della non dissimulazione che ricorre in tutta la filosofia antica, da Socrate ad Epitteto. Nella sua tematizzazione tradizionale, tale principio sembra corrispondere a un'interiorizzazione delle regole del pudore: l'adesione al precetto della visibilità è indice dell'accettazione di un codice della virtù che è stato fatto proprio al punto di non temere l'ispezione dello sguardo altrui.

Se questo è quanto troviamo nelle riflessioni di Epitteto, secondo il quale la vita non dissimulata è quella di una vita che si svolge sotto lo sguardo interiorizzato della divinità che abita in noi e che veglia sulle nostre azioni, già in Socrate e Platone incontriamo la tesi secondo cui colui che conduce una vita autenticamente onesta non agirebbe diversamente se gli fosse possibile vivere nell'invisibilità. È quanto sostiene Patočka, allorché in *Platone e l'Europa* commenta il mito di Gige raccontato nella *Repubblica*. Glaucone narra il mito dell'anello di Gige per dimostrare che ogni uomo, se godesse del dono dell'invisibilità e se fosse esente dal giudizio negativo degli altri, sarebbe portato a commettere azioni indegne e spregevoli. Socrate confuterà questa tesi dimostrando che l'uomo giusto non cambia il proprio atteggiamento in funzione dello sguardo degli altri. L'uomo giusto è un uomo perfettamente trasparente a se stesso e agli altri in virtù della perfetta concordanza tra la visibilità delle sue azioni e l'invisibilità della sua anima.

A mio modo di vedere, vi è una grande differenza tra la vita trasparente del giusto e la vita svergognata del cinico: laddove l'assenza di mascheramenti del giusto è prova della sua salda adesione ai canoni della virtù, l'assenza di vergogna del cinico è espressione del sovvertimento della normatività tradizionale.

Ecco allora che la visibilità del cinico è assai diversa da quella incentivata dalla sorveglianza panottica di tipo disciplinare. Foucault si confronta con il tema della completa visibilità dei corpi già a partire dalle sue ricerche sullo sguardo clinico: come spiega nel corso di un'intervista, che verrà posta come prefazione al saggio sul *Panopticon* di Bentham, studiando i progetti architettonici ideati dopo l'incendio dell'*Hotel de Dieu* nel 1772, Foucault si è accorto che il problema principale gravitava attorno alla massimizzazione “della visibilità dei corpi, degli individui, delle cose, sotto uno sguardo centralizzato”<sup>814</sup>. Con il lavoro di Bentham, questa tecnologia politica articolata attorno al tema dello sguardo riceve la sua prima

---

<sup>814</sup> M. Foucault, *L'occhio del potere*, in J. Bentham, *Panopticon, ovvero la casa d'ispezione*, in Marsilio, Venezia 1983, p. 7.



formulazione sistematica. Il *Panopticon*, lungi dal rappresentare semplicemente un modello di prigione, costituisce un intensificatore del potere applicabile a una pluralità di istituzioni: la scuola, l'ospedale, la fabbrica. Esso, com'è noto, prevede un sistema ad anello in cui un solo sorvegliante, collocato in una torre centrale, controlla ogni singolo internato (sia esso un pazzo, un ammalato, un condannato, un operaio o uno scolaro), rinchiuso in una cella in cui egli è solo e costantemente visibile. Il panottico, secondo Foucault, annuncia l'instaurarsi di un potere anonimo e invisibile che agisce sui singoli corpi (le singole celle) favorendo un fenomeno di individualizzazione attraverso la trascrizione e la codificazione di ogni singolo comportamento<sup>815</sup>.

Con le ricerche condotte in *Sorvegliare e punire*, Foucault intende studiare le trasformazioni che si producono nel passaggio da un potere di tipo sovrano, che rivendica per sé l'assoluta visibilità, a un potere di tipo disciplinare che invece si sottrae alla vista, lavorando, per contro, alla "*mise en lumière*" del corpo sociale. In epoca pre-moderna "il potere è ciò che si vede, ciò che si mostra, ciò che si manifesta", come nelle fastose cerimonie in cui si celebrava il sovrano dell'assolutismo. Viceversa "il potere disciplinare si esercita rendendosi invisibile; e impone a coloro che sottomette un principio di visibilità obbligatorio. Nella disciplina sono i soggetti a dover essere visti (...). È il fatto di essere visto incessantemente, di poter sempre essere visto, che mantiene in soggezione l'individuo disciplinare". Attraverso uno stato di ininterrotta osservazione il potere, "in luogo di emettere i segni della sua potenza, in luogo di imporre il marchio ai suoi soggetti, li capta in un meccanismo di oggettivazione"<sup>816</sup>.

La visibilità panottica inventa la formula di un assoggettamento che si realizza attraverso la "messa in luce", che produce oggettivazione tramite uno sguardo che sorveglia e che ciascuno, sentendolo posarsi su di sé, finisce per interiorizzare al punto di osservarsi lui stesso. Come

---

<sup>815</sup> Nel corso su *Il potere psichiatrico* Foucault riassume: "In ogni caso, il panottico rappresenta in fondo, come potete vedere, uno schema fondamentale per la costituzione di un potere individualizzante e di un sapere che verte sugli individui. Credo che lo schema panottico, nei suoi meccanismi essenziali, quelli che troviamo delineati nel testo di Bentham, possa essere ritrovato nella maggior parte di quelle istituzioni che, sotto il nome di scuole, caserme, ospedali, carceri, case di rieducazione vigilata, e così via, sono al contempo luogo di esercizio di un potere e luogo di formazione di un certo sapere sull'uomo. La trama comune a quel che potremmo chiamare il potere esercitato sull'uomo in quanto forza-lavoro e il sapere sull'uomo in quanto individuo, mi sembra che sia per l'appunto il meccanismo panottico a fornirla. Tanto che il panottismo potrebbe apparire e funzionare all'interno della nostra società, credo, come una forma generale: potremmo parlare di una società disciplinare, oppure di una società panottica. Viviamo all'interno di un panottismo generalizzato per il fatto stesso che viviamo in un sistema disciplinare" (M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 84).

<sup>816</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, tr. it. di A. Trachetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1993, p.205.

spiega lo stesso Bentham, “l’esercizio del potere si trasferisce su coloro che sono esposti allo sguardo e si trasforma nella coscienza inquieta della propria visibilità”<sup>817</sup>.

Foucault ritiene che l’opera di Bentham sia per certi versi complementare al progetto di Rousseau: laddove il filosofo ginevrino aspira a una società trasparente, visibile e leggibile in ciascuna delle sue parti – una comunità di cuori che offre a ciascuno la possibilità di vedere e comunicare con l’altro – Bentham esprime a sua volta l’esigenza della visibilità ma subordinandola a quella di uno sguardo che domina e sorveglia. È per questo che, secondo Foucault, Rousseau avrebbe rovesciato il principio di Bentham: laddove quest’ultimo afferma che “Ogni compagno diventa un sorvegliante”, Rousseau avrebbe detto “che ogni sorvegliante sia un compagno”.

La suggestione secondo cui tra Bentham e Rousseau vi sarebbe una certa complementarità, ci permette di avanzare alcune riflessioni sulle trasformazioni che la questione della visibilità subisce all’interno di un sistema di potere con tendenze totalitarie.

Rousseau, com’è noto, è il filosofo della Volontà generale e del Bene comune: tutti i suoi richiami agli ideali di Libertà, Giustizia, Uguaglianza sono dei tentativi di dar vita a una comunità che nelle realtà fattuale appare collassata, perduta, irrealizzabile. Come sottolinea Roberto Esposito, il comunitarismo di Rousseau inciampa in un vizio di fondo: esso si sforza di costruire un pensiero della comunità muovendo tuttavia da una metafisica dell’individuo. Rousseau, infatti, combatte l’assolutismo hobbesiano ma non ne mette in discussione la concezione individualista, anzi la esaspera: per Rousseau, gli uomini sono delle monadi, caratterizzate da un’insocievolezza radicale. L’uomo naturale non conosce legami, vive nella propria aderenza a se stesso<sup>818</sup>. Il problema è dunque l’orizzonte ontologico in cui si iscrive il pensiero roussoviano: i caratteri di absolutezza, autonomia, autosufficienza attribuiti all’individuo sono gli stessi con cui viene pensata la comunità. In questo modo si alimenterà il progetto di una comunità unitaria, compiuta, perfettamente coincidente a se stessa.

Secondo Esposito, Rousseau può uscire dall’*impasse* solo prefigurando una deriva totalitaria, implicita nella riduzione dei molti all’uno operata dal concetto di “Volontà generale”. Dal momento che essa non è né la somma delle singole volontà, né la volontà della

---

<sup>817</sup> J. Bentham, *Panopticon, ovvero la casa d’ispezione*, Marsilio, Venezia 1997, tomo IV, p.177.

<sup>818</sup> Esposito riporta le parole di Rousseau: “L’uomo naturale è tutto per sé; è l’unità numerica, l’intero assoluto che non ha altro rapporto che con se stesso o col suo simile”. E così anche l’uomo civile: “Aspiro al momento in cui, liberato dagli impacci del corpo, sarò io senza contraddizione, senza divisione, e non avrò bisogno che di me per essere felice” (J-J. Rousseau, *Emilio*, in R. Esposito, *Communitas*, p. 41).

maggioranza, essa appare come la Volontà unica e senza incrinature di un nuovo macro-soggetto soverchiante e totalizzante, che presenta gli stessi caratteri di assolutezza precedentemente attribuiti al soggetto individuale. Ecco allora che sorge il mito della comunità senza “nessuna mediazione, filtro, segno, che interrompa la fusione reciproca delle coscienze; senza nessuna distanza, discontinuità, differenza nei confronti di un altro che non è più tale perché fa parte integrante dell’uno”<sup>819</sup>.

Ora, se questo è il rischio totalitario presente in modo latente nelle teorie roussoviane potremmo chiederci cosa accada quando il principio della reciproca visibilità viene subordinato al rigore di uno sguardo che sorveglia e punisce.

Come abbiamo visto, Foucault ritiene che Rousseau avrebbe detto “che ogni sorvegliante sia un compagno”, laddove il principio di Bentham è che “ogni compagno diventi un sorvegliante”: qual è la posta in gioco di tale inversione? Credo che essa consista nella riaffermazione dell’istanza verticale di potere. Il lirismo di Rousseau sembra auspicare una tale unanimità di cuori da rendere quasi superflua la determinazione del potere. In Bentham, al contrario, l’“ossessione” di un potere “rigoroso e meticoloso”<sup>820</sup> insiste con prepotenza. Se nell’*Emilio*, Rousseau immagina che il precettore (il sorvegliante) debba essere anche un compagno, Bentham concepisce un sistema per il quale ogni internato, attraverso un sotterraneo che corre dal centro fino all’esterno, può diventare il sorvegliante. Nessuno, infatti, occupa di diritto il posto nella torre: l’istanza del potere è anonima, immateriale ed invisibile, al punto che potrebbe non esservi nessuno al posto di comando<sup>821</sup>. La trasformazione radicale si registra nel fatto che è venuto meno il posto del re: questo, da una parte, rende più fluida l’assegnazione dei posti di potere; dall’altra, tuttavia, ne rende capillare o pervasivo l’esercizio. Venuta meno la figura di un sorvegliante al di sopra di ogni sospetto, nessuno è il riparo dallo sguardo indagatore del potere. “Non ci si può fidare di nessuno” scrive Foucault:

la teoria della monarchia lo implicava. Nel re bisognava avere fiducia. Attraverso la sua stessa esistenza, voluta da Dio, egli era fonte di giustizia, di legge, di potere (...). Mentre non si può dare la propria fiducia a nessuno se il potere è gestito come una macchina

---

<sup>819</sup> R. Esposito, *Communitas*, cit. p. 43.

<sup>820</sup> M. Foucault, *L’occhio del potere*, in J. Bentham, *Panopticon, ovvero la casa d’ispezione*, cit., p. 14.

<sup>821</sup> “Si tratta della cinghia del potere che si esercita ininterrottamente e si esercita proprio grazie al meccanismo stesso dell’invisibilità. E d’altronde, tutto questo è ciò che Bentham chiama la ‘democrazia’, poiché da un lato, chiunque può occupare il posto del potere, di cui nessuno ha la proprietà visto che tutti possono entrare nella torre e sorvegliare il modo in cui il potere si esercita, così che il potere è perpetuamente sottoposto a un controllo” (M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 82).

funzionante attraverso ingranaggi complessi, in cui ciò che è determinante è il posto di ciascuno, non la sua natura. (...) Nel *panopticon* ognuno, a seconda del posto che occupa, è sorvegliato da tutti gli altri o da alcuni altri; si ha a che fare con un apparato di sospetto totale e circolante, poiché non vi sono punti assoluti. La perfezione della sorveglianza è una somma di malanimo (*malveillance*).<sup>822</sup>

Se questo apparato di diffidenza collettiva diviene funzionale al progetto di una comunità perfettamente conforme e senza resti, si prefigura il cortocircuito totalitario di un sistema che esercita il proprio potere di uniformazione identitaria attraverso il dispositivo del sospetto totale. Un sistema affine a ciò che Havel, nel suo libro *Il potere dei senza poteri*, suggerisce di chiamare “autototalitarismo sociale”<sup>823</sup> per distinguerlo dal totalitarismo classico.

Nei passaggi iniziali del testo di Havel, infatti, troviamo la tesi secondo cui gli intellettuali occidentali devono capire che nei paesi dell’Est è all’opera una forma di potere che, a differenza della tirannia tradizionale – instabile perché retta da pochi che pretendono di sottomettere una maggioranza – agisce attraverso un sistema di persuasione e coinvolgimento capillare. Si può dire che il *potere dei senza potere*, cui si appella Havel, debba levarsi in reazione a una *tirannia senza tiranni*: il potere dei regimi sovietici è perfettamente distribuito nella rete sociale, attraverso un sistema microfisico di intimidazioni, pressioni e compromessi che rende ciascuno un agente di controllo e sorveglianza. Il potere diviene impersonale proprio perché agito da tutti e da nessuno: la torre centrale, possiamo dire, è disseminata nella trama sociale e vigila affinché non si producano crepe nella superficie monocroma della Volontà generale.

Sono i gesti minuti ed “innocenti” a permettere la salda circolazione del potere: come quello del fruttivendolo che espone il cartello “Proletari di tutto il mondo unitevi”<sup>824</sup>. In fondo, scrive

---

<sup>822</sup> M. Foucault, *L’occhio del potere*, in J. Bentham, *Panopticon, ovvero la casa d’ispezione*, cit., pp. 21-22.

<sup>823</sup> L’auto-totalitarismo sociale è un aspetto di quelle organizzazioni di potere che Havel definisce post-totalitarie, pur precisando, tuttavia, che il prefisso “post” non allude a un superamento del carattere totalitario, ma a una sua trasformazione rispetto alle dittature tradizionali. A proposito dell’auto-totalitarismo sociale, Havel scrive: “E’ insito nel sistema post-totalitario il coinvolgere ogni uomo nella struttura del potere, non perché vi realizzi la propria identità umana, ma perché rinunci ad essa a vantaggio dell’‘identità del sistema’, cioè perché diventi un co-supporto di tutta l’‘autocinesi’, un servo della sua autofinalità” (V. Havel, *Il potere dei senza potere*, Garzanti, Milano 1991, p. 25).

<sup>824</sup> “L’imposizione all’erbivendolo di dichiararsi pubblicamente sembra essere assurda. Ma assurda non è. È vero che la gente non recepisce il suo slogan; non lo recepisce perché questi slogan sono anche in altre vetrine, sono alle finestre, sui tetti, sui pali delle luce, dappertutto; quindi formano qualcosa come il *panorama della sua vita quotidiana*” (Ivi, p. 23).

Havel, quel cartello è un'ammissione della sua obbedienza, della sua fedeltà, della sua inoffensività: sarebbe come scrivere "di me ci si può fidare, mi comporto esattamente come ci si aspetta che mi comporti (...) obbedisco senza fiatare"<sup>825</sup>. Secondo Havel, in questa forma di autototalitarismo sociale, non occorre che vi sia il credente, è sufficiente il conformista: colui, potremmo dire, che nella sua cella ripete i rituali condivisi e controlla che gli altri facciano altrettanto, assicurando così la ricorsività del circolo vizioso del potere.

Questo tema del conformismo ci permette di riflettere sugli esiti schizofrenici di un sistema di potere che fa presa e si rinnova nell'esteriorità del gesto, disertando tuttavia lo spazio della credenza personale: in questo senso, all'iperformalizzazione dei rituali pubblici corrisponderebbe un infiacchimento lassista della convinzione privata. Ciò che conta è il *come* di un'azione conformista e conformata che perpetua la fedeltà ideologica. Ecco perché Patočka, come molti dissidenti, parlerà di "vita nella menzogna": una vita che reitera l'adesione al patto di dedizione comunitaria, limitandola tuttavia alla simulazione posticcia del rituale.

La "vita nella verità", auspicata da Patočka e da Havel, si oppone dunque alla menzogna generalizzata intesa come scollamento tra condotta pubblica e sentire privato, tra gesto conforme e pensiero dissonante, tra meccanica impersonale e singolarità irriducibile.

Tuttavia, tanto nel caso di Patočka quanto in quello di Havel, occorre chiedersi se la contrapposizione tra vita nella verità e vita nella menzogna non obbedisca, in fondo, a una concezione di stampo manicheo ancora troppo ancorata al dualismo tra autenticità e inautenticità.

Come si distingue l'"Io migliore" di cui parla Havel dall'io assoggettato al potere conformista ed "*omniregardant*"<sup>826</sup>? La critica al modello della presupposizione elaborata da Foucault, mostrando che un soggetto, per diventare tale, deve assoggettarsi a sé o ad altri, potrebbe suggerire che lo sguardo che sorveglia e conforma non si ferma all'esteriorità del gesto, ma contribuisce alla soggettivazione dell'"Io migliore" come esito dell'assoggettamento di un corpo individuale e delle pratiche che esso agisce.

Una suggestione per certi versi affine ricorre nei romanzi di Kundera, il quale infatti entrò in polemica con Havel sin dai tempi della Primavera di Praga. Come spiega Simona Forti, ne *L'insostenibile leggerezza dell'essere* si leva con insistenza un interrogativo che sembra

---

<sup>825</sup> Ivi, pp. 13-16.

<sup>826</sup> M. Foucault, *L'occhio del potere*, in Id., *Dits et écrits II*, p. 195.

ribattere alle tesi di Havel: “Quando è possibile distinguere, e soprattutto al livello elementare della vita quotidiana, tra una ‘vita nella menzogna’ e una ‘vita nella verità’?”<sup>827</sup>. Tomas, come altri personaggi kunderiani, si trova al centro di un intreccio di aspettative altrui che rendono impossibile la distinzione tra autentico impegno nella dissidenza e adeguamento a un comportamento previsto e predisposto da altri. Sono le attese e le pressioni degli sguardi altrui a produrre il cortocircuito tra realtà e finzione, tra vero sé e formalità esteriore, tra slancio genuino e docilità indotta. Avviluppati nella trama di ingiunzioni e aspettative dello sguardo altrui, i personaggi di Kundera sperimentano un intrico tra vita e potere che veicola quest’ultimo sin nello spazio minuto delle relazioni intime. Il potere: “ci segue a ogni livello, fino all’inevitabile barriera dello sguardo altrui: lo sguardo pubblico che può trasformare i rapporti interindividuali in rapporti di sorveglianza e delazione”<sup>828</sup>. È per questo che per Sabine, “vivere nella verità” significa “vivere senza sguardi”<sup>829</sup>.

#### Pubblicazione di sé

E se a un potere che vigila, registra e denuncia, invece che rispondere con il recesso nell’ombra, si reagisse con l’exasperazione della visibilità, come nel caso dei cinici? Se si tentasse di aggirare la sorveglianza panottica attraverso la deliberata pubblicazione di sé?

---

<sup>827</sup> S. Forti, *I nuovi demoni*, p. 370.

<sup>828</sup> Ivi, p. 372.

<sup>829</sup> M. Kundera, *L’insostenibile leggerezza dell’essere*, cit., p. 68. È possibile, tuttavia, vivere senza sguardi? È pensabile un’esistenza che si sottragga alla visibilità? Gli studi fenomenologici hanno messo in luce la valenza costitutiva dello sguardo altrui per la formazione dell’io. Secondo la lezione husserliana, è nell’ambivalenza tra corpo visto e corpo vedente che si fa esperienza del corpo come *Leib*. A questo proposito, Patočka sostiene che diventiamo ciò che siamo sotto lo sguardo formatore dell’altro; l’esperienza del “tu”, infatti, precede quella dell’“io” proprio perché il “tu”, esposto al nostro sguardo, appare secondo determinazioni, proprietà, relazioni di cui l’“io” appare ancora sprovvisto. Nell’immagine riflessa che riceve dal “tu”, l’io fa esperienza di sé: « *L’autre est pour moi une révélation essentielle de moi-même* » (J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 85). Inoltre, senza addentrarci in una riflessione che meriterebbe di essere meglio approfondita, è utile ricordare come gli studi psicoanalitici, soprattutto di impronta lacaniana, abbiano messo in luce il ruolo dello sguardo altrui – e del desiderio altrui – nella costituzione del sé. La costituzione immaginaria dell’io si struttura per Lacan nello stadio dello specchio: l’io si unifica e il suo corpo conquista una forma organica grazie al desiderio dell’altro (quello materno in particolare). Lo sguardo dell’altro, inoltre, è sempre presente seppure in forma fantasmatica e paranoica. Nello stesso anno in cui Alfred Hitchcock gira *La finestra sul cortile*, Lacan afferma: “Io posso sentirmi osservato da qualcuno di cui non vedo neppure gli occhi, e neppure l’apparenza. Basta che qualcosa mi significhi che qualcuno può essere là. Questa finestra se fa un po’ buio, e se vi sono ragioni per pensare che vi sia qualcuno dietro, è già sin d’ora uno sguardo” (J. Lacan, *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud. 1953-54*, Einaudi, Torino 1978, p. 266).

Sembra che questa sia stata una delle possibilità sperimentate dall'ultimo Foucault, di cui colpisce, come scrive Vincenzo Sorrentino, l'importanza vieppiù attribuita all'esposizione di sé:

non solo delle proprie ricerche ma anche delle proprie esperienze personali, o meglio del nesso tra le prime e queste ultime: si considerino, oltre alle interviste su questioni politiche che lo vedevano impegnato in prima persona, i numerosi interventi sull'omosessualità, in cui innesta la testimonianza del suo modo personale di vivere la propria omosessualità all'interno di una riflessione più ampia sul tema dell'identità. Non bisogna dimenticare, è importante ribadirlo, che ci troviamo di fronte allo stesso filosofo che aveva dichiarato di scrivere per “non avere più volto” e che aveva pregato di non domandargli chi fosse.<sup>830</sup>

Sorrentino prosegue sostenendo che qui ci si trovi di fronte a un nodo problematico di difficile soluzione poiché la manifestazione di sé non coincide con un mascheramento del volto che disorienta il lettore, ma con l'intenzione franca di “dire la verità”, di “mostrare quello che si è”. L'esposizione di sé che Foucault pratica nei suoi ultimi lavori non è né quella dell'esplosione pluriversa di un'identità in frantumi, né quella del gioco sfuggente delle continue metamorfosi. Egli, al contrario, si mette in gioco attraverso un atto di parola il cui valore di verità è inseparabile dal suo personale coinvolgimento.

Come venire a capo di questo “nodo problematico”, come lo definisce Sorrentino? A mio avviso, occorre chiedersi quale sia la posta in gioco etica e politica di questo esercizio di veridizione, tenuto conto del suo antecedente, e cioè del dir-vero cinico come drammatizzazione del *bios alethes* che finisce per turbare il pubblico pudore. Possiamo ipotizzare che la pubblicazione di sé attuata da Foucault risponda alla necessità di mettere in discussione il quadro normativo di una certa politica dell'identità non lavorando per sottrazione – non avere più volto – ma affermando se stessi, fino a mettere in campo un'eccedenza che sfugge al campo, che ne oltrepassa i confini, che ne trasfigura il profilo.

In questo senso, l'esposizione della propria verità non avrebbe niente a che fare con un'operazione di scrutinio volta a catturare l'intimo segreto del sé; consisterebbe piuttosto in una teatralizzazione affermativa e creativa di sé<sup>831</sup> che sprigiona la stessa carica critica che

---

<sup>830</sup> V. Sorrentino, *Dall'autogoverno all'autonomia*, in L. Bernini (a cura di), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni*, cit., p. 139.

<sup>831</sup> “Non dobbiamo soltanto difenderci, dobbiamo anche affermare noi stessi, affermarci non soltanto come identità, ma in quanto forza creatrice” (M. Foucault, “Il sesso, il potere e la politica dell'identità”, in Id., *Archivio Foucault 3*, cit., p. 296).

abbiamo visto all'opera nell'exasperazione del non nascondimento praticata dai cinici. Pur con le dovute differenze<sup>832</sup>, in entrambi i casi l'esposizione della propria verità immette una tensione perturbante nell'assetto normativo.

Dire la verità su se stessi, Foucault lo afferma a chiare lettere, comporta un certo prezzo: nel momento in cui il sé diviene oggetto della sua stessa conoscenza qualcosa si perde, si consuma e si sacrifica. Un soggetto, per raccontare la sua verità, ricorre inconsapevolmente a forme di razionalità storicamente determinate grazie alle quali diventa intelligibile. Il prezzo che il soggetto paga nel suo *dire-vrai* è il possibile disconoscimento delle norme che presiedono al suo divenir soggetto: ciò che si rischia di perdere, dunque, è il rapporto critico con il regime di verità in cui si è calati.

Tuttavia, se pensiamo che Foucault si impegna nello studio delle pratiche di veridizione negli stessi anni in cui iscrive la propria ricerca nella tradizione storico-critica avviata dallo scritto di Kant sui Lumi, è possibile interpretare la pratica di narrazione e di pubblicazione del sé come un tentativo di entrare in frizione coi "limiti del necessario". Inoltre, se consideriamo l'interesse con cui Foucault guarda al nesso antico fra esercizio del *logos* e costruzione dell'*ethos*, possiamo capire come l'esposizione di sé non si esaurisca in quell'atto di parola che, per confermare il suo valore di verità, richiede di sospendere l'atteggiamento critico, ma si prolunghi (e a sua volta si radichi) in una pratica di vita che produce delle deviazioni e degli slittamenti nel regolare funzionamento del potere performativo delle norme<sup>833</sup>.

In sostanza, credo che Foucault, nella pratica di esposizione di sé, riproponga a suo modo l'iperbole cinica della non dissimulazione per risvegliare il fantasma dell'Altro, per sottrarlo all'ombra clandestina della notte e portarlo a spasso in pieno giorno. Mettere in scena l'osceno, non nella speranza, ingenua ed illusoria, di liberare ciò che è relegato dietro le quinte; ma nella convinzione che nello spazio-tempo della *performance* si generi qualcosa di nuovo: un resto imprevedibile che produce un'oscillazione delle quinte. Questo, in fondo, è ciò che egli intende

---

<sup>832</sup> Come spiega Sorrentino, "Per i cinici è la natura a fungere da criterio della propria condotta, mentre Foucault esplicitamente critica le filosofie che attribuiscono al concetto di natura una portata normativa. Inoltre, il modo di vita cinico è volto al cambiamento del genere umano e del mondo intero (...); il filosofo francese prenderà invece le distanze da ogni prospettiva rivoluzionaria ed elaborerà un paradigma di critica parziale e localizzata" (V. Sorrentino, *Dall'autogoverno all'autonomia*, in L. Bernini (a cura di), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni*, cit., p. 137).

<sup>833</sup> In questo senso, il prezzo che il soggetto paga per poter dire la verità su se stesso non è tanto quello di disconoscere il dispositivo normativo che presiede al suo divenir soggetto, quanto quello di essere disconosciuto dal dispositivo stesso: si rischia, cioè, di mettere in discussione le condizioni di possibilità del riconoscimento.



per modo di vita: una forma del *bios* che taglia in diagonale il piano delle relazioni istituzionalizzate, scompagnando il gioco di luci e di ombre scandito dalla soglia della ribalta.

### Tra silenzio e confessione: la parola politica

Per esemplificare quanto stiamo dicendo e per riprendere la tematica dei modi di vita, mi sembra significativo riportare la testimonianza di Daniel Defert, compagno di una vita di Foucault. Defert si è sempre rifiutato di parlare della morte di Foucault, solo a vent'anni dalla scomparsa del filosofo, nel 2004, accetta che *Libération* pubblichi una sua intervista. Della sua testimonianza, intensa e travagliata, mi sembrano particolarmente significativi i passaggi in cui racconta il suo modo di vivere e affrontare il lutto. Alla morte di Foucault, Defert pare scontrarsi contro due impossibilità: impossibilità di legittimare il dolore della sua perdita e impossibilità di dire la causa della morte.

Nei mesi successivi alla scomparsa di Foucault, Defert sente di voler fare qualcosa, di dover fare qualcosa a partire dall'esperienza stessa della sua sofferenza:

Sentivo l'evidenza di fare qualcosa, ma c'era questa dimensione del lutto, del mio lutto, che mi sembrava importante. Mi ritrovavo nudo, avevo vissuto protetto per venti anni. Uno sposo, una sposa, tutti sanno quale comportamento adottare. In questo caso, c'erano delle esitazioni, ma, in generale, non una parola. Un dettaglio: all'università, quando un collega perde il coniuge, lo si va a trovare, gli si scrive. Tutto un insieme di cose mi indicavano che non era un lutto come gli altri. E ho avuto voglia che fosse un lutto di combattimento.

Ma non solo. Foucault, infatti, muore di Aids senza che gli fosse stata chiaramente diagnosticata, senza che egli stesso avesse potuto o voluto dichiararlo. In questo senso, afferma Defert,

Quando il medico mi aveva detto che avremmo dovuto cancellare la diagnosi, non capivo. Per me, non c'era nessuno scandalo ad avere l'Aids. Michel avrebbe potuto dirlo, ma non era nel suo stile, e inoltre non c'è stata l'occasione. Dal momento che era morto senza dirlo, senza potere o senza saperlo dire, avevo l'impressione di non poterlo dire al suo posto, sarebbe stato contro l'etica medica alla quale aderisco. E non dire niente, sarebbe stato rientrare nella paura dello scandalo. Dovevo risolvere un problema: non parlare per lui, ma non restare senza fare niente. C'era l'obbligo di creare qualche cosa che non fosse solo una parola sulla sua morte, ma una lotta.

Da due impossibilità – piangere una morte affidandosi alla ritualità del lutto, non parlare in nome di chi non c'è più ma non arrendersi all'inazione – nasce il progetto di *Aides*, la prima associazione francese di lotta contro l'Aids e di supporto alle persone affette e alle loro famiglie.

Nel progetto di Defert si riconosce il desiderio di costruire quel tessuto sociale di solidarietà e condivisione che non gli avevano saputo offrire i codici comportamentali delle relazioni convenzionali; e insieme la volontà di sfuggire all'alternativa disarmante tra il silenzio e la vergogna, da un lato, e l'ingiunzione alla confessione, dall'altro<sup>834</sup>.

Tra il silenzio e la confessione si apre, secondo Defert, lo spazio della parola politica: una parola pubblica, una parola collettiva, una parola strategica<sup>835</sup>. Infatti, afferma Defert, “ciò che Foucault ci ha trasmesso è effettivamente la presa di parola delle persone escluse dalla parola e di dare a questa presa di parola la forma di un sapere trasgressivo che debba funzionare come un contro-potere”<sup>836</sup>.

Si tratta di un sapere trasgressivo, dice Defert, poiché esso non afferma un'identità, ma veicola un'esperienza collettiva: un'esperienza che non libera uno stile di esistenza, ma lo inventa lungo la linea imprevedibile del divenire<sup>837</sup>.

In questo senso, la parola politica invoca da Defert per celebrare il suo lutto sembra scommettere su un esercizio minore della lingua secondo quanto delineato da Deleuze e Guattari. Un uso “*deteritorializzato*” della lingua maggiore, intesa come il codice della normatività convenzionale. Un uso minore di una lingua può prodursi tutte le volte che ci si scontra con un'impossibilità. Impossibilità di com-piangere una perdita. Impossibilità di dirne la causa. Impossibilità di non dire “noi”, impossibilità di dirlo attraverso la prima persona

---

<sup>834</sup> « *L'injonction d'aveu est de l'ordre de la police. C'est exigé dans le catholicisme, mais au moins dans le secret du confessionnal, ou par la police et au tribunal. En général, qu'est-ce que c'est qu'avouer ? C'est se fourrer dans le fantasme de l'autre. En général, on vous demande « Vous avez le sida ? Vous êtes homosexuel ? » Sous entendu « vous vous faites enculer ou vous enculez ? » C'est-à-dire d'emblée, on vous situe dans l'imaginaire de l'autre et la question est absolument réductrice ».*

<sup>835</sup> « *Une parole publique, une parole collective, une parole réfléchie, une parole stratégique* » (D. Defert, *Convention des cadres de AIDES*, discorso tenuto il 25 giugno 2010 e consultabile all'indirizzo web <http://www.aides.org/>).

<sup>836</sup> « *Ce que Foucault nous a légué, c'est effectivement la prise de parole des gens exclus de la parole et de donner à ces prises de parole la forme d'un savoir transgressif qui doit fonctionner comme contre-pouvoir* » (Ibidem).

<sup>837</sup> In sintonia con la terminologia deleuziana, Foucault afferma che non occorre scoprire e rivendicare la natura della propria sessualità, ma praticare quest'ultima come un modo per divenire altrimenti. A proposito della sua omosessualità scrive: “Dobbiamo (...) creare un modo di vita gay. Un *divenire gay*” (M. Foucault, “Il sesso, il potere e la politica dell'identità”, in Id., *Archivio Foucault* 3, cit., p. 296).

plurale delle relazioni istituzionalizzate. La richiesta di riconoscimento invocata dal sapere trasgressivo di Defert passa attraverso la messa in variazione del codice comportamentale istituzionalizzato: attraverso la creazione di occasioni comunitarie che scompaginano il rituale della sposa e dello sposo, inventando pratiche inedite di solidarietà e di sollecitudine.

Non per niente, l'associazione *Aides* creata da Defert viene citata da Liane Mozère, nella sua *Introduzione* all'edizione francese del saggio di Jean Tronto sull'etica della cura, come esempio dei

*chantiers où des formes diverses et multiples d'actions permettent de saisir et de faire face aux problèmes nouveaux qui adviennent (...). Ainsi, sans cesse (ré)inventé, le care résulte d'agencements singuliers chaque fois à créer et à expérimenter. (...) Lorsque Daniel Defert crée l'association Aides qui permet aux malades de se regrouper, d'échanger et d'intervenir sur la manière dont l'institution médicale les traite, n'est-ce pas une manière de prendre soin et de prêter attention aux patients à l'opposé d'une vision experte, hiérarchique et réifiante ?*<sup>838</sup>

In questo senso, potremmo dire che la parola di lotta cercata da Defert trova alimento e si dispiega lungo la traiettoria della cura<sup>839</sup>: del desiderio di sostenersi e riconoscersi là dove il piano delle relazioni convenzionali fallisce e ferisce. Come avremo occasione di approfondire in seguito, il dolore di una perdita o il sentimento di vulnerabilità, che la malattia rivela impietosamente, divengono occasione per stringere legami inattesi, per mettere in comune ciò che si arginava nella dimensione del privato, per venire allo scoperto attraverso una pubblicazione di sé che sfugga all'alternativa tra silenzio e confessione.

---

<sup>838</sup> L. Mozère, "Introduction" à J. Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Éditions La Découverte, Paris 2009, p. 9.

<sup>839</sup> In questo caso abbiamo a che fare, non tanto con la cura di sé, quanto con la cura degli altri: nei prossimi paragrafi indagheremo convergenze e frizioni fra queste due prospettive. Tuttavia, mi sembra utile anticipare che la cura di sé di cui si occupa Foucault sembra per certi versi implicare una forma di attenzione e sollecitudine all'altro. In questo senso, Alessandro Pandolfi ci induce a riflettere sull'accento che gli studi foucaultiani sulla *cura sui* assumono se inseriti nel contesto dell'attualità: "Come è avvenuto nel mondo antico, la cura di sé può esprimere ancora degli stili di esistenza profondamente differenti l'uno dall'altro ma, diversamente da ciò che valeva per gli antichi, può dar vita a nuove relazioni in cui si possono ricomporre le esperienze degli individui al di là delle appartenenze professionali e delle differenze di età, di cultura e di condizione sociale (A. Pandolfi, *L'etica di Foucault e la sue fonti*, in M. Foucault, *I corsi al Collège de France. I résumés*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 139).

## Sorridere della solennità dell'origine

Il paragrafo precedente a questo breve *excursus* si chiudeva con un riferimento al motivo del riso come occasione della distanza. Tale riferimento potrebbe far pensare a una frase scritta da Foucault nel testo “Nietzsche, la genealogia, la storia”.

Là dove le cose iniziano la loro storia, quel che si trova non è l'identità ancora preservata della loro origine, ma la discordia delle altre cose, il disparato. La storia inizia anche a sorridere della solennità dell'origine.<sup>840</sup>

Obiettivo polemico della genealogia nietzschiana, spiega Foucault, sarebbe il “dispiegamento metastorico dei significati ideali e delle indefinite teleologie”: la genealogia, piuttosto che ricercare un'origine (*Ursprung*) immobile e anteriore a tutto ciò che diviene, indaga la provenienza (*Herkunft*) nella dispersione eterogenea degli eventi e l'emergenza (*Entstehung*) nella lotta tra forze avverse.

Le parole di Foucault, schernendo la sacralità dell'origine, ci danno occasione di riflettere sull'ambivalenza che sembra percorrere gli scritti che Patočka dedica alla filosofia della storia. Scritti che, da una parte, insistono sulla necessità di riscoprire la cura dell'anima in quanto origine e patrimonio della storia europea; e che, dall'altra, prendono le distanze dall'impostazione teleologica che aveva caratterizzato l'incedere husserliano della *Crisi*<sup>841</sup>. Nel saggio sulla post-Europa Patočka denuncia l'inadeguatezza della “metafisica della storia europea” e dunque la necessità di congedarsi dai suoi presupposti: “l'oggettività del corso della storia, il tempo lineare teso verso uno scopo finale, l'umanità unica in quanto veicolo del divenire storico, la realtà dello spirito come *telos* della vita collettiva dell'umanità”<sup>842</sup>. Secondo il filosofo, il divenire storico non obbedisce ad alcuna necessità: ogni fase appare determinata dal susseguirsi, imprevedibile e non dialettizzabile, dei momenti di crollo e dei momenti di slancio, di ritorno e di prolungamento, di inaridimento e di rinnovamento<sup>843</sup>.

---

<sup>840</sup> M. Foucault, “Nietzsche, la genealogia, la storia”, in Id., *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977, p. 32.

<sup>841</sup> Già nel testo del 1940 intitolato “Sur la philosophie de l'histoire” si vede come l'idea husserliana di un *logos* capace di donare intelligibilità ai decorsi della storia accolga l'accento esistenzialista della filosofia heideggeriana: se la filosofia della storia è la ricerca della *ratio* sottesa al divenire, essa trova il proprio senso entro una concreta pratica di esistenza, che si pone come presa in carico delle possibilità del divenire umano.

<sup>842</sup> J. Patočka, *Les problèmes de l'ère post-européenne*, in Id., *L'Europe après l'Europe*, cit., p. 253.

<sup>843</sup> Cfr. *ivi* p. 255.

Pertanto, se la storia non segue un'evoluzione teleologica, come fare della cura dell'anima l'origine e il senso della storia europea? Come venire a capo dell'ambiguità che percorre le analisi di Patočka laddove egli dissemina l'origine nei sommovimenti irregolari della storia, eppure si sforza di individuare un principio unitario che costituisca la fonte inesauribile del suo divenire<sup>844</sup>?

Forse, per non lasciarsi fuorviare dagli accenti dissonanti delle riflessioni patočkiane, è bene tener presente che le analisi che il filosofo conduce nell'ambito della storia risentono dello stesso timbro negativo che caratterizza la sua ricerca fenomenologica. Così come il movimento dell'apparire è sganciato da qualsivoglia fondamento positivo, anche il divenire delle storia appare alimentato da una trascendenza che appare negativa, inesprimibile e inappropriabile.

In questo senso, si può ipotizzare che la cura dell'anima non vada intesa come una sostanza di cui reimpossessarsi, come si trattasse di un bene perduto, bensì come un movimento di apertura e di continua ridefinizione che ha a che vedere con la non-indifferenza dell'uomo rispetto al proprio essere<sup>845</sup>. Come suggerisce Marc Crépon, nei testi che Patočka dedica all'Europa e alla post-Europa assistiamo a un lavoro di dis-identificazione e dis-appropriazione che consente al filosofo di riconoscere l'eredità europea come un compito da realizzare attivamente, e non come un destino inesorabile.

Una simile operazione richiede un lavoro di rimemorazione che non insegue un'origine perduta o un'essenza sovra-storica, ma mobilita un lavoro della memoria che insieme alla

---

<sup>844</sup> “Cosa rimane di inesauribile: cura dell'anima come asse morale, come sguardo morale” (J. Patočka, *Problemi dell'epoca posteuropea*, in “LEUSSEIN - Rivista di Studi Umanistici”, *Jan Patočka. Tra declino dell'Europa e orizzonte asoggettivo*, n. 1, gennaio-aprile 2012, p. 167.

<sup>845</sup> Patočka, nel testo *I problemi della post-Europa*, insiste sulla necessità di prendere congedo non solo dall'impostazione tradizionale della filosofia della storia – l'impostazione metafisica che pone la realtà dello spirito come *telos* della vita collettiva dell'umanità – ma anche il modello stesso della temporalità che ha fatto da sfondo alle interpretazioni della storia europea. Egli crede che si debba mettere in discussione tanto l'obiettivizzazione della linea (propria della tradizione europea che presuppone un *telos* immanente al suo divenire) quanto da quella del cerchio (tipica delle civiltà mitiche), per arrivare a pensare la struttura propria del tempo: “Il tempo della storia non è né un cerchio né una linea senza fine; c'è una struttura propria, di natura qualitativa nella quale sono fondati tanto lo sviluppo quanto il ritorno e che rende possibile sviluppo e progresso, ma anche esaurimento e rinnovamento” (p. 255). La tesi di Patočka è che il tempo vissuto storicamente dipenda dalla non-indifferenza dell'uomo riguardo al proprio essere o non-essere: questa non-indifferenza è possibile solo grazie all'anticipazione del non-essere, anticipazione che fa della vita dell'uomo un evento contrassegnato dalla temporalità della sua finitudine. Patočka, coerentemente all'impostazione heideggeriana, specifica che l'uomo, sebbene sia caratterizzato da questo rapporto esplicito alla temporalità, nella sua vita ordinaria viva immerso in una sorta di oblio di sé e del tempo che lo rimanda a una funzione anonima e automatica. La cura dell'anima sarebbe al contrario il ridestarsi del senso di non-indifferenza attraverso l'anticipazione del proprio non-essere.

ricerca di un principio – lo sbocciare della cura dell'anima nell'antica Grecia – si impegni in una riflessione sul suo naufragio – un secolo inaugurato dall'annuncio della morte di Dio e lacerato da due conflitti mondiali.

Dunque, quando Patočka parla di eredità europea, intende cercare qualcosa che può ancora agire *per* e *su* di noi: le sue analisi muovono da ciò che oggi ci interpella in quanto uomini e donne della post-Europa e insistono non tanto sull'eredità in quanto tale, ma sul modo in cui “noi” sapremo reinterpretarla. Gli studi retrospettivi di Patočka non sono volti alla ricerca di un'*Ursprung* – solenne e intemporale – che pacifichi le nostre attuali contraddizioni, ma anzi problematizzano quel “noi” cui troppo superficialmente aderiamo e che rischia di tradursi nel gesto egemonico di imposizione dell'universale.

### Il “noi” della post-Europa

Vale la pena, allora, di tornare a riflettere sull'acutezza con cui Patočka annuncia l'avvento di un'epoca posteuropea, caratterizzata dal venir meno della centralità politica, economica e spirituale del Vecchio continente a favore di nuovi colossi politici e demografici (gli Stati Uniti, la Russia Sovietica, ma anche la Cina maoista) pronti ad assumerne la *leadership* mondiale.

Innanzitutto, risulta sorprendente la prossimità tra queste riflessioni di Patočka e alcune brevi considerazioni che Foucault dedica all'Europa durante un soggiorno in un tempio zen<sup>846</sup>. Foucault non parla di post-Europa ma di *non-Europa* per alludere a tutta quella parte di mondo che è sorta al di fuori dalle cornici di intellegibilità della razionalità occidentale. La non-Europa è una regione di grande interesse per un autore che ha tentato di studiare la storia della ragione occidentale a partire dai suoi limiti: a partire da quei “gesti oscuri” che determinano il *partage* tra ciò che fa parte di una cultura e ciò che invece viene rigettato e ne costituisce l'“Esteriore”<sup>847</sup>. In questo senso, la non-Europa, soprattutto nell'immagine dell'Oriente, è una straordinaria figura dell'Altro. Già nel 1960, nella “Prefazione” al suo studio sulla follia, Foucault delimita il campo delle sue analisi alla cultura occidentale, ma non assolutizza questo limite, suggerendo al contrario un'indagine complementare che egli *non può* svolgere:

---

<sup>846</sup> Durante i suoi studi sulla spiritualità cristiana, Foucault si era interessato allo zen e fu invitato a soggiornare nel tempio Seionji a Uenohara nei mesi di agosto e settembre del 1978. Una breve testimonianza di questa esperienza è raccolta nel testo *Michel Foucault et le zen: un séjour dans un temple zen*, in *Dits et écrits II*, pp. 618-24.

<sup>847</sup> M. Foucault, *Préface à Folie et Dérison* (1961), in *Dits et écrits I*, pp. 189, questa prefazione all'edizione originale scompare a partire dal 1972.

Nell'universalità della *ratio* occidentale, c'è questa divisione che è l'Oriente: l'Oriente pensato come l'origine, sognato come il punto vertiginoso da cui nascono le promesse e le nostalgie di ritorno, l'Oriente offerto alla ragione colonizzatrice dell'Occidente, ma indefinitamente inaccessibile, poiché esso resta sempre il limite: notte del cominciamento, nel quale l'Occidente si è formato, ma in cui esso ha tracciato una linea di divisione (*partage*), l'Oriente è per l'Occidente tutto ciò che esso non è, ancorché vi cerchi quel che è la sua verità primitiva. Bisognerà fare una storia di questa grande divisione, lungo tutto il cammino del divenire occidentale, seguirlo nella sua continuità e nei suoi cambiamenti, ma lasciarlo anche apparire nella sua tragica ieraticità.<sup>848</sup>

Queste pagine tracciano un limite che Foucault ribadirà soprattutto quando entrerà in contatto con culture non europee, come nel caso dei suoi viaggi in Giappone. Ma questo limite, anziché denotare una carenza di impegno politico, in realtà costituisce una sorta di principio di responsabilità per chi s'impegna nella ricerca storica o nell'analisi politica: il rifiuto delle retoriche dell'umanesimo rende consapevoli del fatto che non si può parlare di tutto o a nome di tutti.

È per questo che Foucault non parla della non-Europa ed è molto cauto nell'avanzare raffronti tra la spiritualità cristiana e il misticismo zen. La considerazione proposta da Foucault riguarda la non-Europa nella misura in cui crede che l'Europa stia attraversando una crisi che arriva ad interessare l'intero pianeta, poiché l'Europa è il luogo di nascita dell'*universalità*. Per questa ragione, la crisi della razionalità europea "influenza i diversi pensieri di tutti i paesi del mondo così come il pensiero generale del mondo"<sup>849</sup>.

Questi passaggi del ragionamento di Foucault ci danno modo di misurare tanto la contiguità quanto la distanza che separa le sue analisi da quelle di Patočka. Infatti, se entrambi i filosofi ritengono che la categoria di universale sia nata in Europa, Foucault non è disposto a ricondurre tale avvenimento a un progresso di tipo teleologico. La nozione di universale è storicamente costituita, così come "l'Europa si situa in una regione determinata nel mondo e in un'epoca determinata": non rappresenta cioè una forma a cui tendere, ma una particolare configurazione storica, probabilmente superata. Infatti, precisa Foucault, "è la fine dell'era della filosofia occidentale. Così, se esiste una filosofia del futuro, essa deve nascere fuori

---

<sup>848</sup> Ivi, pp. 189-190.

<sup>849</sup> M. Foucault, *Michel Foucault et le zen: un séjour dans un temple zen*, in *Dits et écrits II*, pp. 623.

dall'Europa oppure deve nascere in conseguenza di incontri e di percussioni tra l'Europa e la non-Europa”<sup>850</sup>.

Diversamente, Patočka, pur insistendo sulla necessità che nel mondo post-europeo si trovi una misura comune per le diverse sostanze spirituali, ritiene che siano ancora i principi di universalità sorti in Europa ad offrire delle possibili soluzioni alla crisi. Come spiega Karel Novotný, occorre riflettere sulla paradossale compresenza, all'interno della riflessione patočkiana, di una prospettiva planetaria posteuropea e di un'intonazione eurocentrica che individua nella sconosciuta eredità europea – fondata sull'*Einisicht* morale e sulla cura dell'anima – l'unico possibile rimedio per risollevarsi dalla crisi mondiale.

Patočka, pur scorgendo i segni di una profonda trasformazione destinata a cambiare nel profondo la configurazione del vecchio mondo, non rinuncia all'idea che siano i motivi spirituali della tradizione europea a rappresentare una *chance* contro la possibilità che il nuovo equilibrio internazionale precipiti nell'ostile contrapposizione di potenze incapaci di riconoscersi l'un l'altra e impegnate esclusivamente nella conquista vorace del mondo.

Se dunque vi sono delle ambiguità nelle analisi di Patočka, dovremmo interrogarci sul valore che egli assegna alla cura dell'anima in quanto eredità europea in grado di risollevare il Vecchio continente, e con esso il mondo intero, dalla crisi che attraversa. Nelle riflessioni del filosofo, si profila l'ipotesi secondo cui, se l'Europa in quanto dominatrice politica, militare, economica è arrivata alla fine della sua corsa, oggi può essere utile rileggere la sua storia proprio prendendo le distanze dal paradigma della potenza e della dominazione.

Questo spiega perché Patočka si metta sulle tracce di un motivo – la cura dell'anima – che nel corso dei secoli è caduto nell'oblio perché non finalizzato al dominio. Un motivo che oggi ci consente di parlare di “noi” in quanto europei pur lasciando che questo “noi” si allarghi fino a comprendere chi nella tradizione europea, in via di principio, non potrebbe riconoscersi. Un “noi”, dunque, che non è quello dell'appartenenza positiva ad un'origine esclusiva ed escludente, ma un “noi” che si riveli accogliente nella misura in cui accetta di essere continuamente ridefinito.

Un “noi” che abbandoni le velleità di dominio, per rivalutare la natura delle relazioni che l'Europa ha da sempre intrattenuto con l'alterità, sforzandosi di riconoscere nell'altro non un polo inerme della propria pulsione appropriativa ma un *partner* attivo dotato della propria specificità.

---

<sup>850</sup> Ibidem.



Se per tutto questo la cura dell'anima può rivelarsi una prospettiva promettente, ciò si deve al fatto che il termine "anima", come spiega molto bene Crépon nella sua "Postfazione" a *L'Europe après l'Europe*, non può essere considerato un termine desueto dal quale prendere congedo. Esso, se esteso alla dimensione comunitaria, non allude allo "spirito" di un popolo singolare, non fa leva su alcun particolarismo, ma indica la dimensione degli affetti e delle affezioni che caratterizzano l'organizzazione della comunità.

Se la questione dell'anima è una questione politica, è perché in effetti non vi è alcuno Stato che non ceda alla tentazione di imporre ai cittadini gli stati d'animo necessari all'esercizio del suo potere – è perché la paura, la rassegnazione, la rinuncia o lo scoraggiamento, ma anche il sentimento del *comfort* e della protezione che sono delle affezioni dell'anima, sono degli strumenti di governo. (...) la cura dell'anima si esercita al pericolo della vita, il tipo di interrogazione e di sconvolgimento che essa impone urta contro gli stati d'animo sui quali riposa l'organizzazione della città. (...) Alla paura, allo scoraggiamento, come a tutte le forme di risentimento vengono a sostituirsi il coraggio, su cui Patočka non cessa di ritornare, e soprattutto lo *thumos*, che, portato verso l'alto, incita a superare quell'istinto di conservazione che ci inchioda alla vita e al soddisfacimento dei bisogni più elementari a qualunque prezzo.<sup>851</sup>

La cura dell'anima si definisce, in ultima istanza, come una forma di distanziamento responsabile, come la capacità di sottrarsi alle diverse forme di assoggettamento – alla vita, alla paura della morte, al terrore dello stato – per costituire un principio di sovranità che non si riconosca nella dominazione ma nell'interrogazione ostinata di ciò che sempre di nuovo si fa incontro. Proprio questa forma d'interrogazione – responsabile, critica e consapevole – di ogni certezza, di ogni tradizione consolidata, di ogni identità precostituita è ciò che ci consentirà, secondo Patočka, di ritrovare una misura comune nel pluriverso spaesante della post-Europa.

### Noi altri

Tuttavia, se è vero che la cura dell'anima, nella sua declinazione comunitaria, nomina un esercizio di disappropriazione, dovremmo chiederci perché Patočka resti fedele al compito di ritrovare un'origine capace di articolare oggi il linguaggio universale della convivenza. In effetti, come sottolinea Mauro Carbone, anche i testi patočkiani che segnalano l'avvento di un

---

<sup>851</sup> M. Crépon, "Histoire, éthique et politique: la question de l'Europe", in J. Patočka, *L'Europe après l'Europe*, cit., pp. 294-295.

cambiamento epocale non rinunciano ad alcune categorie tradizionali, prima fra tutte quella di “‘universale’, di cui invece Patočka continua a interrogare se non altro la *possibilità*, pur ricordando che ‘sinora non si dà umanità unitaria, ma soltanto delle umanità nell’attesa di un’azione formatrice unificante’”<sup>852</sup>.

Pertanto potremmo rivolgere a Patočka il medesimo interrogativo sollevato dall’argomentazione di Foucault: come può la crisi dell’Europa non generare una messa in discussione dei principi di universalità che entro i suoi confini sono sorti?

Forse, rammentandoci della tesi di Szkolczai esposta all’avvio di questa ricerca, potremmo suggerire che la prospettiva “idealistica” di Patočka possa essere mitigata dagli studi foucaultiani sulle tecniche del sé. Con Foucault, infatti, la pratica della cura si colloca ormai fuori dall’afflato normativo e universalizzante che ancora affiora nella riflessione di Patočka.

In questo senso, l’ontologia dell’attualità che Foucault propone nello scritto sui Lumi è propriamente indagine di quel “noi” che traccia i limiti di ciò che siamo, pensiamo e diciamo. Essa è una critica alla normatività umanistica, al fatto, cioè, che una certa idea di uomo sia diventata unilaterale e normalizzante, occludendo lo spazio per una declinazione diversa della libertà e dell’uomo in generale.

La legittimità di questo “noi”, i limiti che disegna, le esclusioni che comporta sembrano essere sempre al centro della ricerca foucaultiana. La domanda “chi siamo?”, che serpeggia lungo la riflessione finale di Foucault, pone il problema dell’identità del soggetto, della sua costituzione profonda. Ma tale questione – ed è in questo che vediamo all’opera il pensiero critico di Foucault – non è affatto neutra: non deriva da un’attitudine spontanea e naturale. Essa rivela piuttosto i nostri limiti: la nostra incapacità di concepire noi stessi altrimenti che come soggetti di conoscenza vincolati alla ricerca di un’identità autentica e segreta. Con i suoi ultimi

---

<sup>852</sup> M. Carbone, “I saggi eretici tra post-Europa e postmoderno”, in M. Carbone, C. Croce (a cura di), *Pensare (con) Patočka oggi*, Orthotes Editrice, Salerno 2012, p. 139. Nel saggio sulla *Nach-Europa*, Patočka insiste sulla necessità che l’era posteuropea conquisti una forma unitaria. Da questo punto di vista, Patočka si dimostra ancora fedele alle categorie tradizionali dell’Uno e dell’Universale. Ma ciononostante non è così ingenuo da lasciare inespressi alcuni interrogativi chiave. Prima di tutto, l’estensione planetaria del medesimo sapere tecnico basta a fare del mondo *un* mondo? In altri termini, se i destini mondiali sono stati connessi nella forma decadente della tecnica significa che essi hanno con ciò raggiunto una forma unitaria? Seconda questione, ancora più radicale: un mondo che si riduce al calcolo concorrenziale della potenza, che diventa un’immensa riserva di energia per il proliferare della Forza, è ancora un mondo? Questi due interrogativi, che accompagnano l’intera riflessione patočkiana, non ricevono una risposta univoca: Patočka scrive in quel limbo nebbioso che attende un’azione formatrice unificante e confida nella possibilità che dal piano del mero potenziamento della vita, in cui sembra essere precipitata la civiltà della tecnica, si riscopra ancora lo slancio vitale che contraddistingue la vita in comune degli uomini nella dimensione della storia.

lavori, Foucault relativizza la questione mostrando come la domanda “chi siamo?” – da noi avvertita come la più essenziale – non abbia nulla di storico e intemporale: se guardiamo ai testi antichi essa non compare o, quanto meno, non ricopre il ruolo cardinale che noi le attribuiamo. Vediamo emergere, piuttosto, altre forme di rapporto a sé che magari implicano e incoraggiano la conoscenza di sé, ma non fondano su di essa un progetto di vita.

Frédéric Gros crede che le analisi foucaultiane sulla cura di sé abbiano una precisa valenza politica nella misura in cui, mostrando le contingenze temporali della questione “chi siamo”, rivelano come l’imperativo della conoscenza non sia neutro ma piuttosto funzionale alla costruzione di un soggetto che attraverso l’indagine conoscitiva si rende: “*obéissant, soumis et ordonné*”<sup>853</sup>.

La questione chi siamo noi è una questione cristiana. La domanda greca ridestata da Foucault è un’altra. Non “chi siamo noi”, ma: “cosa dobbiamo fare di noi stessi”. Ed è come se Foucault, facendo l’occholino in uno scoppio di risa ci suggerisse: ho letto i Greci, la rivoluzione sarà etica.<sup>854</sup>

E così Foucault fa quel passo che Patočka si trattiene dal compiere. Se Foucault può rimproverare a Patočka di aver studiato la questione della cura dell’anima solo come metafisica della conoscenza, è perché nelle pagine di *Platone e l’Europa* egli vede ancora centrale la questione del “chi siamo”. Per Foucault, non si tratta più di ricercare una presunta autenticità ma di lavorare a un esercizio di stilizzazione che ha perso la referenza a un modello preliminare. Non si tratta di riconquistare un terreno originario ma di sondare un campo aperto di virtualità: la ripetizione dell’antico non riscopre un’identità ma genera una differenza, sembra dire Foucault sulla scia del Deleuze di *Differenza e ripetizione*.

Nel testo, già citato, sul soggetto e il potere, Foucault scrive che un vettore fondamentale delle lotte contemporanee verte attorno alla domanda “chi siamo”. Sono lotte contro l’assoggettamento identitario che non si limitano a criticare la ristrettezza di un certo “noi”, ma invitano a un esercizio di deformazione che mostri quanto ogni aspirazione all’universale, seppur accogliente e in divenire, rischi sempre di essere escludente e paralizzante.

Ciò che occorre difendere, pertanto, è un “diritto alla differenza” che combatta “tutto ciò che separa l’individuo, tutto ciò che recide i suoi legami con gli altri, lacera la vita comunitaria,

---

<sup>853</sup> F. Gros, *Foucault et la philosophie antique*, Edtion Kimé, Paris 2003, p. 12.

<sup>854</sup> Ivi, p. 13.

costringe l'individuo a ripiegarsi su se stesso e lo vincola in modo forzato alla propria identità<sup>855</sup>.

E dunque potremmo dire che anche nello spazio esteso della *polis* globale, bisognerà riscoprire, in tutta la sua deflagrante portata, la sapienza di *Pólemos*: di un conflitto che, alla pacificazione delle differenze nella definizione di una comune identità, sostituisca l'imprevedibilità espropriante dell'incontro.

### Il bios philosophokos: dal cinismo al nichilismo

La difficoltà di articolare il lessico della comune convivenza in assenza di garanzie metafisicamente fondate e insieme l'impegno ad alimentare la prospettiva del "noi" scalzando, tuttavia, la domanda attorno alla sua essenza, ai suoi confini, alle sue prerogative, potrebbero essere indagati a partire da un tema apparentemente poco pertinente, e cioè quello della vita filosofica nell'elaborazione che, secondo Foucault, ne hanno offerto i cinici.

Il tema della vita filosofica – della filosofia come esercizio, *askesis*, esperienza – attraversa tutte le riflessioni che Foucault elabora sul pensiero antico. Un'esposizione più articolata di questo motivo viene proposta, tuttavia, nell'ambito delle ricerche sul cinismo. Qui Foucault spiega che la concezione della filosofia come pratica di vita è stata progressivamente marginalizzata, fino a cadere quasi del tutto nell'oblio.

Ecco quello che in ogni caso vorrei solo suggerire: se è vero che la questione dell'essere è stata ciò che la filosofia occidentale ha dimenticato, e la cui dimenticanza ha reso possibile la metafisica, forse anche la questione della vita filosofica non ha mai smesso di essere non dico dimenticata, ma trascurata; non ha mai smesso di sembrare qualcosa di troppo rispetto alla filosofia, alla pratica filosofica, a un discorso filosofico sempre parametrato in base a un modello scientifico.<sup>856</sup>

Foucault sostiene che la questione della vita filosofica abbia perso rilevanza e consistenza dopo aver subito la "confisca" da parte della religione e l'"annullamento" da parte dell'istituzione scientifica. Salvo alcune eccezioni – Foucault cita Montaigne, alcune esperienze legate all'*Aufklärung*, ma soprattutto la vita e l'opera di Spinoza – si assiste al logorarsi e all'inabissarsi del motivo del *bios philosophikos*.

---

<sup>855</sup> M. Foucault, "Il soggetto e il potere", in H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., p. 283.

<sup>856</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 228.

Eppure il problema dell'“etica della verità” – quale forma di vita permette di conoscere la verità e quali trasformazioni produce questa verità sul mio effettivo modo di vita? – potrebbe rivelarsi un vettore fondamentale lungo il quale esplorare la questione del nichilismo. Foucault, nel manoscritto del corso *Le courage de la vérité*, offre un'importante lettura del nichilismo: esso, seppur considerato come una figura storica specifica del XIX e del XX secolo e non come una parabola destinale, va compreso a partire dalla combinazione di due attitudini fondamentali, e cioè dalla commistione di motivi cinici e motivi scettici. Foucault spiega, infatti, che lo scetticismo antico, più che in una dottrina, consisteva in un atteggiamento etico nei confronti della verità: una propensione tenace alla prova, all'esame, al dubbio. Rispetto al cinismo, tuttavia, lo scetticismo rimaneva più legato al dominio del sapere: alle implicazioni teoriche, più che ai riflessi pratici, di una verità che irrimediabilmente sfugge. Ora, la tesi di Foucault è che la combinazione di cinismo e scetticismo abbia preceduto e preparato l'insorgere del nichilismo. In questo senso, scrive Foucault, potremmo intenderlo come “un episodio (...) di uno stesso problema posto da molto tempo nella cultura occidentale: quello del rapporto tra volontà di verità e stile di esistenza”<sup>857</sup>. Il nichilismo, si può dire, è l'exasperazione del problema dell'etica della verità: esso sorge laddove ci si chiede quale forma di esistenza permetta e rifletta l'interesse per una verità continuamente derisa, mortificata, rigettata. Se la verità perde la sua necessità, quale forma di vita risulterà necessaria? “La domanda del nichilismo non è: si Dio non esiste, allora tutto è permesso. La sua formula è piuttosto: se devo confrontarmi al ‘nulla è vero’, come devo vivere?”<sup>858</sup>.

### Se nulla è vero, come devo vivere?

Credo che questa suggestione foucaultiana possa entrare in risonanza con il modo in cui Patočka accoglie e reinterpreta il motivo della “vita nella verità” nel deserto del nichilismo contemporaneo. E' bene ricordare, infatti, come molti autorevoli interpreti di Patočka, tra cui Jacques Derrida e Richard Rorty, abbiano sostenuto che la questione centrale della filosofia patočkiana sia proprio la ricerca di una giustificazione non-fondazionale dell'attività politica e morale in un'epoca che, da lì a poco, verrà definita post-moderna.

Il tema del nichilismo, come si è già accennato, ritorna con frequenza nelle riflessioni che Patočka dedica alla contemporaneità: tanto in *Platone e l'Europa* quanto nei *Saggi eretici sulla*

---

<sup>857</sup> Ivi, p. 186.

<sup>858</sup> Ibidem.

*filosofia della storia*, il suo problema è quello di impegnarsi in una genealogia della storia europea alla luce della “questione presente”, e cioè l’insorgere del nichilismo come “tensione alla catastrofe”.

Se da un punto di vista teorico, Patočka intende opporsi all’afasia nichilista che annuncia la vanità di ogni discorso sul senso<sup>859</sup>, si può dire che da un punto di vista etico il suo sforzo sia propriamente quello di chiedersi come si possa vivere e pensare dopo “l’annuncio nietzscheano della morte di Dio, dopo due guerre mondiali e l’infamia della Shoah, dopo, insomma, il tragico e definitivo fallimento delle grandi narrazioni con cui si era cercato di dare a quelli accadimenti un rassicurante senso complessivo”<sup>860</sup>.

In questo senso, la cura dell’anima è la formula che consente a Patočka di tenere insieme tanto la coscienza della crisi, quanto la necessità di (re)imparare a vivere in crisi: nella distanza conturbante e feconda che ci separa dalla verità, dall’evidenza, dall’aderenza alla totalità. È per questo che nei rivolgimenti del XX secolo, il terzo movimento dell’esistenza, più che un movimento appropriativo – il cammino della verità come conquista di un sapere adeguato ed efficace – appare piuttosto come un movimento espropriativo, che spinge ciascuno a venire allo scoperto e a mettere in discussione i propri convincimenti: aprirsi alla verità – in sintonia con l’attitudine cinica – significa esporsi al dubbio, alla prova, alla trasformazione.

Edward Findlay, sottolineando l’impegno di Patočka per una fondazione non metafisica della morale e della politica nell’epoca postmoderna, sostiene che la bruciante scoperta della problematicità del senso si riflette, negli scritti del filosofo, in un’“attitudine morale” che, pur rinunciando alla stabilità del fondamento, riscopre il terreno dell’etica proprio perché si intesta la responsabilità di una ricerca dall’esito imprevedibile. Sarebbe infatti la ricerca del senso, che l’uomo avvia una volta fatta esperienza della sua imprevedibilità, a costruire un suolo comune, un terreno d’incontro, un appiglio possibile. Una volta abbandonato il suolo della metafisica, si può tentare di sfuggire al disfattismo nichilista indagando le pieghe del mondo della vita, perdendosi nella pluralità dei suoi punti di vista, nella polivocità delle sue narrazioni.

---

<sup>859</sup> Come abbiamo già spiegato, Patočka ritiene che l’ammissione della problematicità del senso non equivalga alla sua eclissi. Come spiega nei *Saggi eretici*, tra l’uomo e il senso esiste un rapporto aperto, mobile, precario, che si rivela, purtuttavia, irrinunciabile e vitale. Il filosofo rigetta la fede ingenua in un senso assoluto, ma con essa anche il nichilismo radicale e dogmatico che proclama la definitiva insensatezza del mondo. L’uomo non può vivere senza un senso: di fronte alla mancanza assoluta di senso, scrive Patočka, la vita umana è costretta a capitolare.

<sup>860</sup> M. Carbone, “Introduzione” a J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. XII.

Sono significative, in questo senso, le obiezioni che Patočka muove al concetto husserliano di *Lebenswelt*, che, nella sua declinazione singolare, si esporrebbe alle stesse critiche del “mondo vero” costruito dalle scienze obiettive: un’astrazione con pretese di universalità che dimentica la pluralità e la storicità che ne caratterizzano la schiusura. Secondo Patočka, non esiste il mondo naturale, ma solo dei mondi naturali caratterizzati da orientazioni e regimi di temporalizzazione tra loro irriducibili.

Queste analisi di natura fenomenologica assumono una precisa valenza politica nel quadro delle riflessioni che Patočka sviluppa sull’epoca post-europea: infatti, se la *Crisi delle scienze europee* ha avuto il merito di porre, con acutezza e lungimiranza, il problema di un’umanità post-europea, essa si espone al rischio di eurocentrismo, nella misura in cui dimentica l’eterogeneità dei mondi della vita e pone la *ratio* europea come entelecheia universale dell’umanità.

Secondo Patočka, ciò che rimane ancora inespresso, sotto la costruzione della *Lebenswelt* husserliana, è il mondo in quanto orizzonte fenomenale: in quanto apparizione della molteplicità fenomenica e fioritura di dimensioni plurali. Come si evince dal testo “*Réflexion sur l’Europe*”, Patočka non rinuncia ad individuare un fondamento comune che possa costituire il terreno di incontro per la disparità di stili e di culture che caratterizza l’umanità post-europea; cionondimeno questo fondamento resta “negativo”: inoperoso per dirla col Nancy della *Comunità inoperosa*. Un fondamento che non è un *più* di contenuto ma un *meno* di apertura: apertura che conservi “la diversità di prospettive fondamentali” e consenta il “contatto tra tradizioni di tipo differente”<sup>861</sup>.

Questo fondamento è inafferrabile, imprevedibile, inoggettivabile. È per questo che, nei *Saggi eretici*, la politica è descritta come “un perenne sradicamento, come una non-fondazione”: Patočka pensa alla prassi etica e all’azione politica come allo sforzo di costruire un mondo in comune malgrado l’assenza di un solido ancoramento. E se questo è lo spirito che ha animato la vita delle *poleis* greche, oggi più che mai esso andrebbe ripensato e ridestato. L’esperienza duplice del tracollo di ogni normatività e dell’irriducibile pluralità delle sostanze spirituali, induce a vivere nello sradicamento della politica astenendosi da ogni tentazione di sistematizzazione positiva.

In questo senso, Patočka apparterebbe, per usare le parole di Simona Forti, a quanti “ritengono di non poter ricorrere alla restaurazione di una normatività infranta, ma al contrario

---

<sup>861</sup> J. Patočka, “*Réflexion sur l’Europe*”, in Id., *L’Europe après l’Europe*, cit., p. 213.

cercano la possibile emergenza della libertà in quello spazio che destituisce la normatività del potere”.

Decostruire la normatività del potere significa, per Patočka, mantenere una posizione ibrida tra la fuga sprezzante e solipsistica dal mondo in comune e la propria subordinazione alle sue parole d'ordine. Ancora una volta, è la figura di Socrate a fornire l'espressione paradigmatica dell'atteggiamento perseguito da Patočka: come scrive Etienne Tassin,

*Entre le refus de la communauté (Platon et l'émigration intérieure) et son assujettissement à elle (les Sophistes), la vie de Socrate résume le conflit que la philosophie doit savoir assumer, cette vie dans la problématique qui seule peut rendre la pensée digne du monde et élever le monde à la dignité de la pensée.*<sup>862</sup>

Il tipo di conflittualità<sup>863</sup> espresso dalla via socratica non implica una divaricazione, ma pone come necessaria la relazione tra i contendenti. Si tratta di ribadire la propria appartenenza alla comunità proprio introducendovi una differenza, alimentandone così il divenire e la trasformazione.

In un passaggio del testo *Lo schema della storia*, Patočka scrive che l'uomo “è costruttore, creatore, accrescitore, guardiano della comunità, e ciò, come si è già detto, senza mai potersi ritenere al riparo dal pericolo. Ciò che egli costruisce è un mondo che, fondato in una sfera invisibile, sarà da trasporre nel visibile e nel durabile”<sup>864</sup>.

Ora, mi sembra interessante prestare attenzione al transito tra invisibilità e visibilità, tra evanescenza e concretezza, tra abisso e terra ferma. La fenomenologia dinamica di Patočka permette, ancora una volta, di chiarire le sue posizioni etiche e politiche: è proprio prendendo posto nelle oscillazioni e nei rivolgimenti di un movimento pensato come *ateles energeia* che diviene possibile vivere e pensare insieme al tempo del nichilismo. Un movimento-verso – la

---

<sup>862</sup> E. Tassin, “La question du sol”, in M. Richir, E. Tassin (a cura di), *Ján Patočka: philosophie, phénoménologie, politique*, cit., p. 169.

<sup>863</sup> Si può dire che la tensione patočkiana a un'esistenza altra, che superi l'immediatezza e la datità della nuda vita, è iscritta in quel conflitto tra filosofia e mondo che il filosofo evoca già in un testo del 1934 intitolato *Osservazioni sulla posizione della filosofia dentro e fuori del mondo* (ora raccolto nel volume italiano *Che cos'è la fenomenologia?*).

<sup>864</sup> « *L'homme dans ces relations n'est ni dépendant ni consommateur, mais essentiellement bâtisseur, créateur, développeur, gardien de la communauté, fut-ce, comme déjà dit, sans jamais pouvoir se dire à l'abri du péril. Ce qu'il bâtit est un monde qui, fondé dans une sphère invisible, sera à transposer dans le visible et le durable* » J. Patočka, “Le schéma de l'histoire”, in Id., *L'Europe après l'Europe*, cit., p. 17.



visibilità, la durevolezza, la stabilità – che si dà tuttavia come processo mai definitivamente compiuto, come tensione a ricominciare ogni volta di nuovo.

### *Un dehors au sein du monde*

Tornando quindi alla questione dell'etica della verità al tempo del nichilismo, potremmo dire che, se nessuna verità – verità intese qui al plurale, nella loro declinazione parziale e contingente – è necessaria, la ricerca della verità come esposizione all'inafferrabilità del senso sembra costituire, per Patočka, l'unica forma di “vita nella verità” consonante alla crisi di ogni assoluto.

Il *bios philosophikos* che risponde al disorientamento nichilista è così un invito a “trovarsi sempre in cammino”: in quel *trans* che consente di sfuggire all'alternativa paralizzante tra la negatività del fondamento e le spinte oggettivanti e totalizzanti. L'uomo crea, costruisce e accresce la comunità accettando di prendere posto in quel non-luogo chiasmatico che segna il passaggio tra l'inafferrabile e l'istituito, l'invisibile e l'evidente, i sommovimenti del sisma e la minaccia della fissità.

È bene ricordare quale valore Patočka assegni al prefisso *trans*: esso non prefigura la schiusura di una dimensione altra e trascendente, ma allude semmai all'eccedenza dell'esistenza rispetto al piano della nuda vita e della manifestatività del mondo rispetto a quello della datità ontica. In questo senso, l'appello al *trans* non invita ad abbandonare la dimensione mondana ma semmai a radicare la *praxis* umana in quel margine che consente una continua opera di distanziamento, di dis-identificazione, di differenziazione. Come spiega Etienne Tassin,

*ce trans (...) ne renvoie à aucune transcendance extra-mondaine. Bien au contraire désigne-t-il une nouvelle orientation mondaine, une décloture de la vie qui se découvre existence, se conquiert contre l'enracinement, le désaisissement ou l'oubli de soi en se tournant vers un dehors au sein du monde, vers cet 'extreme dehors' qu'est la terre habitée, que sont le monde et les habitants de la terre en leur phénoménalité.*

Questo “estremo fuori” – che tuttavia non è un altrove ma il mondo stesso colto nel movimento della sua manifestazione – risponde al tentativo patočkiano di arrivare a una declinazione mondana della tensione metafisica. Come abbiamo visto, proprio il concetto di

*chorismos* evocato nello scritto sul *Platonismo negativo* consente a Patočka pensare un movimento di continua distanziamento che tuttavia non produce scissioni ed ipostatizzazioni.

In questo senso, possiamo dire che Patočka si impegni a collocare e a legittimare la tensione a una “vita altra” nella concretezza della prassi mondana. Se l’apertura al *trans* inaugura una “nuova orientazione mondana” e se proprio nello spazio inoggettivabile di questo transito l’uomo si impegna nella costruzione della comunità, la comunità stessa potrà essere pensata nel segno del *chorismos*: di una continua opera di relazione e differenziazione che è in stessa contestazione dell’esistente. Contestazione giacché lo spazio di libertà guadagnato dal *chorismos* è quello di un processo di dis-identificazione, che tuttavia non recide i legami con il mondo della semplice presenza ma ne illumina prospettive inattese. Come sappiamo, infatti, il senso del platonismo negativo tratteggiato da Patočka è proprio quello di rifiutare la duplicazione tra mondo vero e mondo apparente, che induce a disertare il terreno accidentato della caverna a favore di un altro mondo, compiuto e trascendente.

Per capire quanto le riflessioni di Patočka trovino una corrispondenza nelle sue concrete esperienze di vita, mi sembra significativo ricordare come le “città parallele” dei dissidenti – i seminari privati, gli incontri clandestini, le edizioni samizdat – non favoriscano la fuga del filosofo dalla città: esse creano occasioni di scambio e di condivisione che agiscono ai margini dei circuiti ufficiali ma non rinunciano ad insistere sul presente. Non si tratta di edificare comunità ideali, ma di praticare forme di *vita altra* che esprimano la necessità e l’urgenza di un *mondo altro*.

In questo senso, si può dire che l’esistenza del filosofo costituisca il luogo di intersezione tra esperienze che trascendono l’adesione al reale (invenzione di luoghi, tempi e pratiche dissonanti rispetto al canto egemonico del Giorno) e il proprio irrinunciabile radicamento nel tessuto del mondo. L’*ethos* del filosofo diventa così il *pivot* che fa da cerniera tra tensione all’evasione e impegno militante.

Emerge con forza, io credo, l’eco tra questi aspetti del pensiero e della vita di Patočka e le riflessioni che Foucault elabora a partire dalla filosofia cinica. Nel momento in cui Patočka critica la sistematizzazione positiva della metafisica operata da Platone e Foucault si sofferma sulla distinzione tra l’istituzione platonica di un *altro mondo* e la tensione cinica a un *mondo altro*<sup>865</sup>, sembra che entrambi siano affascinati dall’idea che si possa far esplodere la necessità

---

<sup>865</sup> Mi sembra interessante sottolineare che Patočka e Foucault, in modo analogo, evidenzino la povertà dottrinale che caratterizza il platonismo negativo, nel caso di Patočka, e la filosofia cinica, nel caso di

della differenza “prendendo posizione sul fronte”<sup>866</sup>, per dirla con Patočka, o “stando sulle frontiere” per dirla con Foucault. La resistenza non è rinuncia, la trasgressione non è defezione: si tratta semmai di fare della propria vita l’esempio scandaloso e perturbante di un’alternativa possibile.

Si tratterebbe, in sostanza, di approfondire “la circolarità in atto tra esperienza storica, *ethos* e filosofia” per chiedersi in che modo “una resistenza ai rapporti di potere (...) può prendere forma grazie a gesti quotidiani, non necessariamente eroici e straordinari, in che modo un soggetto può costituirsi come campo di forze, come il luogo che retroagisce sulle pressioni sistemiche di un male politico diventato normale”<sup>867</sup>.

### La vita come teatro della contestazione

Una delle direttrici fondamentali lungo la quale Foucault esplora la filosofia cinica è quella della vita come scandalo della verità: “l’idea di un modo di vita che sarebbe irruzione e manifestazione violenta, scandalosa, della verità”<sup>868</sup>.

Dopo aver mostrato come questo motivo sia stato rielaborato dai movimenti religiosi sorti in seno alla cultura cristiana, Foucault si sofferma sull’esperienza del militantismo rivoluzionario. Egli sceglie il termine “militantismo” per alludere a quelle esperienze che hanno modulato lo stile di vita sulla base dell’attività rivoluzionaria, che hanno fatto della rivoluzione la forma stessa della vita.

In questi passaggi, Foucault sottolinea, in particolare, il carattere del militantismo come *témoignage par la vie*: nel senso duplice di testimonianza *nella* e *attraverso* la vita. La vita, potremmo dire, è insieme supporto e sostanza, superficie e materia, pelle e carne di tale testimonianza.

Foucault ritiene che l’anarchismo, ma soprattutto il terrorismo, costituiscano l’exasperazione di questo tema: la vita si pretende folgore di verità tanto da tradursi in esplosione di morte. Queste “pratiche della vita fino alla morte per la verità (la bomba che uccide colui che la

---

Foucault. Patočka ritiene che il platonismo negativo sia povero da un punto di vista speculativo poiché rinuncia a fondare un sistema scientifico.

<sup>866</sup> “Entretien avec Jan Patočka sur la philosophie et les philosophes”, tr. fr. in M. Richir, E. Tassin (a cura di), *Ján Patočka: philosophie, phénoménologie, politique*, cit. 31).

<sup>867</sup> S. Forti, *I nuovi demoni*, cit., p. 339.

<sup>868</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 180.

colloca), appaiono come una sorta di passaggio al limite, un passaggio drammatico o delirante, di questo coraggio per la verità<sup>869</sup>.

Foucault, nelle pagine de *Il coraggio della verità*, non sviluppa ulteriormente questa riflessione. Mi sembra interessante, tuttavia, accostare queste considerazioni alle ricerche che egli conduce in ambito biopolitico, dove si interroga sul rovesciamento paradossale che traduce la politica della vita in un ordine di morte<sup>870</sup>. Come abbiamo già visto, è Roberto Esposito, nel quadro della filosofia contemporanea, a riprendere e sviluppare questa indagine, lasciata in parte incompiuta dalla ricerca foucaultiana. Infatti, secondo Esposito, Foucault avrebbe il merito di segnalare gli esiti mortiferi iscritti nel programma biopolitico (l'interpretazione del nazismo che propone in *Bisogna difendere la società* mostra come sia proprio la necessità di difendere e potenziare la vita a reintrodurre la funzione di morte), ma non esplorerebbe fino in fondo il carattere antinomico di questa dinamica, poiché non arriva a misurarsi con la categoria di *immunitas*. Nel quadro della modernità, sostiene Esposito, la biopolitica risponde al paradigma immunitario di protezione negativa della vita: “la modernità fa dell'autoconservazione individuale il presupposto di tutte le altre categorie politiche”<sup>871</sup>. Orientata alla difesa del *bios*, la prassi immunitaria si fa carico della vita tutelandola, separandola, dissociandola da ciò che la minaccia. Il rischio è che ad essere aggredita e marginalizzata sia la vita stessa, nella sua eccedenza e difformità rispetto alle forme del *bios* qualificato. Ho voluto fare questi brevi accenni alla filosofia di Esposito perché credo che ci aiutino a riflettere su quel passaggio *à la limite* drammatico e delirante che rovescia l'urlo di vita in silenzio di morte.

Le riflessioni sul carattere immunitario della biopolitica esulano dal cammino disegnato da Foucault nelle pagine de *Il coraggio della verità* e rischiano di portarci fuori strada. Vi è uno spunto tuttavia che può aiutarci a riannodare i fili del nostro percorso. Foucault sostiene che l'idea cinica della vita vera come vita altra venga pervertito nella misura in cui il militantismo rivoluzionario, da esibizione di una differenza possibile, si irrigidisce in un codice di comportamento che impone un'adesione senza residui alle norme.

---

<sup>869</sup> Ivi, p. 181.

<sup>870</sup> Nel testo *La tecnologia politica degli individui* spiega come una delle antinomie centrali della nostra razionalità politica vada colta proprio nel fatto che l'assicurazione della vita “vada di pari passo con un ordine di morte”.

<sup>871</sup> R. Esposito, *Bios*, cit., p. XIII.

Qui il *bios* non è più pensato come specchio e trama di una verità sgradita e divergente, ma come terreno di colonizzazione di una pretesa di verità, assoluta e senza resti, che ne ostacola l'apertura e ne impedisce la trasformazione.

A mio avviso, parlando del *bios alethes* dei cinici, Foucault arriva a una declinazione immanente del rapporto tra vita e verità: qui la verità non si impone alla vita, decidendone, preventivamente e dall'esterno, la qualità, il valore e l'orientazione. Tra vita e verità vi un è, piuttosto, una produttività immanente che trova espressione nel concetto di *ethos*: l'*ethos* come maniera di vivere è l'articolazione contingente di una verità che si esprime *par la vie*, che fa tutt'uno con le movenze del *bios*.

Se il militantismo rivoluzionario può essere pensato come il risorgere di questo motivo, la sua sistematizzazione in forme organizzative che “definiscono la ‘vita vera’ (...) come un conformismo sociale e culturale” ristabilisce un rapporto di trascendenza gerarchica tra verità e vita. La verità rivendica un rapporto di precedenza e di priorità rispetto alla vita: essa invade e pervade il *bios* impedendo la molteplicità dei giochi normativi, resa invece possibile dalla stilizzazione immanente dell'*ethos*.

Incisa e decisa da una verità trascendente, la vita, da esibizione di un timbro dissonante, diviene baluardo di una verità monocorde da difendere. Non si tratta qui di una *vita altra*, ma di una vita che, saturata da una verità totalizzante, concepisce la difformità del mondo come alterità radicale.

Secondo Esposito, la verità, nella misura in cui si presenta come assolutizzazione esclusiva ed escludente, rischia di trasformarsi nel principale vettore di un'ossessione immunitaria che non tollera nulla al proprio esterno. Le estreme conseguenze di una verità che si propone e si impone come legge egemonica vanno riconosciute in un'exasperazione della violenza immunitaria che rischia di rovesciarsi su se stessa:

la protezione negativa della vita, potenziata fino a rovesciarsi nel proprio opposto, finirà per distruggere, insieme al nemico esterno, anche il proprio corpo. La violenza dell'interiorizzazione – l'abolizione del fuori, del negativo – potrebbe rovesciarsi in assoluta esteriorizzazione, in negatività integrale.<sup>872</sup>

---

<sup>872</sup> R. Esposito, “Immunizzazione e violenza”, in Id., *Termini della politica*, cit., p. 131. Sul tema del terrorismo nella sua piegatura immunitaria mi sembra utile rilanciare quanto Esposito afferma sulla figura del *kamikaze* nel corso di un'intervista rilasciata a Andrea Ponso e Alessandro Corio: “il *kamikaze* terrorista non solo è pienamente interno alla logica autoimmunitaria, ma ne costituisce la

Le sindromi autoimmuni forniscono un esempio lampante dell'intrinseca contraddizione cui è esposto il sistema immunitario: a causa di un eccesso di difesa esso si rovescia contro se stesso. Nei trattati bio-medici le sindromi autoimmuni vengono spesso descritte in termini di guerra civile, in termini di *stàsis* invece che di *pólemos*: non c'è nessun nemico esterno da sgominare, è il *proprio* che precipita in una lotta anarchica contro se stesso. L'interno non si rivolge più contro l'esterno ma combatte se stesso fino a autodistruggersi.

Esposito sottolinea che questa possibilità estrema del sistema immunitario non deve essere considerata una sua deriva patologica, bensì l'elemento antinomico profondamente connaturato alla stessa logica del sistema:

Se questo funziona contrastando *tutto* ciò che riconosce, ciò vuol dire che esso non può non attaccare anche quel sé il cui riconoscimento costituisce il presupposto stesso di ogni altro riconoscimento. (...) La rivolta distruttiva contro se stesso non è una distruzione temporanea, ma l'impulso naturale di ogni sistema immunitario.<sup>873</sup>

Ho richiamato queste considerazioni di Esposito perché possono offrirci un'occasione di collegamento con quanto Foucault afferma nella parte successiva della sua lezione. Dopo essersi soffermato sul militantismo rivoluzionario, Foucault ci invita a considerare l'arte moderna come un luogo di rielaborazione del modo di vita cinico. In primo luogo, afferma il filosofo, va considerata la questione della vita da artista come vita controcorrente capace di testimoniare una verità difforme e per certi versi oscena. Ma più in generale con l'arte moderna si stabilisce un nuovo rapporto con il reale

che non è più di ornamento, di imitazione, ma di messa a nudo, di smascheramento, di ripulitura, di scavo, di riduzione elementare dell'esistenza (...). L'arte (Baudelaire, Flaubert, Manet) si costituisce come il luogo dell'irruzione di ciò che è inferiore, basso, di

---

punta estrema: esso è un frammento di vita che si scaglia sull'altra vita producendo morte. Qui siamo ben oltre il semplice 'dare la morte', tipico di ogni guerra tradizionale, perché a dare la morte non è un'arma, ma la vita umana in quanto tale. Derrida ha ragione nel leggere tutti i fenomeni recenti in termini autoimmunitari: gli stessi processi di chiusura locale ed etnica non sono l'opposto, ma l'esito perverso, del generale processo di globalizzazione, la forma di rigetto immunitario che questo genera" (R. Esposito, *Auto-co-immunità" o la paradossale purezza dell'impuro*, intervista rilasciata a Andrea Ponso e Alessandro Corio e consultabile sul sito [http://www.trickster.lettere.unipd.it/numero/rubriche/ricerca/esposito\\_immunitas/esposito\\_immunitas.html](http://www.trickster.lettere.unipd.it/numero/rubriche/ricerca/esposito_immunitas/esposito_immunitas.html)).

<sup>873</sup> Ivi, p. 197.

ciò che, in una cultura, non ha il diritto o almeno la possibilità di esprimersi. In questo senso c'è un anti-platonismo dell'arte moderna.<sup>874</sup>

Nella contemporaneità l'arte arriva a svolgere una funzione critica, polemica, provocatoria. Essa rifiuta le regole tradizionali, inverte il canone, mette in variazione i temi. In questo senso è anti-aristotelica: rigetta ogni forma acquisita e la spoglia dell'inessenziale. Anti-platonismo e anti-aristotelismo dell'arte moderna: ossia esplorazione del basso, delle pieghe dell'esistenza e rifiuto delle forme acquisite. Al consenso della cultura, l'arte moderna oppone una verità barbara che si intesta il rischio e il coraggio di ferire.

Si può dire che questa intuizione foucaultiana trovi un riscontro nel principio promosso dalle Avanguardie storiche di voler confluire nella vita, di voler rinunciare al carattere auratico e sacrale dell'opera d'arte, per entrare nelle maglie dell'esistenza, nell'irriverenza delle sue increspature, nei bassifondi delle sue ombre<sup>875</sup>.

È stato sottolineato, tuttavia, il crinale sottile che separa un'arte che si espone alle turbolenze della vita per trovare in essa l'immediatezza e la spontaneità perdute dall'Arte con la maiuscola, e l'arte che si nasconde nella vita, che si perde in essa fino ad annullarsi. Pietro Montani suggerisce di scorgere una continuità tra l'arte che si difende dall'imprevedibilità della vita, marginalizzandosi in "aree protette" – musei, gallerie, collezioni private – in cui si consumano incontri "auratici" sottratti all'interazione con la prassi quotidiana, e l'arte che invece confluisce totalmente nella vita al prezzo della sua dissoluzione. La paradossale continuità che Montani scorge tra queste due tendenze originerebbe dalla tensione immunitaria che arriva a investire anche l'orizzonte dell'*aisthesis*. Montani, infatti, condivide le tesi sull'*immunitas* sviluppate da Esposito e suggerisce di estenderle all'ambito dell'estetica: nel quadro di un'attenta riflessione biopolitica è necessario prestare attenzione a quei dispositivi *bio-estetici* che conducono a una progressiva *an-estetizzazione* della nostra sensibilità. Montani

---

<sup>874</sup> Ivi, 185.

<sup>875</sup> L'idea di oltrepassare l'arte per realizzare nella vita le esigenze da cui essa nasce è stata promossa da molte avanguardie storiche, dal dadaismo, a certe avanguardie russe, fino ai situazionisti. Nei Manifesti redatti dalle diverse Avanguardie si possono rintracciare numerose tracce di questo motivo. "Dada, Dada, Dada, urlio di colori increspatis, incontro di tutti i contrari e di tutte le contraddizioni, di ogni motivo grottesco, di ogni incoerenza: la vita" (dal *Manifesto Dada* scritto da Tristan Tzara nel 1918). "Nessun nuovo sistema artistico potrà affermare l'azione di una nuova cultura in sviluppo finché le fondamenta stesse dell'Arte non saranno costruite sulle vere leggi della vita, finché tutti gli artisti non diranno con noi: Tutto è finzione, solo la vita e le sue leggi sono autentiche, e nella vita solo ciò che è attivo è meraviglioso e capace e forte e giusto, perché la vita non conosce bellezza in quanto misura estetica. La più grande bellezza è un'effettiva esistenza" (dal *Manifesto del realismo*, scritto da Naum Gabo a Mosca nell'agosto del 1920 nell'ambito del movimento costruttivista)

sostiene che esistano macchine, strumenti tecnologici, dispositivi tecnici volti a ridurre la contingenza del mondo e a desensibilizzarci nei confronti della sua varietà.

L'arte sembra favorire questa tensione immunizzante nella misura in cui osteggia il circolo virtuoso che connette l'opera d'arte al mondo dell'esperienza. La creazione di "aree protette" risponderebbe proprio all'esigenza di preparare e tutelare l'incontro tra l'utente e l'opera, tra l'arte e il reale. Montani ritiene che una forma estrema di chiusura immunitaria delle arti vada riconosciuta nella loro volontà di autodistruggersi rendendosi indistinguibili dalla vita: cosa ci sarebbe di più sicuro, infatti, se non il fatto di non essere mai nati, secondo il monito di Sileno nella *Nascita della tragedia*<sup>876</sup>?

Sulla scia delle indicazioni di Montani vale la pena di riflettere sull'ormai celebre dichiarazione di Karlheinz Stockhausen che, pochi giorni dopo l'11 settembre 2011, definì il crollo delle Torri "la più grande opera d'arte possibile nell'intero cosmo"<sup>877</sup>. Questa frase, com'è noto, fece in breve tempo giro del mondo creando scandalo e indignazione. Essa, tuttavia, merita di essere ripensata alla luce delle considerazioni svolte sin qui. Da una parte, occorre pensare, con Montani, al fatto che

l'ineliminabile estetizzazione di quel fatto inaudito (...) il suo 'darsi' immediato in immagine sensazionale (...) segna al tempo stesso la più clamorosa rottura dei confini con cui l'area protetta delle arti si teneva al riparo dal mondo della vita anche grazie alla dichiarazione di volervi confluire, e un punto di non ritorno, il più alto gradiente di eversività che un'immagine possa tollerare<sup>878</sup>.

Come una sorta di brutale reazione per cui la vita e il reale, dopo aver offerto rifugio all'arte, ne usurpassero con violenza i territori, sopravanzando il suo stesso immaginario. Sono molti gli autori che hanno riflettuto sulla continuità che lega le immagini dell'attentato – quelle

---

<sup>876</sup> "Stirpe miserabile ed effimera, figlio del caso e della pena, perché mi costringi a dirti ciò che per te è vantaggioso non sentire? Il meglio per te assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non essere, essere niente. Ma la cosa in secondo luogo migliore per te è morire presto" (F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 2000, pp. 31-32).

<sup>877</sup> Per la ricostruzione della rassegna stampa in cui questa frase è stata proferita si rimanda all'indirizzo web [http://stockhausen.org/the\\_true\\_story.html](http://stockhausen.org/the_true_story.html). Per una riflessione filosofica su queste parole si rimanda al saggio di Mauro Carbone *Essere morti insieme*.

<sup>878</sup> Dovremmo tornare a breve su questa delicata questione richiamando le osservazioni di Carbone e riportando esempi di produzioni artistiche che hanno fatto fronte all'eccedenza di quel reale rinunciando all'immagine.



specifiche immagini che i media hanno continuato a riproporre<sup>879</sup> – e gli scenari di devastazione e guerra dei mondi costruiti dai film catastrofici nel decennio precedente (da *The Day after*, a *Fuga da New York* a *Independence day*). Come spiega Marco Di Noi, si è passati dal “sembra vero”, con cui i primi spettatori cinematografici accoglievano le proiezioni dei fratelli Lumière, al “sembra un film”, con cui molti spettatori televisivi hanno reagito alle immagini dell'11 settembre 2001. Il reale e la vita hanno conquistato con tragica prepotenza i territori esplorati dalla sperimentazione artistica, portando così al collasso della distinzione tra reale e immaginario e con esso, per usare le parole di Slavoi Žižek, alla “chiusura in *climax* della ‘passione per il Reale’ dell’arte del XX secolo”<sup>880</sup>.

Tuttavia, a proposito della frase di Stockhausen, è possibile avanzare un’ulteriore considerazione che ci permette di tornare alle ricerche di Foucault. Il passaggio tanto discusso dice questo:

*Also was da geschehen ist, ist natürlich – jetzt müssen Sie alle Ihr Gehirn umstellen – das größte Kunstwerk, was es je gegeben hat. Daß also Geister in einem Akt etwas vollbringen, was wir in der Musik nie träumen könnten, daß Leute zehn Jahre üben wie verrückt, total fanatisch, für ein Konzert. Und dann sterben. Und das ist das größte Kunstwerk, das es überhaupt gibt für den ganzen Kosmos. Stellen Sie sich das doch vor, was da passiert ist. Das sind also Leute, die sind so konzentriert auf dieses eine, auf die eine Aufführung, und dann werden fünftausend Leute in die Auferstehung gejagt. In einem Moment. Das könnte ich nicht.*

Qui Stockhausen – da musicista, da compositore – parla dell’opera d’arte come esecuzione totale, definitiva, irripetibile. L’attacco alle Torri gemelle costituirebbe l’opera d’arte più grande possibile nell’intero cosmo, perché la sua esecuzione coincide con l’istante assoluto e insuperabile in vista del quale un gruppo di persone, con folle e instancabile fanatismo, si è

---

<sup>879</sup> Come spiega Mauro Carbone, “Un libro recente [C. Chéroux, *Diplopie. L’image photographique à l’ère des médias globalisés: essai sur le 11 septembre 2001*] ha mostrato che l’86% dei giornali americani ha avuto in prima pagina, nelle edizioni dell’11 e del 12 settembre 2001, le stesse 6 immagini-tipo: 1) esplosione, 2) nube; 3) panico; 4) distruzione; 5) soccorsi; 6) bandiera americana issata dai pompieri a Ground Zero. Dall’attacco all’inizio della riscossa, insomma”. La scelta dei media americani di diffondere un certo tipo di immagini e di censurarne altre – giudicate offensive e oscene, come quelle di *jumpers*, di coloro che si sono gettati giù dalle Torri – risponderrebbe a una strategia di rimozione volta a costruire una certa memoria di quell’evento. Una memoria da cui fossero escluse le immagini che documentavano il dolore e la distruzione nella loro comune singolarità.

<sup>880</sup> S. Žižek, *Benvenuti nel deserto del reale. Cinque saggi sull’11 settembre e date simili*, Meltemi, Roma 2002, p. 16.

preparato per anni, per poi morire. Coincide con l'istante assoluto e insuperabile in cui l'opera, per la quale ci si esercita da decenni con ininterrotta determinazione, prende vita per conoscere la morte. In questo senso, se la temporalità dell'evento sembra obbedire a quella forma transitoria e fugace della durata praticata dall'arte d'avanguardia<sup>881</sup>, proprio il consacramento di quest'"opera" all'atto finale della morte, mi pare reintrodurre l'aspirazione all'eternità che ha alimentato il concetto classico di opera d'arte. Ci sarebbe qualcosa di nuovo: l'opera d'arte che si realizza e si dissolve nel baleno del suo avvento; e qualcosa di profondamente tradizionale: l'opera d'arte come ricerca dell'istante assoluto<sup>882</sup>.

Ora, la mia impressione è che questo modo di intendere l'opera d'arte sia assai diverso da quello che sottende l'estetica dell'esistenza foucaultiana.

Se nella visione di Stockhausen le prove di un'intera vita sono finalizzate all'esecuzione di un'opera irripetibile, che segna insieme l'apoteosi e la disfatta, per Foucault le prove sono il modo stesso di darsi della vita come possibile materiale di stilizzazione estetica. La vita – più che obbedire ai caratteri di unità, eccellenza, autonomia dell'opera d'arte classica – appare come una produzione *in fieri* cui tornare continuamente. Nelle lezioni raccolte in *Discorso e verità nell'età classica*, Foucault scrive che nell'estetica dell'esistenza il soggetto si rapporta alla propria vita come un artista alla sua opera: "si ferma, esamina quello che sta facendo, si

---

<sup>881</sup> A partire dalle serate dadaiste e futuriste e da alcune esperienze teatrali e musicali, l'arte del dopoguerra ha sperimentato le forme dell'*happening* e della *performance*: "a venire concepita come opera d'arte è a questo punto un'azione, un momento transitorio che viene generato da un progetto dell'artista ma che si svolge e si esaurisce in un preciso arco temporale. Entrambe le tecniche mettono in evidenza, appunto, la transitorietà di ogni valore e il suo essere soggetto alle contingenze" (A. Vettese, "L'evoluzione tecnica del linguaggio dell'arte visiva nel XX secolo" in *Lezioni di storia dell'Arte. Dall'impressionismo alla cultura artistica contemporanea*, Skira Editore, Milano 2005, p. 313).

<sup>882</sup> Mi sembra significativo osservare come il nesso tra bellezza ed eternità stretto dall'arte classica venga ribadito e insieme messo in discussione proprio da una frase di Charles Baudelaire, che Foucault, abbiamo visto, annovera fra i rappresentanti dell'arte moderna: "Il bello è fatto di un elemento eterno, invariabile, la cui quantità è oltremodo difficile da determinare, e di un elemento relativo, occasionale, che sarà, se si preferisce, volta a volta o contemporaneamente, l'epoca, la moda, la morale, la passione" (C. Baudelaire, *Il pittore della vita moderna*, in Id., *Scritti sull'arte*, Einaudi, Torino 1992, p. 280). Come spiegano Elio Franzini e Maddalena Mazzocut, "Il prevalere di questo elemento occasionale nella definizione della bellezza è forse una caratteristica della decadenza e della modernità, che tende a un progressivo oblio dell'aspetto 'eterno' del bello, confrontato proprio al divenire delle arti, alla genesi delle sue forme specifiche. Infatti uno dei caratteri comuni delle cosiddette avanguardie storiche (...) è il rifiuto del bello in quanto legame con la tradizione e con il senso simbolico delle vicende artistiche" (E. Franzini, M. Mazzocut-Mis, *I nomi dell'estetica*, Bruno Mondadori, Milano 2003, p. 3).

ripete le regole dell'arte e le rapporta al lavoro sin qui compiuto"<sup>883</sup>. Quel "sin qui compiuto" allude all'incompletezza strutturale di un'opera in via di trasformazione.

D'altra parte, l'idea di non-finito sembra già contenuta nella nozione di *prova* che Foucault rintraccia nell'ascetica greco-romana. Tra gli esercizi previsti dall'acetica tardo-antica Foucault rintraccia, infatti, il metodo delle prove, attraverso il quale si tenta di istituire una coincidenza tra *logos* ed *ergon*. Foucault osserva come in epoca ellenistica il metodo delle prove inizi ad estendersi all'intera vita: è l'esistenza nel suo complesso ad apparire come una prova e dunque a rappresentare un ininterrotto cammino di educazione. L'aspetto significativo messo in luce da Foucault è che gli autori ellenistici non si chiedono a cosa prepari la vita come prova: la prova, potremmo dire, è fine a se stessa e non è orientata, come accadrà in epoca cristiana, al problema della salvezza. L'intera vita è una prova che non prepara a nulla se non al continuo esercizio di sé: "si vive per sé", dice Foucault, ponendosi come fine, ricompensa e supporto ontologico di ogni sforzo.

La moltiplicazione delle prove, che arriva ad investire l'intera esistenza, e il loro sganciamento da qualunque teleologia trascendente ci permettono di cogliere la distanza tra la nozione di opera evocata da Stockhausen e quella suggerita da Foucault: se nel primo caso, le prove di un'intera esistenza sono finalizzate al momento insuperabile dell'"opera d'arte definitiva"<sup>884</sup>, nel caso di Foucault le prove costituiscono la trama stessa del *bios* facendone un'opera il cui fine è la sua stessa pratica e la cui fine – la cui completezza – è sempre rimandata<sup>885</sup>.

---

<sup>883</sup> Ivi, p. 110.

<sup>884</sup> S. Žižek, *Benvenuti nel deserto del reale. Cinque saggi sull'11 settembre e date simili*, cit., p. 16.

<sup>885</sup> La nozione foucaultiana di estetica dell'esistenza potrebbe suggerire un'ulteriore considerazione. Interpretando l'arte moderna come occasione di rielaborazione dello stile di vita cinico e concependo la vita come un'opera d'arte, Foucault sembra guardare al *bios* come al luogo stesso in cui può realizzarsi l'irruzione – sgradita e perturbante – "di ciò che, in una cultura, non ha il diritto o almeno la possibilità di esprimersi" (M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 185). In questo senso, mi sembrano particolarmente calzanti le parole che Mauro Carbone utilizza per descrivere il *falling man* dell'omonimo romanzo di Don De Lillo (un artista performativo che sceglie dei punti particolarmente affollati di New York per gettarsi a testa in giù "mimando la ieratica compostezza" di quel *falling man*, che una foto ritrae nell'atto di buttarsi giù dalle Torri il giorno dell'attentato). "Quell'uomo" scrive Carbone "si affida al potere perturbante di un'immagine facendosi lui stesso immagine di tale immagine. Implicitamente riconoscendola, allora, non 'seconda cosa' platonisticamente dipendente da una 'prima' che chiamiamo 'realtà', di cui celebrerebbe l'irrimediabile, *mortale* scomparsa. Facendosi immagine di quell'immagine, (...) le riconosce piuttosto il *potere di farci vedere secondo il suo sguardo*, contribuendo così essa stessa a *far nascere* il nostro sguardo sul mondo e dunque, addirittura, la cosiddetta 'realtà'" (M. Carbone, *Uomo che cade. Una distruzione d'immagini di distruzione*, "Alfabeta2", articolo pubblicato l'11 settembre 2011 e consultabile all'indirizzo web

Ora, mi sembra che nell'attentato alle *Twin Towers*, inteso come l'opera più grande dell'intero cosmo, sia possibile rintracciare due motivi assai distanti da quanto Foucault si sforza di pensare. Da una parte, come si diceva, il militantismo che si irrigidisce in una forma di integralismo che non ammette discordanze; dall'altra, una concezione dell'opera d'arte che la allontana dalle movenze del *bios*, congelandola in un'esecuzione unica e irripetibile. In questo senso, il paradosso immunitario appare duplice: la vita, in quanto incarnazione di una verità assoluta, difende se stessa al prezzo della sua deflagrazione; l'opera, volendo difendere la sua unicità e la sua identità a se stessa dalle contaminazioni del reale, consacra la sua apparizione al tempo lampo della sua scomparsa. In entrambi i casi, si produce quel cortocircuito per cui la difesa della vita si rovescia in una sentenza di morte.

Ebbene, io credo che l'estetica dell'esistenza di Foucault prenda una direzione diversa dalla deriva immunitaria che caratterizza l'opera d'arte totale *à la* Stockhausen. Proprio il valore attribuito all'evento della morte potrebbe aiutarci a cogliere la specificità della concezione foucaultiana del *bios* come opera d'arte.

A partire dalle ricerche condotte sull'anatomo-patologia di Bichat in *Nascita della clinica*, Foucault sembra considerare la morte come un fenomeno coestensivo alla vita: come un processo che ne incrocia e attraversa il divenire. Il punto di vista della malattia illuminato da Bichat, consente a Foucault di dare alla morte un valore diverso da quello conferitole da Heidegger: essa cessa di apparire come un evento unico e ultimativo, per essere moltiplicata e dislocata nell'ordito stesso del *bios*.

La morte è dunque molteplice e dispersa nel tempo: essa non è il punto assoluto e privilegiato a partire dal quale i tempi s'arrestano per capovolgersi; essa ha (...) una formicolante presenza che l'analisi può distribuire nel tempo e nello spazio; a poco a poco, qui o là, ciascuno dei nodi si spezza, finché cessa la vita organica, almeno nelle sue forme maggiori; poiché ancora per un pezzo dopo la morte dell'individuo, morti minuscole e parziali verranno a loro volta a dissociare gli isolotti di vita che ancora persistono.<sup>886</sup>

---

<http://www.alfabeta2.it/2011/09/11/uomo-che-cade-una-distruzione-dimmagini-di-distruzione/>). Mi sembra che l'estetica dell'esistenza foucaultiana possa andare anche in questo senso: accogliere nelle pieghe stesse della vita il potere perturbante dell'immagine, così da *farci vedere secondo il suo sguardo*.

<sup>886</sup> M. Foucault, *Nascita della clinica*, cit., p. 155.

La relativizzazione dell'evento assoluto della morte, la sua dispersione nel tessuto della vita, consente di interpretare l'opposizione fra la vita e la morte non nei termini di contrapposizione verticale, ma di un'esposizione orizzontale che fa della morte una sorta di estrema attualizzazione della vita: infatti se con Bichat la vita viene a coincidere con "l'insieme delle funzioni che resistono alla morte", quest'ultima sembra configurarsi come il punto di attrito in cui la vita inciampa per imboccare una traiettoria imprevista<sup>887</sup>.

Come spiega Chiara di Marco,

La morte, moltiplicata e dispersa nella pluralità degli eventi patologici, nella parzialità delle mille morti che investono la vita (...) si mostra come un *piegamento della linea del fuori*; un'acquisizione positiva della nostra finitudine, che trova la sua possibilità d'espressione nella messa in atto di pratiche di soggettivazione, (...) un processo capace di sottrarci all'irrespirabile vuoto della morte assoluta e che non è né dell'ordine del sapere né di quello del potere, ma di quello etico rimandando ad una capacità poetica dimenticata nell'uomo, ad una potenzialità estetica che lo mette in grado se riattivata, di fare della sua vita un'opera d'arte.<sup>888</sup>

Di Marco prosegue spiegando che questa forma di resistenza non induce a una chiusura solipsistica o ad una fuga dal mondo, ma al contrario ad uscire da sé, così da realizzare, per usare la parole di Deleuze: "nuove possibilità di vita che concernono anche la morte, il nostro rapporto con la morte: l'esistenza non come soggetto, ma come opera d'arte"<sup>889</sup>.

---

<sup>887</sup> In generale, è la nozione di vita a subire una completa riconfigurazione. Se per Bichat la vita è per essenza esposta alla differenza, all'altro da sé, così, anche per Foucault, la vita non assume il carattere di un'identità: non può essere pensata nella forma dell'uno, ma è una vita per essenza molteplice, plurale, così come sono molteplici i processi che si svolgono ai suoi confini. La vita, in definitiva, è *relazione* con ciò che non vive, relazione rispetto a un "fuori". Deleuze ha sintetizzato efficacemente questa posizione di Foucault affermando che la vita, in quanto forza di resistere, si caratterizza come una "interiorizzazione del fuori". Egli scrive: "La vita non è forse questa capacità di resistere che è propria alla forza?" e continua specificando che "sin dalla *Naissance de la clinique*, Foucault ammirava Bichat per aver inventato un nuovo vitalismo definendo la vita attraverso le funzioni che resistono alla morte". Se la vita è concepita da Foucault come una forza, allora bisogna affermare che "le resistenze sono necessariamente un rapporto diretto con il fuori da cui provengono i diagrammi... e il pensiero del fuori è un pensiero della resistenza" (G. Deleuze, *Le strategie o il non-stratificato: il pensiero del fuori (potere)*, cit., pp. 120-24).

<sup>888</sup> C. Di Marco, *Critica e cura di sé*, cit., p. 195.

<sup>889</sup> G. Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Paris 1990, p. 135

## La morte un fenomeno della vita

Sullo sfondo di queste considerazioni vanno collocate le ricerche di Georges Canguilhem, che, com'è noto, rappresentò un importante punto di riferimento per la formazione e l'evoluzione del pensiero di Foucault.

Gli studi condotti da Canguilhem a partire dal primo saggio sul normale e il patologico<sup>890</sup> consentono di collocare le scienze del vivente fuori dalla cornice positivista fino ad allora dominante, così da interrogare i concetti di normalità e patologia senza ricorrere a un approccio quantitativo (il patologico come una variazione quantitativa, e dunque calcolabile, dei rapporti organici), ma anzi considerando la patologia come un'esperienza singolare dotata della propria specificità, come un vissuto prescientifico non quantificabile<sup>891</sup>. Come spiega Giuseppe Campesi, “Le scienze della vita, attraverso il ricorso ad uno strumentario concettuale quantitativo, hanno finito per disconoscere l'esperienza fondamentale della malattia, fornendo solo l'illusione di una positiva conoscenza dello stato normale, o patologico”<sup>892</sup>. Canguilhem, sostiene Foucault, avrebbe invece il merito di inaugurare una scienza del vivente che ammette “come elemento essenziale del suo oggetto, la possibilità della malattia, della morte, della mostruosità, dell'anomalia e dell'errore”<sup>893</sup>.

È proprio rielaborando il concetto di *normatività* che Canguilhem riesce a integrare la dimensione del patologico nello studio della vita, sottraendo quest'ultima a qualsiasi paradigma oggettivista che la fissi, la interpreti e la giudichi secondo parametri ad essa esterni. Canguilhem opera infatti un'inversione per cui “non è la vita ad essere sottomessa a delle norme che agiscono su di lei dall'esterno, ma sono le norme che, in maniera completamente immanente, sono prodotte dal movimento stesso della vita”<sup>894</sup>.

---

<sup>890</sup> Si tratta del *Saggio su alcuni problemi riguardanti il normale e il patologico* scritto da Canguilhem nel 1943 come tesi di dottorato e che, insieme alle *Nuove riflessioni sul normale e il patologico* scritte tra il 1963 e il 1966, costituirà l'opera pubblicata nel 1966 *Il normale e il patologico*.

<sup>891</sup> Prima del discorso scientifico che pone la malattia come alterazione di una presunta normalità identificata con la salute, vi sarebbe l'esperienza fondamentale della sofferenza, del *mal vivre*. Cfr. P. Macherey, *De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault*, in AA. VV., *Georges Canguilhem. Philosophe et historien des sciences. Actes du colloque 6-7-8 décembre 1990*, Albin Michel, Paris 1993, p. 287.

<sup>892</sup> G. Campesi, *Norma, normatività, normalizzazione. Un itinerario teorico tra Canguilhem e Foucault*, in “Sociologia del diritto”, 2008, n.°2.

<sup>893</sup> M. Foucault, *La vita, l'esperienza e la scienza*, in Id., *Archivio Foucault 3*, cit., p. 325.

<sup>894</sup> P. Macherey, *De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault*, cit., p. 288.

Canguilhem introduce un concetto di “normatività biologica” secondo cui la norma non sancisce più i criteri in base ai quali definire normale o sano un individuo, ma rappresenta il modo stesso di darsi del vivente.

Per normativo si intende in filosofia ogni giudizio che consideri o qualifichi un fatto in relazione a una norma, ma questo tipo di giudizio è in fondo subordinato a quello che istituisce delle norme. È normativo in senso stretto, ciò che istituisce delle norme. Ed è in questo senso che noi proponiamo di parlare di una normatività biologica.<sup>895</sup>

Secondo l’approccio vitalistico<sup>896</sup> di Canguilhem, la normatività biologica designa la capacità dell’organismo di *creare* le norme: la vita, infatti, obbedisce tanto a una dinamica *riproduttiva*, tesa alla conservazione e al mantenimento del vivente nella sua forza intrinseca, quanto a una dinamica *produttiva* o *creatrice*, “che permette all’organismo di inventare risposte inedite a ciò che lo minaccia”<sup>897</sup>.

Portando l’attenzione sulla vita come potenza creatrice, Canguilhem elabora una teoria ontogenetica dell’individualità vivente che concepisce quest’ultima come “una potenza”, o meglio, come una potenzialità aperta: un insieme di relazioni che prospera in virtù di una continua differenziazione<sup>898</sup>.

Ora, l’aspetto significativo è che tale processo è alimentato dalla possibilità della malattia: la vita, nella sua dinamica produttiva, si nutre della possibilità dell’errore, della diversione, dell’imprevisto. La malattia diviene negativa non quando intacca la norma di vita, ma nel momento in cui rende l’organismo incapace di modificarla: “Il malato non è anormale per assenza di norma ma per incapacità di essere normativo”<sup>899</sup>. La malattia è del tutto fisiologica nella misura in cui stimola la variazione dell’assetto normativo dell’essere vivente, favorendo il processo vivente di differenziazione. La normalità biologica sta infatti nella capacità dell’organismo di reintegrare le modificazioni che subisce in un diverso tessuto normativo.

---

<sup>895</sup> G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 96.

<sup>896</sup> Come spiega Ciccarelli, “A dispetto delle derive romantiche, che hanno tradotto il ‘principio vitalista’ in una teoria spiritualistica, scientificamente retrograda e politicamente reazionaria, per Canguilhem nel vitalismo sussiste l’esigenza permanente dell’immanenza della vita: l’identità assoluta tra la vita e il vivente” (R. Ciccarelli, *Immanenza. Filosofia, diritto e politica della vita dal XIX al XX secolo*, cit., p. 350). Lontano dalla biologizzazione delle differenze sociali e dalla creazione di ideologie razziste, il vitalismo è per Canguilhem “il semplice riconoscimento del fatto vitale” (G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris 1998, p. 156).

<sup>897</sup> G. Le Blanc, *Canguilhem et les normes*, cit., 53.

<sup>898</sup> Ivi, p. 52.

<sup>899</sup> Ivi, p. 122.

Come spiega Ciccarelli, “la vita non è dunque posta dalla negazione dei propri principi, ma dall’intervento della malattia che ne modifica il divenire in maniera imprevedibile, permettendole di ricostituirsi su un’altra linea normativa che non esclude quella precedente ma l’approfondisce”<sup>900</sup>.

Gli studi di Canguilhem consentono di collocare il discorso sulla vita fuori dal tradizionale paradigma conservativo che, secondo l’epistemologo, costituirebbe solo la “legge di una vita ritratta”<sup>901</sup>. Bisogna riflettere, piuttosto, sulla costitutiva instabilità cui è esposto il vivente a causa delle forze che lo attraversano e lo costituiscono: la vita è fragile ed esposta alla ferita, eppure è proprio in virtù della moltiplicazione delle sue rotture che essa trova occasione di reagire e ricostituirsi.

### La vita un fenomeno della nascita

Con Roberto Esposito potremmo osservare come Canguilhem ci ricordi “che la stessa morte è un fenomeno della vita”: la malattia, scrive infatti Guillaume le Blanc, “è creazione di una soglia qualitativamente nuova”<sup>902</sup>, soglia che dunque sancisce il superamento di quella precedente.

Ad esprimersi in termini di *soglia* è anche Gilbert Simondon, il quale sviluppa la prospettiva ontogenetica già seguita da Canguilhem. L’individuo, secondo Simondon, non è che il prodotto relativo e temporaneo di una continua individuazione. Le differenze che intercorrono tra gli individui viventi non sono di natura sostanziale, ma di tipo funzionale e procedurale: in questo senso, non si può dire che una sostanza è stata individuata, ma che “una soglia è sorpassata”<sup>903</sup>. Il continuo oltrepassamento della soglia è indice della metastabilità del processo onto-genetico: l’individuazione non esaurisce i potenziali di organizzazione, ma veicola una carica pre-individuale che può produrre nuovi passaggi di fase<sup>904</sup>.

---

<sup>900</sup> R. Ciccarelli, *Immanenza. Filosofia, diritto e politica della vita dal XIX al XX secolo*, cit., p. 388.

<sup>901</sup> G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 63.

<sup>902</sup> G. Le Blanc, *Canguilhem et les normes*, cit., p. 41.

<sup>903</sup> G. Simondon, *L’individu et sa genèse physico-biologique*, in R. Esposito, *Bios*, cit., p. 198. Simondon spiega come per l’individuo vivente, a differenza che per l’individuo fisico, l’individuazione “si duplica in quella perpetua individuazione che è la vita stessa, in base alla fondamentale modalità del divenire: il vivente serba in sé una permanente attività di individuazione; non è solo il risultato dell’individuazione, come il cristallo o la molecola, ma un teatro dell’individuazione” (G. Simondon, *L’individuazione psichica e collettiva*, cit., p. 30).

<sup>904</sup> A questo proposito Simondon scrive “L’individuo figurerebbe, allora, come una realtà relativa, come una fase dell’essere che presuppone una realtà preindividuale. Anche dopo tale individuazione,



In questo senso, se Canguilhem ci ricorda che la morte è un fenomeno della vita, Simondon sembra suggerire che “non è la nascita un fenomeno della vita, ma la vita un fenomeno della nascita”<sup>905</sup>.

Infatti, se le ricerche di Canguilhem suggeriscono che la morte – in quanto crepa, accidente, deviazione – è iscritta nel processo di differenziazione della vita, con Simondon possiamo pensare che le crepe, gli accidenti e le deviazioni siano altrettante occasioni di rigenerazione. Il superamento della soglia, infatti, è definito da Simondon in termini di “nascita”: ogni individuazione è una nascita su un piano diverso. In tale prospettiva, la vita si dà come un susseguirsi di nascite: il nostro venire al mondo come prima individuazione non è che condizione di possibilità “di quella nascita perpetua che è la vita”<sup>906</sup>.

Anche in questo caso la potenza di innovazione vitale è garantita non tanto dal conservarsi della vita nella sua identità a se stessa, ma nell’evento continuo della nascita. La vita differisce la morte “rinascendo continuamente in guise diverse”<sup>907</sup>: modificandosi, alterandosi ed espropriandosi il vivente si mantiene in vita.

### La norma, un concetto politico

Il breve *excursus* attraverso le riflessioni di Canguilhem e Simondon potrebbe aiutarci a pensare come la morte non sia per Foucault la cesura verticale che decapita il fluire unidirezionale della vita, ma semmai il pungolo che fa dell’esistenza una perpetua vicenda di resistenza.

Disseminata nelle maglie del *bios*, concepita come passaggio di fase, ricongiunta al suo irrinunciabile rovescio (la nascita), la morte arriva a configurarsi – per un’inversione del tutto paradossale – come un incentivo che sollecita la “normatività biologica”<sup>908</sup>.

---

l’individuo non esiste in totale isolamento, perché l’individuazione non esaurisce di colpo i potenziali della realtà preindividuale e, per altro verso, perché l’individuazione non produce soltanto l’individuo, ma la coppia individuo-ambiente”; e qualche riga più avanti prosegue “si può supporre che l’individuazione non esaurisca tutta la realtà preindividuale e che un regime di metastabilità non è solo conservato dall’individuo, ma da lui veicolato, sicché l’individuo costituito porta con sé una certa carica associata di realtà preindividuale, animata da tutti i potenziali che la caratterizzano” (G. Simondon, *L’individuazione psichica e collettiva*, cit., pp. 31-33).

<sup>905</sup> R. Esposito, *Bios*, cit., p. 199.

<sup>906</sup> G. Simondon, *L’individu et sa genèse physico-biologique*, in R. Esposito, *Bios*, cit., p. 199.

<sup>907</sup> R. Esposito, *Bios*, cit., p. 199.

<sup>908</sup> È questo, d’altra parte, che Foucault apprende dal gesto compiuto da Canguilhem di spostare la questione dell’errore dall’ambito epistemologico all’ambito biologico. Al centro dei problemi posti da Canguilhem vi è qualcosa come una perturbazione, come uno sbaglio: “Al limite, la vita – in questo

Qui occorre riflettere sul modo in cui Foucault ha riformulato i concetti di normalità e di normatività elaborati da Canguilhem in polemica con l'approccio positivista dominante nelle scienze della vita. Canguilhem, infatti, ritiene che il concetto di "normalità biologica" obbedisca a una normatività scientifica che fa astrazione dalla vita stessa, per fissare delle costanti biologiche, inevitabilmente arbitrarie, che pretendono di dominare e organizzare l'ingovernabile spontaneità del vivente. Il tentativo di determinare i parametri della normalità in opposizione alla patologia conduce a un processo di normalizzazione che non asseconda le esigenze immanenti dell'organismo vivente, ma è "frutto di una intenzione normativa che fissa dei valori, l'esito di una decisione formatrice che istituisce delle regole e dei modelli di riferimento, il risultato di una pratica normalizzatrice, infine, che utilizza un dato modello di normalità per sanzionare ed eliminare gli scarti, le anomalie"<sup>909</sup>.

Si può dire che Foucault riprenda l'analisi di Canguilhem, completandola con lo studio della genesi politico-sociale del concetto di normalità biologica: le sue ricerche genealogiche sulle interazioni tra saperi teorici e istituzioni politiche mostrano come il concetto di normalità biologica sia divenuto operativo a livello politico, traducendosi in pratiche di normalizzazione disciplinari e coercitive<sup>910</sup>. In questo senso, la norma cessa di essere il modo stesso di darsi del vivente per trasformarsi nell'"elemento a partire dal quale un determinato esercizio del potere si trova fondato e legittimato. Concetto polemico dice Canguilhem. Forse si potrebbe dire politico"<sup>911</sup>.

Politico nella misura in cui il concetto di norma progressivamente sostituisce quello di legge, determinando il passaggio tra un potere di tipo *repressivo* a un potere di tipo *produttivo*:

---

consiste il suo carattere radicale – è ciò che è capace di errore. È forse a questo dato o, piuttosto, a questa eventualità fondamentale che bisogna chiedere conto del fatto che la questione dell'anomalia attraversa tutta la biologia, da cima a fondo. Bisogna anche chiedergli conto delle mutazioni e dei processi evolutivi da esse indotti. Bisogna inoltre interrogarlo sull'errore singolare, ma ereditario, che fa sì che la vita sia giunta, con l'uomo, a un vivente che non si trova mai del tutto al proprio posto, a un vivente che è destinato a 'errare' e a 'sbagliarsi'" (M. Foucault, *La vita, l'esperienza e la scienza*, in Id., *Archivio Foucault 3*, cit., pp. 327-26).

<sup>909</sup> G. Campesi, *Norma, normatività, normalizzazione. Un itinerario teorico tra Canguilhem e Foucault*, in "Sociologia del diritto", cit., p. 19. Scrive Canguilhem: "Normalizzare è imporre un'esigenza a un'esistenza, a un dato la cui varietà e differenza si offrono, di fronte all'esigenza, come un indeterminato ostile più ancora che straniero" (G. Canguilhem, *Nuove riflessioni sul normale e il patologico*, cit., p. 201).

<sup>910</sup> M. Foucault, *Gli Anormali*, p. 52.

<sup>911</sup> Ivi, p. 53.

un potere il cui obiettivo non è quello di limitare e interdire, ma di intervenire e trasformare positivamente, secondo un preciso progetto normativo<sup>912</sup>.

Si può dire che l'interazione tra normatività scientifica e dispositivi di potere di tipo disciplinare conduca a una "società della normalizzazione", che, nella sua forma esasperata, rischia di annullare la normatività biologica: rischia cioè di inficiare la capacità spontanea del vivente di darsi le proprie norme.

È a questo punto che si inserisce il discorso sulla morte, poiché essa potrebbe risultare addirittura preferibile qualora si sia persa la propria capacità normativa a causa di una soffocante normalizzazione: se la vita è braccata, la morte stessa arriva a profilarsi come una via di fuga possibile. D'altra parte la morte – intesa come "passaggio di soglia", come "fenomeno della vita" – appare una prospettiva più promettente rispetto a una docilità statica e rassegnata: come spiega l'amico Paul Veyne, per Foucault "smettere di cambiare, voler sfuggire a una realtà esteriore e interiore che è definitivamente caotica, significa vivere come morti"<sup>913</sup>.

In questo senso, le parole e i gesti di Foucault sembrano fare eco alle parole di Nietzsche: "La morte. Occorre trasformare il puro e semplice fatto fisiologico in una necessità morale. Vivere in modo da avere anche, al momento giusto, la propria volontà di morte".

Credo che il timbro che caratterizza le riflessioni foucaultiane sulla morte emerga nella distinzione tra le nozioni di morte e di mortificazione. In *Omnes e singulatim*, descrivendo i caratteri del pastorato cristiano, Foucault spiega come le tecniche d'esame, di confessione e di direzione di coscienza fossero finalizzate a un processo di mortificazione. "La mortificazione" scrive Foucault, "non è la morte, ma una rinuncia a questo mondo e a se stessi: una specie di morte quotidiana. Una morte che si ritiene possa dare la vita in un mondo altro"<sup>914</sup>.

Sembra di poter cogliere qui una differenza fra la morte vissuta come evento, come passaggio di fase capace di determinare un nuovo assetto normativo nel divenire immanente

---

<sup>912</sup> Ibidem. Nella lezione del 14 gennaio del 1976, Foucault spiega: "Io credo che (...) le procedure della normalizzazione colonizzino sempre di più quelle della legge, credo che tutto questo possa spiegare il funzionamento globale di quel che chiamerei una 'società di normalizzazione'" (M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., pp. 40-41). Si veda, inoltre, l'intervista intitolata *L'estension sociale de la norme*, in *Dits et écrits II*, cit., pp. 74-79.

<sup>913</sup> P. Veyne, *Foucault. Il pensiero e l'uomo*, p. 149. E poco oltre Veyne afferma "Lui non aveva paura della morte, lo diceva agli amici quando nella conversazione si finiva a parlare di suicidio (...) e i fatti hanno dimostrato che non si trattava di spavalderia" (P. Veyne, *Foucault. Il pensiero e l'uomo*, p. 158).

<sup>914</sup> M. Foucault, *Omnes et singulatim. Verso una critica della ragion politica*, in Id., *Biopolitica e liberalismo*, Medusa, Milano 2001, p. 126.

dell'individuazione, e la mortificazione quotidiana come progressiva atrofia dello slancio vitale a vantaggio di una vita altra in un mondo trascendente. Se la mortificazione è rinuncia a se stessi, la morte può invece rappresentare un modo rivendicare se stessi, seppur nella forma drammatica e paradossale dell'*effacement*. Ed è probabilmente per questo che, secondo Foucault, occorre difendere un diritto al suicidio, “il diritto riconosciuto a ciascuno di uccidersi quando vorrà in condizioni decenti”. Perché se la morte è un fenomeno di vita, un *modo di vita* deve poter essere anche un *modo di morte*.

D'altro canto, ricordiamolo, Deleuze mostra come l'estetica dell'esistenza foucaultiana si costituisca di “*regole facoltative* che producano l'esistenza come opera d'arte, di regole insieme etiche ed estetiche che costituiscono modi di esistenza o stili di vita (suicidio incluso)”<sup>915</sup>.

Ammettere la possibilità della morte, al punto di scorgere in essa una via di fuga possibile, significa concepire un'estetica dell'esistenza lontana dalla tentazione immunitaria che caratterizza l'arte contemporanea, secondo quanto suggerito da Montani<sup>916</sup>.

Il *bios* foucaultiano, al contrario, sembra offrirsi a una continua sperimentazione: un'opera d'arte che rinuncia al proprio statuto di opera, per aprirsi a un processo interminabile e intermittente di individuazioni continue – tra la piega del sé e le forze del fuori, tra il *bios* e le *technai*, tra le forme di vita e le norme sociali. I processi di soggettivazione delineati da Foucault sembrano andare nella direzione di un processo interattivo che espone il *soi* a un

---

<sup>915</sup> G. Deleuze, *Pourparlers*, Les Editions de Minuit, Paris 1990, tr. it. di S. Verdicchio, *Puorparler*, cit., p. 132. Alla fine del nostro percorso dovremmo tornare a riflettere su questo riferimento al suicidio perché si tratterà di capire come la cura della propria vita sia indissociabile, in Foucault, da un senso del limite che accoglie la prospettiva della morte e anzi fa di essa un luogo di investimento creativo: “bisogna prepararla, sistemarla, fabbricarla pezzo per pezzo, calcolarla (...) lavorarla per farne un'opera senza spettatori, che non esiste che per me solo, giusto quanto dura il più piccolo secondo della vita. Coloro che sopravvivono vedono il suicidio come il frutto della solitudine, degli appelli senza risposta, e si pongono la questione del “perché”: questione che dovrebbe essere la sola da non porre a proposito del suicidio. Perché? Ma semplicemente perché l'ho voluto” M. Foucault, *Un plaisir si simple* (1979), in *Dits et écrits II*, p. 779. Su questi temi si veda anche *Conversation avec Werner Schroeter* (1982), in *Dits et écrits II*, cit., pp. 1070-79. M. Foucault, *Le souci de la vérité* (intervista pubblicata nel 1984), tr. it. *La cura della verità*, in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Torino 2001, p. 342

<sup>916</sup> Nella conversazione con il regista tedesco Werner Schroeter, Foucault congiunge la questione della creatività al motivo della morte e del suicidio: l'arte di vivere – intesa come capacità di creare con « avec soi-même et avec les autres des individualités, des êtres des relations des qualités qui soient innomés » – è imparentata a un'arte di morire come preparazione della propria cancellazione (cfr. *Conversation avec Werner Schroeter* (1982), in *Dits et écrits II*, cit., pp. 1070-79).

destino di radicale e imprevedibile trasformazione. È solo così che la vita diventa *altra*, che essa si fa pelle e carne di una differenza possibile, come nel caso del *bios* cinico.

### **Cura: dalla *psyche* al *bios***

Questo riferimento al *bios* come trama di una continua sperimentazione induce a indagare le convergenze e le divergenze tra i nostri due autori, alla luce del significato che l'uno e l'altro attribuiscono ai termini chiave di questa ricerca: anima, sé, *bios*, cura.

Per avviare questa indagine credo sia utile partire dagli ultimi passaggi del manoscritto del corso dell'84, dove Foucault torna a spiegare la prospettiva con cui ha cercato di studiare i rapporti tra soggetto e verità:

ho tentato di studiarli [i rapporti tra soggetto e verità] del punto di vista della pratica di sé;

a) vale a dire mantenendo le analisi, per quanto è possibile, al di qua della definizione del soggetto come anima e tenendo gli occhi fissi sul problema del sé, del rapporto con sé; sicuramente questo rapporto con sé assume spesso la forma della relazione con l'anima, ma vi sarebbe evidentemente qualcosa di riduttivo nel fermarsi qui, e la diversità dei significati che sono dati al termine *psyche* si comprende, o perlomeno, si chiarisce, se si vuole proprio capire che il rapporto con l'anima fa parte di un insieme: relazioni con il *bios*, con il corpo, con le passioni, con gli avvenimenti.<sup>917</sup>

Foucault, dunque, ritiene di aver studiato i processi di auto-afezione del sé tentando di tenersi al di qua della definizione del soggetto come anima. Sebbene Patočka parli espressamente di *epimeleia tes psyches* e sebbene nella distinzione tra *bios* e *psyche* ne vada, per Foucault, dell'identificazione di due diverse matrici di soggettivazione, l'ipotesi da cui ha preso avvio questa ricerca è che la ricerca di Patočka muova da un proposito affine a quello che orienta la ricerca foucaultiana. Ritengo, infatti, che la nozione patočkiana di *psyche* non possa prescindere, o meglio ancora sia costituita, da quelle relazioni "con il *bios*, con il corpo, con le passioni, con gli avvenimenti" che Foucault cita, considerandole tuttavia estrinseche rispetto alla nozione tradizionale di anima. Patočka, infatti, si appella alla nozione di anima proprio nel tentativo di studiare il dispiegarsi della dinamica esistenziale senza ricorrere né al soggetto-

---

<sup>917</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 319.

sostanza di stampo cartesiano, né alla coscienza astratta e autoreferenziale di tradizione husserliana.

Egli, l'abbiamo visto, muove dalla tesi aristotelica secondo cui l'anima è l'istanza che presiede al movimento di autorealizzazione: in questo senso, la *psyche*, piuttosto che definirsi come *ousia*, è espressione di quel movimento ontogenetico che dà forma all'esistenza.

Nella prima parte di questo lavoro abbiamo mostrato come Patočka riformuli la nozione di anima alla luce della formazione ek-statica, motoria e intersoggettiva del sé: l'impianto fenomenologico della sua ricerca, consente di estendere il concetto di anima fino a far segno all'intera dinamica esistenziale. In questo senso, il *bios*, il corpo, le passioni, gli avvenimenti costituiscono i vettori e gli snodi, i punti di frizione e le superfici di rifrazione attraverso cui scorre quell'energia vitale che Patočka, consapevole di scegliere un termine desueto e fortemente connotato, sceglie di chiamare "anima".

In questo senso, ritengo utile sottolineare come l'insieme di nozioni evocato da Foucault – il *bios*, il corpo, le passioni, gli avvenimenti – intervenga massicciamente nell'elaborazione patočkiana della cura dell'anima. È proprio nell'intreccio di relazioni generato da tale insieme che è possibile dipanare le linee di convergenza che mettono in rapporto i due autori.

### La *psyche* e il *bios*

La nozione di *bios* è una nozione-chiave della ricerca foucaultiana. In modo del tutto schematico, possiamo dire che in una prima fase (nei primi anni '60) l'attenzione di Foucault è rivolta alla vita biologica dell'anatomo-patologia; in un secondo momento, con *Les Mots et le choses*, la vita diviene indicatore epistemologico all'interno della ricerca archeologica (la vita segna la soglia che discrimina tra *episteme* classica ed *episteme* moderna); in seguito, negli anni '70, la vita diviene elemento di quel binomio *bio-politico* che fa della vita il correlato primo del potere<sup>918</sup>; e infine, negli studi sul mondo greco e romano, la vita diviene sostanza

---

<sup>918</sup> Ne *La volontà di sapere* Foucault scrive: «Quel che si rivendica e serve da obiettivo è la vita, intesa come bisogni fondamentali, essenza concreta dell'uomo, realizzazione delle sue virtualità, pienezza del possibile. Poco importa che si tratti o no di utopie; abbiamo a che fare qui con un processo reale di lotta; la vita come oggetto politico è stata in un certo qual modo presa alla lettera e capovolta contro il sistema che cominciava a controllarla. È la vita, molto più del diritto, che è diventata allora la posta in gioco delle lotte politiche, anche se queste di formulano attraverso affermazioni di diritto. Il "diritto" alla vita, al corpo, alla salute, alla felicità, alla soddisfazione dei bisogni, il "diritto" a ritrovare, al di là di tutte le oppressioni o "alienazioni", quel che si è e quel che si può essere, questo 'diritto' così incomprensibile per il sistema giuridico classico, è stato la replica a tutte queste nuove procedure di

etica: oggetto e materiale per una stilizzazione del sé. Nelle ultime ricerche di Foucault, la nozione di *bios* sembra dunque alludere a una soggettivazione di tipo singolare: inteso come “modo di vivere” e “stile di esistenza”, il *bios* emerge come il correlato di una *techne* che permette la formazione del sé.

Ne *Il coraggio della verità* – è da qui che ha avuto origine la nostra indagine – la nozione di *bios* è utilizzata in contrapposizione a quella di *psyche* al fine di distinguere l'*epimeleia heautou* come estetica dell'esistenza e l'*epimeleia tes psyches* come ontologia dell'anima. Sin dalle prime battute di questo lavoro si è avanzata l'ipotesi che la tensione oppositiva su cui insiste Foucault sia invece estranea alle ricerche patočkiane sulla cura dell'anima.

A mio avviso, infatti, la nozione di *psyche* elaborata da Patočka non allude alla trascendenza di un principio metafisico rispetto all'ordito corporeo e immanente del *bios*, ma fa segno, semmai, a un “un percorso di soggettivazione” che radica l'azione del trascendere nella trama stessa dell'esistenza. Qui il trascendere va inteso come quel continuo differire che permette alla vita di *ek-sistere*: di riconfermarsi ogni volta di nuovo come quell'apertura che sfugge alla mera nudità biologica. Nella prima sezione abbiamo visto come Patočka, contrapponendo la nozione di anima planetaria a quella di corpo inorganico dell'umanità, non intende riproporre l'antico dualismo tra anima e corpo, ma fare dell'anima la spinta dinamica capace di riattivare l'apertura del corpo altrimenti schiacciato sul suo nudo sostrato organico. In altri termini, il discorso sul *bios* mi sembra presente nell'opera di Patočka se con esso intendiamo un'esistenza che si riscatta dalla nuda dimensione biologica occupandosi e preoccupandosi di sé, orientandosi a partire dalla convocazione che riceve del mondo, scegliendosi ogni volta nel dialogo serrato che intrattiene con l'ambiente circostante.

In questo senso, potremmo dire che il genitivo dell'espressione “cura dell'anima” – a cui più sovente, nel corso di questa ricerca, si è fatto riferimento in senso oggettivo: l'anima come *oggetto* della cura – può emergere qui nella sua accezione soggettiva: l'anima come *agente* di cura. E non per una scelta etica, ma per un'inclinazione *ontologica*. Se l'anima è l'istanza dell'*auto-kynesis*, la cura che essa mette in opera non è altro che il movimento dell'esistenza nel suo aver-da-essere (*Zu-sein*). Riecheggia qui il motivo della differenza ontologica heideggeriana che Patočka, nel corso dei *Saggi eretici* commenta così: il suo esser proprio è dato all'uomo “come qualcosa di cui egli è responsabile, non come un oggetto di

---

potere che, a loro volta, non partecipano del diritto tradizionale della sovranità» (M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 128).

contemplazione. Deve assumerne la responsabilità, realizzarlo, ed egli è nella misura in cui accetta questo compito”<sup>919</sup>.

In questo senso, rileggendo la tematizzazione patočkiana della cura dell’anima alla luce delle ricerche fenomenologiche condotte nel solco aperto da Heidegger, occorre tener presente che, secondo Patočka, l’ontologia fondamentale heideggeriana apre di per sé il terreno dell’etica. Come spiega Françoise Dastur, l’ontologia elaborata da Heidegger, non essendo quella di un soggetto compreso come istanza teorica di rappresentazione ma di “*étant essentiellement responsable et agissant*”<sup>920</sup>, fa tutt’uno con ciò che Heidegger nella *Lettera sull’Umanismo* nomina come “etica originaria”.

*Le phénomène de la responsabilité (...) est ainsi compris comme une structure constitutive d'un être qui ne se comprend lui-même qu'en répondant de lui-même, puisque sa facticité, loin d'être assimilable au factum brutum de l'étant naturel, doit au contraire être comprise comme ce qui contraint l'homme à prendre en charge.*

Pertanto se pensiamo al fatto che: 1) nei passaggi dei *Saggi eretici* in cui la concezione husserliana della storia è messa a confronto con quella heideggeriana, Patočka si dimostra più in sintonia con il filosofo di *Essere e tempo* poiché fa della storia “una responsabile realizzazione di quel rapporto che l’uomo è”; 2) egli identifica nell’*epimeleia tes psyches* il portato più prezioso della storia europea (e dunque della storia in generale, stando alle sue analisi), allora nella nozione di cura occorre scorgere un rimando all’ontologizzazione della responsabilità suggerita da Heidegger.

### Il vincolo della libertà

Nell’analitica heideggeriana, l’aspetto fondamentale del modo in cui l’Esserci si rapporta al proprio essere va ricondotto al fatto che egli ha da essere il proprio essere. L’esistenza, infatti, è l’aver-da-essere (*Zu-sein*): “L’‘essenza’ di questo ente consiste nel suo aver-da-essere”<sup>921</sup>. Nelle analisi di Heidegger, l’esistenza deve essere condotta, portata, compiuta: l’Esserci non ha un rapporto di semplice constatazione con la propria esistenza, ma un rapporto pratico di assunzione e orientazione.

---

<sup>919</sup> J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 53.

<sup>920</sup> J. Patočka, *Qu’est-ce que la phénoménologie ?*, cit., p. 283.

<sup>921</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 64.



Come spiega Ernst Tugendhat, la concezione secondo cui per l'uomo ne va del proprio essere non è nuova: essa può essere fatta risalire fino ad Aristotele, secondo cui l'essere si profila come il *telos* della vita dell'uomo. Vita, dunque, che è in prima istanza attività, *praxis*, processo il cui fine non si esaurisce nella mera auto-sussistenza, ma nella realizzazione di vita buona. L'uomo, infatti, si pone il problema di *come* vuole essere, intrattenendo con la propria esistenza un rapporto eminentemente prasseologico.

Qual è dunque la novità heideggeriana rispetto all'antica concezione aristotelica? Heidegger, osserva Tugendhat, va oltre l'analisi aristotelica dell'aspetto attivo dell'aver-da-essere, mettendo in luce il carattere passivo e vincolante di tale condizione. L'uomo ha da essere il proprio essere che lo voglia o meno, e ciò a causa del suo esser-gettato (*Geworfenheit*).

Mentre il primo aspetto, quello della volontarietà, possiede il carattere di una possibilità pratica (in quanto si sceglie ciò di cui ne va, nell'ambito di un certo numero di possibilità), il secondo aspetto rappresenta il momento dell'ineluttabilità, quindi di una necessità pratica. (...) Vi è un margine di scelta nel decidere come io voglio portare a compimento il mio essere, ma il fatto che lo debba portare a compimento mi è dato in partenza.<sup>922</sup>

Heidegger, dunque, non riscopre soltanto il carattere prasseologico dell'esistenza – aspetto trascurato dall'idealismo tedesco e rimesso al centro dell'analisi, invece, dalle ricerche di Patočka – ma mostra altresì come ogni scelta discenda da un vincolo originario. Il margine della nostra libertà s'iscrive nello spazio aperto da una costrizione. È per questo, dice Tugendhat, che Heidegger utilizza il termine “cura” per alludere a questo rapporto in cui volizione e imposizione si combinano indissociabilmente. *Die Sorge*, dunque, è l'atteggiamento che compendia bisogno e desiderio, obbligo e scelta, destino e libertà.

L'analisi heideggeriana del concetto di *Sorge* si colloca sul piano dell'ontologia: il filosofo intende smarcarsi dall'ambito psicologico della volontà, per interpretare il fenomeno della cura nei termini di un movimento fondamentale (*Grundbewegtheit*<sup>923</sup>) che non allude a un moto transitivo di volizione e di timore, ma descrive una dinamica intransitiva e neutra che indica la

---

<sup>922</sup> Ivi, p. 182.

<sup>923</sup> M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele (Indicazione sulla situazione ermeneutica)/Rapporto-Natorp*, in “Filosofia e teologia” 4, 3, 1990, p. 498).

struttura formale dell'esistenza<sup>924</sup>. La cura nomina dunque l'essere dell'Esserci (*Sein des Daseins*) in quanto connessione originaria tra esistenza, fatticità e scadimento<sup>925</sup>.

Accogliendo la lezione heideggeriana, anche Patočka interpreta la cura in termini ontologici: essa appare come la cifra ontologica di un'esistenza che istituisce un rapporto a sé, non nella forma di uno sguardo riflessivo, ma nell'“essere necessariamente rimandati a se stessi nella realizzazione del proprio essere, nell'assunzione delle possibilità comprese e colte, in un'autorealizzazione”<sup>926</sup>. La cura è espressione di un'esistenza che realizza se stessa attualizzando possibilità latenti: essa è il movimento di attualizzazione di ciò che l'esserci è in potenza.

In Foucault, beninteso, non vi è un'ontologizzazione della cura: come scrivono Dreyfus e Rabinow, Foucault “sostituisce all'ontologia un tipo particolare di storia, incentrata principalmente sulle pratiche culturali che hanno fatto di noi ciò che siamo”<sup>927</sup>. Pertanto, quando si occupa della cura di sé tardo-antica descrivendola come un fenomeno culturale di straordinaria importanza, egli è attento a rilevarne il carattere storico. Come si osservava nel capitolo precedente, Foucault – nella sua indagine dell'Esserci che noi siamo – ricorre all'approccio analitico-ermeneutico della speculazione heideggeriana senza adottarne, tuttavia, l'impostazione ontologica: la sua ricerca rimane ancorata al terreno irregolare della genealogia.

---

<sup>924</sup> Heidegger, infatti, si misura con il concetto di ‘cura’ (in latino) già nel corso del 1921 dedicato ad Agostino e al Neoplatonismo. Qui l'espressione latina *cura* è tradotta con il termine *Bekümmern* (cruccio) e allude a un movimento transitivo che può esprimersi o come *desiderium* o come *timor*: la cura nomina dunque tanto la dinamica del desiderare quanto quella del temere. Pur riconoscendo il proprio debito nei confronti di Agostino in merito all'elaborazione del concetto di *Sorge*, Heidegger intende superare tale prospettiva, poiché giudica la cura di stampo agostiniano ancora antropologica e psicologica. Come spiega Erasmo Silvio Storace, “la cura desunta da Agostino era un concetto prevalentemente ‘psicologico’, in quanto descriveva una funzione dell'anima, e risultava connesso alla sfera della volontà (*desiderium*) e a quella dell'angoscia (*timor*)” (E. S. Storace, *Essere e preoccupazione: studio sui concetti di Sorgen, Sein e Wollen in Essere e tempo di Martin Heidegger*, Franco Angeli, Milano 2008, p. 83). In *Essere e tempo*, Heidegger abbandonerà il verbo transitivo *Bekümmern* a favore dell'intransitivo *Sorgen*: nello scarto tra i due verbi si compie il passaggio dalla cura come forma relazionale desiderante-desiderato o temente-temuto, alla cura in quanto essere dell'Esserci (*Sein des Daseins*).

<sup>925</sup> “La formale totalità esistenziale del tutto strutturale ontologico dell'esserci va quindi concepita secondo la seguente struttura: l'essere dell'esserci vuol dire: avanti a sé-esser-già-nel-(mondo) in quanto esser-presso (l'ente incontrato nel-mondo). Questo essere riempie il significato del titolo cura, che viene usato in senso puramente ontologico-esistenziale” (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §41, p. 275).

<sup>926</sup> “Méditation sur *Le monde naturel comme problème philosophique*”, in *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, cit., p. 92.

<sup>927</sup> H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., p. 180.

Cionondimeno, prendendo in esame le *technai tou biou* tardo-antiche, Foucault enuncia un principio che sembra riecheggiare le considerazioni heideggeriane sull'esistenza come *aver-da-essere*.

L'essere umano è siffatto, il suo *bios*, la sua vita, la sua esistenza sono tali per cui gli umani non possono vivere la loro vita senza fare riferimento a una certa articolazione razionale e prescrittiva, che è appunto quella della *techne*.<sup>928</sup>

L'essere umano è siffatto che il *bios* va assunto, portato, diretto: c'è un *come* da scegliere e realizzare attraverso una relazione tecnico-pratica con la propria esistenza. C'è un *aver-da-essere* possibile in virtù di un'arte dell'esistenza che dà forma alla propria vita. La cura di sé nominerebbe l'insieme composito di tecniche attraverso cui si problematizza il rapporto con il proprio *bios* e lo si assume come prova da eseguire, come opera da realizzare<sup>929</sup>.

Foucault è attento a circoscrivere la cura di sé a un determinato periodo storico (è in età ellenistica che essa diviene un fenomeno culturale di portata generale), tuttavia sembra che in queste sue ultime ricerche faccia ritorno un motivo già presente nello scritto dedicato a Binswanger e che ne accompagna l'intera riflessione a partire dalla sua matrice nietzschiana: e cioè l'idea che non si possa parlare di vita se non esplorandone le concrete configurazioni.

---

<sup>928</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 400. È bene precisare, tuttavia, un elemento di profonda divergenza tra la riflessione heideggeriana e le ricerche foucaultiane. Come scrive Foucault stesso in una conferenza tenuta a New York nel 1981: "Per Heidegger, è a partire dalla *techne* occidentale che la conoscenza dell'oggetto ha suggellato l'oblio dell'Essere. Proviamo invece a rovesciare la questione, e chiediamoci a partire da quali *technai* si è formato il soggetto occidentale e si sono dischiusi i giochi della verità e dell'errore, della libertà e della costrizione che le caratterizzano". In altri termini, se il problema di Heidegger è capire in che modo la tecnica abbia dato al mondo la sua forma di oggettività, l'indagine di Foucault è volta a mostrare come un certa sinergia di tecniche renda possibile una certa forma di soggettività.

<sup>929</sup> La cura di sé, potremmo dire, indica uno dei quattro vettori lungo i quali Foucault ha cercato di studiare l'esperienza a partire dal suo carattere tecnico, o meglio ancora tecnologico. Nella conferenza tenuta presso l'Università del Vermont nell'ottobre del 1982, Foucault afferma: "Quale contesto generale della mia ricerca possiamo considerare quattro tipi fondamentali di "tecnologia", tutti egualmente matrice di ragion pratica: 1) le tecnologie della produzione, dirette a realizzare, trasformare o manipolare gli oggetti; 2) le tecnologie dei sistemi di segni, che ci consentono di far uso di segni, significati, simboli, significazioni; 3) le tecnologie del potere, che regolano la condotta degli individui e li assoggettano a determinati scopi o domini esterni, dando luogo a una oggettivizzazione del soggetto; 4) le tecnologie del sé, che permettono agli individui di eseguire, coi propri mezzi o con l'aiuto degli altri, un certo numero di operazioni sul proprio corpo e sulla propria anima – dai pensieri, al comportamento, al modo di essere – e di realizzare in tal modo una trasformazione di se stessi" (M. Foucault, *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 13).

Occorre tener presente, infatti, che Foucault non fa ritorno al presupposto naturalistico di una qualche supposta “innocenza biologica”: quando parla di *bios*, non lo intende mai come materiale grezzo – come falda biologica indifferenziata – ma come “forma di vita”. Nella prospettiva immanente seguita da Foucault, la forma è il modo stesso di darsi della vita: non c’è vita che non sia in qualche modo formata, “forma di vita”. La stilizzazione del *bios* non sarebbe dunque l’azione performante che si imprime a un sostrato biologico inerte, ma un esercizio di creazione che si dà solo nel divenire delle sue forme.

Pertanto, la nozione di *bios* che troviamo negli studi sul mondo greco-romano non è giocata da Foucault in antitesi al polo della *zoē*<sup>930</sup>: come scrive Ottavio Mazzocca, “il *bios* non è tanto una vita già qualificata, quanto un’esistenza da qualificare”. Insistendo sul processo di qualificazione (più che sull’attestazione della qualifica), ciò che si mette in discussione è l’idea stessa che la vita sussista – come semplice dato di natura – prima dell’articolazione, del *come*, dello stile attraverso cui essa si mostra.

Questo tema ci riporta ad Heidegger, nelle cui riflessioni ricorre il riferimento ai “modi essere”: “le attività della persona non sono nient’altro che i suoi modi di essere. La persona ha comprensione di se stessa come di ciò che fa o vorrebbe fare; ‘se stessa’: ossia la propria vita”<sup>931</sup>.

La nozione di “modo d’essere” spiega perché nelle fasi iniziali della sua ricerca Foucault si sia interessato all’analitica esistenziale: Heidegger, prendendo congedo dall’antropologia, dalla psicologia e dalla biologia che “non danno una risposta precisa e ontologicamente fondata al

---

<sup>930</sup> Nel corso inedito del 1981, *Subjectivité et vérité*, Foucault fa riferimento alla differenza tra *bios* e *zoē*, ricordando che in greco vi erano due verbi differenti per indicare il “vivere”: il verbo *zen*, che esprimeva il vivere nella sua dimensione animale e naturale, e il verbo *bioun*, che alludeva al condurre la propria vita, al trascorrerla, al qualificarla. La distinzione tra *bios* e *zoē*, tuttavia, cade in secondo piano nei suoi studi sul mondo greco, poiché egli si dimostra più interessato all’articolazione tecnica della vita: l’attenzione non cade né sul versante del *bios*, né su quello dalla *zoē*, quanto piuttosto sulle *technai tou biou*. E cioè sull’armamentario tecnico che, nel punto di convergenza tra tecnologie di dominio e tecnologie del sé, incide e decide la forme di vita. Questo tema oggi è di stringente attualità e lo ritroviamo riformulato da Roberto Esposito in questi termini: “cos’è, se pure è concepibile, una vita assolutamente naturale – cioè spogliata di ogni connotato formale? Tanto più oggi, quando il corpo umano appare sempre più sfidato, e anche letteralmente attraversato, dalla tecnica. La politica penetra direttamente nella vita, ma nel frattempo la vita è diventata altro da sé. E allora, se non esiste una vita naturale che non sia, contemporaneamente, anche tecnica; se il rapporto a due tra *bios* e *zoē* deve ormai, o forse da sempre, includere, come terzo termine correlato, la *téchne*, come ipotizzare una relazione esclusiva tra politica e vita?” (R. Esposito, *Bios*, cit., pp. 4-5).

<sup>931</sup> E. Tugendhat, *Autocoscienza e autodeterminazione*, cit., p. 193.

problema del *modo di essere* di quell'ente che noi stessi siamo"<sup>932</sup>, si impegnava a studiare "l'esistere stesso"<sup>933</sup> a partire dalle sue forme, dalla sua costituzione, dai suoi rapporti.

Foucault sembra accogliere la tesi heideggeriana secondo cui "l'essere dell'Esserci non deve essere dedotto da un'idea dell'uomo"<sup>934</sup>: l'attenzione deve essere rivolta, piuttosto, al "come" dell'esistere, al "ci" nella sua effettività e storicità. Solo un'indagine degli effettivi modi d'essere, e non una definizione positiva dell'essenza dell'uomo, può condurci a un'ontologia critica di quel "soggetto che noi siamo"<sup>935</sup>.

### La *psyche* e il corpo

Certo, la nozione heideggeriana di "modo d'esistenza" prende in esame solo rapporto attivo e volitivo che l'Esserci intrattiene con il mondo, quel rapporto di orientazione pratica e progettuale che Heidegger definisce nei termini della comprensione. Ma come abbiamo visto, non si può trascurare l'aspetto passivo della *gettatezza*, che ha a che vedere con gli affetti e le tonalità emotive. La dimensione delle *Stimmungen* rimanda il lato passivo dell'esserci: l'esserci si trova *gettato* nel suo mondo (*Geworfenheit*), senza poter dare una spiegazione della propria provenienza o raggiungere un fondamento assoluto della propria esistenza.

Heidegger, tuttavia, non esplora in modo approfondito il versante passivo del modo di esistenza: verosimilmente, ciò è riconducibile alla mancata analisi della corporeità. Elaborando i concetti di *Geworfenheit* e di *Befindlichkeit*, il filosofo tedesco non tiene sufficientemente conto dell'originaria iscrizione corporea del nostro essere nel mondo. È proprio per la sua capacità di rimodulare l'analitica dell'esistenza heideggeriana alla luce delle lezioni husserliane sulla corporeità che Patočka riesce a sviluppare con maggior acutezza le considerazioni di Heidegger sull'ambivalenza tra volizione e costrizione che caratterizza la cura. Patočka prosegue l'analitica dell'Esserci alla luce di uno studio fenomenologico del corpo e della *praxis* come attività di un soggetto incarnato.

Tematizzando la questione della corporeità, Patočka riesce a dare concretezza alle riflessioni sull'esistenza elaborate da Heidegger: l'"in-vista-di" heideggeriano deve essere indagato sul terreno di un'esistenza che è *esistenza nel mondo* in quanto esistenza *corporea*. La questione della provenienza e dell'"in-vista-di" va dunque ricondotta alla sua "base ontologica", e cioè

---

<sup>932</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §10, p. 73.

<sup>933</sup> Ivi, § 4, p. 29.

<sup>934</sup> Ivi, § 39 p. 228.

<sup>935</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 224.

alla “corporeità *come possibilità di muoversi*”<sup>936</sup>. Gli studi sulla corporeità come movimento conducono Patočka a collocare le tensioni ad “essere in vista dell’essere” dell’esserci sul terreno delle prassi corporee, le quali, lungi dall’essere dei momenti empirici e contingenti, costituiscono l’apertura ontologica dell’esserci come “essere avanti a sé”.

Come spiega Reanaud Barbaras, Patočka concepisce il *corpo* come “io posso” che compie un’entrata nell’esteriorità, un’avanzata verso il mondo. Questo potersi muovere, tuttavia, reca le tracce di una passività originaria: possibilità già data di cui io dispongo, ma che dispone a sua volta di me. Gli studi sul corpo proprio, infatti, permettono a Patočka di riflettere sull’intimo legame tra libertà e dipendenza: può essere libero solo un essere corporeo, scrive Patočka, giacché è il corpo che permette di muoversi ed esperire. Tuttavia il corpo è “essenzialmente” in stato di bisogno, esso è caratterizzato da una passività inestinguibile. “La libertà” afferma dunque Patočka “è essenzialmente corporea; in quanto corporea è essenzialmente soggetta al bisogno; in quanto soggetta al bisogno è essenzialmente finita e mortale”<sup>937</sup>.

Gli studi fenomenologici di Patočka ci consentono di ricondurre la caratterizzazione ontologica della cura alla radice cinetico-corporea della nostra esistenza: essi, dotando l’Esserci heideggeriano di un corpo che, nella sua libertà finita e mortale, “esige cure ad ogni istante”<sup>938</sup>, mostrano come l’aver-da-essere dell’esistenza riguardi, in primo luogo, le condizioni di possibilità di un’esistenza che, per potersi realizzare in quanto libertà, ha bisogno di essere accolta e difesa. Laddove, si sarà notato, ho scelto i termini “accogliere” e “difendere” proprio per alludere ai primi due movimenti dell’esistenza descritti da Patočka. In questo senso, il movimento dell’apertura – l’aver-da-essere nella forma della libertà e della verità – risulta iscritto nella natura relazionale e corporea che contraddistingue la nostra esposizione al mondo.

### La cura e la corporeità

Questo ci permette di sottolineare un altro aspetto. Nella prima sezione, abbiamo visto come il recupero del tema della corporeità consenta a Patočka di rimediare ad alcune opacità che caratterizzano le analisi heideggeriane sul *Mitwelt* e sul *Mitsein*. Patočka, indagando la natura

---

<sup>936</sup> J. Patočka, *Mondo naturale e movimenti dell’esistenza umana*, cit., p. 96.

<sup>937</sup> J. Patočka, “Fenomenologia del corpo proprio”, in Id., *Che cos’è la fenomenologia?*, cit., p. 185.

<sup>938</sup> Ibidem.

incarnata dell'agire mondano, ne scopre anche il carattere relazionale: ogni movimento non si compie solipsisticamente, ma nell'ambito di un *co-movimento* che dischiude un mondo in comune. La corporeità, dunque, è sempre inter-corporeità: il corpo è condizione di possibilità della nostra iscrizione nel mondo e l'inter-corporeità è condizione di possibilità della comunicazione intersoggettiva.

L'attenzione che Patočka rivolge alla dimensione inter-corporea del *Mit-sein* consente di far luce su un'ulteriore ambivalenza del fenomeno della cura. Facciamo, allora, un passo indietro e torniamo a riflettere sul processo di ontologizzazione della cura intrapreso da Heidegger.

Nelle pagine di *Essere e tempo*, abbiamo detto, la *Sorge* non viene trattata né nei termini di un processo psicologico, né nei termini di un impegno morale: essa appare, piuttosto, come la condizione ontologica che contraddistingue l'apertura esistenziale del *Dasein*.

In questo senso, mi pare significativo che in *Essere e tempo* Heidegger, invece che trovare un antecedente delle proprie riflessioni negli studi agostiniani sulla cura (come aveva fatto nel corso del 1921 dedicato ad Agostino e al Neoplatonismo<sup>939</sup>), preferisca rifarsi a una *fabula* di Igino<sup>940</sup>. Nella favola narrata da Igino Heidegger trova la “testimonianza preontologica” dell'Esserci come cura: una narrazione mitica che cattura l'essenza dell'esserci e che permette di capire come l'interpretazione esistenziale da lui condotta in *Essere e Tempo* non sia un'invenzione arbitraria, ma possieda “un suo terreno e con ciò anche una serie di predelineazioni elementari”<sup>941</sup>.

Ecco cosa narra la favola di Igino:

Mentre Cura stava attraversando un certo fiume, vide del fango argilloso. Lo raccolse pensosa e cominciò a dargli forma. Ora, mentre stava riflettendo su ciò che aveva fatto, si avvicinò Giove. Cura gli chiese di dare lo spirito di vita a ciò che aveva fatto e Giove acconsentì volentieri. Ma quando Cura pretese di imporre il suo nome a ciò che aveva fatto, Giove glielo proibì e volle che fosse imposto il proprio nome. Mentre Giove e Cura disputavano sul nome, intervenne anche Terra, reclamando che a ciò che era stato fatto fosse imposto il proprio nome, perché essa, la Terra, gli aveva dato il proprio corpo. I disputanti elessero Saturno, il Tempo, a giudice, il quale comunicò ai contendenti la

---

<sup>939</sup> In particolare nel dodicesimo capitolo dove scrive: “Il curare (essere crucciato) come carattere fondamentale della vita fattizia. Ventottesimo e ventinovesimo capitolo” (M. Heidegger, *Agostino e il neoplatonismo*, in *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003).

<sup>940</sup> Gaio Giulio Igino era uno scrittore vissuto ai tempi dell'Impero di Ottaviano, a cavallo tra il I secolo a.C. e il primo secolo d.C.

<sup>941</sup> Ivi, p. 281.

seguinte decisione: - Tu, Giove, che hai dato lo spirito, al momento della morte riceverai lo spirito; tu, Terra, che hai dato il corpo, riceverai il corpo. Ma poiché fu Cura che per prima diede forma a questo essere, finché esso vive, lo custodisca. Per quanto concerne la controversia sul nome, si chiami *homo* poiché è stato tratto da *humus*.

Heidegger si rivolge alla favola di Igino perché essa offre un'immagine della Cura come forza cosmica, principio *antropo-genetico* più che facoltà antropologica. L'uomo, plasmato dalla Cura, è consegnato ad essa per tutta la vita, secondo il verdetto di Saturno (il Tempo).

Questa testimonianza pre-ontologica del tema della cura come essere dell'Esserci consente ad Heidegger di specificare il tema della differenza ontologica: l'uomo infatti è colui che è interessato al proprio essere poiché è consegnato, è affidato (*überantwortet*) alla sua cura. Da *überantwortet* non c'è che un piccolo passo a *verantworten*<sup>942</sup>, col suo significato di responsabilità: *il modo in cui* egli è portatore del suo essere dipende da lui e sta a lui a risponderne.

Questo tema dell'essere consegnati alla cura lo ritroviamo anche nei passaggi de *La cura di sé* che Foucault dedica alla filosofia di Epitteto. Infatti, nelle riflessioni del filosofo ellenista, Foucault troverebbe il principio secondo cui l'uomo è affidato, rimandato, rimesso alla cura di sé: Zeus ne ha fatto quella creatura che deve farsi carico della propria esistenza.

L'essere umano è definito, nelle *Diatribes*, come l'essere che è stato delegato alla cura di sé. Là risiede la sua differenza fondamentale con gli altri esseri viventi: gli animali trovano 'bell'è pronto' ciò che è loro necessario per vivere (...). L'uomo deve invece badare a se stesso: ma non a causa di un qualche difetto che lo metterebbe in una situazione di debolezza e lo renderebbe, da questo punto di vista, inferiore agli animali; bensì perché la divinità ha voluto che egli potesse fare libero uso di sé.<sup>943</sup>

Anche in Epitteto, dunque, troviamo ciò che Heidegger chiamerebbe una "testimonianza pre-ontologica" dell'Esserci come cura: una testimonianza della peculiarità dell'uomo in rapporto agli altri animali.

---

<sup>942</sup> Il verbo in tedesco significa "rispondere di qualcosa, assumersi la responsabilità".

<sup>943</sup> M. Foucault, *La cura di sé*, pp. 50-51. Potremmo dire che una prefigurazione del tema heideggeriano della differenza ontologica sia ravvisabile anche nella citazione di Seneca su cui si sofferma Foucault ne *L'ermeneutica del soggetto*: "*omnes preoccupati sumus*" (Lettera 50, citata in M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 86). Siamo sempre preoccupati, sembra dirci Seneca: il nostro rapporto col reale implica sempre una forma emotiva di interesse e di coinvolgimento.



Il valore delle considerazioni che Foucault elabora a partire dai testi di Epitteto sta, io credo, nel segnalare l'ambivalenza tra libertà e costrizione: l'uomo ha il dovere di occuparsi di se stesso – ha l'obbligo di prendere la propria vita come un impegno – proprio in virtù della sua libertà. “Per Epitteto, la cura di sé è un privilegio-dovere, un *dono* vincolante che ci assicura la libertà obbligandoci ad assumere noi stessi come oggetto di tutta la nostra applicazione”<sup>944</sup>.

In questo senso, possiamo dire che l'uomo, avendo ricevuto in dono la libertà, è chiamato a dar conto dell'uso che ne fa, a prendersene cura, a farne buon “uso”, per richiamarci al termine *usage* che dà al titolo al secondo volume di *Storia della sessualità*. In questo senso, il dono della libertà che Zeus fa all'uomo rievoca l'ambiguità semantica di un dono che instaura un saldo circolo di scambio e impegno; di un *donum* che si traduce in *damnum*; di un privilegio che espone a un pericolo<sup>945</sup>.

Uno degli elementi che concorre all'ambivalenza della cura come privilegio-dovere è costituito, a mio avviso, dal rivelare in maniera schiacciante la condizione di vulnerabilità che ci caratterizza. Infatti, se l'essere consegnati alla cura ci rinvia, da una parte, all'obbligo di rispondere a una libertà che abbiamo ricevuto in dono; dall'altra, essere consegnati alla cura significa ammettere la propria condizione di fragilità e di dipendenza. Abbandonare, cioè, le proprie fantasie di autonomia e autosufficienza per riconoscersi come degli esseri relazionali che si rinviano l'un l'altro nella catena della cura e dell'accettazione.

Come abbiamo anticipato, questo co-movimento di accoglimento e di mutua protezione è descritto in termini fenomenologici da Patočka, il quale sostiene che il nostro accesso al mondo avvenga nel contatto con gli altri. “Acquisire il mondo e radicarsi in esso è possibile soltanto attraverso l'intermediario degli altri: il semplice, empirico fatto dell'umana impotenza in età infantile non è un *mero*, rozzo fatto: in realtà esso si trova in connessione con la legge che inerisce all'essere stesso dell'uomo”, ossia che “tale acquisizione del mondo si realizza nell'ambito di una protezione che gli è garantita dall'accoglienza da parte degli altri”<sup>946</sup>.

---

<sup>944</sup> Ibidem.

<sup>945</sup> Nell'ambito dell'esistenzialismo contemporaneo, questi temi sono stati ripresi e radicalizzati da Jean-Paul Sartre, il quale ne *L'Essere e il nulla*, insiste sul paradosso secondo cui l'uomo è “condannato a essere libero”. “Noi siamo una libertà che sceglie” scrive Sartre “ma non scegliamo di essere liberi: siamo condannati alla libertà, (...) gettati nella libertà o, come direbbe Heidegger, ‘abbandonati’” (J-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard 1943 (2008) 12, tr. it. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 586). L'incondizionata libertà di scegliere, che connota l'esistenza, genera la tragedia della responsabilità: l'obbligo di rispondere delle azioni che liberamente si è scelto di compiere.

<sup>946</sup> J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 65.

È solo in virtù dell'accettazione sollecita che riceviamo dagli altri che la terra, secondo Patočka, diviene un luogo ospitale, una dimora pronta a garantirci sostentamento e protezione. L'elemento a mio parere significativo nelle analisi del filosofo sta nel fatto che la validità di queste considerazioni non si limiti alla sfera dell'infanzia, ma si estenda all'intera dinamica esistenziale. Il carattere relazionale e corporeo del nostro primario accesso al mondo è matrice della reciprocità e dell'interdipendenza che caratterizzano l'orizzonte intersoggettivo. Nella prima sezione abbiamo visto come Patočka rielabori le tesi husserliane sulla presentificazione della coscienza altrui, collocandole all'interno di una dinamica situazionale che non oppone due soggetti che proiettano i provi vissuti sui fenomeni espressivi dell'altro, ma genera una "situazione complessiva" scandita dal rapporto ritmico e speculare tra due poli, che non si danno come due *io* formati e distinti, ma come "componenti della situazione"<sup>947</sup>.

Nella concezione dell'intersoggettività elaborata da Patočka, l'io e il tu non sono legati da un rapporto esteriore, ma da una reciprocità per cui l'altro io è "più vicino a noi che noi stessi". Se questa "struttura dell'altro" articola il contatto primordiale che sperimentiamo col mondo come mondo-in-comune, essa costituisce anche il terreno su cui è innestato l'intero dramma della vita.

Pertanto fin dall'inizio della vita l'uomo è immerso, radicato anzitutto nell'altro e questo radicamento nell'altro funge da mediatore per tutti gli altri rapporti. L'altro è primariamente colui che *si prende cura* dei nostri bisogni prima che noi siamo in grado e che cominciamo a provvedervi insieme a lui. È l'altro che fa sì che siamo appagati e prossimi alla meta nonostante tutte le nostre peculiari esigenze e insufficienze. È l'altro che ci protegge contro le conseguenze di tali insufficienze.<sup>948</sup>

L'attività di cura come presa in carico della fragilità altrui è dunque radicata nel comovimento attraverso cui veniamo al mondo: essa descrive la fenomenologia della nostra iscrizione nell'orizzonte intersoggettivo<sup>949</sup>. In contrasto con il timbro solipsistico della *Sorge* heideggeriana, Patočka sembra ricondurre il fenomeno della cura a una forma di riconoscimento e di sollecitudine per una vita già da sempre in comune.

---

<sup>947</sup> Ivi, p. 105.

<sup>948</sup> Ivi, p. 107.

<sup>949</sup> In questo senso, come afferma Luigina Mortari citando Luce Irigaray, "portiamo incarnata l'esperienza di essere stati oggetto di cura già nella fase pre-natale, quando la 'carne materna, prodiga di cura' forma il primo ambiente di vita" (L. Mortari, *La pratica dell'aver cura*, Bruno Mondadori, Milano 2006, p. 22).

### Liberare alla cura

Si obietterà che questo tipo di cura non è ciò che Patočka intende per cura dell'anima. Le attività di cura e protezione che gli uomini si offrono nel primo movimento dell'esistenza umana sono ricondotte da Patočka alla dimensione biologica dei bisogni, dimensione dalla quale occorre riscattarsi se non si vuole che l'in-vista-di dell'esistenza si pieghi al ricatto degli imperativi della mera sopravvivenza. Secondo il filosofo, se la vita si ripiega nella mera conservazione di se stessa, ogni accesso al senso, alla libertà, alla verità è precluso dalla ciclicità di un presente iterativo ancorato alle leggi della necessità biologica.

La cura dell'anima cui si appella Patočka sboccia nel momento in cui, col dispiegarsi del terzo movimento dell'esistenza, la vita si affranca dalla consumazione di se stessa, affronta faccia a faccia la propria finitudine e accetta il rischio della propria libertà.

In questo senso, potremmo dire che in Patočka si riproponga quel dualismo tra autentico e inautentico che caratterizza la riflessione heideggeriana. Heidegger stesso, d'altra parte, distingue due diverse forme di cura, come dimostra il paragrafo 26 di *Essere e tempo*. Heidegger in queste pagine, affrontando la questione del con-essere, distingue due modalità del prendersi cura. Una è quella per cui si diviene titolari della cura dell'altro: si provvede ai suoi bisogni, sottraendo all'altro la sua cura. La seconda è quella per cui si sollecita l'altro alla sua cura: non si *dispone per lui*, ma lo si *espone alla cura*.

Questo passaggio di Heidegger è denso di implicazioni per il discorso che stiamo tentando di sviluppare. Nella sensibilità comune, prendersi cura dell'altro significa farsi carico dei suoi bisogni, dei suoi problemi, delle sue debolezze. Il modello archetipico della relazione di cura è quello materno: la madre si prende cura del figlio provvedendo, anticipando e soddisfacendo i suoi bisogni. Un simile modello, se portato all'estremo, sembra dispensare l'altro dall'incombenza di badare a se stesso. È evidente quale pericolo si nasconda in un simile modo di intendere la cura: l'altro, liberato dalla sua cura, è soggiogato alla cura dell'altro. Un agente di liberazione si perverte in un fattore di sottomissione. Lo spiega anche Heidegger, proponendo quella che mi sembra essere una rilettura in chiave esistenziale della dialettica hegeliana tra servo e padrone:

di un tale prendersi cura, l'altro può diventare dipendente ed esserne dominato, anche se tale dominio può essere tacito e restare inavvertito a chi lo subisce. Questo prendersi cura,

che *salta* dentro la vita altrui e le toglie la ‘cura’, determina in larga misura l’esser ‘l-un con l’altro’ e consiste per lo più nel procurare l’ente alla-mano.<sup>950</sup>

Il rischio insito in un paradigma che risolve la cura nella tensione transitiva dell’uno nei confronti dell’altro – dell’uno che cura l’altro – è quello di ridurre l’altro a mero oggetto, di prendere il suo posto intestandosi così la sua stessa *agency*.

Tuttavia, Heidegger prefigura un prendersi cura che non segue una modalità accusativa ma incoraggia, piuttosto, un’orientazione appellativa: non si *prende la cura*, ma *si chiama alla cura*. Roberto Esposito spiega che l’aver cura dell’altro tratteggiato da Heidegger non consiste nel sostituirsi all’altro per liberarlo *dalla* cura, ma semmai nel liberarlo *alla* cura, ovvero nel sollecitare gli altri ad aver riguardo di se stessi, degli altri, del mondo. La cura autentica “aiuta gli Altri a divenire consapevoli e liberi per la propria cura”<sup>951</sup>.

Questo modo di intendere la relazione di cura ci permette di sottrarla al pregiudizio secondo cui essa implica un rapporto di subalternità, e all’idea che essa si dispieghi univocamente lungo il vettore che va dal più al meno: dal polo dell’autonomia a quello della dipendenza, dal polo dell’attività a quello della passività, dal polo della forza a quello della debolezza.

Se la cura non è presa in carico – oblativa od opportunistica – della fragilità altrui, ma appello reciproco alla sollecitudine verso se stessi e verso il mondo, allora essa perde l’orientazione gerarchica, per divenire relazione bilaterale, o meglio multilaterale, degli uni con gli altri.

### Cura e interdipendenza

Se è vero che nelle analisi di Patočka riecheggia la distinzione heideggeriana tra cura inautentica e cura autentica (cura degli altri come protezione della nuda vita e cura dell’anima come assunzione della propria libertà finita), credo, tuttavia, che sia opportuno avanzare un’ulteriore considerazione. A mio avviso, infatti, la distinzione tra le due forme di cura rischia di alimentare il pregiudizio secondo cui il riconoscimento della nostra dipendenza dalle cure dell’altro costituirebbe la premessa della nostra sottomissione all’arbitrio altrui. Questo tipo di ragionamento è tipico del paradigma moderno che vede il soggetto impegnato in un processo di superamento e rimozione del vincolo di dipendenza che lo lega all’altro. Sappiamo quali esiti

---

<sup>950</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 179.

<sup>951</sup> p. 210.

nefasti abbia prodotto una concezione della soggettività fondata sul mito autarchico della perfetta padronanza: un soggetto sovrano e indipendente che concepisce gli altri soggetti come possibili minacce per la propria autonomia.

Se è vero che il pensiero contemporaneo ha lavorato a una decostruzione dell'assolutezza del soggetto mettendone in luce le faglie, le ombre, la vulnerabilità e l'interdipendenza, mi sembra che anche la concezione della relazione di cura possa andare incontro a una ridefinizione: essa, infatti, non comporta necessariamente una relazione di subordinazione che culmina con il movimento predatorio del soggetto agente di cura nei confronti del soggetto ricevente. Essa apre a una forma di reciprocità che mette sempre di nuovo in discussione i rapporti di forza. Perché se ammettiamo, con Foucault, che ogni relazione implica un rapporto di forza, nelle relazioni di cura si istituiscono dei rapporti di forza metastabili che sfuggono a una rigida sistematizzazione. Si pensi, per esempio, al fatto che la scelta di assumersi la cura dell'altro non discende necessariamente da una decisione volontariamente assunta, ma può essere l'esito di un processo che investe il soggetto nella sua passività: l'epifenomeno di un fenomeno che si agita *nel e malgrado* il soggetto.

### *In a different voice*

Alla luce di queste considerazioni, credo sia opportuno richiamare per brevi cenni gli studi che, soprattutto negli Stati Uniti, sono stati elaborati a proposito dell'*etica della cura* come attitudine femminile distinta dalla cosiddetta *etica dei diritti* propria dell'impostazione maschile. Il saggio di Carol Gilligan del 1982, *Con voce di donna*<sup>952</sup>, ha inaugurato le ricerche sulle specificità di genere nell'ambito delle scelte morali. Punto di partenza di Gilligan sono gli studi condotti dal suo maestro, Lawrence Kohlberg, sullo sviluppo del senso morale nell'infanzia. Con le sue ricerche Kohlberg era giunto alla conclusione che le femmine raggiungevano un livello di sviluppo morale mediamente più basso rispetto ai maschi. Gilligan, dal canto suo, rintracciò due vizi di fondo nelle analisi di Kohlberg: in primo luogo, i risultati rischiavano di apparire distorti dal momento che i partecipanti alla ricerca erano prevalentemente maschi; in seconda battuta, il metodo di valutazione obbediva ad una

---

<sup>952</sup> C. Gilligan, *In a different voice. Psychological theory and women's development*, Harvard University Press 1982, tr. it di A. Bottini, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano.

concezione morale (orientata all'universale e ai diritti individuali) che di per sé non era stata sottoposta a problematizzazione.

Dunque, nel tentativo di confutare il pregiudizio secondo cui la coscienza morale femminile è meno sviluppata di quella maschile<sup>953</sup>, Gilligan insiste sull'irriducibilità del femminile al modello maschile dell'universale e dei diritti, mostrando la feconda peculiarità di un'attitudine che muove dal piano contestuale delle relazioni, piuttosto che da quello astratto delle norme.

Gilligan fa suo il principio della psicologia evolutiva secondo cui la mascolinità si definisce attraverso la separazione e la femminilità attraverso l'attaccamento, con la conseguenza che il genere maschile si sente minacciato dall'intimità, mentre quello femminile dalla separazione. Muovendo da tale presupposto, secondo Gilligan, si capisce perché gli uomini privilegino una morale che pone l'accento sulla separazione e sull'individuo piuttosto che sull'interconnessione, mentre le donne collochino la propria condotta etica sempre all'interno di un sistema relazionale che rinnova il loro senso di responsabilità verso chi o ciò che le circonda.

Riprendendo le tesi che Jean Piaget sviluppa sui giochi dei bambini – secondo cui nei maschi si sviluppa un maggior senso delle regole, mentre le femmine sono più disposte a modificarle – Gilligan sostiene questo accada perché le bambine danno priorità ai rapporti: se le regole sono escludenti, se la loro applicazione contingente rischia di penalizzare una compagna di giochi, le bambine preferiscono rivedere il loro sistema normativo, piuttosto che mettere in discussione i rapporti.

Conducendo le sue ricerche sulle donne mature, Gilligan registra il consolidarsi di un'idea di responsabilità come risposta: risposta che sorge in seguito al riconoscimento che l'altro conta su di loro, e che loro hanno la possibilità di offrirgli l'aiuto di cui ha bisogno.

La sensibilità per i bisogni altrui e la disponibilità a prendersi cura degli altri inducono le donne a prestare ascolto a voci diverse dalle loro e a comprendere nel loro giudizio punti di vista diversi dal proprio. L'inconsistenza morale della donna, quale si manifesta nell'apparente dispersione e confusione del suo giudizio, è inseparabile dalla sua forza morale, che è la preoccupazione esclusiva per i rapporti e le responsabilità.<sup>954</sup>

---

<sup>953</sup> La tendenza della psicologia a giudicare le condotte morali sul modello maschile risale a Freud, il quale, avendo ricondotto la formazione del Super-io all'angoscia della castrazione, arrivò a considerare la donna priva della solidità della coscienza morale che caratterizzava l'uomo.

<sup>954</sup> C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, cit., p. 25.

Gilligan, nel mettere in luce l'ambivalenza dell'etica femminile della cura (inadeguatezza sul piano astratto del giudizio e ricchezza nella dimensione narrativa e relazionale), sostiene che essa dia luogo ad un'un'immagine, quella della *rete*, contrastante con quella della *gerarchia* propria della moralità maschile<sup>955</sup>. Sul piano etico, le immagini della gerarchia e della rete si traducono nei concetti di etica giusnaturalistica ed etica della responsabilità.

Gilligan ritiene che queste due prospettive siano in fondo complementari: laddove l'una si fonda sull'uguaglianza e sull'equità di giudizio, l'altra si rifà a un concetto di giustizia distributiva che riconosce la diversificazione dei bisogni. Tale ipotesi di complementarità fa sì che la vocazione femminile a rispondere alle sofferenze altrui e la tensione a soccorrere l'altro possano essere arricchite dalla visione maschile dei diritti, attenta al benessere del singolo.

Sebbene Gilligan insista sulla necessità di accostare le due disposizioni etiche, sottolineando la fecondità di una loro combinazione sinergica, le sue ricerche non mettono in discussione l'approccio dualistico che oppone il femminile al maschile, l'etica della cura a quella dei diritti.

### Oltre i confini di genere

Joan Tronto, nel saggio *Confini morali*<sup>956</sup>, riprende le tesi di Gilligan contestando, tuttavia, la posizione essenzialistica che associa alla presunta natura femminile le prerogative dell'etica della cura. Tronto ritiene che questa posizione rischi di agevolare il meccanismo che esclude le donne dalla vita pubblica, dal momento che considera la cura un'attitudine preziosa ma pertinente alla sfera privata. Tronto segnala un paradossale rischio di conservatorismo: postulando l'esistenza di una voce morale differente legata al genere, la specificità femminile viene insieme riconosciuta e circoscritta agli ambiti tradizionali. Non per niente Kohlberg, per rispondere alle critiche di Gilligan, sostiene che le virtù promosse dall'etica femminile vadano associate agli ambiti privati delle amicizie e della famiglia, mentre la morale post-convenzionale che egli difende abbraccia ambiti più ampi e complessi.

---

<sup>955</sup> Queste immagini informerebbero due diverse modalità di autoaffermazione e di risposta: "il desiderio di essere solo al vertice della scala e la conseguente paura che gli altri si facciano troppo appresso; e il desiderio di essere trovati al centro della rete e la conseguente paura di essere respinti troppo ai margini" (Ivi, p. 69).

<sup>956</sup> J. Tronto, *Moral Boundaries. A political Argument for an Ethic of Care*, tr. it. di N. Riva, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Edizioni Diabasis, Reggio Emilia 2006.

In questo senso, la cura continua ad essere considerata come forma secondaria del pensiero etico e i confini ultimi della vita morale non vengono affatto sfidati: “questa ammissione parziale dell’etica della cura lascia le donne in una posizione di subordinazione”<sup>957</sup>.

Secondo l’autrice, affinché l’etica della cura cessi di essere considerata una specificità femminile e arrivi a occupare una posizione rilevante nella sfera pubblica, occorre reinquadrare la riflessione morale entro il contesto politico. In questo senso, Tronto ritiene necessario problematizzare tre confini che la riflessione morale non ha preso in sufficiente considerazione e che se non vengono sottoposti a una revisione critica rischiano di privare di efficacia la cosiddetta “morale femminile”.

- Il confine tra politica e morale: bisognerà chiedersi in che misura la riflessione morale sia disgiunta da una considerazione sui sistemi di potere e bisognerà chiedersi se davvero la morale è estranea al gioco politico.

- Il confine stesso del punto di vista morale: Tronto spiega molto efficacemente come da Kant in avanti la morale abbia coinciso con un sistema universale, astratto e imparziale di principi a tutto svantaggio delle morali contestuali e contingenti. La morale è stata inoltre identificata con un’istanza razionale che ha escluso dai parametri del giudizio le emozioni, gli affetti e i sentimenti.

- Il confine tra sfera pubblica e sfera privata, intesi come due mondi incomunicanti, col conseguente risultato di limitare all’ambito privato il valore dell’etica della cura: Tronto crede, infatti, che i confini della vita morale e politica siano tracciati in modo che le attività di chi è privo di potere siano giudicate, a livello sociale, di poca importanza.

A partire dalla problematizzazione di questi tre confini, il lavoro di Tronto, pur muovendo dalla riflessione sulle differenze di genere, cerca di ridefinirne i termini allargando l’indagine a un contesto politico in cui differenze di classe sociale, di etnia, di livello culturale complicano la polarità maschile/femminile.

L’errore di Gilligan, in altri termini, sarebbe quello di aver ricondotto esclusivamente alla differenza di genere la distinzione tra etica della cura ed etica dei diritti: “Il problema di questa

---

<sup>957</sup> Ivi, p. 99.



concezione dello sviluppo psicologico è che rende il genere l'unica categoria rilevante per la differenza»<sup>958</sup>.

Invece, gli studi riportati da Tronto dimostrerebbero che vi sarebbero delle differenze significative anche tra ceti alto e ceto povero, tra bianchi e minoranze etniche, tra donne della classe medio-alta e donne delle classi meno abbienti. Alcune ricerche sulle comunità afroamericane, per esempio, avrebbero dimostrato che lo sviluppo dell'io degli uomini afroamericani accentua la cooperazione e l'interdipendenza in modo analogo a quanto Gilligan aveva osservato circa lo sviluppo femminile.

Le ricerche di Tronto, complicando la prospettiva di genere, offrono un'immagine della cura che non è quella di una presunta *disposizione* (maschile o femminile che sia), ma di una *pratica* che coinvolge un soggetto situato in un contesto politico, sociale, culturale sempre contingente. Questo, secondo quanto suggerisce Liane Mozère, avvicinerrebbe il punto di vista di Tronto a quello di Foucault

*Le care concernant chacun-e de nous, mieux, nous étant nécessaire à tout moment, ne cesse d'ouvrir, transversalement aux institutions et aux pouvoirs instituant, des pratiques, des expérimentations, d'où peuvent émerger de nouvelles attentes, de nouvelles aspirations dont il conviendra de se soucier. Ces nouvelles attentes ne sont pas exclusivement personnelles, elles sont au contraire éminemment sociales, et même politiques, au sens où « se reconnaître comme malade ou menacé » (comme l'écrit Foucault) ou s'admettre comme dépendant d'autrui à tout moment (comme l'écrit Tronto), permet de fonder un être ensemble.*<sup>959</sup>

L'essere insieme è dischiuso dalla cura, nella misura in cui essa – in quanto pratica agita da soggetti incarnati, situati e interdipendenti – non solo fa fronte ad alcuni bisogni, ma genera al tempo stesso nuove richieste sociali e stringe vincoli comunitari di reciprocità.

### Il buonismo sacrificale della cura

Il saggio di Tronto può aiutarci a scorgere le falle, i punti deboli, i rischi insiti all'interno del paradigma della cura.

---

<sup>958</sup> Ivi, p. 91.

<sup>959</sup> L. Mozère, *Le « souci de soi » chez Foucault et le souci dans une éthique politique du care*, “Le Portique” [En ligne], 13-14 | 2004, mis en ligne le 15 juin 2007, Consulté le 19 décembre 2012. URL : /index623.html.

Il primo aspetto problematico è quello sottolineato dalla stessa autrice, e cioè che l'etica della cura è spesso associata a una moralità "debole": encomiabile da un punto di vista valoriale ma dal tutto afasica se inserita nel gioco linguistico della politica. Nel linguaggio corrente, diremmo che la prospettiva della cura si espone ad essere bollata come una forma di "buonismo" – ingenuo o ipocrita – del tutto inadeguato ad articolare il lessico dell'etica condivisa.

Tradizionalmente associata all'amore materno, la cura rischia di trasformarsi nell'atteggiamento altruisticamente oblativo di chi antepone il benessere dell'altro al proprio. La cura sarebbe allora l'espressione di una bontà sollecita dimentica di se stessa, incondizionatamente compassionevole e acriticamente solidale.

Gilligan e Tronto, ricorrendo ad argomentazioni diverse, cercano entrambe di sfuggire a tale accusa. Tuttavia, a mio parere, non si riuscirà ad affrancarsi dalla critica di "buonismo" se non si prova a rimuovere l'impronta volontaristica che l'etica della cura reca in sé. La cura come abnegazione di sé sembra profondamente legata alla sollecitudine verso il prossimo come volontà di fare del bene: fin tanto che la cura appare come l'esito di una scelta che il soggetto opera sulla base della tensione doveristica a farsi carico dell'altro, essa rischia di rimanere una sterile petizione di principio legata al lessico improduttivo e desueto del dovere<sup>960</sup>.

A mio avviso, per affrancarsi dall'ipoteca del volontarismo buonista, che grava sulla prospettiva etica della cura rischiando di comprometterne le potenzialità, può essere utile riflettere sulle condizioni che precedono la scelta di prendersi cura dell'altro.

In questo senso, vorrei rifarmi agli studi di Elena Pulcini, che si è occupata di questi temi riunendo e riformulando in maniera originale molte voci del panorama contemporaneo.

Pulcini, come Tronto, riflette sulla *valenza sacrificale* che ancora connota la prospettiva della cura mostrando come nel pensiero occidentale essa venga associata eminentemente al femminile e venga definita come dono di sé, dedizione altruistica, pura oblatività<sup>961</sup>.

---

<sup>960</sup> Mi sembra interessante la proposta di Gilles Lipovetsky di definire l'epoca contemporanea – che altrove abbiamo indicato come postmoderna o come post-europea – come l'epoca dell'*après-devoir* (cfr. G. Lipovetsky, *Le Crépuscule du devoir*, Gallimard, Paris 1992).

<sup>961</sup> Luigina Mortari riconduce la svalutazione della cura ai dualismi che strutturano il pensiero occidentale: "La cultura occidentale, infatti, è stata edificata su una scaffalatura simbolica strutturata da dualismi concettuali radicalmente oppositivi: ragione/emozione, mente/corpo, materia /spirito, pubblico/privato. Su questi dualismi grava una sensibile asimmetria assiologica, poiché solo a un polo di ciascun dualismo è riconosciuto valore (ragione, mente, spirito, pubblico), mentre l'altro è svalutato a cosa di poco conto se non addirittura fatto portatore di un valore negativo (...). Ciò che è problematico è che la polarità negativa viene identificata con il femminile, e con il femminile viene identificata la

Pulcini ricorda come l'identificazione della donna con la cura sia uno dei *topoi* più remoti del pensiero occidentale, *topos* che trova origine nell'archetipo della maternità. Basti pensare, scrive Pulcini, alle parole di Aristotele secondo cui il tratto tipico delle donne consiste “più nell'amare che nell'essere amate”, poiché esse, in qualità di madri, “amano consapevolmente i propri figli pur non cercando di essere ricambiate”<sup>962</sup>.

L'amore materno assurge così ad archetipo dell'amore generoso e disinteressato, e la cura che la madre offre ai propri figli viene celebrata come l'espressione per eccellenza di quell'*essere per l'altro* che privilegia la relazione all'affermazione del sé, tipica invece del soggetto maschile.

Se, come scrive Jean Tronto, “la cura è per sua stessa natura una sfida all'idea che gli individui siano interamente autonomi ed autosufficienti”<sup>963</sup>, essa nel corso dei secoli è stata associata al femminile come soggetto costitutivamente attraversato dall'impronta dell'altro (il corpo di una donna, anche se non fa esperienza della maternità, reca la memoria della presenza virtuale dell'altro) e ricondotto alla dimensione della casa, tanto nell'accezione antica quanto in quella moderna: l'*oikos* quale dimensione della necessità e dei bisogni vitali, il focolare domestico quale dimensione privata degli affetti.

#### Tra desiderio dell'io e cura dell'altro

Pulcini si chiede come sia possibile mettere a valore le specificità del soggetto di cura – le qualità relazionali, le capacità empatiche, le risorse pathiche che la tradizione occidentale ha sempre trascurato a favore di un soggetto sovrano, auto-affermativo e competitivo – sottraendo però la cura alla duplice ipotesi che, da una parte, la riconduce all'attitudine sacrificale che antepone l'altro a sé e che, dall'altra, la identifica con la sfera privata degli affetti.

Come ho già accennato e come Pulcini intende dimostrare, per uscire da questa *impasse* occorre ripensare alle condizioni ontologiche che caratterizzano i soggetti implicati nelle

---

cura” (L. Mortari, *La pratica dell'aver cura*, cit., p. 20). Proprio per il fatto che la cura venga associata all'attitudine sacrificale attribuita alla figura materna, comportando così una visione riduttiva dell'identità delle donne, il pensiero femminile ha a lungo evitato di sostenere la prospettiva della cura, nella convinzione che essa incoraggiasse i pregiudizi di genere e con essi lo sfruttamento del lavoro – spesso non riconosciuto come tale – delle donne nelle pratiche di cura (cfr. R. E. Groenhout, *Connected lives*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham (Md) 2004).

<sup>962</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad di A. Plebe, in Id., *Opere*, a cura di G. Giannantoni, II voll, Laterza, Roma-Bari 1973, vol. 7, Ib. VIII, 1159.

<sup>963</sup> J. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, cit., p. 153.

relazioni di cura: si tratta di sondare le implicazioni etiche che scaturiscono dalla decostruzione della soggettività sovrana. Se si prende congedo dalle fantasie narcisistiche di un soggetto autonomo chiuso su se stesso e si riflette sul ruolo costitutivo che l'alterità svolge nella costruzione e nella continua ridefinizione dell'io, arriviamo a concepire l'io come irrimediabilmente attraversato dalla presenza dell'altro. L'altro, inteso non solo come persona in carne ed ossa ma anche come "l'incarnazione provocatoria delle possibilità non attualizzate dell'io"<sup>964</sup>, si oppone ad ogni vocazione immunitaria dell'io e lo espone a un flusso espropriante di trasformazioni e rinegoziazioni.

"Il *soggetto contaminato* o contagiato è quello che sa riconoscere nell'altro l'incarnazione della propria differenza costitutiva, il testimone, spesso scomodo ma sempre ineludibile, della propria alterità interna"<sup>965</sup>.

La tesi di Pulcini è che alla luce della fenditura originaria che percorre il soggetto, la cura si rivela come l'attitudine spontanea che sorge nel momento in cui il desiderio dell'io incontra, interpella e riconosce l'altro, o meglio gli altri, quale "materia vivente del proprio essere nel mondo"<sup>966</sup>.

Si capisce, dunque, che il fondamento della cura non sia da ricercare in qualche altruistica predisposizione etica, ma nello stile di risposta che contraddistingue un soggetto contaminato, un soggetto che percepisce l'impronta dell'alterità e riconosce nella sua stessa fragilità il motore primario che attiva una risposta di attenzione, di protezione, di sollecitudine. "E' infatti capace di cura qualcuno che, in virtù della propria imperfezione e vulnerabilità, sa riconoscere in primo luogo se stesso come bisognoso di cura"<sup>967</sup>.

Queste tesi dovrebbero indurci a riflettere sull'intima alleanza tra desiderio dell'io e cura dell'altro che ci permetterebbe di superare la scissione dualistica tra interesse egoistico e dedizione altruistica, mostrando come la risposta sollecita all'altro possa convergere con il desiderio di potenziamento dell'io.

In altri termini, occorre dar voce al fondamento negativo – fondamento inevitabilmente sfondato, in quanto faglia, fessura, ferita – che può essere posto all'origine di certe forme di responsabilità sollecita nei confronti dell'altro: è la nostra costitutiva esposizione all'alterità – nostra e altrui – a renderci sensibili ai bisogni di chi ci circonda. Ecco perché la cura che

---

<sup>964</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., p. XVII.

<sup>965</sup> Ivi, p. XVIII.

<sup>966</sup> Ivi, p. XXVII.

<sup>967</sup> Ivi, p. XXVIII.

offriamo all'altro non è ascrivibile al paradigma doveristico della buona volontà, ma, al contrario, al processo involontario che attinge energia proprio alla nostra intima fragilità.

In questo senso, credo che la riflessione etica contemporanea stia cercando di valorizzare ciò che nella sensibilità tradizionale veniva giudicato con sospetto se non con aperta ostilità: la dipendenza, la fragilità, l'opacità che abitano il soggetto e lo svuotano della presunta identità a se stesso che lo ha caratterizzato nella modernità.

A questo riguardo, potrebbe essere interessante richiamare l'operazione compiuta da una filosofa come Judith Butler, la quale si sforza di recuperare parole accantonate dal lessico politico moderno – dipendenza, passività, vulnerabilità, opacità, mutevolezza – per scorgere in esse altrettante occasioni di risignificazione dei modelli d'azione, etica e politica, dominanti. Non si tratta solo di recuperare queste parole, ma di esplorare il loro significato impensato: di sondare l'ipotesi, cioè, che gli stessi aspetti che la sensibilità etico-politica moderna poneva alla base dei programmi di assicurazione negativa della vita, possano rappresentare, invece, la riserva pathica cui attingere per alimentare forme inedite di reciproca sollecitudine.

### *Faire voisiner des horizons différents*

Prima di entrare nel merito delle indicazioni che possiamo trarre dalle ricerche di Butler, mi sembra opportuno specificare che la posizione espressa dalla filosofa nell'ambito del pensiero femminista e delle teorie di genere risulta in contrasto con le tesi sostenute dall'etica della cura. Infatti, sin dalle sue prime opere, Butler ritiene che non si sia ancora arrivati a mettere in discussione ciò che legittima il sistema patriarcale, o cioè la funzione normativa e normalizzante del pregiudizio eterosessuale. Secondo Butler, è la norma eterosessuale a funzionare come matrice fondativa del dualismo di genere (maschile/femminile) e della sua articolazione gerarchica. Dunque, per Butler, non si tratterebbe di valorizzare le peculiarità del femminile in rapporto al maschile, quanto piuttosto di mettere in discussione la normatività eterosessuale che culmina in costruzioni identitarie esclusive ed escludenti. In questo senso, la filosofa appare poco incline a far suo il punto di vista della cura, che rischia di ricadere nel pregiudizio essenzialista che riconduce a una supposta identità femminile delle prerogative estranee invece al maschile<sup>968</sup>.

---

<sup>968</sup> A sostegno della concezione storica e performativa del genere, Butler scrive: “concepire il genere come una categoria storica significa accettare che il genere, inteso come un modo di configurare culturalmente un corpo, è soggetto a continue rielaborazioni (...). La stessa attribuzione di femminilità

Tuttavia, avanzata questa precisazione, occorre tener presente che già in seno al dibattito sull'etica della cura si sono levate voci contro la dicotomia di genere che rischia di inficiare le potenzialità di un approccio etico e politico di portata generale (è il caso, come abbiamo visto, di Joan Tronto). Ma non solo. Facendo nostra la suggestione di Fabienne Brugère, potremmo rivolgere all'opera di Butler lo stesso trattamento che la filosofa ha riservato al pensiero francese. Come troviamo scritto dalla stessa autrice nella prefazione del 1999 a *Scambi di genere*, la ricerca butleriana si nutre di una "promiscuità intellettuale" che osa "leggere insieme, in chiave sincretica, diversi intellettuali francesi (Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Kristeva, Wittig) che mostravano pochissime affinità uno con l'altro e che avevano, tutt'al più, pochissimi lettori comuni nel loro Paese"<sup>969</sup>.

Se la fecondità del pensiero butleriano sta nel tentare accostamenti tra autori che, nel loro territorio d'origine, sembravano lontani e incompatibili, forse noi, in quanto europei, potremmo tentare di mettere insieme voci che negli Stati Uniti risultano invece irriducibili. La distanza potrebbe essere dunque la chiave per comprendere "*comment faire voisiner (...) des horizons différents de la théorie féministe américaine*"<sup>970</sup>. In questo senso, credo che i due approcci risultino accostabili a partire da un'ontologia della vulnerabilità che rimanda i soggetti alla loro reciproca e inestinguibile interdipendenza.

Butler sostiene questo punto di vista a partire da un'attenta analisi della corporeità. È il *corpo*, infatti, che primariamente implica mortalità, vulnerabilità, dipendenza. La nostra corporeità ci consegna a un'esposizione espropriante, a quella socialità che rende improprio ogni uso del pronome possessivo: il "mio" corpo è ciò che già da sempre mi ha esposto al

---

ai corpi femminili, come se fosse una proprietà naturale o necessaria, avviene all'interno di una struttura normativa, in cui l'assegnazione di femminilità all'essere femmina [*femaleness*] rappresenta uno dei meccanismi della produzione stessa del genere sessuale. Termini quali 'maschile' e 'femminile' sono notoriamente mutevoli; esiste una storia sociale per ciascun termine; i loro significati cambiano radicalmente a seconda dei confini geopolitici e delle costrizioni culturali relative a chi immagina chi, e a quale fine. È alquanto interessante il fatto che i termini siano ricorrenti, ma la ricorrenza non è indice di uniformità, ma piuttosto del modo in cui l'articolazione sociale del termine dipende dalla sua ripetizione, la quale rappresenta una struttura performativa del genere. Così i termini di designazione del genere non sono mai fissati una volta per tutte, ma fanno parte di un processo in cui vengono continuamente riformulati" (J. Butler, *La disfatta del genere*, cit., p. 35).

<sup>969</sup> J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, 1990, tr. it. di R. Zuppet, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Milano 2004, p. XIV.

<sup>970</sup> F. Brugère, « *Faire et défaire le genre* ». *La question de la sollicitude*, in F. Brugère, G. le Blanc, *Judith Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans le normes*, P.U.F., Paris 2009, p. 74.

mondo degli altri e dunque, come dice Butler, è mio e non è mio<sup>971</sup>. In questo senso, per via della sua permeabilità e della sua improprietà, il nostro corpo istituisce il terreno primario di “invischiamento” [*enmeshment*<sup>972</sup>] etico nelle vite degli altri.

L’etica, secondo Butler, va ripensata a partire da un incontro tra soggetti incarnati che si riconoscono fisicamente dipendenti gli uni dagli altri<sup>973</sup>. Potremmo dire che si tratta di riattivare ciò che in seguito è stato forcluso<sup>974</sup>, e cioè l’esperienza della relazionalità primaria che facciamo al momento della nascita e durante l’infanzia, quando siamo consegnati alle cure

---

<sup>971</sup> Alla luce dell’orizzonte teorico che fa da sfondo a questo lavoro, è bene ricordare che Butler conosce e problematizza l’opera di Merleau-Ponty. Butler, in particolare, si è soffermata sul capito di *Fenomenologia della percezione* intitolato “Il corpo come essere sessuato”. Pur apprezzando la descrizione di tipo normativo che Merleau-Ponty offre della sessualità – quest’ultima si darebbe infatti come costruzione storica e sociale – Butler ritiene che l’analisi del filosofo muova da un punto di vista esclusivamente maschile che non permette di mettere in luce le specificità irriducibili dei corpi sessuati. Così facendo, afferma Butler, “*his descriptions of the universal features of sexuality reproduce certain cultural constructions of sexual normalcy*” (J. Butler, *Gender trouble. Feminism and the Subversion of Identity*). E’ interessante notare, tuttavia, che, pur problematizzando la prospettiva di Merleau-Ponty, Butler sia debitrice delle sue ricerche fenomenologiche sulla natura incarnata dell’esistenza e che difenda la nozione di “carne” dalle critiche che ad essa sono state mosse da Luce Irigaray. Infatti, secondo la pensatrice belga (cfr. *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1990), la tematizzazione merleau-pontyana della carne discenderebbe da una concezione maschilista, poiché, argomenta Irigaray, la reversibilità è un segno assimilatorio di chiusura. Butler promuove invece una lettura opposta, che veda nella reversibilità un indizio del potenziale annullamento, o del coinvolgimento, del soggetto nel suo altro. La reversibilità non è mai attuale, è sempre tenuta in sospeso: è per questo, insiste Butler, che il circuito della carne che non si può mai chiudere, che non può mai sigillare se stessi contro gli altri. In questo senso, la reversibilità della carne non implica un recupero dei privilegi di un soggetto solitario, ma allude al fenomeno ambivalente per cui il sé è reso possibile e insieme è espropriato dalla e nella carne del mondo. Butler arriva così a chiedersi come si possa concepire un intreccio con l’altro che non sia riducibile a una conversione assoluta o a una sostituzione dell’uno per l’altro: sarà proprio questo interrogativo ad aprire ricerca che la condurrà al saggio *Critica della violenza etica* (cfr. *Sexual difference as a question of ethics: alterities of the flesh in Irigaray and Merleau-Ponty*, in “Chiasmi international”, n°10, 2008, pp. 333-47).

<sup>972</sup> J. Butler, *Undoing gender*, Routledge, New York ; London 2004, p. 25.

<sup>973</sup> L’insistito riferimento alla vulnerabilità e all’improprietà che caratterizzano i nostri corpi conduce Butler lontano dalla rivendicazione femminista dell’autonomia del proprio corpo e del suo pieno possesso. Questo tema potrebbe ricollegarsi anche all’autonomia del sé perseguita dall’*enkrateia*: se Foucault, studiando gli antichi, si lascia incuriosire da una un principio etico orientato al paradigma della potenza, Butler sembra invece interrogare il lato espropriante della fragilità. Su questi temi cfr. M. Lloyd, *Judith Butler*, Polity Press, Cambridge Uk 2007, pp. 139-41.

<sup>974</sup> Butler riprende il termine forclusione da Lacan (*forclusion*), il quale a sua volta cerca un corrispettivo francese dell’espressione freudiana *Verwerfung*. La tesi di Lacan è che le pulsioni inaccettabili vengono rifiutate (forcluse) con una forza tale per cui l’io non le riconosce come proprie. Respinte fuori dai soggetti, le pulsioni tornano ad esso dall’esterno, in forma di voci persecutorie e di allucinazioni visive. Molte ricerche di Butler mostrano come la normatività di stampo universalistico agisca attraverso una serie di forclusioni, respingendo all’esterno ciò che ritiene inammissibile e subendone il ritorno nella forma fantasmatica dell’ombra minacciosa, (come nel caso della normatività eterosessuale e del desiderio omosessuale forcluso).

dell'altro, fosse anche nella figura negativa dell'abbandono. Butler insiste sul fatto che il nostro venire al mondo come corpi bisognosi di cure, come corpi tenuti in vita dall'incontro fisico con altri corpi, precede e permette il formarsi dell'io nella sua presunta e pretesa autonomia<sup>975</sup>.

Rievocare tutto questo senso ha senso, secondo Butler, poiché il fatto di riconoscerci fisicamente esposti gli uni agli altri può darci la misura del nostro essere inseriti in una fitta trama comunitaria:

pensare la comunità in questo modo non significa considerare la relazionalità solo come un processo storico o descrittivo della nostra formazione, ma anche come una dimensione normativa in fieri delle nostre vite politiche e sociali, all'interno della quale siamo obbligati a prendere atto della nostra interdipendenza<sup>976</sup>.

### Riconoscersi vulnerabili

Ora, credo che il merito di Butler stia nel complicare i termini in gioco spiegando che la vulnerabilità, per tradursi in una risorsa etica e politica, ha bisogno di essere riconosciuta. La problematizzazione proposta è duplice: da una parte, servendosi di strumenti psicoanalitici, la filosofa ci mette in guardia contro il rischio della rimozione della vulnerabilità. Dall'altra, servendosi della *boîte à outils* foucaultiana, indaga i dispositivi che permettono o impediscono il riconoscimento della vulnerabilità, scandendo le soglie di intelligibilità dell'umano. In questo senso, le riflessioni che la filosofa conduce dopo l'attacco alle *Twin towers* dell'11 settembre 2001 sono assai significative. Innanzitutto, prendendo in esame gli eventi e le pratiche discorsive che hanno articolato la "sfera pubblica"<sup>977</sup> nei mesi successivi all'attentato, Butler evidenzia le strategie di negazione del lutto e di disconoscimento della vulnerabilità, volte a restaurare immediatamente i diritti di un soggetto politico forte, impermeabile, auto-fondato. Il fatto di ribadire tenacemente la propria indipendenza di fronte al trauma può essere interpretato come un atto di narcisismo morale (e politico) di un soggetto incapace di fare i conti con le

---

<sup>975</sup> "Il corpo ha una sua dimensione imprescindibilmente pubblica; il mio copro, strutturato socialmente nella sfera pubblica, mi appartiene e non mi appartiene. Consegnato sin dall'inizio al mondo degli altri, esso porta con sé la loro traccia, si è formato nel crogiuolo della vita sociale; solo in un secondo tempo, e con qualche incertezza, diventerà il corpo su cui potrò avanzare dei diritti" (J. Butler, *La disfatta del genere*, cit., p. 47).

<sup>976</sup> J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 48.

<sup>977</sup> "La sfera pubblica è costituita in parte da ciò che può apparire, e la regolamentazione della sfera del visibile è un modo per stabilire ciò che è reale e ciò che non lo è" (Ivi, pag. 19)



proprie fragilità. Se all'attentato dell'11 settembre è seguita la logica della forza e della violenza, è proprio il meccanismo di rimozione che va indagato, sforzandosi di scorgere il nesso tra fantasie di onnipotenza dell'io e programmi politici volti all'affermazione – anche bellicosa e violenta – delle proprie prerogative sovrane<sup>978</sup>.

Occorre chiedersi, in secondo luogo, a quali condizioni il lutto e la perdita, prima di essere rimossi o elaborati, possono essere riconosciuti. Si tratta di capire, cioè, come si articolino le cornici di intelleggibilità dell'“umano”: le pratiche discorsive, i dispositivi politici, gli assetti normativi che stabiliscono quali vite siano davvero vite e quali morti, dunque, siano davvero degne di essere compiante. Butler, suggerendo che esista una relazione differenziale rispetto alla vita – relazione secondo cui alcune categorie, alcune popolazioni, alcune minoranze sono tenute fuori dai presunti confini “naturali” forgiati dall'umanesimo occidentale – fa emergere la categoria di umano in tutta la sua problematicità: essa dipende da norme che precedono i soggetti e che ne stabiliscono preventivamente le possibilità di riconoscimento, decidendo così della nostra esposizione etica e della nostra agibilità (*agency*) politica.

Pertanto, quando Butler chiama in causa la nozione di “vulnerabilità umana”, non intende farsi portatrice di un nuovo umanesimo: anzi, proprio i diversi modi con cui la vulnerabilità è riconosciuta, distribuita, protetta e sfruttata rivelano che esistono delle norme di riconoscimento che fissano i parametri dell'umano. Prima di poter parlare di “vulnerabilità” o di “condizione umana” *tout court*, bisognerà chiedersi quale modello di riconoscimento orienta il mio incontro con l'Altro, quali parametri mi costituiscono come soggetto, quali norme delineano il quadro entro cui ha luogo la mia condotta etica. Una riflessione sul modo in cui avviene il riconoscimento dovrà prendere in considerazione le relazioni di potere, le norme culturali, i precetti etici che ci precedono e ci eccedono, condizionando in modo determinante il nostro agire.

---

<sup>978</sup> In un'intervista rilasciata a Ida Dominijanni Butler si sofferma sulla relazione di reciproca influenza che lega immaginario politico e teorie del sé: “Penso sia possibile considerare certe forme della psicologia dell'io e della psicoanalisi kleiniana come capaci di registrare le tracce della sovranità politica presenti nella psiche. Che tipo di ego o di psiche è quello che ha cara la propria impermeabilità sopra ogni altra forma di connessione o interdipendenza? La mia sensazione è che il ‘confine’ dell'io funzioni diversamente in presenza di determinate condizioni dello Stato nazione, specialmente quelle in cui si teme l'‘invasione’, in cui viene dato un grande valore all'‘integrità interna’, in cui si rifiuta la dipendenza e in particolar modo l'interdipendenza globale” (J. Butler, L'immaginario nazionale imposto a viva forza, intervista condotta da Ida Dominijanni e pubblicata su “Il Manifesto” il 25 marzo del 2008).

L'ipotesi suggerita da Butler è che sia il *meccanismo de-realizzante* – per il quale l'altro smette di essere un uomo o una donna in carne e ossa e diventa una presenza spettrale e superflua ai margini dell'umano – sia i processi di rimozione della propria e altrui vulnerabilità possano essere messi in crisi da quegli eventi esproprianti che ci strappano a noi stessi, costringendoci a fare i conti con la fragilità negata e rimossa. Le esperienze di perdita rivelano, in maniera traumatica e scioccante, il nostro coinvolgimento nelle vite degli altri. Il lutto, spiega Butler, destabilizza il nostro stesso “essere” perché rivela la potenza del *legame*: non una semplice appendice esteriore, ma ciò che da sempre ci teneva in essere, congiungendoci e differenziandoci<sup>979</sup>.

Se il lutto è quell'esperienza che ci rivela già da sempre implicati nelle vite degli altri, ci potremmo chiedere, con Butler, se non sia possibile fare un uso pubblico e sociale del dolore che esso comporta. Prevenendo l'obiezione secondo cui il dolore resta per molti un'esperienza privata e per questo depoliticizzante, Butler ci invita a pensare che le sofferenze e le esperienze di perdita, proprio evidenziando i legami che stanno alla base di ogni forma di responsabilità etica, possono aiutarci a dare vita a un senso particolare di comunità politica in cui il “noi” sia caratterizzato e attraversato dalla relazionalità, dalla socialità e dalla interdipendenza come condizioni fondamentali<sup>980</sup>.

In questo senso, l'urto dell'evento potrebbe riaccendere la preoccupazione – e dunque la cura se pensiamo all'etimo del termine – per la comune vulnerabilità: la pre-occupazione

---

<sup>979</sup> La persona che non c'è più non è qualcosa che stava fuori di noi, la cui scomparsa, per quanto dolorosa, non fende il nostro essere: quel “tu” che abbiamo perso ci attraversava, ci abitava, ci alimentava. “Non si tratta di un ‘io’ che esiste autonomamente da una parte e che semplicemente perde un ‘tu’ dall'altra, soprattutto se il legame con quel ‘tu’ è parte costitutiva di ciò che ‘io’ sono. Se, in queste condizioni, io perdo te, non solo mi trovo a piangere una perdita, ma divento inscrutabile a me stessa. Cosa ‘sono’ io, senza di te? Quando perdiamo qualcuno dei legami che ci costituiscono, non sappiamo più chi siamo o cosa stiamo facendo” (J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 42, emerge qui il tema dell'opacità a se stessi che sarà centrale in *Critica della violenza etica*).

<sup>980</sup> Arrivare a riconoscere un “noi” relazionale, sociale e interdipendente non significa eliminare le difficoltà, significa semmai fare i conti con una condizione destabilizzante. Lo stato di dipendenza cui il dolore ci espone mette in discussione la solidità e l'autosufficienza di quell'io che vuole raccontarsi di fronte al dolore: “l'io in quanto tale viene chiamato in causa dalla sua relazione con l'Altro, una relazione che non mi riduce all'impossibilità assoluta di parlare, ma scompagina la mia parola attraverso segni destabilizzanti. Racconto una storia che riguarda le relazioni che io stessa ho scelto, solo per esporre, a un certo punto della mia narrazione, il modo in cui sono presa e destabilizzata da queste stesse relazioni. La mia narrazione vacilla, come è inevitabile” (J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 43). I rivolgimenti attivati dal lutto rendono palese, secondo Butler, ciò che sempre accade nella dinamica del desiderio e delle relazioni, ossia il fatto che siamo sempre destabilizzati di fronte all'altro, dal contatto, dall'odore, dalle sensazioni. Ciò che ci costituisce è anche ciò che ci spoglia, ciò che ci definisce per l'altro è anche ciò che ci perturba e ci trasforma.

potrebbe attivare forme di occupazione, di sollecitudine, di accudimento che preservino gli altri dalle sofferenze che noi stessi abbiamo patito.

In tale prospettiva, le pratiche di cura – la presa in carico attiva e responsabile della fragilità altrui – non originerebbero né da un altruismo oblativo e dimentico di sé, né dall’ambizione predatoria di strappare all’altro la sua cura, così da renderlo dipendente da noi. Al contrario, le analisi che Butler conduce sulla relazionalità del sé ci forniscono due suggestioni fondamentali: 1) il fatto che la sollecitudine nei confronti degli altri, originando dal riconoscimento della nostra implicazione nelle vite altrui, possa fare tutt’uno con la cura di sé; 2) il fatto che la nostra *agency* – il margine nel quale possiamo agire e intestarci delle pratiche di cura – non è alimentata da una scelta volontaristicamente assunta, ma da quelle esperienze destabilizzanti, inattese e non volute, che scompaginano i confini dell’io e la loro presunta inviolabilità.

### Esposti alla sofferenza

A partire da queste due osservazioni, possiamo richiamare alcune delle riflessioni elaborate da Patočka e Foucault.

Innanzitutto mi sembra che in Patočka, seppur espresso in forma implicita, sia possibile scorgere un punto di vista affine a quello sostenuto da Butler. Abbiamo visto come lo scritto sulla *Superciviltà* si chiudesse con l’evocazione di ciò che, per il filosofo, potrebbe rappresentare una *chance* di riscatto contro le tensioni decadenti che percorrono l’umanità post-bellica. Ciò che salva, ciò che potrebbe condurre al cortocircuito la logica onnivora della Forza, è il riconoscimento della *sofferenza umana*:

l’imperativo categorico non è la voce della ragione arbitraria, ma quella della sofferenza umana, la sofferenza non comprende alcuna contrattazione, alcuna logica che non sia quella dettata dalla sua propria natura. (...) La logica della sofferenza è la logica della realtà; per questa medesima ragione, ad essa corrisponde una logica (...) dell’*azione* e non una logica di meri progetti.<sup>981</sup>

---

<sup>981</sup> J. Patočka, *La Superciviltà e il suo conflitto interno. Scritti filosofico-politici*, cit., p. 119. Mi sembra interessante sottolineare come Simona Forti, nel suo tentativo di riaprire la riflessione su male e potere al di là di una definizione essenzialista di quest’ultimo, individui proprio nella sofferenza un possibile appiglio ermeneutico. “Molto, se non tutto, si gioca intorno al problema della sofferenza. O meglio, tutto dipende da come, e se, la sofferenza è per noi ancora *un problema*. (...) tutto dipende dal

Patočka scombina e ricombina i termini della seconda *Critica* kantiana: l'imperativo categorico non trae più la sua legittimità da un precetto di ragione, ma dall'esposizione alla sofferenza umana. Essa, iscrivendosi nel corpo, incidendone la supposta integrità, parla un linguaggio che non risponde alla logica della razionalizzazione superciviltante. Il linguaggio della sofferenza è quello di una convocazione che giunge nella forma di una sollecitazione non voluta, di un'intrusione inaspettata. Il senso di responsabilità che la sofferenza umana può attivare è dunque quello di una risposta che offriamo all'altro, nella misura in cui la sua interpellazione fa leva sulla passività che ci caratterizza in quanto soggetti incarnati esposti all'appello del mondo.

Occorre tener presente, infatti, che le posizioni assunte da Patočka nei suoi scritti etico-politici sono sostenute dalle sue ricerche fenomenologiche. In un passaggio di *Vite precarie* Butler scrive che i legami che formano il “noi” della comunità vanno esplorati a partire dal fatto che “questo nostro essere noi stessi al di fuori di noi stessi non può che derivare dalla vita corporea, dalla sua vulnerabilità e dal suo essere esposta”<sup>982</sup>. Credo che queste parole entrino in profonda risonanza con la tesi patočkiana secondo cui la nostra implicazione nelle vite altrui deriva dall'essere “un soggetto inserito nel mondo con il corpo e con il corpo *fuso* al mondo”<sup>983</sup>.

In questo senso, l'esperienza della perdita ci costringe a riconoscere l'intensità e l'inevitabilità di questa fusione, del nesso di reciprocità che ci apparenta al mondo-in-comune. Si ricorderà, infatti, che nel testo *Fenomenologia della vita dopo la morte*, Patočka descrive l'esperienza del lutto come “la *morte vissuta*; la non-esistenza dell'altro diviene un *vivere come se non vivessimo*”<sup>984</sup>.

Se vi è un modo, dunque, per riscoprire la dimensione etica – per promuovere “l'intimo accesso all'altro” e con esso il riconoscimento e la tutela della sua fragilità – esso non andrà cercato sul versante positivo della potenza, ma su quello negativo della mancanza.

Patočka, in modo analogo a Butler, scommette sul carattere espropriante e involontario di quelle esperienze di “crollo”, capaci di sovvertire il meccanismo de-realizzante che “rinnega la morte e chiude gli occhi davanti ad essa”.

---

significato che attribuiamo a quel dato fenomenologico ultimo che, anche dopo aver decostruito le diverse stratificazioni di senso, rimane davanti ai nostri occhi: il fatto *della sofferenza e del dolore*” (S. Forti, *I nuovi demoni*, cit., p. 12).

<sup>982</sup> J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 45.

<sup>983</sup> J. Patočka, *Fenomenologia e metafisica del movimento*, cit., p. 114.

<sup>984</sup> J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, Millon, Grenoble 1995, p. 155.

In questo senso, potremmo dire che il fronte patočkiano, in quanto linea che unisce e separa, ci permette di drammatizzare – tanto nel senso di mettere in scena, quanto in quello di esasperare – ciò che Butler descrive in termini di *frames* di intelligibilità. Luogo di incontro e di scontro, profilo sempre sfigurato, limite dell'appartenenza e affaccio sull'alterità, il fronte potrebbe offrire visibilità e consistenza all'immagine butleriana delle cornici epistemiche che permettono o ostacolano il riconoscimento. Se il fronte rappresenta la soglia che trasforma il nemico nell'Altro per eccellenza, proprio nella fenditura che esso disegna possono prodursi delle esperienze capaci di sovvertire i limiti dell'inclusione e dell'esclusione: il corpo a corpo brutale col nemico può convertirsi nell'abbraccio “sapiente e veggente” di *Pólemos*, così da generare un senso inatteso di prossimità che permette di sentirsi simili malgrado le differenze, complici nel comune sconvolgimento della quotidianità”<sup>985</sup>.

È per questo che Patočka, nell'ultimo dei suoi *Saggi eretici*, sostiene che la solidarietà autentica, la solidarietà degli scampati, si genera dall'esperienza del trauma, dello shock, dello sconvolgimento radicale. Pertanto, se per Patočka l'anima è il co-movimento che dà conto della dimensione eminentemente intersoggettiva dell'esistenza – se essa nomina l'apertura alla trascendenza che ci stringe gli uni agli altri – la cura dell'anima può sbocciare laddove si riesca a riconoscere il potenziale trasformativo di quelle esperienze di espropriazione che, appellandosi alla comune vulnerabilità, possono rigenerare lo spazio condiviso dell'azione. Come già si è detto nella prima sezione, l'*epimeleia tes psuchés* rappresenta l'assunzione diurna e attiva di un impegno contratto sul versante notturno e passivo di *Pólemos*.

### Sudditi alla cura

La seconda considerazione che vorrei avanzare riguarda il rapporto che si istituisce tra cura e potere: in che termini la relazione di cura può trasformarsi in rapporto di potere? Mi sembra utile, in questo senso, ritornare alle ricerche di Foucault. Infatti, posto che per il filosofo ogni relazione è percorsa da un rapporto di potere, è significativo che nelle sue analisi sulla nozione antica di *epimeleia* egli, pur mettendo l'accento sul valore positivo dell'*epimeleisthai* (dell'accudire, del badare, del farsi carico), ne sottolinei la ricorrente asimmetria. L'*epimeleia*, scrive Foucault, “è la sollecitudine positiva di un padre di famiglia per i suoi figli, di un guardiano del gregge per il suo gregge, di un buon sovrano per i cittadini del suo paese. È la

---

<sup>985</sup> J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 153.

sollecitudine degli dei per gli uomini”<sup>986</sup>. Foucault prende in esame un passaggio platonico in cui la cura che gli dei ci rivolgono appare condizione del nostro assoggettamento al loro volere (“sono gli dei quelli che si prendono cura di noi e (...) noi siamo un possesso degli dei”<sup>987</sup>). Nelle analisi di Foucault, dunque, la pratica di cura risulta indice di una sproporzione e appare orientata lungo l’asse che va dall’autonomia alla dipendenza: da un *più* di sapere-potere (gli dei, il sovrano, il medico) a un *meno* (i mortali, i sudditi, il malato).

In effetti, potremmo dire che una tematizzazione della cura come *epimeleia ton allon* venga elaborata da Foucault attraverso la nozione di potere pastorale. Nel momento in cui la cultura di sé tardo-antica è stata ripresa e rielaborata dal cristianesimo, essa è stata messa al servizio del potere pastorale: la cura di sé è trasmigrata nella cura degli altri perdendo la sua autonomia<sup>988</sup>.

Nella seconda sezione abbiamo visto come il filosofo, nel corso *Sicurezza, territorio, popolazione*, individui nel potere pastorale il nucleo genealogico della moderna governamentalità. Il potere pastorale, spiega Foucault,

non coincide né con una politica, né con una pedagogia, né con una retorica. È qualcosa di completamente diverso. È un’arte di “governare gli uomini”, ed è sotto questo profilo che occorre ricercarne l’origine, il punto di formazione, di cristallizzazione: il germe embrionale della governamentalità.<sup>989</sup>

In quanto orientato direttamente al governo degli uomini, il potere pastorale risulta estraneo tanto al mondo greco quanto a quello romano: è una forma di razionalità politica proveniente dall’Oriente pre-cristiano, dove è comune l’immagine che paragona il popolo a un gregge in rapporto al suo pastore (di solito identificato con la divinità). La peculiarità del potere pastorale consiste nel rivolgersi insieme a tutti e a ciascuno: il pastore, infatti, è colui che si occupa tanto della prosperità complessiva dell’intero gregge quanto del benessere di ogni singola pecora. Inoltre, la sua azione di governo, distribuita *omnes et singulatim*, non è finalizzata alla manifestazione della potenza, bensì al bene e alla salvezza dei governati.

Foucault spiega come questi elementi, alieni alla sensibilità politica greca, vengano ripresi e accentuati dal cristianesimo. Con l’istituzionalizzarsi della religione in Chiesa, il potere

---

<sup>986</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., 104.

<sup>987</sup> Platone, *Fedone*, 62b, cit. in M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 118.

<sup>988</sup> Cfr. M. Foucault, Sulla genealogia dell’etica: compendio di un work in progress, in H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., p. 325.

<sup>989</sup> M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 169.

pastorale diventa un momento essenziale nella società occidentale, proponendosi come un “intervento permanente nella condotta quotidiana, nella gestione delle vite, dei beni, delle ricchezze, delle cose”<sup>990</sup>.

L'elemento decisivo introdotto dalla pastorale cristiana consiste nella radicalizzazione e nell'auto-finalizzazione del principio dell'*obbedienza*: nella codificazione cristiana, il pastorato produce una forma di governo assoggettante e individualizzante che intensifica il rapporto fra la pecora e il pastore trasformandolo in una relazione di dipendenza integrale. Lo “stato di obbedienza” è fine a se stesso e viene raggiunto quando si rinuncia in via definitiva alla propria volontà: in questo senso l'*apatheia* cristiana si mostra come l'inverso dell'*enkrateia* greca. La direzione delle anime e la pratica della confessione introdotte dalla pastorale cristiana non mirano al conseguimento della padronanza di sé da parte del discepolo, ma al contrario incrementano il suo rapporto di dipendenza al maestro.

Nella sua genealogia della governamentalità, Foucault spiega come nel corso del XVI secolo si sia verificata un'estensione dei meccanismi di potere pastorale al di fuori delle strutture proprie della Chiesa cristiana e una loro espansione a tutta la società<sup>991</sup>. Assumendo una dimensione e un'applicazione politica, i meccanismi di potere pastorale subiscono alcuni mutamenti:

È possibile osservare un cambiamento nei suoi obiettivi. Il problema non è più stato quello di guidare gli uomini alla salvezza nell'altro mondo, ma piuttosto di *assicurarla* in questo. In tale contesto la parola salvezza acquista significati diversi: salute, benessere (vale a dire, ricchezze sufficienti, standard di vita), sicurezza, protezione contro gli incidenti. Una serie di obiettivi mondani veniva a prendere il posto dei fini religiosi della pastorale tradizionale, tanto più facilmente in quanto, per diverse ragioni, quest'ultima aveva assunto in modo accessorio un certo numero di quegli scopi; è sufficiente pensare al ruolo della

---

<sup>990</sup> Ivi, p. 120 (tr. modificata).

<sup>991</sup> Con Vincenzo Sorrentino dovremmo riflettere sul fatto che: “Il potere pastorale è tutt'altro che tramontato; infatti aspetti centrali della sua meccanica hanno trovato una larga diffusione nell'epoca moderna. (...) Lo Stato assistenziale rappresenta, un tentativo di far coesistere il potere politico esercitato su dei soggetti ‘giuridici’ con quello pastorale esercitato su degli ‘individui viventi’” (Vincenzo Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, cit., pp. 99-100). Su questi temi si veda il saggio *L'État providence* che François Ewald dedicò proprio a Foucault (F. Ewald, *L'État providence*, Grasset, Paris 1986).

medicina e alla sua funzione di assistenza, che a lungo la chiesa cattolica e protestante hanno assicurato.<sup>992</sup>

Queste parole ci permettono di riflettere sul nesso tra arte governamentale e strategie biopolitiche: nel momento in cui il potere pastorale, varcando i confini dell'istituzione religiosa, diviene il modello per il governo politico degli uomini, esso sembra incontrare e a sua volta sollevare istanze di tipo biopolitico. Infatti, se il potere pastorale è finalizzato al benessere e alla salvezza del gregge, nel momento in cui esso mondanizza il suo operato traducendosi in strategie governamentali di controllo delle condotte, l'obiettivo della *salus* ultraterrena dell'anima diviene quello secolare della salute della popolazione<sup>993</sup>. Nella sua genealogia della governo, Foucault descrive il momento in cui, intorno al XVIII secolo, sorge il problema politico della gestione di una *popolazione*:

I governi si accorgono che non hanno a che fare con dei sudditi, né con un "popolo", ma con una "popolazione", con i suoi problemi specifici e le sue variabili proprie: natalità, morbosità, durata della vita, fecondità, stato di salute, frequenza delle malattie, forma d'alimentazione e di habitat. Tutte queste variabili sono al punto d'incrocio dei movimenti propri della vita, e degli effetti particolari delle istituzioni.<sup>994</sup>

Nel momento in cui incontra l'oggetto-popolazione, il potere assume la sua torsione biologica: esso compendia l'insieme dei meccanismi grazie ai quali i tratti biologici che caratterizzano la specie umana diventano oggetto di una strategia generale di potere.

È ormai celebre la distinzione attraverso cui Foucault, ne *La volontà di sapere*, oppone il potere giuridico-negativo del paradigma sovrano a quello biologico-positivo del paradigma biopolitico: "Si potrebbe dire che al vecchio diritto di *far* morire o di *lasciar* vivere si è

---

<sup>992</sup> M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir*, in Id., *Dits et écrits II*, p. 1049.

<sup>993</sup> Nel testo *Omnes et singulatim* Foucault approfondisce questi temi, insistendo sulla differenza tra il potere politico greco e il potere pastorale, e suggerendo inoltre il legame tra quest'ultimo e il moderno Stato assistenziale. Per i Greci "gli uomini che esercitano il potere politico non sono pastori. Il loro compito non consiste nel mantenere in vita un gruppo di individui. Esso consiste nel formare e nell'assicurare l'unità della città. Insomma il problema politico è quello della relazione tra l'uno e la moltitudine nel quadro composto dalla città e dai suoi cittadini, il problema pastorale riguarda la vita degli individui. (...) Il ben noto 'problema dello Stato assistenziale' non mette semplicemente in evidenza le necessità o le nuove tecniche di governo del mondo attuale. Esso deve essere riconosciuto per ciò che è: una delle numerosissime riapparizioni del difficile adattamento tra il potere politico esercitato su dei soggetti giuridici e il potere pastorale che si esercita sugli individui viventi" (M. Foucault, *Omnes et singulatim*, in Id., *Biopolitica e liberalismo*, cit., pp. 122-23).

<sup>994</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 35-36.



sostituito un potere di *far vivere* o di *respingere* nella morte”<sup>995</sup>. Dunque, a partire dal XVII secolo, la funzione più importante del potere non è “più di uccidere ma di investire direttamente la vita”: con la categoria di biopolitica Foucault intende riferirsi alla strategia politica complessa che si incarica di gestire e potenziare il “vivente”, attraverso specifiche tecnologie (disciplina, dispositivi di regolazione) e specifiche forme di sapere (medicina, biologia, tattica).

La vita entra nei calcoli del potere e si dispiega come campo di applicazione di tecnologie di controllo e assicurazione che trovano nel potere pastorale, in quanto nella presa in carico del benessere del gregge da parte del pastore, la loro matrice arcaica.

Nel 1982 Foucault riassume in questi termini il modo in cui lo stato moderno avrebbe ereditato e rielaborato il potere pastorale di tradizione cristiana:

questa forma di potere è rivolta verso la *salvezza* (a differenza del potere politico), è *oblativa* (in opposizione al principio di sovranità); è individualizzante (in opposizione al potere legale); è coestensiva a tutta quanta la *vita* e la pervade interamente; è legata a una produzione di verità – la verità dell’individuo stesso.<sup>996</sup>

Ora, questi brevi cenni alla tematizzazione foucaultiana del potere pastorale e alla sua riconfigurazione biopolitica, ci permettono di ricollegarci alle nostre riflessioni sulla cura avanzando due osservazioni fondamentali. Gli studi di Foucault, infatti, sembrano metterci in guardia contro un duplice rischio: 1) che la cura si traduca in un rapporto di dipendenza; 2) che essa si trasformi in assicurazione negativa.

Le analisi di Foucault mostrano come un potere finalizzato alla cura – orientato alla presa in carico e alla gestione del benessere altrui – implichi una relazione di subordinazione che progressivamente assottiglia i margini di autonomia<sup>997</sup>. Foucault mette in luce il funzionamento

---

<sup>995</sup> Ivi, p. 122.

<sup>996</sup> M. Foucault, *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*, cit., p. 243. A questo proposito Sandro Luce scrive: “L’odierno potere pastorale, anziché tradursi nella sottomissione del gregge alla volontà del pastore e all’interiorizzazione di questa volontà sotto la forma dell’esame di coscienza e dell’autocontrollo, stempera i confini tra coercizione e consenso, agendo attraverso una serie di pratiche che implicano il coinvolgimento dei loro oggetti, di volta in volta, utenti, pazienti, malati, assicurati, diciamo in termini ampi soggetti-oggetti di un rischio o di un’opportunità potenziale” (S. Luce, *Dalla verità sulla vita alla vita vera*, in S. Marcenò, S. Vaccaro (a cura di), *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 156).

<sup>997</sup> Sarebbe interessante ripercorre le analisi foucaultiane a partire dalla nozione di “attaccamento appassionato” elaborata da Judith Butler. La filosofa, infatti, mette in luce il paradosso della soggettivazione, secondo cui “nessun soggetto emerge senza un attaccamento appassionato nei

di un potere che nella sua vocazione sacrificale – il pastore disposto a mettere a rischio la propria vita per la salvezza del gregge – consegue la docilità di coloro cui è rivolto: il pastore, avendo a cuore la salvezza di ogni pecora sino all'estremo sacrificio di sé, ottiene l'obbedienza del proprio gregge, il quale si rimette a lui per sapere come perseguire il proprio bene.

Legando insieme l'attitudine sacrificale e l'orientazione alla salvezza, il potere pastorale riesce a porre l'istanza dell'obbedienza assoluta: "In fondo, nell'antichità greca e romana, l'idea di pretendere da qualcuno un'obbedienza totale, assoluta e incondizionata nei confronti di qualcun altro era impensabile" quando un greco si sottomette alla volontà o agli ordini di qualcuno, per esempio un medico o un filosofo, lo fa sempre con un fine preciso e per un periodo determinato. Al contrario, "Nel cristianesimo il merito assoluto stia proprio nel fatto di essere ubbidienti (...). Restare ubbidienti è la condizione fondamentale di tutte le altre virtù"<sup>998</sup>.

È in questo senso che l'umiltà – che etimologicamente rimanda a ciò che sta in basso, vicino alla terra, all'*humus* – diviene una delle virtù fondamentali della morale cristiana: essere umile, spiega Foucault, significa riconoscere la malvagità della propria volontà al punto di volersi liberare di essa. L'obbedienza fa tutt'uno con una forma di *apatheia* che trova nella rinuncia a sé, al proprio volere, ai propri presunti egoismi, il suo punto culminante.

L'indicazione che potremmo trarre da Foucault è che il potere, se si pone come istanza di cura, ci lega a sé attraverso una relazione di dipendenza: facendosi carico della nostra fragilità, adoperandosi per il nostro benessere, il potere di rende *sub-diti*. "*Subditus*, letteralmente colui che è votato, che si è dato a qualcun altro e si trova perciò interamente a sua disposizione e sottomesso alla sua volontà"<sup>999</sup>.

---

confronti di coloro dai quali dipende in maniera fondamentale". Butler sostiene che una forma di subordinazione sia indispensabile al divenire del soggetto. L'ipotesi è che sia il legame di dipendenza primaria a regolare la formazione dei soggetti e a rendere la loro soggettivazione un fatto politico. Secondo Butler, "il desiderio di sopravvivere, di *essere*, è un desiderio pervasivamente abusabile", poiché "colui che ha in mano la promessa della continuità di un'esistenza gioca con il desiderio di sopravvivenza". Butler, dunque, pone utilmente l'accento sull'ambivalenza tra rifiuto della subordinazione e attaccamento appassionato ad essa, in quanto condizione che ci tiene in vita. Il potere lega a sé giocando proprio su questo elemento contraddittorio (cfr. J. Butler, *La vita psichica del potere*, Meltemi, Roma 2005, pp. 12-13).

<sup>998</sup> M. Foucault, *Sessualità e solitudine*, cit., p. 124.

<sup>999</sup> M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 134. Da queste parole di Foucault potremmo avanzare due osservazioni. La prima ha a che vedere col nesso che esse sembrano istituire con quanto Foucault affermerà nel corso dell'82 a proposito dello stato di minorità evocato da Kant nel suo scritto sui Lumi. Abbiamo visto come lo stato di minorità sia imputabile a un rapporto viziato tra il governo di sé e il governo degli altri: il *deficit* di autonomia che il soggetto ha con se stesso deriva

In termini heideggeriani, potremmo dire che il potere pastorale non libera l'altro *alla* sua cura, ma lo libera *dalla* cura: lo dispensa dal compito di badare a se stesso, vincolandolo però all'obbligo dell'obbedienza. La relazione di cura si trasforma in un rapporto di subordinazione, poiché, come scrive Heidegger, “di un tale prendersi cura, l'altro può diventare dipendente ed esserne dominato”<sup>1000</sup>.

### Cura biopolitica

Potremmo ora osservare come questo rapporto di dipendenza si intensifichi nel momento in cui le antiche tecniche di controllo e di gestione di stampo pastorale subiscono una rielaborazione in chiave biopolitica.

---

dall'accondiscendenza con cui, per pigrizia o viltà, si sottomette alla direzione altrui. Lo stato di minorità potrebbe dunque rievocare la cessione della propria volontà da parte della pecora a beneficio del pastore. In questo senso, se pensiamo al fatto che l'attitudine critica, che Foucault ricava dalla sua interpretazione dell'*Aufklärung*, costituisce il *pendant* dei suoi studi sul mondo antico, potremmo dire che la cura di sé invochi la rottura di quel gesto con cui si delega la propria cura a un'autorità esterna. La seconda considerazione riguarda invece il tema della volontà. Foucault, nelle pagine di *Sicurezza, territorio e popolazione*, spiega come il cristianesimo non sia una religione della legge ma della volontà: l'obbedienza richiesta ai fedeli non è in ossequio a un codice di regole, ma alla volontà di Dio. Questo aspetto rappresenta una novità rispetto alla tradizione greca, la quale non contempla l'idea dell'obbedienza alla volontà altrui, ma prevede il rispetto delle regole e semmai ammette il potere della persuasione. Il venir meno, all'interno del pastorato, della centralità della legge a favore della volontà, che personalizza e deformalizza il rapporto di subordinazione, potrebbe offrirci un appiglio genealogico per riflettere sul dibattito attuale che oppone la contestualità della cura all'universalità della giustizia. La cura sarebbe inadatta ad innervare il lessico della politica perché il suo punto di vista è sempre contingente, narrativo, legato a bisogni particolari e a possibilità di *agency* imprevedibili: tutte caratteristiche che, secondo alcuni, appaiono incompatibili con il sistema democratico dei diritti e con una teoria della giustizia fondata sull'uguaglianza e l'equità di giudizio.

<sup>1000</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 179. Anche Joan Tronto, che pure, abbiamo visto, è una delle studiose più impegnate a difendere e a promuovere la prospettiva della cura, mette in guardia dal rischio di paternalismo/maternalismo che essa reca in sé. Se ci rifacciamo alla realtà effettiva, dice Tronto, alle pratiche di cura più diffuse e riconosciute, è facile cadere nel pregiudizio secondo cui essa si dispieghi lungo la direttrice discendente che va dal più al meno: dal soggetto autonomo a quello dipendente. In questo senso, la pratica di cura, invece che incoraggiare un movimento di emancipazione e di reciprocità, rischierebbe di convalidare l'asimmetria della relazione. L'asimmetria legittimerebbe colui che dona cura a prendere il posto dell'altro, tanto da decidere per lui: “spesso chi presta la cura ha una competenza e un'esperienza maggiore nel soddisfare i bisogni dei destinatari della cura. Il risultato è che chi presta la cura potrebbe arrivare a considerarsi più capace di valutare i bisogni dei destinatari della cura di quanto non siano costoro” (J. Tronto, *Confini morali*, cit., p. 189).

Con il termine biopolitica, è ormai noto, Foucault intende descrivere la presa del potere sulla vita, l'ingresso della materia vivente nei meccanismi governo, la "statalizzazione del biologico"<sup>1001</sup>.

Come scrive Bernini, ereditando dal potere pastorale la preoccupazione per la salvezza, "la biopolitica ha un carattere oblativo: essa 'difende la società', gestisce la popolazione attraverso la protezione e la cura degli individui"<sup>1002</sup>. La protezione e la cura che il potere biopolitico rivolge, *omnes et singulatim*, all'insieme della popolazione trovano il loro punto di applicazione nella dimensione biologica e somatica.

Se un potere che si assume l'onere di difendere e potenziare il benessere di coloro cui è rivolto pone questi ultimi in una relazione di dipendenza, potremmo suggerire che esso intensifichi il grado di dipendenza in proporzione all'estensione della superficie su cui esso si esercita. In questo senso, se il potere biopolitico trova nella stessa materia vivente il punto di applicazione, la sua capacità di controllo risulterà fortemente incrementata: nel momento in cui la missione del potere è quella di "far vivere" il suo campo di investimento si estende alla vita stessa<sup>1003</sup>, nella sua declinazione singolare/plurale (il corpo e la specie, l'uomo e il codice genetico, il testamento biologico e le pandemie).

Il potere biopolitico, spiega infatti Foucault, opera attraverso una "tecnologia a due facce": da una parte, il polo delle discipline anatomo-politiche che investono la singola individualità somatica<sup>1004</sup>; dall'altra, il polo d'interventi e di controlli regolatori che intervengono a livello macroscopico sui processi biologici dell'intera popolazione<sup>1005</sup>. In sintesi,

---

<sup>1001</sup> M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 206.

<sup>1002</sup> L. Bernini, *Le pecore e il pastore*, cit., p. 147.

<sup>1003</sup> Se nella sezione precedente abbiamo visto come la posta in gioco dell'ermeneutica cristiana sia la definizione del sé, nei prossimi paragrafi dovremmo riflettere sul fatto che la posta in gioco delle tecnologie biopolitiche sia la continua ridefinizione della nozione di *vita*. La riflessione biopolitica di Foucault comporta infatti una problematizzazione del concetto di vita assunto come dato naturale: nelle analisi del filosofo la vita non è mai assunta come presupposto naturalistico ma come indicatore epistemologico storicamente qualificato. Come scrive Roberto Esposito, "La vita, in quanto tale, non appartiene né all'ordine della natura né all'ordine della storia – non può essere né semplicemente ontologizzata né interamente storicizzata – ma si iscrive nel margine mobile del loro incrocio e della loro tensione" (R. Esposito, *Bios*, cit., p. 24).

<sup>1004</sup> Il primo polo è "centrato sul corpo in quanto macchina: il suo *dressage*, il potenziamento delle sue attitudini, l'estorsione delle sue forze, la crescita parallela della sua utilità e della sua docilità, la sua integrazione a sistemi di controllo efficaci ed economici" (Michel Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 182)

<sup>1005</sup> Il secondo polo è "centrato sul corpo-specie, sul corpo attraversato dalla meccanica del vivente e che serve da supporto ai processi biologici: la proliferazione, la nascita e la mortalità, il livello di salute, la durata di vita, la longevità con tutte le condizioni che possono farle variare" (Ibidem)

Le discipline del corpo e le regolazioni della popolazione costituiscono i due poli intorno ai quali si è sviluppata l'organizzazione del potere sulla vita. La creazione, nel corso dell'età classica, di questa grande tecnologia a due facce – anatomica e biologica, agente sull'individuo e sulla specie, volta verso le attività del corpo e verso i processi della vita – caratterizza un potere la cui funzione più importante ormai non è forse più di uccidere ma d'investire interamente la vita.<sup>1006</sup>

Investendo (sul)la vita, il potere entra nelle sue pieghe, colonizza i corpi individuali e regola i meccanismi collettivi: la cura che rivolge alla vita è misura della sua presa. In questo senso, sembra amplificarsi il meccanismo all'opera nel potere pastorale<sup>1007</sup>: incentivando la propria missione di cura, il potere potenzia il suo raggio e la sua tenuta.

### Cura e immunità

A questo punto, è importante chiedersi che tipo di trasformazione si verifichi nel momento in cui la protezione e il potenziamento della vita diventano il criterio ultimo di legittimazione del potere. Potrebbe essere utile studiare le novità introdotte dal paradigma biopolitico alla luce della categoria di “*immunitas*” messa a punto da Roberto Esposito. Il filosofo italiano sostiene che le analisi foucaultiane sulla biopolitica siano attraversate da alcune esitazioni che producono una divaricazione nell'interpretazione del fenomeno biopolitico, tanto che Foucault stesso pare oscillare tra due “opposte interpretazioni della biopolitica – l'una radicalmente negativa e l'altra addirittura euforica”<sup>1008</sup>.

Se egli non si risolve a compiere una scelta di fondo, scrive Esposito, è perché non arriva a confrontarsi con un interrogativo tanto semplice quanto radicale: quando è nato il concetto di biopolitica? Tale interrogativo avrebbe costretto Foucault a rivedere le sottili incongruenze che caratterizzano la sua tematizzazione dei rapporti tra modello sovrano e dispositivo biopolitico. Non è del tutto chiaro, infatti, se il rapporto che lega le due tecnologie politiche sia quello della successione cronologica o della sovrapposizione contrastiva. La questione va al di là di un semplice problema di periodizzazione storica poiché, secondo Esposito, riguarda il modo

---

<sup>1006</sup> Ivi, pp. 182-183.

<sup>1007</sup> Mi sembra utile sottolineare che, sia nel caso del governo delle anime sia nel caso del governo della vita, Foucault usa l'espressione “prendere in carico”. “Mi sembra che uno dei fenomeni fondamentali del XIX secolo sia stata ciò che si potrebbe chiamare la *presa in carico* della vita da parte del potere” (M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 206, corsivi miei).

<sup>1008</sup> R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004, p. XII.

stesso in cui la funzione di morte di matrice sovrana viene reintrodotta all'interno del dispositivo biopolitico di protezione e potenziamento della vita. Il tema rilanciato da Esposito è lo stesso che Foucault aveva inquadrato nel corso *Bisogna difendere la società*: perché la biopolitica rischia di minacciarsi in tanatopolitica, perché la gestione bio-cratice della vita rischia di tradursi in ordine di morte? Foucault tenta di venire a capo di questo interrogativo facendo riferimento al razzismo biologico: nel sistema del bio-potere l'imperativo di morte è ammissibile se tende a potenziare la vita lavorando all'eliminazione della minaccia biologica<sup>1009</sup>.

Tuttavia, sostiene Esposito, il passo ulteriore da compiere per dirimere le ambiguità del discorso foucaultiano consiste nell'interpretare la logica antinomica, che rovescia il potere di vita in ordine di morte, alla luce della categoria di *immunitas*. La nozione di immunità ha di per sé una natura anfibia atta a dar conto del modo in cui vita e politica si congiungono nel binomio bio-politico: "Anziché sovrapposti – o giustapposti – in una forma esterna che sottomette l'uno al dominio dell'altro, nel paradigma immunitario, *bios* e *nomos*, vita e politica risultano i due costituenti di un unico, inscindibile insieme che assume senso soltanto a partire dal loro rapporto"<sup>1010</sup>. L'immunità, infatti, è il potere di conservazione della vita: è la politica intesa come strumento per tenere la vita in vita.

Ma non solo, il vantaggio ermeneutico del paradigma immunitario sta nel mostrare il modo in cui il versante produttivo di accrescimento della vita interagisce con il suo apparente contrario: il versante negativo di distruzione della vita. L'immunità è una forma di *protezione negativa* della vita che salva e conserva l'organismo sottoponendolo a una profilassi che ne limita la potenza espansiva:

attraverso la protezione immunitaria, la vita combatte ciò che la nega, ma secondo una strategia che non è quella della contrapposizione frontale, bensì dell'aggiramento e della neutralizzazione. Il male va contrastato – ma non tenendolo lontano dai propri confini. Al contrario includendolo all'interno di essi.<sup>1011</sup>

---

<sup>1009</sup> "Il razzismo, credo, assicura dunque grosso modo la funzione della morte nell'economia del bio-potere, sulla base del principio che la morte degli altri equivale al rafforzamento biologico di se stessi in quanto membri di una razza o di una popolazione" (M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 223).

<sup>1010</sup> Ivi, p. 41.

<sup>1011</sup> R. Esposito, *Immunitas*, Einaudi, Torino 2002, p. 10.

L'inclusione preliminare della sostanza patogena è dunque la condizione della sua esclusione futura. La relazione che la logica immunitaria istituisce tra cura e malattia è di tipo omeopatico: la malattia viene neutralizzata se anticipatamente immessa nell'armamentario strategico della seconda. La cura, potremmo dire, accudisce la vita attraverso l'inclusione escludente della malattia.

È su questa logica antinomica che si sofferma l'attenzione di Esposito: la vita è protetta e conservata per via sottrattiva. Per restare in vita, la vita rinuncia a qualcosa di sé, accoglie la negazione, accetta la ferita. Come spiega il filosofo, si prolunga la vita facendole assaggiare a piccole dosi la morte.

#### Dispensati dal *munus* comunitario

Sinteticamente potremmo dire che il rischio insito nel paradigma immunitario sia quello di incrementare a tal punto la prevenzione della vita da combattere ed espellere ciò che ne garantisce la sussistenza e la proliferazione. Il trattamento immunitario può condurre all'esito perverso di indebolire i corpi che voleva tutelare, di impoverire la vita che voleva difendere, di desertificare le risorse che voleva potenziare.

Per capire fino in fondo il ragionamento di Esposito occorre fare riferimento alla categoria che, nelle ricerche del filosofo, costituisce l'opposto semantico dell'*immunitas*, e cioè la *communitas*. Il nesso tra le due nozioni va ricondotto alla loro origine etimologica: entrambe, infatti, derivano dal latino *munus* che, oscillando di *onus*, *officium* e *donum* (ossia obbligo, ufficio e dono), rimanda a una forma di donazione che instaura un saldo circolo di scambio e impegno. Se la *communitas* è la relazione che ci rimette al vincolo della donazione reciproca e dunque ci espropria del proprio, l'*immunitas* è la condizione che dispensa da tale obbligazione.

L'*immunitas* è il dispositivo che protegge in via preventiva la vita dagli effetti potenzialmente distruttivi della vita comunitaria: per essere tutelata, la vita va resa "privata" e cioè esclusa dal circolo della donazione reciproca.

La profilassi immunitaria è dunque l'antidoto che tutela dai rischi della vita associata, il farmaco che annulla le minacce del *munus* comunitario.

Come ogni *pharmakon*<sup>1012</sup>, però, l'*immunitas* rivela la radicale ambivalenza di un rimedio che si trasforma in veleno: di una cura che rischia di uccidere. Esposito, prendendo in esame il pensiero politico che da Locke e Hobbes arriva sino alla contemporaneità, mostra come a partire dalla soglia della modernità<sup>1013</sup> le esigenze immunitarie di autoconservazione della vita abbiano costituito l'epicentro della progettualità politica. Scandagliando momenti e movenze di questo lungo processo, Esposito descrive l'intensificarsi e l'affinarsi delle procedure atte a sottrarre la vita dai rischi di alterazione, trasformazione e contagio cui è naturalmente esposta: dall'assolutismo di Hobbes, che rompe la pluralità orizzontale dei rapporti comunitari per istituire il vincolo verticale di obbedienza al sovrano, alle attuali politiche securitarie, tanto incalzanti da generare esse stesse la sensazione di pericolo dalla quale ci dovrebbero salvaguardare, la tendenza ad immunizzare il vivente e a dispensarlo dalla dimensione comunitaria appare sempre più forte.

Il rischio, come si diceva, è che i dispositivi volti a proteggere la vita si ritorcano contro di essa, che l'eccesso di difesa si rovesci in aggressione. In questo senso, possiamo indicare almeno due possibili esiti nefasti: il primo è quello di una *communitas* talmente immunizzata da prosciugare ciò che ne garantiva la linfa vitale – è lo scenario che Esposito evoca attraverso l'immagine del deserto, luogo di annullamento del *cum* e del sacrificio della comunità<sup>1014</sup>. Il secondo rimanda alla possibilità di una crisi auto-immunitaria in cui l'organismo che si voleva difendere attacca se stesso fino a distruggersi. Da questo punto di vista, l'evento dell'11 settembre rappresenterebbe la svolta che conduce a un nefasto avvistamento immunitario, perfettamente esemplificato dal concetto di "guerra preventiva".

---

<sup>1012</sup> Sebbene nella lingua italiana si perda la contraddittoria duplicità dell'originale greco e l'idea di farmaco sia associata agli effetti benefici che esso produce, la nozione stessa di posologia ci ricorda come una dose eccessiva di un farmaco può pervertire le sue proprietà curative in conseguenze fatali.

<sup>1013</sup> L'ipotesi di Esposito è che non sia tanto la modernità ad aver posto il principio dell'assicurazione della vita, ma quest'ultimo ad aver inaugurato la modernità: "Si potrebbe arrivare ad affermare che non è stata la modernità a porre la questione dell'autoconservazione della vita, ma questa a porre in essere, e cioè a inventare, la modernità come apparato storico-categoriale in grado di risolverla" (R. Esposito, *Bios*, cit., p. 52).

<sup>1014</sup> Esposito trova due immagini, a mio parere molto incisive, per spiegare come l'idea di comunità venga elaborata nell'immaginario collettivo del nostro tempo: la comunità è o deserto o fortezza. La comunità diventa deserto allorché i legami si sfaldano, i vincoli comunitari divengono aridi e il potere del *munus* viene costretto alla sterilità. Il deserto è il luogo della solitudine e dell'individualismo. L'opposto dialettico del deserto è la fortezza: essa è il luogo del legame basato sull'appartenenza – territoriale, spirituale, religiosa – ad un'unica origine. È la cittadella fortificata, la piccola patria, da cui l'estraneo perché porta disordine ed espone al contagio. .



Come nelle più grandi malattie autoimmuni, anche nel conflitto planetario in corso è l'eccesso di difesa a rovesciarsi rovinosamente sullo stesso corpo che continua ad attivarlo e a potenziarlo. Il risultato è un'assoluta identificazione tra gli opposti: tra pace e guerra, attacco e difesa, vita e morte sembra consumarsi qualsiasi scarto differenziale.<sup>1015</sup>

Nelle pagine di *Bios* Esposito insiste sull'assoluta attualità dell'intreccio tra biopolitica immunizzazione: la protezione negativa della vita pare essere l'unico orizzonte di senso della politica internazionale. Se il nazismo, come già Foucault aveva segnalato, rappresenta l'espressione più tragica e compiuta di una politica della vita che si rovescia in sentenza di morte, oggi non siamo affatto usciti dalla logica immunitaria che, nella foga di difendere la vita dalla minaccia della morte, finisce per sottoporla a una costante e annichilente mortificazione. Essa sembra anzi amplificata: nel nostro tempo, il negativo – il rigetto, l'inclusione escludente, la minaccia bellica – non appare più come la risorsa cui ricorrere episodicamente per salvaguardare la vita, ma arriva ad occupare l'intero quadro, profilandosi come l'unica realtà effettuale della coesistenza globale.

Per proporre un esempio che dallo scenario internazionale ci conduca alla dimensione locale, potremmo pensare al fenomeno di auto-reclusione costituito dalle *gated communities*<sup>1016</sup>, sobborghi residenziali blindati, protetti da telecamere e squadre di sorveglianza, in cui cittadini ricchi e benestanti scelgono volontariamente di vivere per rispondere alla loro ossessione securitaria. Il fenomeno dà la misura di una rinuncia preventiva di tipo immunitario: pur di mettermi al riparo dalle possibili minacce della vita in comune, recido una parte di me. Infatti, se la vita è da sempre vita in comune, rinunciare alle relazioni multilaterali che mi rimandano al *munus* significa privarmi di qualcosa che mi costituisce intimamente<sup>1017</sup>.

---

<sup>1015</sup> R. Esposito, *Bios*, cit., p. 161.

<sup>1016</sup> Un'interessante trattazione di questi temi è offerta da Paul Virilio in *Città panico. L'altrove comincia qui*, Cortina, Milano 2004.

<sup>1017</sup> Mi sembra interessante sottolineare che Elena Pulcini commentando il fenomeno delle *gated communities* parli di "comunità senza solidarietà" o di "forme perverse di solidarietà, esclusivamente funzionali alla, sia pure illusoria, autodifesa immunitaria contro un altro da sé" (E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 110. Avremmo dunque a che fare con un fenomeno inverso rispetto a quello descritto da Patočka: non una comunità sbocciata dalla solidarietà della ferita, ma una comunità che, temendo la ferità, organizza forme posticce di solidarietà.

### Anima, sé, bios: dispositivi immunitari?

La preziosa indicazione che possiamo trarre da questi rapidi cenni alle ricerche di Esposito consiste nel segnalare i pericoli di collasso immunitario che sono iscritti nella logica della cura: laddove si intende difendere e tutelare, si corre il rischio di indebolire e pregiudicare. La domanda che allora dovremmo porci riguarda la soglia che trasforma la cura in immunità: in che misura una relazione produttiva di cura si rovescia in protezione negativa?

Forse, posta in questi termini, la domanda rischia di essere fuorviante: credo, infatti, che il problema non verta su un calcolo quantitativo, ma sollevi una riflessione sui caratteri ontologici dell'oggetto che la cura intende accudire e sostenere. Pertanto credo che la nostra indagine dovrebbe vertere ora su ciò che nel corso della nostra ricerca è emerso come correlato della cura. Tre, a mio avviso, sono i termini in gioco: l'anima, il sé e il *bios*.

Dovremmo chiederci se, ed eventualmente in che misura, questi tre elementi funzionano come dei dispositivi immunitari.

### Anima immunitaria

“Corpo”, scrive Jean-Luc Nancy, “vuol dire per prima cosa: ciò che è fuori, in quanto fuori, accanto, contro, presso, con un (altro) corpo, nel corpo a corpo, nella dis-posizione”<sup>1018</sup>. È contro questa deriva di preposizioni che ci trascina sempre oltre i confini del proprio – in un *fuori* che è contagio, dispersione, dissoluzione – che l'anima offre un argine rassicurante. Se l'esperienza estetica e pathica della corporeità ci pone di fronte alla molteplicità a-centrica e polemica del vivere, l'anima funziona come principio di unità capace di contenere le spinte disgregative della carne dando ad essa il perimetro organico del corpo.

In questo senso, potremmo dire che l'anima sia il dispositivo immunitario per eccellenza: marcata *ab-origine* dal negativo della morte – la *psyche* che, nel suo significato originario, era il soffio vitale che esala – essa è l'istanza capace di dare un contenimento immunitario alle forze cosmiche che attraversano e costituiscono l'uomo. Infatti, nella sezione dedicata a Patočka, abbiamo richiamato per brevi cenni la genealogia del termine *psyche*: in epoca omerica, essa era ancora imparentata alla morte, alla vita che abbandona l'uomo lasciandolo *soma*, cadavere. A dare vita, forza, energia all'uomo troviamo altri principi, primo fra tutti il

---

<sup>1018</sup> J-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, Torino, Einaudi, 2001, p. 113-114

*thymos*: forza propulsiva e transindividuale che alimenta la vita. Come scrive Rossella Frabbrichesi,

l'anima è uno spettro, un fantasma, un'ombra di ciò che è stato vivo: è chiara la contrapposizione allo *thymos*. Anche *thymos* contrassegnava la vita, come abbiamo visto, ma vita nel suo farsi, vita attiva ed emotivamente connotata: vita orgogliosa, coraggiosa, eroica, furiosa, insaziabile e desiderata. Il fantasma di tutto ciò è la *psyche*: vita asciugata, depotenziata, desensibilizzata.<sup>1019</sup>

Vita asciugata, depotenziata, desensibilizzata: vita immunizzata, potremmo dire. Vita privata di quella *communitas* di forze – *thymos*, *etor* (cuore), *menis* (ira), *phobos* (paura), ecc. – tanto da perdersi nell'anestesia totale della morte.

In epoca arcaica, dunque, anima e corpo trovano coesione solo nei termini di un resto spettrale: vita che sfuma (*psyche*) e corpo esanime (*soma*). Nel lento tragitto che dai poemi omerici ci porta all'epoca platonica, la *psyche* diviene il principio vitale per eccellenza, l'istanza impalpabile che articola attorno a sé l'esperienza del soggetto. Nondimeno, è significativo che essa sia tale proprio in quanto principio capace di dare unità e misura a ciò altrimenti prolifera e straborda. Se nel corpo sperimentiamo una volontà che ci trascende esponendoci a possibili minacce, l'anima al contrario è il luogo della stabilità e della sicurezza, la forma capace di mitigare il propagarsi di forze amorfiche. L'anima emerge dunque come una misura profilattica capace di proteggere la vita contro se stessa: contro quelle potenze che, pur essendo le energie che presiedono al suo farsi, minacciano anche il suo sfarsi<sup>1020</sup>, la dissoluzione vertiginosa delle sue forme.

È per questo che Nietzsche, avendo per primo colto il carattere immunitario della nostra civilizzazione, crede che per combattere la decadenza reattiva che atrofizza la vita occorra ripercorre la storia occidentale attraverso il filo conduttore del corpo: "Il corpo umano, in cui rivive e si incarna tutto il passato prossimo e remoto di ogni divenire organico, il corpo attraverso il quale, al di sopra e al di là del quale sembra che scorra un immenso fiume invisibile: ecco un pensiero più meraviglioso della vecchia 'anima'"<sup>1021</sup>.

---

<sup>1019</sup> Ivi, p. 32.

<sup>1020</sup> A proposito del ritmo duplice di produzione e disfacimento, è utile ricordare che il termine corpo deriva da *kraino*: creare, comporre, esercitare potenza.

<sup>1021</sup> Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 1884-1885, XI, 36[35], p. 565; tr. it. VII.3, p. 243

Ma se l'anima è la forma immunitaria che al contempo protegge e imprigiona il fiume invisibile della vita, non sarà al *soma* individuale che occorre rivolgersi, ma alle forze che, nella stretta della loro contesa, lo attraversano e lo trasfigurano.

Di favoleggiare dell'"unità", dell'"anima", della "persona", ce lo siamo oggi vietato: tali ipotesi servono solo a rendere il problema più difficile, questo è chiaro. E anche quei piccolissimi esseri viventi che costituiscono il nostro corpo (o meglio: del cui cooperare ciò che chiamiamo "corpo" è la migliore immagine), non sono per noi atomi spirituali, ma qualcosa che cresce, lotta, si accresce e a sua volta muore: sicché il loro numero muta in modo variabile, e la nostra vita è, come qualunque vita, in pari tempo un continuo morire.<sup>1022</sup>

Per aggirare il dispositivo immunitario, occorre dunque comprendere che il corpo non è semplice *res extensa*, ma l'immagine apollinea di cui ci serviamo per alludere all'interazione dionisiaca tra forze confliggenti. Ma non solo, secondo Nietzsche bisogna anche che la vita sia ricongiunta alla morte, che quest'ultima sia ammessa nella vicenda vitale come il suo inevitabile *pendant*. La vita, scrive infatti Nietzsche nello *Zarathustra*, è auto-superamento: essa non si realizza conservando se stessa, ma nell'estroversione, nell'esteriorizzazione di sé nel proprio 'non'.

### Anima comunitaria

Sulla scorta di queste sollecitazioni, dovremmo tornare a riflettere sul valore che Patočka attribuisce alla *psyche*. Infatti, se l'anima è uno dei grandi "provvedimenti profilattici"<sup>1023</sup> presi dalla tradizione teo-filosofica per arginare l'esplosione transindividuale della vita e il contagio che ne discende, si potrebbe pensare che la cura dell'anima patočkiana accentui gli effetti immunizzanti, giacché al carattere immunitario dell'anima somma quello iscritto nella nozione di cura.

In effetti, se stiamo alle considerazioni che Patočka dedica a Platone e a Democrito nelle pagine di *Platone e l'Europa*, l'anima emerge come l'istanza capace di offrire stabilità e nitidezza alla transitorietà e alla molteplicità dell'apparire fenomenico. Potremmo dire che dinnanzi al divenire dionisiaco dei fenomeni, l'anima agisce come un principio apollineo di

---

<sup>1022</sup> Ivi, p. 576; tr. it. VII.3, p. 257.

<sup>1023</sup> F. Nietzsche, *Umano troppo umano I*, in Opere, cit., vol. IV, 2, p. 241.

individuazione: essa discerne e discrimina estraendo l'uno dal molteplice. Ma non solo, la cura che a essa occorre rivolgere, affinché possa frenare il flusso metamorfico della manifestazione, consiste nel farla diventare “una, stabile, senza contraddizioni”<sup>1024</sup>. Patočka, in alcuni passaggi, descrive l'anima nei termini immunitari di una roccaforte che resiste all'uragano del tempo, di un argine che incide l'indeterminazione fenomenica tracciando limiti e contorni, di un'istanza logica che non ammette opacità e contraddizioni.

Tuttavia, per non farci condurre fuoristrada, conviene avanzare alcune precisazioni. Innanzitutto, l'operazione di contenimento che l'anima opera sulle passioni – la *psyche* intesa come margine capace di racchiudere quelle potenze transindividuali che in epoca omerica rivelavano un carattere cosmo ed antropo-poietico – viene riformulata da Patočka nei termini di un com-prendere che rimanda alla passività dell'accogliere. Infatti, come abbiamo visto nella prima sezione, nei seminari di *Platone e l'Europa* il filosofo interpreta il *Logos* di Eraclito nel senso di un *legein* che chiama a raccolta il disparato, che riunisce *oi polloi*, che non mira a una sintesi delle differenze ma a una loro coesistenza polemica.

In questo senso, quando Patočka, con Aristotele, afferma che l'anima è “il luogo delle cose”, più che alludere a un gesto di contenimento – l'anima che ammette al proprio interno solo ciò che è uno, stabile, senza contraddizione – sembra evocare un movimento di estroflessione: l'anima non può essere *il* luogo delle cose che a condizione di essere *nel* luogo delle cose. Nel movimento di apertura che, mettendola e rimettendola al mondo, la pone in essere.

“L'uomo” scrive Patočka “è in grado di comprendere i movimenti di tutti gli altri esseri, di raccogliarli in sé e di riempirsene”<sup>1025</sup>: l'allusione a una dinamica di riempimento lascia immaginare che l'anima venga invasa, alterata, deformata dal mondo. Incontrando il mondo, accogliendolo e comprendendolo in sé, l'anima è destinata a una vicenda di perenne trasformazione.

Pertanto, possiamo dire che il suo proprio non coincide con un'identità di tipo immunitario, ma con un'improprietà di carattere comunitario: nel suo *legein*, l'anima chiama a raccolta il mondo e ne canta le differenze.

In questo senso, può essere utile richiamare i termini ambigui con cui Patočka, in alcuni passaggi di *Europa und Nach-Europa*, riprende la tematizzazione platonica dello *thymos*. Esso,

---

<sup>1024</sup> J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., 96 (tr. franc), p. 115 (tr. it.)

<sup>1025</sup> Ivi, p. 221.

da una parte, è descritto come “una tendenza alla difesa, alla protezione è ciò che è proprio”<sup>1026</sup>; dall’altra esso “presuppone qualcosa di non immediato, qualcosa per cui vale la pena di superare se stessi, ovvero qualcosa per cui vale la pena di *esporsi*. È un superamento naturale dell’istinto di conservazione ad ogni costo”<sup>1027</sup>.

Credo che il paradosso con cui Patočka si misura in queste righe – una salvaguardia del proprio che è insieme esposizione all’altro da sé – consista in fondo nella piegatura antinomica che occorre percorrere se si vuole rovesciare la semantica immunitaria in senso comunitario. Si tratta, in ultima istanza, di comprendere quale valore attribuire al termine “*das Eigentliche*” (il proprio): se pensiamo ai significati sedimentati nel termine *thymos* – spinta, propulsione, *conatus* asoggettivo – ci rendiamo conto che lo spazio del “proprio”, per quel che riguarda una spinta energetica transindividuale, è quel terreno meticcio dove le forze confliggono e si piegano per dare vita al soggetto. In questo senso, lo *thymos* non presidia i confini dell’ente individuale, ma alimenta quella spinta verso il superamento che consente l’apertura estatica dell’esistenza.

In questo senso, potremmo dire che la risposta immunitaria messa in campo dallo *thymos* non è volta a proteggere l’ente individuato, nella sua chiusura identitaria, ma il processo stesso di individuazione in quanto interazione dinamica tra soggetto e mondo.

### L’anima e l’orgiastico

Per approfondire questi temi, potrebbe essere utile affrontare la questione da un diverso punto di vista. Sappiamo, infatti, che per Patočka la cura dell’anima coincide con la storia della responsabilità: con l’interminabile processo di accoglimento, incorporazione e regolazione dell’elemento orgiastico. Per descrivere tale elemento, Patočka si rifà esplicitamente agli studi di Durkheim e in particolare ai resoconti dei cerimoniali orgiastici di alcune tribù australiane offerti da Spencer e Gillen. Nei passaggi presi in esame da Patočka, la dimensione del *sacrum* è descritta come l’ingresso dell’uomo in un mondo popolato da forze eccezionali che lo invadono e lo trasformano fino al punto che egli non si riconosce più: forze trasfiguratrici che lo conducono, insieme ai propri compagni, a uno stato di esaltazione. L’orgiastico è la riscossa della dimensione primitiva della vita che nella sua potenza produttiva trasfigura ogni forma,

---

<sup>1026</sup> “*Eine Abwehr eigen, ein Schutz. Er schützt das Eigene und Eigentliche*”

<sup>1027</sup> “*Der thymos setzt durch seine Überwindungstendenz etwas Nicht-Unmittelbares voraus, wofür sich zu überwinden, d. h. sich aussetzen sich lohnt. Es ist eine natürliche Überwindung des Erhaltungsinstinktes um jeden Preis*”

che nella sua voracità rimuove ogni barriera liminare e nella sua spinta erotica favorisce la fusione estatica. In questo senso, l'orgiastico potrebbe essere uno dei nomi di Dioniso: della "vita nella sua forma assoluta, o dissoluta, sciolta da qualsiasi presupposto, abbandonata al flusso originario"<sup>1028</sup>.

In questo senso, possiamo capire le ragioni per cui Derrida, nel capitolo di *Donare la morte* dedicato a Patočka, sostenga che la storia d'Europa in quanto cura dell'anima "si confonderà con una genealogia del soggetto che dice 'io', del suo rapporto a se stesso come istanza della libertà, della singolarità e della responsabilità"<sup>1029</sup>. La storia della responsabilità e la genealogia dell'io vanno di pari passo nella misura in cui la possibilità di individuare una forma singolare capace di dire "io" fa tutt'uno con la capacità di addomesticare la spinta dissolutiva della frenesia orgiastica.

Cionondimeno, se la storia della responsabilità è un tentativo di smarcarsi dalla sfera onnivora del *sacrum*, essa è al tempo stesso un appello a non aderire alla dimensione del *profanum*. "Il *profanum* è essenzialmente la sfera del lavoro e dell'autoasservimento della vita, del suo essere incatenata a se stessa"<sup>1030</sup>.

In questo senso, se il sacro elide ogni limite individuale e il profano consiste nell'incatenamento alla vita nella forma della mera sussistenza, la responsabilità per Patočka rappresenta il tentativo di emanciparsi dalla vita nella sua staticità conservativa incorporando e mitigando la frenesia orgiastica.

Noi crediamo che l'io in tal senso emerga all'inizio della storia e consista nel non perdersi nel sacro, non abbandonarsi semplicemente ad esso, ma vivere pienamente l'opposizione tra *sacrum* e *profanum*, ponendosi in maniera responsabile domande per chiarire la problematica emersa, con quotidiana sobrietà ma anche con attivo coraggio nei confronti della vertigine che ne risulta; superare la quotidianità, ma senza precipitare, dimentichi di noi stessi, nella sfera del mistero.<sup>1031</sup>

Stando a queste parole di Patočka, l'io sembra rappresentare un dispositivo immunitario chiamato a moderare gli effetti dissolutivi del vortice demoniaco. La storia della responsabilità coincide con la cura dell'anima perché quest'ultima emerge come un principio formativo nel

---

<sup>1028</sup> Ivi, pp. 91-92.

<sup>1029</sup> J. Derrida, *Donare le morte*, cit., p. 43.

<sup>1030</sup> J. Patočka, *Saggi Eretici*, cit., p. 109.

<sup>1031</sup> J. Patočka, *Saggi Eretici*, cit., p. 108.

senso letterale del termine: come un principio che cerca, crea e reinventa una forma alla corsa anomica e amorfica della vita nella sua frenesia dionisiaca.

Se l'anima, in queste pagine dei *Saggi eretici*, potrebbe far parte di quei provvedimenti profilattici tesi a salvaguardare la vita dalla corrente dionisiaca, occorre tener presente, tuttavia, che la sua azione non può essere ascritta all'ambito del disciplinamento apollineo. L'anima, infatti, non si impegna in una rimozione della dimensione demonica, ma si sforza, piuttosto, di accettarla, di riconoscerla e di addomesticarla.

L'anima è il tentativo di entrare in un rapporto produttivo con la dimensione del demonico, che altrimenti, abbandonata a se stessa, minaccia di riesplodere in forme di violenza incontrollata<sup>1032</sup>. La cura dell'anima, potremmo dire, è lo sforzo di far fronte a un'impossibilità. Infatti, se come afferma Patočka "alla vita dipendente da sé e incatenata a se stessa fa da *pendant* orgiastico la vita nello scatenamento di ciò di cui non si può aver cura né disporre", l'*epimeleia tès psyches* esprimerebbe il tentativo, mai definitivamente riuscito, di aver cura di ciò di cui non si può aver cura: di farsi carico dell'irrefrenabile senza cadere, malgrado ciò, sotto il peso schiacciante della nuda vita.

È evidente la venatura tragica che percorre la storia della responsabilità come cura dell'anima. Nelle riflessioni di Patočka si può cogliere, infatti, il perturbamento dell'eco nietzschiana. Se vi è un modo per addomesticare la frenesia orgiastica senza cadere nell'imbonimento del quotidiano, occorre tornare alla contesa tragica tra apollineo e dionisiaco. La responsabilità sarebbe così la tensione sempre inquieta a trovare un equilibrio in cui, nell'instabilità della lotta e nell'irriducibilità delle reciproche differenze, apollineo e dionisiaco possano convivere. Equilibrio, beninteso, che non è una conciliazione definitiva, ma un corpo a corpo agonico sempre sul punto di disfarsi e di rinnovarsi.

Ancora una volta, si tratta di scorgere nel magma contrastivo di *Pólemos l'humus* dal quale germoglia la cura dell'anima. L'impronta tragica che l'*epimeleia tes psyches* reca in sé, potremmo dire, è espressione dello stesso perturbamento che scompagina la logica immunitaria qualora la si forzi in senso comunitario: la cura dell'anima presiede alla genesi di un "io" il cui proprio (*das Eigentliche*) non è un'autoconservativa coincidenza a se stesso, ma la contesa insanabile e trasformativa tra forze avverse.

---

<sup>1032</sup> Questo, l'abbiamo visto, è il pericolo cui si espone la civiltà tecno-scientifica: una civiltà che nel suo processo di razionalizzazione ha creduto di aver sopito per sempre la dimensione notturna degli istinti e che tuttavia, come dimostrano i due conflitti mondiali, si trova a fare i conti con ondate incontrollabili di violenza orgiastica.



Per concludere, può essere utile richiamare la dialettica tragica tra anima e persona che Patočka descrive leggendo *Le pèlerin boiteux* di Čapek. L'una, abbiamo visto, ha bisogno dell'altra: la persona ha bisogno delle risorse energetiche che l'anima sprigiona in quanto tendenza al continuo superamento di sé; l'anima ha bisogno della persona per individuarsi, per non fondersi con l'universo. E così potremmo dire che, proprio nell'incessante opposizione tra anima e persona, sembra generarsi l'occasione per la responsabilità dell'io.

### L'anacoresi del sé

Sulla scorta delle riflessioni di Patočka appena richiamate, potremmo avviarci ad interrogare il secondo dei termini in gioco nella nostra indagine, e cioè la nozione di sé. Infatti, in quanto forma riflessa e accusativa del pronome personale, la nozione di sé potrebbe avere lo stesso portato immunitario che caratterizza l'io in quanto istanza personale. Patočka, abbiamo visto, sostiene che "l'io (...) emerge all'inizio della storia e consista nel non perdersi nel sacro"<sup>1033</sup>; in questo senso, esso avrebbe iscritta in sé, seppur in forma latente, la disposizione immunitaria a porsi come un argine che resiste alla dissoluzione orgiastica, inchiodando la vita alla mera conservazione di se stessa.

Alla luce di questa suggestione conviene chiedersi in che misura la nozione di sé che emerge dalle ricerche foucaultiane incoraggi oppure osteggi un simile rivolgimento immunitario.

Per la nostra indagine si rivelano particolarmente interessanti gli studi che Foucault dedica al periodo ellenistico, durante il quale il rapporto che il sé intrattiene con se stesso non è più mediato dalla città o dalle esigenze politiche di governo degli, ma si dispiega come fine in sé. Prendendo in esame la nebulosa di vocaboli che gravita attorno alla pratica dell'*epimelesthai*, Foucault si sofferma sulle espressioni che rimandano all'idea di una conversione che fa tutt'uno con un movimento di *anachoresis*, di ritiro in sé: "ritirarsi in se stessi (...) come se si trattasse di un luogo destinato a fungere da rifugio, una cittadella ben fortificata, una fortezza protetta da solide mura"<sup>1034</sup>.

---

<sup>1033</sup> J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., p. 108.

<sup>1034</sup> M. Foucault, *Ermeneutica del soggetto*, cit., p. 75. La nozione di *anachoresis* si trova già nei dialoghi platonici. Foucault cita un passaggio del *Fedone* in cui l'anima, ritirandosi in se stessa, raggiunge l'immobilità. "Immobilità dell'anima e immobilità del corpo: del corpo che resiste, dell'anima che non si muove" (Ivi, p. 44). Se il ritiro anacoretico evoca una chiusura di tipo immunizzante, possiamo dire che l'immobilità che esso persegue è radicalmente contraria al

Nei testi stoici ed epicurei la cura di sé viene descritta come un movimento di fortificazione del sé: le pratiche dell'esistenza – più che rispondere all'immagine deleuziana di una conflagrazione di forze che, piegandosi, danno luogo al sé – fanno pensare ad un processo di delimitazione e armamento del sé contro le minacce esterne. Tanto è vero che l'*enkrateia* classica – che richiedeva una forma di padronanza attiva, virile, dinamica di sé – perde valore e centralità a favore di altri principi, come quello dell'atarassia e dell'autarchia. Solo affrancandosi dai turbamenti esterni e rendendosi autosufficiente, il soggetto raggiunge la salvezza (*soteria*): una salvezza che ancora non rimanda ad alcun al di là trascendente, ma si realizza facendo del sé un porto franco, sicuro, inespugnabile<sup>1035</sup>.

Nella cura di sé del periodo ellenistico è dunque già ravvisabile l'idea di un soggetto radicalmente debole<sup>1036</sup> che deve essere protetto dall'imminenza del male.

A proposito della necessità di equipaggiare un sé altrimenti fragile e indifeso, è interessante notare come nei testi tardo-antichi ricorrono le analogie con la medicina. Come scrive Laura Cremonesi, "Foucault sottolinea, infatti, la vicinanza concettuale della cura di sé ellenistica e romana con la medicina: entrambe hanno lo scopo di guarire (*therapeuein*) i *pathe*, dell'anima la prima, del corpo la seconda"<sup>1037</sup>.

È proprio la nozione di *pathos*, spiega Foucault, a istituire una correlazione tra cura di sé e pratica medica: essa si presta a descrivere tanto le passioni che perturbano l'anima, quanto le malattie fisiche che affliggono il corpo. In entrambi i casi, si tratta di alterazioni che agitano l'equilibrio psico-fisico. È per questo che, volendo designare le operazioni necessarie alla cura dell'anima, gli autori tardo-antichi si servono delle metafore mediche: "mettere il coltello nella piaga, togliere il marcio, amputare, eliminare il superfluo"<sup>1038</sup>. In tutte queste espressioni

---

movimento dell'anima sostenuto da Patočka. Per quest'ultimo l'anima è l'istanza del movimento, giacché dotata di *auto-kynes*: in questo senso, alla concezione patockiana della cura dell'anima è del tutto estranea l'idea di immobilità valorizzata dal *Fedone*.

<sup>1035</sup> Cfr. M. Foucault, *Ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 160-163.

<sup>1036</sup> Attraversando i testi ellenistici, Foucault "mette in primo piano la radicale debolezza del soggetto, e associa con sempre maggior forza il piacere e il male. Il che equivale a dire che lo stoicismo, sia pure lentamente, apre la strada al cristianesimo" (F. Gros, *Nota del curatore*, in M. Foucault, *Ermeneutica del soggetto*, cit., p. 482-83).

<sup>1037</sup> L. Cremonesi, *Michel Foucault e il mondo antico*, cit., p. 116; vedi *Ermeneutica* pp. 88-91; *Cura di sé* pp. 57-59. La massima forse più significativa che segnala la prossimità tra filosofia e medicina è quella di Epicuro secondo cui: "è vuoto il discorso di quel filosofo che non cura alcuna passione umana. Come, infatti, una medicina che non scaccia le malattie dal corpo non è di alcuna utilità, allo stesso modo non è utile una filosofia che non libera l'anima dalle passioni" (cit., in M. Foucault, *Ermeneutica del soggetto*, cit., p. 495n).

<sup>1038</sup> *Ibidem*.

ricorre l'idea di un male che deve essere estirpato: affinché la terapia abbia inizio, è necessario riconoscersi come malati o come minacciati dalla malattia.

L'uomo ellenistico appare assillato da una costante problematizzazione della propria salute: egli rivolge un'attenzione minuziosa al corpo, percependosi sempre sul punto di perdere la propria forza. Foucault nota una differenza fra la cura del corpo tardo-antica e la valorizzazione del vigore fisico in epoca classica: per i filosofi storici ed epicurei non si tratta di allenare se stessi per essere sempre all'altezza degli eventi, ma di dirigere l'attenzione su di sé per scoprire il proprio stato di bisogno e la propria condizione patologica.

Alla luce delle considerazioni svolte sin qui, è lecito pensare che nella pratica tardo-antica del *therapeuein* sia iscritta quella stessa logica antinomica che caratterizza la nozione di *pharmakon*: un eccesso di difesa si rovescia in aggressione<sup>1039</sup>. L'*apatheia*, l'affrancamento

---

<sup>1039</sup> Meriterebbero una tematizzazione assai più approfondita i rimandi che tali considerazioni sulla logica antinomica iscritta nel *therapeuein* intrattengono con la questione biopolitica della medicalizzazione e della normalizzazione. Foucault, infatti, ha riconosciuto nella medicina uno dei principali saperi-poteri attraverso cui è stato possibile controllare la popolazione e intervenire sul suo corpo vivente. La medicina, per Foucault, è una “strategia bio-politica” (M. Foucault, *La naissance de la médecine sociale*, in Id., *Dits et écrits II*, p. 210) dotata di un potere normativo: “La medicina non deve più essere solamente il *corpus* delle tecniche della guarigione e del sapere che richiedono; essa comprenderà anche una conoscenza dell'uomo *in salute*, cioè un'esperienza dell'uomo *non malato* e una definizione dell'uomo *modello* insieme. Essa assume, nella gestione dell'esistenza umana, postura normativa” (M. Foucault, *Nascita della clinica*, cit., p. 35). Attraverso il potere disciplinare o coercitivo della norma, la medicina impone il proprio “imperativo di salute” e si fa promotrice di “un certo numero di interventi autoritari e di assunzioni di controllo” (M. Foucault, *La politique de la santé au XVIIIème siècle*, in Id., *Dits et écrits II*, p. 16 e p. 21). È interessante richiamare per brevi cenni quanto Foucault afferma a proposito degli esiti cui giunge il processo di medicalizzazione della società iniziato nel XVIII. Prendendo in esame il piano Beveridge, attuato dopo la seconda guerra mondiale, Foucault sottolinea il cambiamento di prospettiva che esso introduce: non si tratta dello Stato che si fa carico della salute dei suoi cittadini al fine di conservare e potenziare la forza fisica nazionale (la sua forza lavoro, la sua capacità produttiva, la sua potenza militare); ma della salute che diviene oggetto di preoccupazione per i singoli individui. Nel momento in cui la buona salute diventa un diritto riconosciuto, la medicina modifica il proprio statuto: nella società biopolitica interamente medicalizzata, la funzione autenticamente terapeutica perde terreno rispetto ad interventi medico-sanitari che mirano soprattutto al “benessere” degli individui. Nel momento in cui il “benessere”, e non il semplice vivere, diviene il fulcro delle strategie bio-mediche, le occasioni di intervento si moltiplicano potenzialmente all'infinito. La tesi di Foucault è che si giunga così a una “distorsione (...) tra la scientificità della medicina e la positività dei suoi effetti, o tra la scientificità e l'efficacia della medicina” (M. Foucault, *Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine?*, in Id., *Dits et écrits II*, p. 44). Tale distorsione consiste precisamente nel rischio immunitario che il sovraconsumo di farmaci e la sovraesposizione alle politiche mediche aumentino la vulnerabilità che si voleva scongiurare: “nella misura in cui l'organismo sa difendersi meglio – dice Foucault – esso, naturalmente, si protegge, ma, da un altro punto di vista, è più fragile e più esposto, se gli si impedisce il contatto con gli stimoli che provocano le reazioni di difesa. In una maniera generale si può affermare che, a causa degli effetti dei

dalle passioni, più che rimandare al carattere energico del soggetto che padroneggia i propri istinti, evoca l'immagine di un soggetto svigorito: di un soggetto che ha conquistato la propria salvezza prosciugando le proprie riserve pathiche. Non a caso, sottolinea Foucault, in epoca ellenistica si assiste a una valorizzazione della vecchiaia sconosciuta in epoca classica. La vecchiaia viene a coincidere con il punto di compiuta realizzazione della cura di sé, il momento in cui ci si libera da ogni desiderio e da ogni ambizione. Foucault, concentrandosi soprattutto sui testi di Seneca, spiega come la vecchia acquisisca uno statuto nuovo: essa non viene più semplicemente considerata come l'ultimo segmento della vita, ma come un polo positivo al quale occorre tendere. In un certo senso, dice Foucault, occorre “vivere per essere vecchi”<sup>1040</sup>: aspettare, se non addirittura anticipare, la vecchiaia per raggiungere lo stato di tranquillità che essa garantisce. L'aspetto fondamentale di questa nuova etica della vecchiaia sta nel predisporre alla vita come se essa fosse già conclusa:

anche se siamo ancora in piena attività, abbiamo a ogni istante, rispetto a tutto ciò che facciamo e a tutto ciò che siamo, l'atteggiamento, il comportamento, il distacco e il sentimento di compimento che sono propri di chi è già giunto alla vecchiaia e ha pertanto già portato a compiuta realizzazione la propria vita. (...) E' necessario, insomma, portare a termine la propria vita già prima della morte.<sup>1041</sup>

Credo che questa idea della vita che si consuma prima della morte dia conto della torsione immunitaria impressa alla cura di sé dalla filosofia ellenistica. Anzi, nel monito secondo cui la vita, per salvarsi dai suoi *pathe*, deve precorrere la condizione della morte, potremmo trovare una radicalizzazione del principio della protezione negativa: la morte, in quanto estinzione di ogni turbamento, appare preferibile ai tumulti della vita.

Tuttavia, questa non è l'ultima parola di Foucault sulla cura di sé. Come scrive Laura Cremonesi, “è difficile, infatti, pensare che Foucault intendesse proporre alla riflessione attuale uno schema di soggettivazione basato su un'immagine di un sé fragile, da proteggere e fortificare e, soprattutto da mantenere sempre in uno stato inalterabile”<sup>1042</sup>. Le ricerche che Foucault conduce dopo *L'ermeneutica del soggetto* – le ricerche sulla *parresia* che egli sviluppa nei suoi due ultimi corsi su *Il governo di sé e degli altri* – sembrano reintrodurre un

---

medicinali stessi – effetti terapeutici positivi - si produce una perturbazione, per non dire una distruzione, dell'ecosistema non solo dell'individuo, ma dell'intera specie umana” (Ivi, p. 46).

<sup>1040</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., 95.

<sup>1041</sup> Ivi, p. 96. Foucault cita le parole di Seneca: “*Consummare vitam ante mortem*” (Lettera 32).

<sup>1042</sup> L. Cremonesi, *Michel Foucault e il mondo antico*, cit., p. 137.

principio di inquietudine nella cura atarassica del sé promossa dai filosofi stoici ed epicurei. Il legame tra soggettività e verità che si stringe nell'atto parresiasistico non promuove un processo di soggettivazione teso a fare del sé un porto franco, una cittadella sicura. Il dir-vero della *parresia*, infatti, mette in gioco il soggetto, lo lega a sé retroagendo e trasformando il suo modo d'essere, lo espone a un rischio che può metterne in pericolo la vita<sup>1043</sup>. Soprattutto nella *parresia* di stampo cinico, a cui Foucault dedica il suo ultimo corso, la semantica della sicurezza, della tranquillità, della difesa, è sostituita da quella del rischio, del pericolo, dell'azzardo. Non si tratta di fare del sé il perimetro cautelare dell'immunità, ma di fare della propria vita lo scandalo perturbante della verità. Una verità che – l'abbiamo visto parlando della vita vera all'interno del *bios kynikos* – non è sigillo dell'identità ma impronta della differenza. Possiamo osservare, dunque, come la *parresia*, soprattutto nella sua esasperazione cinica, svii il sé dal suo ritiro anacoretico e lo reimmetta nei tumulti del *dehors*.

In questo senso, il percorso che Foucault articola attorno all'*epimeleia eautou* non culmina con l'immagine di un sé che, forte del rapporto istituito con se stesso, si mette al riparo dalle ingerenze del potere: è lecito pensare, infatti, che ogni rapporto di chiusura identitaria rappresenti un terreno fertile per la cristallizzazione di nuove relazioni di potere. L'accento di Foucault cade piuttosto sulle linee di fuga che espongono il *bios* al suo divenire, che restituiscono il sé ai suoi *pathe*: all'inquietudine che gli consente di *se dépendre de soi même*.

### Le basi sociali del sé

A mio avviso, per smarcare le ricerche di Foucault dalla semantica immunitaria, può essere utile avanzare una seconda considerazione. Considerazione che Foucault non elabora ma che può essere utile esplicitare anche per dar conto dei molteplici livelli su cui si dispiega l'antica cura di sé. Abbiamo visto, infatti, come la nozione di *epimeleia* nomini una congerie di tecniche e pratiche di cura, la cui sostanza etica – spaziando dalla dietetica all'arte di governo, dall'economia alle relazioni d'amicizia – allude a un allargamento delle maglie del sé. Gli affetti, la conduzione della casa, la dieta, l'attenzione per il corpo costituiscono la trama stessa del sé: i fili che ne tessono la tela. Se questo sé, che invece che raccogliersi nella sua interiorità si scopre e si costruisce nell'esteriorità del mondo, ci pare dissonante rispetto alla centratura

---

<sup>1043</sup> Sempre Laura Cremonesi afferma, “Legate alla *parresia* appaiono costantemente le immagini del rischio, del pericolo, della messa in gioco di se stessi, del coraggio (...) molto distanti dal modello del sé come cittadella e rifugio saldo, riparo da ogni evento capace di generare *pathe*” (Ivi, p. 204).

autarchica del soggetto moderno, può essere utile, forse, scavare nell'etimo del termine sé per vedere come esso racchiuda una tensione ambivalente. Benveniste ricorda come il pronome latino *se* rimanda alla radice etimologica indoeuropea *swe*: radicale “molto importante”<sup>1044</sup>, dice Benveniste, perché da esso derivano i termini latini *suus* e *soror* e i vocaboli greci *ethos* e *etes* (che significa parente, alleato). Il linguista ne deduce che dal tema *swe* si sviluppino due diversi filoni semantici: il primo rimanda alla piegatura riflessiva che congiunge il sé alla sfera privata e individuale dell'*idios*, del proprio, di ciò “che appartiene solo a sé”; l'altro rinvia alla semantica comunitaria, a “un legame di carattere sociale, di parentela o sentimentale”<sup>1045</sup>, come provano i termini *hetairos* (compagno) e *sodalis* (membro di una confraternita). Secondo Benveniste, questa dualità ci permette di capire come all'origine del “sé” vi sia un nesso di unità e distinzione, di identità e alterità, di appartenenza e disgiunzione. Emblematico, in questo senso, è il fatto che il *se* latino si duplichi nel *se* riflessivo, che indica “se stesso”, e nel *sed* disgiuntivo e oppositivo del “ma”.

Le analisi di Benveniste, pur mettendo in luce la semantica che riconduce il sé al ripiegamento riflessivo sul privato (*idios*), ci aiutano a scorgere anche “le basi sociali del ‘sé’ e dell'essere con gli altri”<sup>1046</sup>. Sulla scorta di queste indicazioni etimologiche, potremmo leggere i passaggi in cui Foucault afferma che “la cura di sé emerge (...) come un fattore di intensificazioni delle relazioni sociali” come un annuncio del potenziale comunitario dischiuso dalle pratiche del sé.

“Affinché la pratica di sé possa giungere a quel sé a cui essa mira, l'altro risulta indispensabile”<sup>1047</sup>, scrive Foucault ne *L'ermeneutica del soggetto*: mi sembra che qui il

---

<sup>1044</sup> E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Tomo 1: Economia, parentela, società*, Torino, Einaudi 1988, p. 253.

<sup>1045</sup> Ivi, p. 255.

<sup>1046</sup> Ivi, p. 256.

<sup>1047</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 111. Commentando le analisi foucaultiane sulla valenza sociale della cura di sé, Frédéric Gros spiega: «*Pour Foucault, en effet, établir un rapport déterminé à soi ne s'effectue pas dans une solitude indépassable, ne s'opère pas dans une dimension solipsiste. D'une certaine manière, il faudrait même dire que le fait d'établir un rapport déterminé et régulier à soi suppose la présence, l'accompagnement, le guidage, l'aide de l'autre, ou plutôt des autres. Les techniques de soi sont toujours mises en œuvre au travers de relations sociales repérables, de communautés, de groupes, ou même d'institutions, par exemple des écoles, des communautés, etc. Les techniques de soi sont donc très fortement socialisées. De plus, établir un rapport déterminé à soi suppose toujours, pour être mis en œuvre, quelque chose comme un maître, un directeur ou un ami, qui nous arrache à l'inertie d'une identité reçue, fixée et figée par l'éducation parentale ou la société. De telle sorte que la dimension éthique est inséparable d'une dimension pédagogique et relationnelle. L'adoption d'une technique de soi, loin donc d'être exclusive de l'autre ou des autres, les suppose dès*

filosofo prospetti una pratica di cura che concepisce l'alterità come un ingrediente indispensabile del processo di soggettivazione. La cura non sogna il confinamento del sé nel recinto dell'*idios*, ma attinge alle sue "basi sociali": sebbene non sviluppi espressamente questo discorso, si potrebbe dire che l'*epimeleia* tenda a una forma di autonomia del sé che cionondimeno non ne disconosce l'interdipendenza. Se il vigore del corpo, le relazioni affettive e amoroze, la buona conduzione della propria casa rappresentano altrettante occasioni per mettersi alla prova, per guardarsi e *ri-guardarsi*, allora la riflessività realizzata dal "se stesso" accoglierà il riverbero dell'alterità: di quel *sed* che, opponendo e coordinando, mette ciascuno in comune e in tensione con gli altri.

### Vita-in-comune

Vi è, io credo, almeno un'altra strada da seguire per tentare di sottrarre la cura alla sua chiusura immunitaria: essa va imboccata laddove Foucault distingue l'instaurazione del sé, che avviene in virtù del principio trascendente della *psyche*, dall'instaurazione del sé che si realizza nella trama immanente del *bios*. Sappiamo che è a partire da questa distinzione che ha preso avvio questo lavoro: nel tentativo di mitigare l'opposizione che Foucault istituisce fra la propria ricerca e gli studi patočkiani abbiamo preso in esame il significato che Patočka attribuisce alla nozione di anima, suggerendo che essa non sia un'istanza metafisica, ma alluda al movimento stesso dell'esistenza nella sua apertura estatica e asoggettiva.

Nelle nostre analisi, tuttavia, non abbiamo approfondito il senso e il valore che assume la nozione di *bios* nell'ultima fase della ricerca foucaultiana: ragionando in questa direzione potremmo mostrare come l'instaurazione del sé proposta da Foucault non persegua un'identità di tipo immunitario.

Prima di cominciare, è utile richiamare l'ipotesi avanzata nella prima sezione, ossia che l'orizzonte del *Pólemos* evocato da Patočka nomini una dimensione ontologica dell'essere-in-comune per certi versi consonante alla nozione di *bios* quale trama comune della vita. Abbiamo visto, infatti, come la tematizzazione patočkiana del *Pólemos* raccolga l'eco delle suggestioni heideggeriane sul carattere costitutivamente polemico dell'Essere, delle riflessioni di Jünger sul combattimento come occasione di riconoscimento, degli studi di Teilhard de Chardin sul divenire cosmico della vita. Abbiamo avanzato l'ipotesi che la riflessione patočkiana sul

---

*l'abord* » (F. Gros, *Sujet moral et soi éthique chez Foucault*, "Archives de Philosophie", 2002/2 Tome 65, p. 233).

*Pólemos*, legandosi alla questione ontogenetica dell'individuazione, rimandi all'orizzonte del *bios* quale tessuto di relazione e differenziazione in cui pulsano le vite individuali. In questo senso, le ricerche sul *Pólemos* sembrano sbloccare i vicoli ciechi nei quali rischia di arrestarsi la riflessione patočkiana, laddove essa si appella a una nozione desueta e metafisicamente connotata come quella di anima. Evocando la figura del *Pólemos*, Patočka non solo sembra prevenire le obiezioni che Foucault muoverà alle sue ricerche sull'*epimeleia tes psyches*, ma sembra anche indicarci la via per rinsaldare i vincoli di interdipendenza che potrebbero sviare il *soi* foucaultiano dal suo ritiro anacoretico, per rinviarlo invece alle maglie plurali della vita.

Infatti, avviandoci alla conclusione di questa ricerca, è utile chiedersi che rapporto vi sia tra le pratiche di *sé*, che impegnano Foucault nell'ultima fase della sua ricerca, e la promozione del *si* che era emersa invece nello studio degli enunciati. Oppure, inquadrando la questione da un diverso angolo visuale, è utile chiedersi che rapporto si istituisca tra il movimento ontogenetico di individuazione e i processi autopoietici di soggettivazione. Proprio la nozione di *bios* potrebbe illuminare il nostro cammino.

#### Trama della vita e stili di esistenza

Per cominciare, è opportuno ricordare come la nozione di *bios* – di vita – sia una nozione-chiave che accompagna l'intera ricerca foucaultiana e che il filosofo non cessa di sottoporre ad interrogazione critica. Se vi è un elemento che ricorre, pur nelle discontinuità che caratterizzano la tematizzazione foucaultiana della questione del *bios*, esso ha a che vedere con la problematizzazione archeologico-genealogica che investe tale concetto. La vita non è mai presa come mero dato biologico, come semplice condizione naturale, ma è sempre pensata in rapporto e in tensione alla configurazione storica dei saperi e dei poteri.

Nelle riflessioni sul mondo antico, la nozione di *bios* sembra alludere a una soggettivazione di tipo singolare: intesa come “modo di vivere” e “stile di esistenza”, essa costituisce il correlato di una *techne* che permette la formazione del *sé*. In questo senso, è significativo che Foucault, studiando il generalizzarsi e il diffondersi della *cura sui* tra il I e il II secolo, registri una progressiva identificazione tra arte dell'esistenza e cura di *sé*. *Bios* e *sé* sembrano coincidere, tanto che, afferma Foucault, “La pratica di *sé*, si identifica e deve far corpo con la



stessa arte di vivere (*techne tou biou*). Arte di vivere e arte di se stessi, ora, sono diventate la stessa cosa, o in ogni caso tendono ad esserlo”<sup>1048</sup>.

Ci si potrebbe chiedere, allora, se questo *bios* che costituisce il correlato delle tecniche del sé rimandi alla stessa nozione di vita che portava Deleuze a chiedersi se non vi fosse “un certo vitalismo al culmine del pensiero di Foucault”<sup>1049</sup>.

Senza sottovalutare le discontinuità che attraversano e movimentano il pensiero di Foucault, potremmo dire che fino alle soglie degli anni '80, la vita emerge in prevalenza nel suo rovescio impersonale: ad essa si fa segno in quanto dimensione comune, anonima e pre-individuale del vivente. Penso alla vita in quanto *opposizione* ed *esposizione* ai processi di mortificazione che troviamo nell'atomo-patologia di Bichat, alla vita come “pienezza del possibile” che resiste al potere, ai brandelli di vita senza nome degli “uomini infami”.

Soprattutto nei passaggi in cui fa della vita il luogo e la condizione di resistenza ai bio-poteri, Foucault sembra rielaborare in chiave politica temi e concetti che egli trova in autori come Raymond Ruyer, Georges Canguilhem e Gilbert Simondon che hanno indagato la vita nel suo movimento morfogenetico, nella sua produttività normativa, nel suo divenire metastabile. E in questo senso, come suggerisce Roberto Esposito, il filosofo sembra sul punto di annunciare la possibilità di una biopolitica affermativa: ovvero di una biopolitica non più *sulla* ma *della* vita, che faccia del *bios* quella “pienezza del possibile” che fa tracimare la vita fuori dalla legge di predicabilità dualistica del *partage* e dalle individualizzazioni assoggettanti delle discipline.

---

<sup>1048</sup> Ivi, p. 181.

<sup>1049</sup> G. Deleuze, *Le strategie o il non-stratificato: il pensiero del fuori (potere)*, in Id., *Foucault*, cit., pp. 123-124. Deleuze fa riferimento al ruolo che Foucault sembra assegnare alla vita nel momento in cui egli arriva a misurarsi con il paradigma biopolitico. Nel momento in cui il potere assume come suo oggetto specifico l'orizzonte del *bios*, proprio la vita diviene luogo e condizione di resistenza al potere. Con *La volontà di sapere* (1976), a più di un decennio da *La nascita della clinica* (1963), Foucault sembra investire le precedenti ricerche sulla vita di un preciso valore politico: la vita, che Bichat definiva come l'insieme di funzioni che resistono alla morte, si configura ora come un'eccedenza che sfugge senza posa alla presa normalizzante dei bio-poteri. Nei testi di *Pourparler* Deleuze fa riferimento alla duplice sfumatura vitalistica che può essere rintracciata nel pensiero di Foucault: “Da una parte i suoi rapporti di forza si esercitano su una linea di vita e di morte che non smette di piegarsi e dispiegarsi, tracciando il limite stesso del pensiero. E se Bichat sembrava a Foucault un grande autore è perché ha scritto il primo grande libro moderno sulla morte, pluralizzando le morti parziali e facendo della morte una forza coestensiva alla vita (...). D'altra parte, quando Foucault perviene al tema ultimo della 'soggettivazione', intende essenzialmente l'invenzione di nuove possibilità di vita, come dice Nietzsche, la costituzione di veri e propri stili di vita: in questo caso si tratta di un vitalismo a sfondo estetico” (G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 123).

Tuttavia, negli scritti successivi alla *Volonté de savoir* Foucault sembra rivedere la sua posizione: l'appello alla creatività anonima della vita viene sostituito da un interesse per un'arte del vivere che insiste sulle pratiche di riflessività messe in campo dai singoli. L'attenzione, potremmo dire, si sposta dalla tematica della libertà vitale a quella delle "pratiche" di libertà possibili lungo l'asse della soggettivazione. La politica della vita diviene etica della *propria* vita.

Ne potremmo concludere che le nozioni di vita, evocata nella sua potenza di affermazione impersonale, e di *bios*, inteso come sostanza etica per l'esercizio, il governo e la trasformazione di sé, non possano confluire in una facile sintesi.

Tuttavia, senza cedere a un'indebita tentazione ricompositiva, mi chiedo se non sia utile riflettere sulla nozione di *bios*, accogliendo e valorizzando l'ambivalenza di un principio che nella sua declinazione singolare-plurale – *bios/bioi* – potrebbe indicarci la via per pensare alla dimensione del comune come orizzonte né unicamente pre-posto, né unicamente post-posto. In questo senso, mi pare che, fermando l'attenzione sull'espressione "modo di vita", sia possibile tener conto delle oscillazioni che movimentano il motivo del *bios*, rendendone feconde e produttive le tensioni interne.

Infatti, la nozione di modo di vita, offrendosi come possibile giuntura tra la linea di ricerca bio-medica e le ricerche che Foucault conduce in ambito etico, ci consente di esplorare il tema del *bios* da due diverse inquadrature.

In primo luogo, riflettendo sul *modo* di vita, Foucault si colloca in una prospettiva immanente che fa della forma non qualcosa che si applica al materiale grezzo della vita, ma il modo stesso di darsi di quest'ultima. Con questo intendo precisare che, anche laddove la vita sia pensata come insieme di funzioni biologiche che resistono alla morte, essa non è mai naturalizzata. Quando in *Nascita della clinica* Foucault afferma che "l'organismo è la forma visibile della vita nella sua resistenza a ciò che non vive e s'opponesse ad essa"<sup>1050</sup>, lascia intendere che la vita, proprio nella sua eccedenza amorfica di resistenza alla morte, non cessa di individuarsi, di darsi una forma. La naturalità della vita è un'illusione o, peggio, un artificio utile al funzionamento del potere, dal momento che permette di patologizzare le forme di devianza e di instaurare la norma come strumento di gestione del vivente.

In seconda battuta, parlando di modi di vita, Foucault intende alludere – cito – alla "creazione di nuove forme di vita, di rapporti, di amicizie, nella società, nell'arte, nella

---

<sup>1050</sup> M. Foucault, *Nascita della clinica*, cit., p. 157.

cultura”<sup>1051</sup>. Qui il modo di vita emerge come articolazione storicamente determinata di singolarità che attraverso pratiche di azione e di condivisione creano e allargano la dimensione del comune. Come spiega Judith Revel, “Il modo di vita è precisamente la messa in comune delle differenze in quanto differenze, e la costruzione, a partire da questo tessuto differenziale, di qualcosa che abbia a che fare con il comune – inteso come condivisione delle differenze”<sup>1052</sup>.

Ecco che la questione del *bios* appare nella sua doppiezza: se in esso possiamo scorgere un rimando alla dimensione onto- e morfo-genetica della vita, il *bios* fa segno anche a quelle esperienze costituenti, a quei processi collettivi di soggettivazione, che fanno sì che un modo di vita possa, come dice Foucault, “dar luogo a una cultura, a un’etica”<sup>1053</sup>.

In altri termini, se in esso risuona l’eco anonima della vita che nella sua tenuta biologica rimanda alla dimensione ontologica dell’essere in comune, il *bios* si offre, al tempo stesso, come materia etica e oggetto di un’arte del vivere che inventa la dimensione del comune a partire dalle pratiche di sé.

L’ipotesi che vorrei suggerire, allora, è che mettendo a valore le ambivalenze che innervano la nozione di *bios*, occorra superare l’impostazione cronologica del prima e del poi con cui si tende a interpretare l’esperienza dell’essere in comune<sup>1054</sup>. In quanto modo, forma, stile, il *bios* appare come l’orizzonte della vita mai semplicemente pre-supposto: non è nuda vita, pura falda biologica spogliata di qualunque attributo; ma non è nemmeno unicamente post-posto: non è la vita catturata nella forma cristallizzata dell’individuo disciplinare, ma la vita colta nel processo di soggettivazione. Né ante-posto né post-posto, l’orizzonte del comune sembra dischiudersi in quel transito continuo che fa del *bios* la trama dei *bioi*: che fa della vita il piano di immanenza per la produzione di stili d’esistenza che si danno come esiti temporanei e metamorfici di un continuo processo di soggettivazione. L’ipotesi è che la trama anonima della vita risuoni e resista laddove un’ascetica dell’esistenza ricontratta ogni formulazione identitaria, ostacolando la presa normalizzante e individualizzante del potere. L’orizzonte comune della vita – *bios* –

---

<sup>1051</sup> M. Foucault, “De l’amitié comme mode de vie” in Id., *Dits et écrits II*, cit., p. 984.

<sup>1052</sup> J. Revel, in *Foucault oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 138.

<sup>1053</sup> M. Foucault, “De l’amitié comme mode de vie” in Id., *Dits et écrits II*, cit., p. 984.

<sup>1054</sup> A mio avviso, è necessario smarcarsi dall’impostazione cronologica che si chiede se l’orizzonte ontologico del comune sia primo o secondo rispetto al divenire stesso dell’individuazione. Impostazione cronologica che mi pare di poter cogliere nelle parole di Judith Revel: “Ora, ancora una volta, l’unica possibilità di parlare di comune e di affermarlo in positivo sembra al contrario quella di costruirlo a partire dalle singolarità, di averlo *davanti a sé e non alle spalle*” (J. Revel, *Fare moltitudine*, Rubettino Editore, Cosenza 2004, pp. 40-41, corsivi miei).

sarebbe continuamente ricreato dalla condivisione di modi di vita – *bioi* – che tagliano in diagonale il piano delle relazioni istituzionalizzate.

L'estetica dell'esistenza – l'idea che si possa fare della propria vita un'opera d'arte – sembra nominare proprio questo: la potenza di soggettivazione della vita presa nel ritmo duplice d'invenzione e dissoluzione delle sue forme. Il *bios* compare allora come forma e materia di un'opera che rinuncia al proprio statuto di opera, in senso classico, per aprirsi a un processo interminabile e intermittente di individuazioni continue – tra la piega del sé e le forze del fuori, tra la vita e le tecniche, tra gli stili d'esistenza e le norme sociali. I processi di soggettivazione delineati da Foucault sembrano andare nella direzione di un processo che espone il sé a un destino di radicale e imprevedibile trasformazione. È solo così che la vita diventa *altra*, che essa si fa pelle e carne di una differenza possibile, come nel caso del *bios* cinico.

Giunti a questo punto, è utile richiamare le parole di Deleuze a proposito dell'interesse foucaultiano per l'arte del sé. Secondo la linea interpretativa proposta da Deleuze, nelle ultime ricerche di Foucault non vi è ricorso all'individuo, ma l'assunzione di una terza dimensione, distinta da sapere e potere, che riguarda i rapporti di soggettivazione, e cioè:

la produzione di un modo di esistenza, [che] non può essere confuso con un soggetto, a meno che non si destituisca quest'ultimo di ogni interiorità e persino di ogni identità. La *soggettivazione*, d'altro canto, non ha nulla a che fare con la 'persona': è una *individuazione*, particolare o collettiva, che caratterizza un *evento* (*un'ora del giorno, un fiume, un vento, una vita...*). E' un *modo intensivo*, non un soggetto personale<sup>1055</sup>.

Pur accogliendo l'indicazione di Deleuze, è opportuno osservare, tuttavia, come l'attenzione di Foucault, nell'ultima fase della sua ricerca, sia rivolta ai processi di *soggettivazione*, più che al divenire dell'*individuazione*. L'analisi verte sulla piegatura riflessiva che permette al sé di condursi, ritagliando e praticando quei margini di libertà che fanno la loro ricomparsa nel momento in cui l'analitica del potere viene proposta in termini governamentali<sup>1056</sup>.

---

<sup>1055</sup> G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 125.

<sup>1056</sup> Abbiamo già avuto modo di citare il passaggio de *L'ermeneutica del soggetto* in cui Foucault spiega come una riflessione sulla nozione di governamentalità debba necessariamente passare “attraverso l'elemento costituito da un soggetto che è definito, per l'appunto, dal rapporto di sé con sé. Mentre infatti la teoria del potere politico concepito come istituzione fa riferimento, abitualmente, a una concezione giuridica del soggetto di diritto, mi sembra che l'analisi della governamentalità – ovvero

L'attenzione di Foucault è dunque rivolta "a un'etica del soggetto definito dal rapporto di sé con sé": il problema, potremmo dire, è quello dell'*uso* che si può fare di se stessi, secondo l'accezione antica della *khresis*.

Pertanto, se si può affermare con Deleuze che le ultime indagini di Foucault sono volte a promuovere modi di esistenza che non possono essere confusi con un soggetto – con un soggetto sostanza di tipo cartesiano<sup>1057</sup>, con un soggetto costituente di tipo fenomenologico, con un soggetto di diritto di tipo contrattualistico – occorre altresì riconoscere che l'accento delle sue analisi verte sull'esperienza della soggettività, su quel "*auto to auto*"<sup>1058</sup> che indica la piegatura riflessiva del *bios* sull'asse della soggettivazione.

In questo senso, mi sembra che sebbene il sé non sia affatto l'*ego* nelle sue pretese autarchiche – ma "la linea di contatto e di trasformazione tra alcune forze: energie corporee, impulsi vitali, attitudini e spontaneità singolari, modelli e imperativi del potere, insiemi di pratiche, costrizioni esterne diventate alla fine capacità proprie" – cionondimeno Foucault si dimostri interessato a ritagliare uno spazio etico che rivendichi il margine singolare e attivo della scelta. Se iscriviamo la ricerca foucaultiana in quella parabola che va dalla promozione del *sì* emersa nell'analisi degli enunciati alle pratiche di *sé* oggetto degli ultimi lavori, possiamo rilevare uno slittamento che pare reintrodurre l'esigenza della prima persona. Di un "io" (di un "noi") che non si pone affatto a fondamento dei diagrammi di sapere e dei dispositivi di potere, ma rispetto ad essi prende posizione. La *parresia*, in fondo, sembra alludere proprio a questo: non si tratta di erigersi a soggetto sovrano dell'enunciazione, ma di riconoscere che ciò che diciamo si riflette sul nostro modo di essere, di ammettere che nelle pratiche che agiamo ne va del nostro rapporto a noi stessi e agli altri, se è vero, come suggerisce Gros, che il problema « *c'est moins le soi qu'un rapport à soi* »<sup>1059</sup>.

---

l'analisi del potere inteso come insieme di relazioni reversibili – debba invece far riferimento a un'etica del soggetto definito dal rapporto di sé con sé" (M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 242).

<sup>1057</sup> Nel corso di un'intervista rilasciata nel 1978 durante un soggiorno in Giappone, Foucault segnala il merito di Nietzsche di aver "posto il problema del soggetto in termini non cartesiani. Egli ha cercato di vedere come la concezione occidentale del soggetto fosse una concezione dopotutto molto limitata, e questo non poteva servire da fondamento incondizionato di ogni pensiero (...) E questa dissoluzione della soggettività europea, della soggettività rigida (*contraignante*) che ci ha imposto la nostra cultura a partire dal XIX secolo, è qui ancora, io credo, una delle poste in gioco delle lotte attuali" (M. Foucault, *La scène de la philosophie*, in Id., *Dits et écrits II*, cit., p. 592).

<sup>1058</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 35.

<sup>1059</sup> F. Gros, "Sujet moral et soi éthique chez Foucault", *Archives de Philosophie*, 2002/2 Tome 65, p. 232.

Dunque, se i processi di individuazione, indifferenti ai pronomi personali, sembrano andare in direzione dell'innocenza del divenire proclamata da Nietzsche, l'attenzione che Foucault rivolge ai processi di soggettivazione, e quindi alle pratiche del sé e alle tecniche dell'esistenza, sembra rimettere in gioco l'elemento della responsabilità<sup>1060</sup>.

Per chiarire la questione, può essere utile fare riferimento a quanto scriveva Foucault nel '77 nella prefazione all'edizione americana dell'*Anti-edipo*:

Il modo migliore, io credo, di leggere *L'Anti-Edipo* è di avvicinarlo come un'arte, nel senso in cui si parla di 'arte erotica' per esempio. (...) Direi che *L'Anti-Edipo* (possano perdonarmi i suoi autori) è un libro di etica, il primo libro di etica che sia stato scritto in Francia da molto tempo a questa parte.

Foucault legge l'opera di Deleuze e Guattari come una sorta di manuale capace di introdurre a un diverso modo di vivere e di pensare. Guida per la vita quotidiana dotata di principi che, pur rigettando la violenza coercitiva dell'imperativo, fanno leva sulla capacità non solo di assecondare, ma anche di agire e mettere in pratica la proliferazione affermativa del desiderio. Cambiare la concezione del desiderio è una scelta che implica un'attitudine *volontaria*, un esercizio di sé, un'ascetica dell'esistenza.

Invertendo la prospettiva, potremmo leggere quanto Deleuze scrisse a proposito di Foucault, e in particolare circa la preferenza accordata da quest'ultimo alla questione del piacere piuttosto che a quella del desiderio. Secondo la lettura offerta da Deleuze nello scritto *Desiderio e piacere*, il problema sollevato dalle analisi foucaultiane verte sullo statuto dei fenomeni di resistenza: come spiegare l'emergere di una resistenza che non è di per sé iscritta nel concatenamento stesso del desiderio?

Per me non c'è un problema di statuto dei fenomeni di resistenza: dal momento che le linee di fuga sono le determinazioni primarie e che il desiderio concatena il campo sociale, i dispositivi di potere si trovano a essere prodotti da questi concatenamenti, e simultaneamente li annientano o li tappano. Condivido l'orrore di Michel per i cosiddetti emarginati (...). Ma le linee di fuga, vale a dire i concatenamenti di desiderio, non sono create dagli emarginati. Sono al contrario le linee oggettive che attraversano una società,

---

<sup>1060</sup> “Credo che la nozione di governalità permetta (...) di far valere la libertà del soggetto e il rapporto con gli altri, cioè quello che costituisce la materia stessa dell'etica” (M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault* 3, cit., p. 273).

su cui gli emarginati si installano qua o là, per creare un'ansa, un vortice, una ricodificazione.<sup>1061</sup>

Radicalizzando i termini della questione, potremmo dire che Deleuze radichi la sua analisi su un piano ontologico, laddove Foucault faccia segno a una posizione etica. Rispetto al concatenamento del desiderio – che costituisce un campo di immanenza scandito da soglie, gradienti e flussi – Foucault introduce il problema del piacere, ossia, secondo Deleuze, del “solo mezzo per una persona o un soggetto di ‘ritrovarsi’ in un processo che lo supera, che lo eccede”<sup>1062</sup>.

Concentrando le sue analisi sul piacere – un piacere, ricordiamolo, che può essere così intenso da annullare il soggetto conducendolo alla morte – Foucault pone l'accento sull'ansa che istituisce una piega nel concatenamento, su quella curvatura che permette di ritagliare lo spazio per un'esperienza di sé (a tal proposito, è interessante ricordare che ne *L'usage des plaisirs* Foucault si dichiara interessato all'esperienza del soggetto desiderante più che alla caratterizzazione del desiderio). In questo senso, Foucault ricerca la condizione di possibilità delle resistenze sul versante delle condotte, piuttosto che lungo i flussi deterritorializzanti del desiderio. Con ciò Foucault non intende assumere una posizione volontarista, basti pensare a quanto egli afferma a proposito delle contro-condotte: esse possono essere messe in opera anche da soggetti che adottano comportamenti devianti loro malgrado, come nel caso dei pazzi o delle isteriche di Charcot<sup>1063</sup>.

---

<sup>1061</sup> G. Deleuze, “Desiderio e piacere”, in Id., *Due regimi di folli e altri scritti*, Einaudi, Torino 2003, p. 100. Le nozioni di “desiderio” e di “piacere” possono dar conto del diverso accento che caratterizza le riflessioni dei due filosofi, nella misura in cui per Deleuze il desiderio è un concatenamento di elementi eterogenei (biologici, sociali, politici) che costituisce un campo di immanenza scandito da soglie, gradienti e flussi. La nozione di piacere, secondo Deleuze, sembra invece interrompere “il processo immanente del desiderio” per “collocarsi dal lato degli strati e dell'organizzazione” (Ivi, p. 101). Tuttavia, la questione è assai controversa. Infatti, se stiamo alle analisi di Foucault, proprio il desiderio rischierebbe di reintrodurre la possibilità di prese medico-psicologiche che individuano un soggetto e lo fissano a un'identità: “dimmi qual è il tuo desiderio e ti dirò chi sei, ti dirò se sei malato o meno, se sei normale o meno (...)”. Viveversa, se la nozione di desiderio è connessa a un soggetto, il piacere è per Foucault un evento che si produce “fuori soggetto”, o al limite del soggetto, o tra due soggetti”; la parola “piacere” è meno compromessa e dunque priva dell'armatura psicologica e medica che grava sulla nozione di soggetto. La tesi di Foucault, dunque, è che le intensità del piacere siano desoggettivanti e disassoggettanti più di quanto non lo sia la cosiddetta “liberazione del desiderio” (cfr. M. Foucault, *Il gay sapere*, in Aut-aut, n. 331, 2006, pp. 29-53).

<sup>1062</sup> Ivi, p. 102.

<sup>1063</sup> Nel corso su *Il potere psichiatrico* Foucault descrive le isteriche come le prime vere militanti dell'antipsichiatria. Esasperando il corteo dei sintomi, esse sono state capaci di costruire la prima via di fuga dalla verità vigente negli istituti manicomiali. Le isteriche hanno risposto al potere psichiatrico

Tuttavia, proprio la sua indagine genealogica sul soggetto desiderante, lo porta ad interrogare sempre con maggior interesse un sistema di soggettivazione sbilanciato sul versante degli atti, delle pratiche, dell'*ethos*. Se pensiamo, allora, che il problema etico del sé emerge sullo sfondo della questione governamentale – e dunque nel passaggio da un modello di opposizione polemica ad un modello più articolato capace di prendere in esame tanto l'aspetto attivo (come governare?) quanto l'aspetto passivo (come essere governati?) – potremmo interpretare le ultime ricerche foucaultiane come un tentativo di riflettere sullo scarto, mai definitivamente compiuto e sempre da rinnovare, che fa dell'agito un agente: del soggetto *alle* pratiche un soggetto *delle* pratiche.

Mi sembra allora che le ricerche etiche di Foucault facciano segno a un sé capace, per dirla con Deleuze, “di ‘ritrovarsi’ in un processo che lo supera, che lo eccede”. E dunque a una prima persona – singolare/plurale – che, seppur concepita come evento contingente di un processo di soggettivazione in divenire, rivendica il margine della scelta, della presa di posizione.

Come scrive Deleuze, nell'etica antica Foucault scopre la capacità piegare il fuori. Tuttavia, io credo, non si tratta solo di flettere le molteplici linee di forza del *dehors*, ma anche di riflettersi in esse: e cioè di riconoscersi – in modo sempre parziale e transitorio – negli eventi del presente così da disegnare quell'ansa capace di leggere e inventare l'attuale<sup>1064</sup>.

La prima persona che qui emerge è quella di un “io” che si riconosce come “atleta dell'evento”<sup>1065</sup>, secondo l'espressione che Foucault utilizza ne *L'ermeneutica del soggetto* per

---

*simulando la follia all'interno della follia* e facendo diventare un vero sintomo una certa maniera di mentire e un falso sintomo una certa maniera di essere veramente malati (cfr. M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., in particolare pp. 130-34).

<sup>1064</sup> L'attuale, l'abbiamo visto, è per Foucault una sorta di derivata rispetto al piano del presente. Mi sembrano significative a questo proposito le parole di Deleuze: “Non si tratta di cercare l'eterno (...), ma la formazione del nuovo, l'emergenza o ciò che Foucault chiama l'attualità. L'attuale o il nuovo è forse l'*enérghēia*, prossima ad Aristotele, ma ancor più a Nietzsche (benché Nietzsche l'abbia chiamata inattuale)” (G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 117). Il riferimento all'*enérghēia* sembra offrire un rimando a Patočka che, proprio rielaborando le tesi aristoteliche, fa del movimento il processo ontologico mai concluso che attualizza delle virtualità. L'anima, in quanto *auto-kunēsis*, e il sé, in quanto punto di frizione e rifrazione dell'attuale, si profilerebbero come istanze capaci di rilanciare l'*enérghēia*.

<sup>1065</sup> A questo proposito, mi sembra interessante riportare le “Impressioni” che Roger-Pol Droit conserva di Foucault: “Quando diceva ‘pronto’, Foucault stava in agguato. Preparato a tutto a battersi e a schivare, a giocare o a mordere. Ho l'impressione che questo atteggiamento ce lo avesse in ogni cosa. Ovunque, o quasi, sembrava stare in guardia. Non era sulla difensiva, non era affatto circospetto, prudente o riservato. Era piuttosto in agguato, vigile, pronto a qualsiasi eventualità. Mi viene in mente la famosa frase di Diogene: ‘Cosa mi ha insegnato la filosofia? A essere pronto a qualsiasi eventualità’.



distinguere l'atleta antico, che stringe la sua contesa con il mondo, dall'atleta cristiano, in lotta contro se stesso e le tentazioni della carne. L'io atleta dell'evento non si dà come identità stabile e preliminare, ma si costituisce nell'opposizione e nella lotta: egli, potremmo dire, sperimenta e trova se stesso solo nel tessuto agonico del *Pólemos*, trovandosi flesso e riflesso nelle pieghe del mondo.

### L'orlo impersonale

Ciò che cade in secondo piano, negli ultimi studi di Foucault, sembra essere lo sfondo impersonale che aveva animato la sua ricerca a partire dai suoi studi sulla letteratura di Bataille e di Blanchot<sup>1066</sup>.

Vorrei avviarmi alla conclusione accennando alle ricerche che Roberto Esposito ha condotto sul tema dell'impersonale nel suo ultimo libro, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Nel saggio, Esposito interroga genealogicamente il “dispositivo della persona”: quel dispositivo che, sorto nel formalismo oggettivistico del diritto romano e ridefinitosi nel soggettivismo individualistico dei diritti moderni, taglia il piano del vivente in zone di diverso valore, distinguendo – prima in seno alla specie umana e poi all'interno del singolo uomo – una parte nobile, riconoscibile, meritevole di diritti e una parte animale, “cosale”, priva di qualunque tutela. La prestazione primaria della semantica personalistica sta nell'articolare cesure categoriali che rinnovano e riformulano lo scarto tra la vita nella sua dimensione organico-biologica e la vita nella sua eccedenza spirituale, volitiva, razionale.

La tesi di Esposito è che anche le più recenti e innovatrici formulazioni giuridiche<sup>1067</sup>, tese ad affermare la dignità della persona umana contro il tentativo nazista di schiacciare l'uomo sulla sua materialità biologico-raziale, ripropongano quel meccanismo assoggettante che produce un soggetto – di ragione, di volontà, di diritto – attraverso l'assoggettamento di una parte ritenuta meno degna. Si tratta di una tesi controintuitiva, ammette Esposito, proprio

---

Si, era questo (...) l'acuità del guerriero” (R-P. Droit, “Impressioni”, in M. Foucault, *Conversazioni. Interviste di Roger-Pol Droit*, cit., p. 11).

<sup>1066</sup> Su questi temi ha riflettuto Judith Revel nel volume già citato *Foucault, le parole e i poteri*.

<sup>1067</sup> A tal proposito, è significativo quanto Esposito afferma a proposito della Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948. Nel testo della Dichiarazione “il lemma concettuale volto a riempire la frattura aperta, fin dalla Dichiarazione del 1789, tra le due polarità dell'uomo e del cittadino è quello di ‘persona’. Se si confronta a quel testo la dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948 la differenza salta all'occhio: il nuovo epicentro semantico, rispetto all'enfasi rivoluzionaria sulla cittadinanza, è costituito dalla rivendicazione incondizionata della dignità e del valore della persona umana” (p. 87).

perché con la nozione di persona si è tentato di alludere all'uomo nella sua integralità, e cioè includendo e salvaguardando quella componente fisico-corporea che appariva poco compatibile con la nozione astratta e disincarnata di soggetto<sup>1068</sup>. Eppure, sviluppando un'indagine genealogica del dispositivo della persona (anche alla luce della sua provenienza etimologica: persona deriva da *prosopon*, maschera), si può osservare come esso includa la componente biologico-vegetativa al prezzo di una sua precedente occultazione e svalutazione. Il dispositivo della persona implica e replica lo sdoppiamento dell'umano iscritto sottotraccia già nella definizione aristotelica dell'uomo come animale razionale: la persona è l'uomo che ha imposto una signoria razionale sulla sua componente animale.

La proposta teoretica di Esposito è di decostruire il dispositivo della persona attraverso uno scavo che ne faccia emergere il rovescio: l'impersonale, l'esso, il neutro come risolto liminale che altera la semantica personalistica. Ponendo l'accento sulla nozione di impersonale, Esposito non intende negare la persona, ma semmai spingerla fuori dal suo recinto, oltre i suoi margini.

Naturalmente l'impersonale si situa fuori dall'orizzonte della persona, ma non in un luogo ad essa non irrelativo – piuttosto al suo confine. Sulle linee di resistenza, più precisamente, che ne tagliano il territorio impedendo, o almeno contrastando, il funzionamento del suo dispositivo escludente. L'impersonale – si potrebbe dire – è quel confine mobile, quel margine critico, che separa la semantica della persona dal suo naturale effetto di separazione. Che blocca il suo esito reificante. Non è la sua negazione frontale – come sarebbe una filosofia dell'*antipersona* – ma la sua alterazione, o estroflessione, in un'esteriorità che ne revoca in causa e rovescia il significato prevalente.<sup>1069</sup>

Esposito si mette sulle tracce dell'impersonale percorrendo il cammino di autori che, attraverso le loro analisi sulle strutture grammaticali (Benveniste), sul diritto e la giustizia (Weil, Kojève, Jankélévitch, Levinas, sulla lingua e la letteratura (Blanchot), accedono all'eterogeneità di una terza persona che sfugge alla legge di predicabilità dualistica della persona. Il percorso si chiude con Foucault e Deleuze, per i quali la terza persona assume la

---

<sup>1068</sup> È di questo avviso Stefano Rodotà che, in dialogo con Esposito, afferma: “Se prima la concretezza della vita era esclusa dalla concezione formale del soggetto giuridico, oggi siamo di fronte a una saldatura tra umanità e diritto, che assume la forma della compenetrazione tra persona e diritti fondamentali” (R. Esposito, S. Rodotà, *La maschera della persona*, in L. Bazzicalupo (a cura di), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, Mimesis, Milano 2008, pp. 172-84).

<sup>1069</sup> R. Esposito, *Terza persona*, Einaudi, Torino 2007, p. 19.

figura della vita. La vita che non coincide con la soggettività poiché è sempre presa in un processo duplice, simultaneo e mai risolto di soggettivazione e assoggettamento, nel caso di Foucault. La vita come piega di un divenire immanente che riunifica lo scarto mai colmato tra vita e norma, modo e sostanza, *bios* e *zoé*, nel caso di Deleuze.

Come osserva Laura Bazzicalupo, leggendo l'opera di Esposito occorre mettersi in ascolto della tensione tra la prospettiva sottrattiva dell'*in-* (dell'impolitico, dell'impersonale) e la positività affermativa della politica della vita. Si tratta, cioè, di mettere in risonanza le riflessioni che Esposito conduce in *Bios*, dove la possibilità di una biopolitica affermativa si annuncia nel segno della trama comune e pre-individuale della vita, e le analisi condotte in *Terza persona*, dove i dispositivi della biopolitica vengono condotti sull'orlo di una negatività che ne disattiva gli effetti. In questo senso, si capisce come l'affermatività della vita evocata in *Bios* non sia un appello alla vitalità biologica, ma un richiamo all'*in-*, all'esso, al *ne uter ne alter* che restano sempre incrostati alle individuazione personalistiche.

Dunque, le riflessioni sull'impersonale suggeriscono che non si tratta di pensare al comune a partire da una falda biologica indifferenziata, ma a partire dall'ulteriorità carnale, ferina, cosale che, sfuggendo alle forme dell'io e del tu, sfigura e trasfigura il dispositivo immunitario della persona. Il pre-individuale e transindividuale del *bios* sono ricercati sul profilo slabbrato dell'impersonale e nel puro accadere dell'evento: in quel rovescio e in quell'eco che spingono la vita nella sua "dimensione pericolosamente pre-umana o trans-umana"<sup>1070</sup>.

È in questa prospettiva che Esposito elabora la nozione di *persona vivente*: né uomo né animale, né soggetto né oggetto, la persona vivente è la singolarità ricondotta al suo divenire. L'uomo rinviato alla relazionalità del vivente, alla sua non coincidenza a se stesso, alla sua promiscuità ontologica.

In questo senso, l'uomo può essere pensato come "evento di mondo (...) il cui accadere taglia interi piani di realtà: umani, animali, vegetali, cosali"<sup>1071</sup>. Attraverso l'impersonale sembra possibile pensare un'apertura radicale alla relazionalità verso altre forme di vita che non siano necessariamente limitate alla persona:

uno scroscio di pioggia, un soffio di vento o un raggio di luna. Ciò che le connota, oltre il movimento dovuto alla combinazione delle loro molecole, è un'attitudine alla

---

<sup>1070</sup> E. L. Petrini, *Fuori della persona. L'impersonale' in Merleau-Ponty, Bergson e Deleuze*, in "Filosofia politica", XXI, n. 3, dicembre 2007.

<sup>1071</sup> E. L. Petrini, *Per una 'filosofia dell'impersonale'*, in L. Bazzicalupo (a cura di), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, cit., p. 49.

composizione con altre forze, di cui subiscono l'effetto, o l'affetto, trasformandosi e trasformandole in individualità più complesse, soggette esse stesse alla possibilità di ulteriori metamorfosi. (...) A mutare, rispetto al piano del soggetto, oltre che la spazialità irriducibile a contorni prefissati, è una temporalità che non ha la forma stabile della presenza, ma quella, tesa tra passato e futuro, dell'evento. Un'eccezione che non ha mai origine né fine – non è un punto ma una linea di scorrimento e concatenamento.<sup>1072</sup>

Mi sembra che si operi così un *pas au-dela*, per dirla con Blanchot, rispetto al problema foucaultiano dei processi di soggettivazione. La questione, potremmo dire, non è quella del divenire-soggetto dei processi di soggettivazione, ma del *divenire-animale* dei processi di individuazione. Non è un caso che *Terza persona* ci chiuda con l'immagine deleuziana del *divenire-animale*: di un divenire che riconduce l'uomo alla sua alterazione. Contravvenendo all'interdetto fondamentale secondo cui l'uomo è altro dell'animale, il divenire-animale di Deleuze permette di smarcarsi da tutte quelle animalizzazioni dell'uomo che hanno tragicamente segnato la stagione nazista della biopolitica.

Il divenire-animale di Deleuze consente così a Esposito di trovare un nuovo modo di dare voce alla polivocità del *bios*: l'animale – nell'uomo, dell'uomo – significa innanzitutto molteplicità, pluralità, contaminazione con ciò che ci circonda o che da sempre ci portiamo dentro.

### Il divenire della cura e la cura del divenire

Le riflessioni di Esposito sul tema dell'impersonale credo abbiano il merito di riaprire la prospettiva dell'*esso* – di una terza persona che eccede la simmetria dialogica dell'io e del tu – laddove le ultime ricerche di Foucault sembravano risollevare, seppur in modo in modo critico e problematico, l'esigenza di una prima persona.

Ora, proprio alla luce della nozione di cura che questo lavoro ha cercato di inquadrare, mi chiedo se non sia possibile pensare a una cura del *bios* che tenga conto di entrambe le prospettive: tanto dei percorsi di soggettivazione in quanto pratica etica e ascetica dell'esistenza, tanto dei processi di individuazione in quanto apertura ontologica alla relazionalità del vivente. Infatti, se una filosofia dell'impersonale può favorire il riconoscimento della vita che scorre oltre i confini immunitari della persona, la cura di sé

---

<sup>1072</sup> R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 181.

declinata come cura del *bios* può alludere all'impegno a rispettarne e tutelarne la vulnerabilità<sup>1073</sup>.

In dialogo con Claire Parnet, Deleuze parla del suo rapporto di ambivalente fascinazione per gli animali. Ciò che il filosofo non sopporta del modo in cui le persone hanno a che fare con gli animali è il "rapporto umano" che instaurano con loro: la necessità di *parlargli* secondo la nostra sintassi, la tendenza a interpretarli secondo le categorie dell'inconscio, come fa la psicoanalisi. Al contrario, "Le persone che amano davvero cani e gatti hanno con loro un rapporto che non è umano", spiega Deleuze, come i bambini che hanno con loro "un rapporto animale". Il ragionamento di Deleuze prosegue con un riferimento ai cacciatori: "Anche i cacciatori, che non mi piacciono, i cacciatori hanno un rapporto stupefacente con gli animali"<sup>1074</sup>.

Le parole di Deleuze potrebbero offrirci lo spunto per mettere in luce l'ombra problematica che, a mio di vedere, serpeggia nel pensiero dell'impersonale.

I cacciatori, potremmo dire alla luce delle considerazioni svolte sin qui, assecondano il loro divenire-animale: penetrano nel bosco, seguono le orme, fiutano la preda, ne imitano il comportamento. Il rapporto che essi stabiliscono con l'animale non coincide né con l'avversione, né con l'amorevolezza squisitamente umane: è un rapporto ferino in cui sfida e mimesi vanno di pari passo. Eppure – ed è qui il cuore problematico della questione – il cacciatore, pur riconoscendo la relazione che lo lega all'animale, non ha cara la sua vita. Il cacciatore uccide la sua preda. Come si diceva, il divenire rivendica la propria incolpevolezza.

In altri termini, mi sembra che il riconoscimento della co-appartenenza ontologica non valga come garanzia etica. Percorrere il margine inafferrabile dell'*in-* che rovescia l'altro e lo stesso nella figura del *neuter* – affacciarsi in quell'*esso* che spinge il cacciatore e l'animale fuori dal confine dell'*io* e del *tu* giacché l'uno e l'altro nel bosco sono uno, gradienti e intensità del medesimo piano di immanenza – basta ad attivare un senso di responsabilità per la vita in comune? No, sembrerebbe di no. Eppure, se il tentativo – semantico, giuridico, epistemologico – di riattivare l'apertura alla relazionalità del vivente non implica di per sé *un'*etica della

---

<sup>1073</sup> È evidente che attribuendo alla cura del *bios* questo carattere anfibio si compia il gesto, forse indebito e avventato, di aggirare la frattura aporetica tra semantica della vita e semantica della soggettività. Il problema è quello dello scarto tra l'*uno* dell'ontologia e il *due* dell'etica: se ci si dispone nella prospettiva dell'immanenza, come ammettere la possibilità di un resto etico che, pur congedandosi da ogni normativismo, sembra pur sempre forzare il lessico dell'essere in direzione del dover essere?

<sup>1074</sup> Cfr. G. Deleuze, *Abécédaire*, alla voce "A" di "animale".

persona vivente<sup>1075</sup>, cionondimeno, in quanto pensiero della relazione e del comune, esso può dar a vedere ciò che i dispositivi immunitari e personalistici rischiano di occultare: può metterci in ascolto, cioè, del fluire polivoco della vita. E se l'ascolto è di per sé l'insorgere di una risposta – nel silenzio dell'ascolto siamo *gehört*, presi da una voce che ci avvolge<sup>1076</sup> – il passo per la responsabilità è breve.

Ed è qui che io vorrei rilanciare la prospettiva della cura. L'attitudine alla cura si profila come una risposta – non l'unica, ma di certo una fra quelle possibili – che si offre al mormorio del *bios*.

### Là dove il Giorno tende la mano alla Notte

Forse un'immagine può aiutarci a chiudere il nostro cammino. Si tratta di una fotografia scattata durante gli attentati terroristici che hanno colpito Londra il 7 luglio del 2005. L'immagine – comparsa, il giorno seguente, sulla prima pagina del *Corriere della Sera* – ritrae una donna con il viso coperto da una maschera di garza. Le sue mani sono appoggiate sulle guance per far aderire la maschera: come scrive Adriana Cavarero,

Enfatizzata dalla posizione delle mani, è soprattutto la somiglianza con il quadro di Munch (...). Per quanto, ovviamente, casuale, l'analogia con *Il grido* evidenzia un aspetto peculiare della fenomenologia dell'orrore. Si tratta della corrispondenza tra l'impersonalità

---

<sup>1075</sup> Riflessioni simili sono state condotte da Mauro Carbone nel suo scritto "Carne, per la storia di un fraintendimento" in *La carne e la voce*. Carbone, facendosi carico delle diverse obiezioni che sono state mosse alla nozione di carne, si chiede se l'orizzonte di coappartenza che essa profila non implichi facili effetti consolatori. In altri termini, basta riconoscere il diverso, l'estraneo, l'intruso all'interno della medesima trama costitutiva per annullarne gli effetti esproprianti e destabilizzanti? Nient'affatto: "L'estraneo, in quanto carne della mia carne, perciò stesso è mio fratello. Ma mio fratello può essere Caino. Quindi potrei esserlo anch'io. In quanto condizione di tutte queste possibilità (...) la carne fonda ogni etica e ogni politica possibili". Se la carne non fonda un'etica o una politica particolare, ciò non toglie che il pensiero della carne presenti un nucleo intimamente politico, laddove per politica si intenda la pratica e l'esperienza dell'essere in comune.

<sup>1076</sup> Il verbo tedesco *gehören* (appartenere) deriva da *hören* (ascoltare). Così nel participio *gehört* risuona l'ambivalenza dell'udire e dell'appartenere. Così in ogni ascoltare siamo presi da qualcosa che sopraggiunge e ci invade, malgrado noi stessi e al di là di ogni volontarismo. In questo senso, mi sembrano significative le parole di Heidegger: "Il sentire (*das Hören*) costituisce addirittura l'apertura primaria dell'esserci al suo più proprio essere, in quanto sentire la voce di quell'amico che ogni esserci reca dentro di sé" (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 235). Sulla radice etica della voce ha riflettuto Merleau-Ponty su questo tema si veda D. M. Levin, "Verso l'origine etica della voce", in M. Carbone, D. M. Levin, *La carne e la voce*, cit., pp. 67-131.

prodotta dalla maschera e quella che caratterizza la figura ectoplasmatica di Munch, priva di tratti fisionomici.<sup>1077</sup>

Il volto della donna, coperto dalla maschera di garza, è irriconoscibile, anonimo, impersonale. Eppure quello schermo bianco, esangue, disumanizzante si fa smorfia di dolore, espressione di una sofferenza singolarissima e tragicamente comune. Quell'urlo ha perso ogni fattezze individuale, ogni connotazione personale: a gridare l'orrore della strage non sono i volti umanissimi e insanguinati ritratti in altre fotografie, bensì la ferita inflitta alla vita, la vulnerabilità gemente del *bios*.

Cavarero prosegue la sua analisi scrivendo: “La donna ferita non è una rappresentazione pittorica, né un'icona simbolica, ma una persona viva, un essere umano che sta soffrendo nella sua carne. Ella ci ricorda (...) che la violenza dell'orrore colpisce sempre qualcuno, si abbatte sugli esseri umani a uno a uno, e che le vittime delle stragi sono sempre creature singolari, con un volto, un nome, una storia”<sup>1078</sup>.

Al punto di vista proposto da Cavarero vorrei, non opporre, ma affiancarne un altro. L'azione della maschera non è solo quella di proteggere e celare una vita unica e irripetibile: il chiarore informe e spettrale della garza si profila anche come luogo di esposizione di una sofferenza impersonale. Si potrebbe dire che, se la maschera di garza copre la singolarità del *Leib* – di un corpo vivo coi *suoi* vissuti e la *sua* storia – essa al tempo stesso si fa pelle per l'esibizione dell'improprietà e dell'inappropriabilità della *chair*<sup>1079</sup>, di una carne che lacera i confini del corpo-proprio dandoci a vedere la vita sull'orlo slabbrato della persona<sup>1080</sup>.

---

<sup>1077</sup> A. Cavarero, *Orrorismo*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 28.

<sup>1078</sup> Ivi, p. 29.

<sup>1079</sup> La maschera di garza, in altri termini, copre ma al tempo stesso dà a vedere. Essa sembra lavorare alla “*riabilitazione ontologica del velo*, da intendersi non più come ciò che *nasconde* la verità, ma piuttosto come ciò che la *rende visibile*” (M. Carbone, *Leib o Körper, chair e corpus: la filosofia e la nozione di corpo*. Intervista a Mauro Carbone a cura di C. Rozzoni, M. Bianchetti, pubblicate su “Chora”, anno IV, n. 9, luglio 2004).

<sup>1080</sup> Radicalizzando i termini della questione, potremmo richiamarci alle considerazioni che Deleuze sviluppa a proposito dell'opera di Francis Bacon. In alcuni dipinti di Bacon si dà a vedere una “zona d'indiscernibilità, d'indecidibilità tra l'uomo e l'animale” che è “già tutt'uno con il corpo, ma il corpo in quanto carne (*chair*) o carne macellata (*viande*)”. Potremmo dire che ciò che si dà a vedere, nella zona d'indecidibilità tra *chair* e *viande*, è la vita colta nel suo divenire-animale, la persona spinta al confine con la non-persona, l'io che si disfa nell'esso. Alla luce del pensiero dell'impersonale che abbiamo richiamato, si tratterebbe di riflettere non solo sul nesso che rinvia il corpo proprio (*Leib*) all'improprietà della carne, ma anche sulla soglia inafferrabile che trasforma la carne viva nello scandalo della sua macellazione, la *chair* in *viande*.

Ma la fotografia mostra un altro elemento: a fianco della maschera compare un giovane uomo che cinge il grido in un abbraccio. A sostenere quel *vulnus* informe e impersonale vi è una persona perfettamente riconoscibile: un uomo che con un gesto concitato e scomposto *com-prende* il dolore: lo prende con sé e se ne fa carico. All'espressione anonima della vulnerabilità risponde dunque un *io* che reagisce all'offesa assumendosene la cura.

La mia impressione è che questa fotografia – catturando elementi discontinui: la fragilità della vita colta nel suo rovescio impersonale e la disposizione alla cura ritratta nel suo volto singolare – dia luogo a una figura chiasmatica capace di tenere insieme i due vettori della nostra riflessione. Essa, infatti, sembra catturare il chiasma tra l'“io” e l'“esso”: l'occasione “imminente ma mai realizzata di fatto” della reversibilità tra la persona e la non-persona, tra il processo di soggettivazione e il divenire dell'individuazione.

Questa immagine, riuscendo quasi ad afferrare l'inafferabilità dell'*-in* – di quel negativo che dispiega la piega del sé – ci offre l'opportunità di trattenerci nel transito che dall'innocenza del *dehors* può condurre alla responsabilità del *soi*. Essa dà corpo, linee e colori alla possibilità – del resto sprovvista di garanzie metafisiche – che il riconoscimento ontologico della comune vulnerabilità si traduca nell'impegno etico ad averne cura. In termini patočkiani, potremmo dire che la fotografia di Londra cattura l'attimo intemporale in cui il Giorno tende la mano alla Notte, facendo sì che le nostre pratiche diurne attestino e riflettano un impegno contratto all'ombra di *Pólemos*.

La cura del *bios* si mostra allora nella duplicità di fenomeno aurorale. Non più Notte e non ancora Giorno, essa sboccia laddove la vita diviene *una* vita, perdendo ogni fattezze personale; ma sboccia altresì laddove una vita diviene *la* vita che se ne intesta la cura.

Nella soglia di indecidibilità tra determinativo e indeterminativo, la cura del *bios* è ontologia critica delle condizioni che rendono possibile il riconoscimento della vita e insieme attitudine a farsi carico della sua vulnerabilità. Cura della vita che risuona “al diapason del resto dell'esistente”<sup>1081</sup> e cura del sé che, al risuonare del resto dell'esistente, offre la propria risposta.

Là dove Selene cede il passo a Elio, balena la cura del *bios*: “legame di Vita” e “modo di vita”.

---

<sup>1081</sup> J. Patočka, “*Les fondements spirituels de la vie contemporaine*” in Id., *Liberté et sacrifice*, cit., p. 239.







## CONCLUSIONE

*L'umanità quando si stringe intorno a una parola, rassomiglia al mare. Sulle coste meridionali del Mediterraneo ha preso corpo e voce di burrasca la perfetta parola libertà. Una generazione nuova, verde di anni e di buona volontà, chiede e ottiene a mani nude il precipitoso congedo di tirannie invecchiate nel potere. Con entusiasmo e collera si è sollevata come alta marea, si è fatta gonfia di spinta con le sue ondate a straripare in piazza.*

*La sua stessa marea spinge agli imbarchi, perché libertà non è una parola che se ne sta dentro un elenco di diritti. Tracima, non si rinchiude in questo o quel traguardo. Libertà è l'ondata che dilaga a sud verso la terraferma delle coste a nord. All'improvviso non sono più dichiarati alla cieca clandestini.*

*La libertà che stanno conquistando è stata a lungo clandestina in cuore. Uscita all'aperto delle labbra, leva l'ancora e salpa. Lampedusa è la sua prima sponda. La costa dell'isola decide la sua vocazione: è spalancata a sud, generosa di approdi, mentre è scoscesa a nord. Le isole sono punti di appoggio per le ali in volo e per i piedi dei naviganti. Le isole non trattengono i passanti. Finalmente si è smesso di chiamarla clandestina. Le si riconosce il diritto dei pesci e degli uccelli, di seguire le rotte non segnate su nessuna mappa.*

*La grande rivolta del sud ha dato al mare e alle sue onde il titolo di viaggio.*

Ho scelto alcune parole di Erri De Luca<sup>1082</sup> per avviarmi a concludere questo lavoro. Parole letterarie, parole di poeta che sembrano portarci lontano dalla pista seguita sin qui. Eppure, forse perché gravide del *metaferein* della poesia, queste parole ci aiutano a ripercorrere le tappe del nostro cammino.

---

<sup>1082</sup> E. De Luca, *A braccia aperte*, "SETTE", n. 8 del 24 febbraio 2011. Le parole di Erri De Luca, comparse sul settimanale del *Corriere della Sera*, accompagnano una fotografia degli sbarchi di migranti tunisini sulle coste di Lampedusa.

Per cominciare, la libertà. O meglio, la parola “libertà”. Un motivo che ci ha permesso di avvicinare due autori tanto diversi, per esperienze di vita e per impostazione teorica, è quello di una libertà agita, praticata, bisbigliata e gridata. *Dire* la libertà, più che indagarne l’essenza ontologica: tradurla in gesto, farne un’esperienza. “*Uscita all’aperto delle labbra*”, la parola libertà è un evento che stringe insieme soggetto dell’enunciato e soggetto dell’enunciazione, *logos* ed *ergon*, ardimento e pericolo: questo ci hanno insegnato gli studi foucaultiani sulla *parresia*.

Con Patočka e Foucault siamo stati condotti al paradosso di una parola vera perché libera e libera perché vera. Ciò che entrambi i nostri autori mettono in discussione è il paradigma della verità come adeguazione: il valore di verità del *dir-vrai* foucaultiano è inseparabile dal coinvolgimento della soggettività che se ne fa carico e che al divenire del suo dire lega se stessa. Patočka, sulla scia della riflessione heideggeriana, interroga un movimento della verità che non insegue la conformità proposizionale, ma espone l’uomo all’instinguibile problematicità del reale, scuotendo il terreno precategoriale su cui egli fonda le proprie certezze.

“*Libertà non è parola che sta ferma dentro un elenco di diritti*”. Rilanciare il nesso tra libertà e verità significa rinviare le parole al loro tessuto polemico, rimetterle al centro: *en meson*. L’operazione, tuttavia, è assai diversa da quella suggerita da un filosofo come Jürgen Habermas: il problema non è quello di individuare una situazione comunicativa in cui ciascun parlante non rischi di veder sminuito il proprio potenziale performativo in virtù di un accordo, consensuale e preventivo, attorno al significato stabilito di ogni parola. Non si tratta, infatti, di scommettere sull’univocità delle parole, ma sulla polisemia che le abita e le agita al fine di proporre un uso difforme, imprevisto, improprio rispetto alla retorica normalizzante del potere e alle parole d’ordine del Giorno. “La rottura non sta nell’invenzione di nuove parole, ma nel conferire un nuovo potere a quelle ordinarie: un potere di trasgressione, che nasce dal rifiuto di accettare il regime di senso in vigore, come pure dalla pratica creativa di nuovi giochi all’interno della stessa struttura linguistica”<sup>1083</sup>.

---

<sup>1083</sup> J. Revel, *Foucault, le parole e i poteri*, cit., p. 93. In sintonia con le parole di Revel, Judith Butler afferma: “La responsabilità di chi parla non consiste nel rifare il linguaggio *ex nihilo*, quanto piuttosto nel negoziare i retaggi d’uso che delimitano e autorizzano le parole di quel parlante” (J. Butler, *Excitable Speech. A Politics of Performative*, tr. it di S. Adamo, *Parole che provocano*, Cortina Editore, Milano 2010, p. 41).

Se la questione non è l'unanimità del consenso ma la polivocità del dissenso, ecco dipanarsi il filo rosso che porta dai contro-poteri di *Bisogna difendere la società* alle contro-condotte dei seminari dissidenti. Per quel che riguarda l'esperienza di Patočka nel movimento di *Charta 77*, l'espressione "porta-parola" appare più che mai calzante. Egli, come si detto, prende la parola, la sottrae alla verticalità dogmatica del linguaggio del potere e la reimmette nello scambio orizzontale.

Si è portati, allora, a riflettere sul potenziale innovativo e rigenerativo che le parole sprigionano qualora le si "lasci essere" nel circolo comunitario: strappate alla terraferma del codice e della struttura, esse levano "l'ancora e salpano".

La pratica creativa che è possibile invocare nell'atto di prendere la parola non è disgiunta dall'esperienza passiva della loro accoglienza. Si è visto che, per Patočka, il *logos* dell'anima è propriamente un *legein* che chiama a raccolta il disparato e lascia essere le differenze. In questo senso, si tratterà di cogliere il fenomeno duplice e simultaneo per cui la passività dell'accoglienza si dà insieme all'attività della risignificazione: l'anima si offre come cassa di risonanza e nel silenzio dell'ascolto germina la sua risposta inedita.

L'anima planetaria evocata da Patočka sarà capace di "conferire un nuovo potere" alle parole ordinarie sbiadite dalla luce del Giorno, se recherà in sé l'ombra polemica dei crolli e degli scontri che, nella loro dismisura, hanno permesso il sorgere di una misura comune. La pace assoluta è tanto falsa quanto totalitaria: "il dio ellittico e oscuro delle battaglie" scrive Foucault "deve illuminare le lunghe giornate dell'ordine, del lavoro, della pace. Il furore deve rendere conto delle armonie"<sup>1084</sup>.

*Harmonia* è la parola eraclitea che Heidegger sceglie di tradurre col tedesco *Ent-spannung*, che ben conserva l'idea di tensione (*Spannung*)<sup>1085</sup>: un aspetto che avvicina in modo significativo le ricerche di Patočka e di Foucault è l'idea che non vi sia comunanza senza contesa, riconoscimento senza lotta. Se vi è rapporto, vi è rapporto di forza.

*Con entusiasmo e collera si è sollevata come alta marea, si è fatta gonfia di spinta con le sue ondate a straripare in piazza. Slancio e sollevazione confluiscono in una piazza: tratteggiano i contorni scomposti e convulsi della vita-in-comune. A dischiudere la dimensione politica è il movimento di affrancamento e di apertura attraverso cui gli uomini si liberano dal*

---

<sup>1084</sup> M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 232.

<sup>1085</sup> M. Heidegger, *Eraclito. L'inizio del pensiero occidentale (1943-44)*, Mursia, Milano 1993, pp. 141.

ricatto della nuda vita, nel caso di Patočka, e dalla soggezione al potere, nel caso di Foucault. Ciò su cui entrambi portano la loro attenzione, è l'elemento di discontinuità introdotto da quegli eventi di crollo e di rivolta che rifondano e riformulano la dimensione della storia e della politica. Sono questi eventi – magari locali, minori e periferici – che danno al tempo umano l'incedere imprevedibile della politica e il profilo irregolare della storia.

La storia, scrive Patočka nei *Saggi eretici*, “trascina tutta la vita (...) nella sfera del mutamento”<sup>1086</sup>. A riattivarne l'apertura è sempre una conflittualità che lacera il presente e dispone gli amici e i nemici lungo la linea del fronte. Vivere storicamente – intestarsi la prospettiva del tempo *a venire* – significa prendere posizione in seno al presente: la storia, afferma infatti Foucault, “non è semplicemente lo strumento di analisi o di decrittazione delle forze, ma ciò che le modifica”<sup>1087</sup>.

Riecheggia, allora, l'interrogativo sollevato da Patočka: “la storia per intero non è un gran conflitto?”<sup>1088</sup>. Sappiamo che l'indagine patočkiana sul *Pólemos* non riguarda solo le sue riflessioni storiche e politiche, ma interessa anche le ricerche condotte in ambito fenomenologico. Nell'orizzonte fenomenico il conflitto è ciò che produce differenziazione e dunque apparizione. *Pólemos*, abbiamo detto, è l'*individuazione*: è il movimento estatico che permette ai singoli fenomeni di apparire in seno alla sfera fenomenica, il lampo dell'essere che *foto-grafa* l'ente e lo porta allo scoperto.

L'accento polemico che Patočka assegna al fenomeno dell'apparire potrebbe incoraggiare un'indagine sui regimi di visibilità che sanciscono il *partage* tra il Giorno e la Notte: se *Pólemos* è il lampo dell'individuazione che porta i fenomeni alla luce, quali foto-grafie hanno diritto di essere guardate, quali bio-grafie hanno il diritto di essere narrate? Si può dire che questa sia una delle traiettorie su cui Foucault sviluppa la propria ricerca a partire dall'“archeologia del silenzio” proposta in *Storia della follia*: una storia dei limiti, dei gesti oscuri attraverso cui una cultura mette alla porta ciò che per lei sarà l'Esteriore. « *À travers quel système d'exclusion, en éliminant qui, en créant quelle division, à travers quel jeu de négation et de rejet la société peut-elle commencer à fonctionner ?* »<sup>1089</sup>: se queste sono le domande che alimentano gli studi foucaultiani, ogni abbozzo di risposta varrà come un

---

<sup>1086</sup> J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 71.

<sup>1087</sup> Ivi, p. 150.

<sup>1088</sup> J. Patočka, *Histoire et historiographie*, p. 170.

<sup>1089</sup> M. Foucault, *Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir*, in Id., *Dits et écrits I*, cit., p. 1396.

tentativo di ricontrattare le soglie di visibilità scandite dalla struttura dell'esclusione e i regimi di parola stabiliti dalle procedure dell'interdetto.

*Franchir la ligne*, abitare il *dehors* cinico così da dare a vedere *les limites actuelles du nécessaire*.

È così che “*all'improvviso non sono più dichiarati alla cieca clandestini*”.

*Le isole sono punti di appoggio per le ali in volo e per i piedi dei naviganti. Le isole non trattengono i passanti.*

Nel corso della nostra ricerca, seguendo la traiettoria della cura, abbiamo attraversato tre diversi paesaggi: l'anima, il sé, il *bios*. Dalla *psyche*, come soffio vitale che esala, al *bios* come polpa brulicante della vita, abbiamo tentato di collocare il pensiero della cura in una prospettiva che evitasse i dualismi tradizionali e si radicasse nel movimento stesso dell'esistenza.

A indicarci la via sono state le ricerche fenomenologiche di Patočka, il quale ha avuto il merito di sottrarre il motivo antico dell'*epimeleia tes psyches* agli accenti spiritualistici che esso reca in sé. Nel quadro della fenomenologia dinamica di Patočka, l'anima nomina l'istanza che presiede al movimento onto-genetico che stringe soggetto e mondo nel nesso produttivo e agonico di *Pólemos*.

Seconda tappa del nostro cammino è stato il “*soi*” foucaultiano: il sé atleta dell'evento, il sé come piega del fuori, il sé come terza dimensione distinta da sapere e potere, il sé come esito temporaneo dei processi di soggettivazione.

Siamo arrivati, infine, a disporci lungo il piano immanente del *bios*, in quell'orlo impersonale che rovescia l'io e il tu nell'indisponibilità e nell'impredicabilità dell'esso. Qui la vita non è apparsa in opposizione alle sue forme, ma sempre insieme – indistinguibile – da esse: forme di vita come “*modi, impersonali e singolari, di sottrarsi alla dialettica impositiva ed escludente, tra soggettivazione e assoggettamento*”<sup>1090</sup>.

Siamo giunti al pensiero dell'impersonale attraverso il filone della ricerca biopolitica; cionondimeno, si può osservare come su questa via ci conducano già le riflessioni di Heidegger sulla “vita fattizia”. “Esattamente al contrario di quanto sin lì si era fatto – separarsi dall'immediatezza del vivere ordinario per sovrapporgli una rete ideale di forme trascendenti (...) – egli individua nella vita fattizia la dimensione costitutiva e inoltrepassabile del nostro

---

<sup>1090</sup> R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., p. 265.

essere nel mondo: ‘non qualcosa che si aggiunga all’esserci, che gli si attacchi o gli si incolli dall’esterno, ma qualcosa del quale [l’esserci] vive, da cui viene vissuto’<sup>1091</sup>.

Accogliendo la lezione di Heidegger e combinandola con le ricerche husserliane sulla corporeità, Patočka può dare alla sua ricerca fenomenologica una torsione asoggettiva. Anche la nozione di asoggettività, l’abbiamo visto, ci sollecita in direzione dell’impersonale. Infatti, per l’articolazione della sfera intersoggettiva, Patočka ritiene necessaria la presenza di un esso – un *ça* – che rende possibile l’emergere di un “io” e di un “tu”. La dinamica a tre termini descritta da Patočka mostra l’inadeguatezza del punto di partenza soggettivo e la necessità di disporsi sul terreno asoggettivo dell’intercorporeità. Mi pare interessante che Patočka, insistendo sull’esso, dilati la prospettiva personalistica oltre la simmetria dialogica dell’io e del tu. L’esso, nominando la lontananza, l’assenza, la non-individuazione, introduce l’eccedenza impersonale del mondo. In questo senso, nel testo *L’espace et sa problematique* Patočka spiega che il “noi” non è semplicemente il plurale dell’io, ma quel coacervo di relazioni entro le quali ci installiamo e che stringono insieme, non solo le persone, ma anche le cose che permettono e sostengono il nostro abitare, il nostro venire al mondo e il nostro esserci nel mondo. In questo senso, il noi non è solo l’associazione possibile tra l’io e il tu, ma anche tra l’io e l’esso.

Va osservato, però, come Patočka sia sempre attento a distinguere la vita spirituale dalla nuda vita, l’esistenza umana dalla vita biologica: se da una parte il filosofo designa il movimento dell’esistenza come un “divenire-corpo”<sup>1092</sup>, egli tuttavia non sembra disposto a rinunciare alle cesure categoriali che separano l’uomo dall’animale, l’essere spirituale dall’organismo vivente. In questo senso, si può dire che la figura umana – seppur sprossata dei suoi requisiti di soggetto sovrano – sia ancora il perno attorno al quale gravita la riflessione patočkiana.

Nell’ultima parte della ricerca abbiamo tentato, invece, di disporci lungo il piano immanente del vivente per incontrare la figura umana in una posizione dislocata: non epicentro della costituzione spirituale della vita, ma “un evento di mondo, il cui accadere taglia trasversalmente interi ‘piani’ di realtà: umani, animali, vegetali, cosali”<sup>1093</sup>. Spodestato dalla sua posizione centrale, rinviato al divenire inter-relazionale, l’uomo emerge come espressione singolare di una più vasta e rigogliosa biodiversità.

---

<sup>1091</sup> E. Lisciani Petrini, *Verso il soggetto impersonale*, in “Filosofia politica”, a. XXVI, n. 1, aprile 2012.

<sup>1092</sup> J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, cit., p. 93.

<sup>1093</sup> E. L. Petrini, *Per una ‘filosofia dell’impersonale’*, in L. Bazzicalupo (a cura di), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, cit., p. 49.



L'*isola*, il *mare* e la *terra ferma*. Insieme, viene da pensare, fanno il mondo. Se la nostra ricerca ha preso le mosse dal *mondo della vita*, ciò che ora emerge all'orizzonte è la *vita del mondo*.

Il tentativo, quindi, è stato quello di sottrarre la cura al suo possibile ripiegamento immunitario: ci siamo interrogati, cioè, sulla sostenibilità di un impegno attivo di sollecitudine e di tutela che non si traduca in foga difensiva o in minaccia di esclusione. Attraversando l'anima, il sé, il *bios* abbiamo tentato di emancipare la cura dal paradigma conservativo del proprio, per immetterla nel *cum* espropriante della *communitas*.

Si tratta, allora, di immaginare pratiche di cura che siano punti “*di appoggio per le ali in volo e per i piedi dei naviganti*” ma che “*non trattengono i passanti*”: sponde per il divenire, approdi per una nuova deriva.

*La costa dell'isola decide la sua vocazione: è spalancata a sud, generosa di approdi*. Nel tentativo di lasciarci alle spalle l'archetipo sacrificale dell'amore materno, abbiamo cercato di interrogare l'*inclinazione* alla cura a partire da un soggetto *inclinato*: sbilanciato, dislocato, esposto. Per usare un'immagine di Jean-Luc Nancy, occorre scalzare il modello atomistico riconoscendo la priorità del *clinamen*<sup>1094</sup>: gli urti, gli attriti e le deviazioni che permettono e alimentano l'interazione. L'immagine del *clinamen* inclina i soggetti – li decentra rispetto all'asse fondante della loro presunta autonomia – facendo declinare l'individuo. Si apre così l'opportunità di immaginare una relazione di cura che non discenda da una decisione volontaristicamente assunta, ma erompa dalla generosità degli approdi: dall'apertura che ci trascina già da sempre oltre le rive del sé.

Se le riflessioni elaborate in seno all'etica della cura ci hanno reso familiare il contesto relazionale della rete in opposizione al modello atomistico della gerarchia, con Judith Butler abbiamo imparato a dare a queste forme di relazione anche le fattezze torbide e traumatiche del dolore e della perdita. Il *clinamen*, per l'appunto, è urto e frizione: la “*marea spinge agli imbarchi*”. Allora, le immagini accoglienti della mutualità e della sollecitudine non possono essere disgiunte dall'ombra dell'oltraggio e dell'aggressione. Siamo così portati ad immaginare pratiche di cura che, non originando da un pieno – la prodigalità traboccante dell'amore materno, l'intransigenza categorica dell'imperativo – ma dal vuoto della ferita, corrono lungo

---

<sup>1094</sup> Cfr. J-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992, pp. 24-25.

la linea accidentata del fronte, dove nulla garantisce che sbocci “il fenomeno abissale della ‘preghiera per il nemico’”<sup>1095</sup>.

Si obietterà che per via del suo statuto etico, la prospettiva della cura viola l’*uno* immanente dell’essere per disporsi sul *due* del “dover essere”. Seppur sciolta dall’impianto normativo del codice della virtù, la cura nondimeno nomina una forma di responsabilità etica che esula dal piano dell’ontologia.

Per esprimere efficacemente questo nodo critico, mi sembra utile mettere in risonanza un passaggio di Deleuze con alcune parole di Foucault. Si tratta, nel caso di Deleuze, della recensione al saggio di Simondon *L’individuo et sa genèse physico-biologique*. I processi di individuazione descritti da Simondon, in quanto transito dal pre-individuale al trans-individuale, dischiuderebbero “una visione morale del mondo”<sup>1096</sup>. Dal momento che il “pre-individuale resta e deve restare associato all’individuo”<sup>1097</sup>, quest’ultimo, in quanto esito temporaneo di un processo che lo precede e lo eccede, appare sempre inserito in una più vasta trama di relazione e differenziazione. Il riverbero etico delle ricerche di Simondon farebbe tutt’uno con l’elaborazione di un’ontologia plurale, “in base alla quale l’essere non è mai uno”: molteplice e metastabile, l’essere dell’individuazione ostacola l’isolamento dell’individuato.

Arriviamo a Foucault, al testo dedicato al maestro Canguilhem, l’ultimo scritto cui il filosofo diede il suo *imprimatur*. Riprendendo una frase de *La connaissance de la vie*, a proposito del vitalismo Foucault scrive: “Un’esigenza piuttosto che un metodo, una morale più che una teoria”<sup>1098</sup>. Se le considerazioni di Foucault possono apparire prossime a quelle espresse da Deleuze, credo sia necessario, tuttavia, registrare una diversa intonazione. Le parole “esigenza” e “morale” fanno astrazione, infatti, dal piano del “metodo” e della “teoria”: esse segnalano uno scarto etico rispetto al terreno dell’ontologia. Se il “vitalismo non è vero” ma funziona come un “indicatore”<sup>1099</sup> – dei problemi da risolvere e delle riduzioni da evitare – esso, allora, chiama a una scelta e implica un’ascetica. Perché se la vita è vita-in-comune – mai *una*, isolata, invariabile – essa è tale anche in virtù di una *comune* arte del vivere, come il *bios*

---

<sup>1095</sup> J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 146.

<sup>1096</sup> G. Deleuze, “Gilbert Simondon, L’individuo e la sua genesi fisico-biologica”, in Id., *L’isola deserta e altri scritti*, Einaudi 2007, p. 109.

<sup>1097</sup> Ibidem.

<sup>1098</sup> G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, in M. Foucault, *La vita: l’esperienza e la scienza*, in Id., *Archivio Foucault 3*, cit., p. 326.

<sup>1099</sup> Ibidem.

del giovane Epicrate cui Foucault fa cenno ne *L'uso dei piaceri*: “un’opera comune”, cui tutti sono invitati a dare ““il maggior fulgore possibile””<sup>1100</sup>.

Richiamando le parole di Foucault e di Deleuze, siamo tornati all’ombra aporetica lambita nell’ultimo tratto del nostro cammino: come ammettere il transito dall’indeterminativo, *una* vita, al determinativo, *la* vita? Come sostenere il passaggio dall’accadere impersonale dell’ontologia alla contro-effettuazione singolare dell’etica? Come tradurre la presa unificante del conflitto nell’abbraccio plurale della cura?

L’interrogativo resta ancora aperto e non può che dare alla nostra ricerca “*il titolo di viaggio*”.

---

<sup>1100</sup> M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., p. 216.



## BIBLIOGRAFIA

### Testi di Jan Patočka

- J. Patočka, *O smysls dneška. Devět kapitol o problémech světových i českých*, Praha 1969, tr. it. a cura di G. Pacini, *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*, Lampugnani Nigri, Milano 1970.
- J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*, tr. fr. J. Daněk et H. Declève, *Le monde naturel comme problème philosophique*, Nijhoff, La Haye 1976.
- J. Patočka, “K filosofovým šedesátinám. S Janem Patočkou o filosofii a filosofech”, tr. it. G. Pacini “Sulla filosofia e sui filosofi” in J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, CSEO, Bologna 1981.
- J. Patočka, “Europa und Nach-Europa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme”, in J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und Ergänzende Schrifften. Ausgewählte Schrifften*, volume II, a cura di K. Nellen e J. Němec, Klett-Cotta, Stuttgart 1988.
- J. Patočka, “Die geistigen Grundlagen des Lebens in unserer Zeit”, in J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und Ergänzende Schrifften. Ausgewählte Schrifften*, volume II, a cura di K. Nellen e J. Němec, Klett-Cotta, Stuttgart 1988.
- *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, ed. et tr. fr. E. Abrams, préface de H. Declève, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine* Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, « Phaenomenologica », n°110, 1988.

- J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, ed. e tr. fr. a cura di E. Abrams, préface de M. Richir, Grenoble, Million, coll. « Krisis », 1988.
- J. Patočka, *Liberté et sacrifice. . Écrits politiques*, ed. e tr. fr. a cura di E. Abrams, Millon, Grenoble 1990.
- J. Patočka, *L'écrivain, son "objet"*, P.O.L., Paris 1990
- J. Patočka, « Martin Heidegger, penseur de l'humanité » in *Epokhè* n°2, Million 1991.
- J. Patočka, « Lettre à Robert Campbell, (1946-1950) », in *Les Temps Modernes* 48, Paris 1992, n°554, p. 2-77.
- J. Patočka, *Úvod do Husserlovy fenomenologie*, tr. fr. E. Abrams, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, Grenoble, Million, coll. « Krisis », 1992.
- J. Patočka, *Lecture d'Antigone*, "Comédie-française. Les cahiers", n. 6, 1993.
- J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, ed. e tr. fr. E. Abrams, Grenoble, Million, coll. « Krisis », 1995.
- J. Patočka, *Kapitoly ze současné filosofie* [Capitoli dalla filosofia contemporanea], in *Sebrané spisy*, 1, *Péče o duši I*, a cura di I. Chvatík e P. Kouba, OIKOYMENH, Praha 1996.
- J. Patočka, *Hrdnové naší doby*, tr. it. *Gli eroi del nostro tempo*, "Micromega", 1996, n. 2.
- J. Patočka, *Platon a Evropa*, tr. it. M. Cajthaml, G. Girgenti, a cura di G. Reale, *Platone e l'Europa*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

- J. Patočka, *Texte, Documente, Bibliographie: Jan Patočka*, a cura di L. Hagerdon, H. R. Sepp, Alber, Freiburg-Munchen 1999.
- J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, a cura di A. Pantano, Mimesis, Milano 2003.
- J. Patočka, *L'Europe après l'Europe*, tr. fr. a cura di E. Abrams, Édition Verdier, Lagrasse 2007.
- J. Patočka, *Kacířské eseje o filofii dějin*, tr. it. di D. Smintilli, a cura di M. Carbone, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Einaudi, Torino 2008.
- J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2009.
- J. Patočka, *La Superciviltà e il suo conflitto interno. Scritti filosofico-politici*, Unicopli, Milano 2012.
- J. Patočka, *Cristianesimo e mondo naturale e altri saggi*, Lithos Editrice, Roma 2011.

Scritti su Jan Patočka:

- AA. VV., *Phénoménologie : un siècle de philosophie*, Ellipses, Paris 2002.
- AA. VV., *Jan Patočka and the european heritage*, in “*Studia phaenomenologica*” VII, 2007.
- AA. VV., *Jan Patočka. Tra declino dell'Europa e orizzonte asoggettivo*, in “*LEUSSEIN - Rivista di Studi Umanistici*”, n. 1, gennaio-aprile 2012.

- R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence, Etudes sur la phénoménologie de Jan Patočka*, La Transparence, Chatou 2007.
- B. Bégout, *La Phénoménologie Décapitée? Perspectives et difficultés de la phénoménologie asubjective de Jan Patočka*, in “Chiasmi International”, vol. 4, 2002.
- V. Belohradsky, tr. G. Pacini, *Il mondo della vita: un problema politico : l'eredità europea nel dissenso e in Charta 77*, Jacabook, Milano 1981.
- B. Bouckaert, “Patočka e il metodo fenomenologico”, in D. Jervolino (a cura di), *L'eredità filosofica di Jan Patočka*, Cuen, Napoli 1997.
- M. Carbone, C. Croce (a cura di), *Pensare (con) Patočka oggi*, Orthotes, Napoli 2012.
- I. Chvatik, *Jan Patočka sulla crisi dell'Europa*, in R. Cristin e M. Ruggenini, *La fenomenologia e l'Europa*, Vivarium, Napoli 1999.
- M. Crépon, “Histoire, éthique et politique: la question de l'Europe”, in J. Patočka, *L'Europe après l'Europe*.
- F. Dastur, *La phénoménologie et la question de l'homme*, « Les cahiers de Philosophie », 1990-91, 11-12.
- F. Dastur, *La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude*, Vrin, Paris 2004.
- H. Declève, “Un pensatore rigoroso nel rigore nei tempi”, in D. Jervolino (a cura di), *L'eredità filosofica di Jan Patočka*, Cuen, Napoli 1997.
- R. Esposito, *Presentazione di J. Patočka, L'uomo spirituale e l'intellettuale*, “Micromega”, 1996, n. 2, p. 166.



- J.M. Esquirol, “Tecnica e sacrificio in Jan Patočka”, in D. Jervolino (a cura di), *L’eredità filosofica di Jan Patočka*, Cuen, Napoli 1997.
- E. Findlay, *Caring for the soul in a postmodern age*, State University of New York Press, Albany 2002.
- N. Frogneux, *Le mouvement de l’être vers la vie : une lecture de Jan Patočka*, in *Ebisu*, N. 40-41, 2008. Actes du colloque de Cerisy, "Être vers la vie. Ontologie, biologie, éthique de l'existence humaine".
- M. Guerri, *Normalizzazione della guerra e sacrificio*, in M. Carbone, *L’Europa dopo l’Europa, l’individuazione anziché l’individuo*, Mimesis, Milano 2008
- R. Jakobson, “Dal curriculum vitae di un filosofo ceco”, in J. Patočka, *Saggi eretici di filosofia della storia*, Einaudi, Torino 2008.
- D. Jervolino (a cura di), *L’eredità filosofica di Jan Patočka*, Cuen, Napoli 1997.
- A. Laignel-Lavastine, *Jan Patočka. L’Esprit de la dissidence*, Edition Michalon, Paris 1998.
- V. Löwit, “L’europa e le origini del totalitarismo in Arendt e Patočka”, in D. Jervolino (a cura di), *L’eredità filosofica di Jan Patočka*, Cuen, Napoli 1997.
- P. Merlier, *Patočka. Le soin de l’âme et l’Europe*, Harmattan, Paris 2009.
- G. D. Neri, *Il mondo del lavoro e della fatica*, Aut aut, 299-300, 2000.
- G. D. Neri, *Il sensibile, la storia e l’arte*, Ombre corte, Verona 2003.
- A. Pantano, *I movimenti dell’esistenza umana*, “Aut Aut”, 2000.

- A. Pantano, *Dislocazione. Introduzione alla fenomenologia asoggettiva di Jan Patočka*, Mimesis, Milano 2011.
- M. Richir, “La comunità asoggettiva. Incorporazione e incarnazione”, in D. Jervolino (a cura di), *L’eredità filosofica di Jan Patočka*, Cuen, Napoli 1997.
- E. Tardivel, *La subjectivité dissidente. Etude sur Patočka*, in “Studia Phaenomenologica” VII (2007), 435-463.
- A. Szakolczai, *Thinking Beyond the East-West Divide: Foucault, Patočka, and the Care of the Self*, *Social Research*, 61: 2, Summer 1994, pp. 297-323.
- E. Tassin, M. Richir (a cura di), *Philosophie, phénoménologie, politique*, Millon, Grenoble 1992.
- R. Terzi, *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ) 2009.

Webgrafia su Jan Patočka:

- D. Jervolino, *Patočka, “filosofo resistente”*, reperibile all’indirizzo web [www.kainos.it/numero3/disvelamenti/intropato.html](http://www.kainos.it/numero3/disvelamenti/intropato.html).
- M. Smargiassi, “Recensione a Jan Patočka *Il mondo naturale e la fenomenologia*”, il testo della recensione è disponibile sul sito <http://mondodomani.org/dialegesthai/ms02.htm>.
- AA. VV., *Interrogazione sulla fenomenologia di Jan Patočka*, Rivista on line della Fondazione Centro Studi Campostrini, Vol. 2, n°2 2012.

## Testi di Foucault

- M. Foucault, « Introduction » à L. Binswanger, *Le Rêve et l'existence*, Desclée de Brouwer, Paris 1954, tr. it. di L. Corradini, Introduzione a L. Binswanger, *Sogno ed esistenza*, Se, Milano 1993.
- M. Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, P.U.F., 1963, tr. it. a cura di A. Fontana, *Nascita della clinica. Un'archeologia dello sguardo medico*, postfazione di M. Bertani, Einaudi, Torino 1998.
- M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard 1966, tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 2009.
- M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard 1969, tr. it. a cura di G. Bogliolo, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 2009.
- M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard 1971, tr. it. a cura di A. Fontana, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 2004.
- M. Foucault, *Scritti letterari*, a cura di C. Milanese, Feltrinelli, Milano 1971.
- M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975 tr. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1993.

- M. Foucault, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Paris, Gallimard 1976, tr. it. a cura di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano 2006.
  
- M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Feltrinelli, Milano 1977.
  
- M. Foucault, *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, a cura di L. H. Martin, H. Gutman e P. H. Hutton, tr. it. S. Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino 1992 (ed. or. *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Amherst 1988).
  
- M. Foucault, *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997.
  
- M. Foucault, *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, introduzione, traduzione e cura di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001.
  
- M. Foucault, *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité, II*, Paris, Gallimard 1984, tr. it. di L. Guarino, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità II*, Feltrinelli, Milano 2008.
  
- M. Foucault, *Le souci de soi. Histoire de la sexualité, III*, Paris, Gallimard 1984, tr. it. di L. Guarino, *La cura di sé. Storia della sessualità III*, Feltrinelli, Milano 2009.
  
- M. Foucault, *Discorso e verità nell'antica Grecia*, Donzelli Editore, Roma 1996.
  
- M. Foucault, *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, a cura di S. Vaccaro, Mimesis, Milano 2001.
  
- M. Foucault, *Philosophie. Anthologie*, Gallimard, Paris 2004.
  
- M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Cronopio, Napoli 2012.

- M. Foucault, *Fearless speech*, Semiotext(e), Los Angeles 2001.

Corsi al Collège de France:

- M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970-1971*, édition établie par Daniel Defert ; sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, Gallimard, Paris 2011.
- M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*, édition établie sous la dir. de J. Lagrange, Gallimard, Paris 1999, tr. it. di M. Bertani, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France 1973-74*, Feltrinelli, Milano 2004.
- M. Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, édition établie sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana, Gallimard, Paris 1999, tr. it. di V. Marchetti, A. Salomoni, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Milano, Feltrinelli, 2000.
- M. Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, édition établie sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana, Gallimard, Paris 1997, tr. it. a cura di M. Bertani e A. Fontana, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, Feltrinelli, Milano 1998.
- M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, édition établie sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana par M. Senellart, Gallimard, Paris 2004, tr. it. di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005.
- M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, édition établie sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana par M. Senellart, Gallimard, Paris

2004; tr. it. di M. Bertani e V. Zini, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005.

- M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, édition établie sous la direction de F. Ewald e A. Fontana, par F. Gros, Gallimard, Paris 2001; tr. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003.
- M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Gallimard-Seuil, Paris 2008, ed. it a cura di M. Galzigna, *Il governo di sé e degli altri*, Milano, Feltrinelli 2009.
- M. Foucault, *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France. 1983-1984*, Gallimard-Seuil, Paris 2009, ed. it a cura di M. Galzigna, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II*, Feltrinelli, Milano 2011.
- M. Foucault, *Dits et écrits*, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, 2 voll., Gallimard, Paris 2001.
- M. Foucault, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, 3 voll., Feltrinelli, Milano 1996 sgg.; vol. 1 *1961-1970. Follia, scrittura, discorso*, a cura di J. Revel, tr. it. di G. Costa, Feltrinelli, Milano 1996; vol. 2 *1971-1977. Poteri, saperi, strategie*, a cura di A. Dal Lago, tr. it. di A. Petrillo, Feltrinelli, Milano 1997; vol. 3 *1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, tr. it. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano 1998.

### Bibliografia su Foucault

- AA. VV., *Effetto Foucault*, a cura di P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1986.
- AA. VV., *Michel Foucault e la storia della sessualità*, Aut aut, v. 331, luglio/settembre 2006.

- AA. VV., *Foucault. Le courage de la vérité*, coordonné par F. Gros, Presses Universitaires de France, Paris 2002.
- AA. VV., *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, a cura di S. Chignola, Ombre Corte, Verona 2006.
- AA. VV., *Lo sguardo di Foucault*, a cura di M. Cometa e S. Vaccaro, Meltemi, Roma 2007.
- AA. VV., *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano 2008
- AA. VV., *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità*, a cura di L. Bernini, Edizioni ETS, Pisa 2011.
- AA. VV., *Il governo di sé, il governo degli altri*, Duepunti, Palermo 2012.
- E. Basso, *Michel Foucault e la Daseinsanalyse: un'indagine metodologica*, Milano, Mimesis 2007.
- L. Bernini, *Una libertà senza liberalismo. A proposito dei corsi di Foucault al Collège de France (1977-1979)*, «Filosofia politica», XX (2006), n. 1, pp. 129-141.
- M. Bertani, *Dopo Nascita della clinica*, in M. Foucault, *Nascita della clinica. Un'archeologia dello sguardo medico*, Einaudi, Torino 1998.
- R. Bodei, "Introduzione", in M. Foucault, *Discorso e verità nell'antica Grecia*, Donzelli Editore, Roma 1996.
- Brossat (a cura di), *Michel Foucault, les jeux de la vérité et du pouvoir*, Presses universitaires de Nancy, Nancy 1994.

- G. Campesi, *Norma, normatività, normalizzazione. Un itinerario teorico tra Canguilhem e Foucault*, in “Sociologia del diritto”, 2008, n.º2.
- G. Canguilhem, *Morte dell’uomo o estinzione del cogito?*, in M. Foucault, *Le parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane*.
- S. Catucci, *La “natura” della natura umana*, in N. Chomsky – M. Foucault, *Della natura umana*, Roma, DeriveApprodi, 2005.
- S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- P. Cesaroni, *La distanza da sé. Politica e filosofia in Michel Foucault*, CLUEP, Padova 2010.
- L. Cremonesi, *Michel Foucault: la cura di sé come ponte tra pensiero antico ed attualità*, in “L’arco di Giano”, n. 44, estate 2005.
- L. Cremonesi, *Michel Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell’attualità*, Edizioni ETS, Pisa 2008.
- C. Di Marco, *Critica e cura di sé. L’etica di Michel Foucault*, FrancoAngeli, Milano 1999.
- A. I. Davidson, *Présentation de Le gouvernement de soi et des autres*, in M. Foucault, *Philosophie. Anthologie*, Gallimard, Paris 2004.
- A. I. Davidson, *Sulla fine dell’ermeneutica del sé*, in M. Foucault, *Sull’origine dell’ermeneutica del sé*, Cronopio, Napoli 2012.
- E. De Conciliis, *Foucault e il presente senza qualità. Appunti per una rivoluzione anti-pastorale*, in *Kainos*, n. 10 (2010)



- D. Defert, *Convention des cadres de AIDES*, discorso tenuto il 25 giugno 2010 e consultabile all'indirizzo web <http://www.aides.org>.
- H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1983, tr. it. a cura di D. Benati, M. Bertani, I. Levrini, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte delle Grazie, Firenze 1989.
- H. L., Dreyfus, *Being and Power. Heidegger and Foucault*, «International Journal of Philosophical Studies», 4 (1996), n. 1, pp. 1-16.
- M. Fimiani, *Foucault e Kant. Critica, clinica, etica*, La città del sole, Napoli 1997.
- H. Fink-Eitel, *Foucault*, Carocci, Roma 2002.
- F. Gros, *Situations du cours*, in M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Gallimard, Paris 2001.
- F. Gros, *Sujet moral et soi éthique chez Foucault*, «Archives de Philosophie», 65 (2002), n. 2.
- P. Hadot, *Riflessioni sulla nozione di cura di sé*, in Id., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi 1988.
- P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec J. Carlier et A. I. Davidson*, Éditions Albin Michel, Paris 2001.
- B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*, Millon, Grenoble 1998.

- P. Macherey, *De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault*, in AA. VV., *Georges Canguilhem. Philosophe et historien des sciences. Actes du colloque 6-7-8 décembre 1990*, Albin Michel, Paris 1993.
- G. Marramao, *Introduzione a Illuminismo e attualità: il moderno come interrogazione sul presente*, «Il centauro», 11-12 (1984).
- O. Marzocca, *Perché il governo. Il laboratorio. Il laboratorio etico-politico di Foucault*, Manifestolibri, Roma 2007.
- Pandolfi, *L'etica di Foucault e le sue fonti*, in Michel Foucault, *I corsi al Collège de France*, tr. it. di A. Pandolfi e A. Serra, Feltrinelli, Milano 1999.
- Pandolfi, *Tre studi su Foucault*, Terzo Millennio Edizioni, Napoli 2000.
- M. Potte-Bonneville, “Ethique”, in M. Potte-Bonneville, P. Artières, *D'après Foucault. Gestes, luttés, programmes*, Les Prairies Ordinaires, 2007.
- J. Revel, *Foucault, le parole e i poteri*, Manifestolibri, Roma 1996.
- J. Revel, *Michel Foucault, un'ontologia dell'attualità*, Rubettino Editore, Soveria Manelli (CZ) 2003.
- J. Revel, *Michel Foucault. Expériences de la pensée*, Bordas, Paris 2005.
- J. Revel, “Prefazione” a M. Tazzioli, *Politiche della verità. Michel Foucault e il neoliberalismo*, Ombrecorte, Verona 2011.
- V. Sorrentino, “Le ricerche di Michel Foucault”, in M. Foucault, *Antologia. L'impazienza della libertà*, Feltrinelli, Milano 2005.

- Vincenzo Sorrentino, *L'“impazienza della libertà”*: autopoiesi e perdita di sé in Michel Foucault, Società Italiana di Filosofia Politica, 2007.
- V. Sorrentino, *Michel Foucault: il limite, l'altro, la libertà*, in *Lo sguardo – rivista di filosofia*, n. 4, 2010 (III) – *ANTROPOLOGIE/II*.
- M. Tazzioli, *Politiche della verità. Michel Foucault e il neoliberalismo*, Ombrecorte, Verona 2011.
- D. Trombadori, *Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-à-penser*, intervista di Duccio Trombadori, Castelvecchi, Roma 2005.
- P. Veyne, *Michel Foucault: la storia, il nichilismo, la morale*, Ombre Corte, Verona 1998.
- P. Veyne, *Foucault, sa pensée, sa personne*, Albin Michel, Paris 2008.

#### Altri testi consultati

- G. Agamben, *Homo Sacer, il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.
- G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998
- G. Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005.
- G. Agamben, *Riscopriamo l'etica. Agamben: provate a vivere secondo le vostre idee*, intervista a cura di F. Marcoaldi, pubblicata su “La Repubblica” l'8 febbraio 2011.

- H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, tr. it. di A. Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004.
- H. Arendt, *The human condition*, tr. it. di S. Finzi, a cura di A. Dal Lago, *Vita activa*, Bompiani, Milano 2008.
- H. Arendt, *Lectures on Kants political philosophy*, tr. it. di P. Portinaro, *Teoria del giudizio politico*, Il Melangolo, Genova 1990.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, tr. it. C. Mazzarelli, Milano, Bompiani, 2000.
- R. Barthes, *La chambre claire*, tr. it. di R. Guidieri, *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, Einaudi, Torino 1980.
- J. Baudrillard, *De la séduction*, Galilée, Paris 1979, tr. it. di P. Lalli, *Della seduzione*, ES, Milano 1995
- A. Bazin, *Qu'est-ce que le cinéma ?* (en 4 volumes), Éditions du Cerf, Paris 1958-1962.
- L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997.
- J. Bentham, *Panopticon, ovvero la casa d'ispezione*, a cura di M. Foucault e M. Perrot, tr. it. di V. Fortunati, Marsilio, Venezia 1983.
- H. Bergson, *Matière et mémoire*, P.U.F., Paris 1959, tr. it. di A. Pessina, *Materia e memoria*, Edizioni Laterza, Bari 1996.
- X. Bischat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Flammarion, Paris 1994.

- M. Blanchot, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard 1969.
- H. Blumemberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, tr. it. di F. Rigotti, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, il Mulino, Bologna 1985.
- F. Brugère, « *Faire et défaire le genre* ». *La question de la sollicitude*, in F. Brugère, G. le Blanc, *Judith Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans le normes*, P.U.F., Paris 2009.
- J. Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, tr. it. di A. Taronna, L. Fantone, F. Iuliano, C. Dominijanni, F. De Leonardis, L. Sarnelli, a cura di O. Guaraldo, *Vite precarie*, Meltemi, Roma 2004.
- J. Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, a cura di Carla Weber, tr. it. di Elena Bonini e Carlotta Scaramuzzi, *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*, Meltemi, Roma 2005.
- J. Butler, *Undoing Gender*, tr. it. di P. Maffezzoli, a cura di O. Guaraldo, *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma 2006.
- J. Butler, *Giving An Account of Oneself*, tr. it di F. Rahola, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006.
- G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Presses Universitaires de France, Paris 1966, tr. it. di D. Buzzolan, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998.
- G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris 1998.
- G. Canguilhem, G. Deleuze, *Il significato della vita. Letture del III capitolo dell'Evoluzione creatrice di Bergson*, Mimesis, Milano 2006.

- M. Carbone, *La visibilité de l'invisible. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*, Hildesheim, Georg Olms Verlag 2001.
- M. Carbone, D.M. Levin, *La carne e la voce*, Mimesis, Milano 2003.
- M. Carbone, “*Leib o Körper, chair e corpus: la filosofia e la nozione di corpo*”, Intervista a Mauro Carbone a cura di C. Rozzoni e M. Bianchetti, in *Chora*, anno IV, n. 9, luglio 2004.
- M. Carbone, *Essere morti insieme*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- M. Carbone, *Pistorius, l'estetica e il rovesciamento del platonismo. Pensare con Merleau-Ponty (l') oggi*, in “Chiasmi international” n. 10.
- M. Carbone, *La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*, Paris, Vrin, 2011.
- M. Carbone, *Uomo che cade. Una distruzione d'immagini di distruzione*, “Alfabeta2”, articolo pubblicato l'11 settembre 2011.
- A. Cavarero, J. Butler, “Condizione umana ‘contro’ natura” *Micromega* n° 4 2005.
- A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano 1997.
- A. Cavarero, *Orrirismo, ovvero della violenza sull'inerte*, Feltrinelli, Milano 2007.
- A. Cavarero, *Nonostante Platone*, Ombre corte, Verona 2009.
- R. Ciccarelli, *Immanenza. Filosofia, diritto e politica della vita dal XIX al XX secolo*, Il Mulino, Bologna 2008.
- G. Colli, *La sapienza greca II*, Adelphi, Milano 1978.

- M. Crépon, *Altérités de l'Europe*, Galilée, Paris 2006.
- U. Curi, *Pólemos*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- A. Cutro, *Michel Foucault, tecnica e vita. Bio-politica e filosofia del bios*, Bibliopolis, Napoli 2004.
- F. Dastur, *La pensée du dedans*, in M. Richir, E. Tassin, *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences*, Million, Grenoble 1992.
- G. Deleuze, *Marcel Proust et les signes*, tr. it. di C. Lusignoli, D. De Agostini, *Marcel Proust e i segni*, Einaudi, Torino 2001.
- G. Deleuze, *Difference et repetition*, tr. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997.
- G. Deleuze, *Logique du sens*, tr. it. di M. de Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2005.
- G. Deleuze, *Foucault*, Les Éditions de Minuit, Paris 1986.
- G. Deleuze, *Qu'est-ce que un dispositif?*, in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9-10-11 janvier 1988*, cit., pp. 185-195.
- G. Deleuze, *Pourparlers*, Les Éditions de Minuit, Paris 1990.
- G. Deleuze, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Éd. du Seuil, Paris 1981, tr. it di S. Verdicchio, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Quodlibet, Macerata 1995.
- G. Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, Les Éditions de Minuit, Paris 2002.

- G. Deleuze, *L'immanence, une vie...*, "Philosophie", n. 47, 1995, pp. 3-7, tr. it. *L'immanenza, una vita...*, in n. Aut-aut, 271-272, 1996.
- J. Derrida, *La "tentazione di Siracusa"*, (testo dell'intervento pronunciato a Siracusa il 18 gennaio 2001 in occasione del conferimento della Cittadinanza onoraria), tr. it. di F. Garritano e M. Machi, "Oros", dicembre 2001.
- J. Derrida, *Autoimmunità, suicidi reali e simbolici*, in G. Borradori (a c. di), *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- J. Derrida, *Donner la mort*, tr. it. di Luca Berta *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2003.
- G. Didi-Huberman, *Images malgre tout*, tr. it. di D. Tarizzo, *Immagini malgrado tutto*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.
- G. Didi-Huberman, *L'image survivante*, tr. it. di A. Serra, *L'immagine insepolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- G. Didi-Huberman, *L'Image ouverte: motifs de l'incarnation dans les arts visuels*, Gallimard, Paris 2007.
- G. Didi-Huberman, *Survivance des lucioles*, Les Édition de Minuit, Paris 2009.
- G. Didi-Huberman, "L'image brûle", in L. Zimmermann (a cura di), *Penser par les images: autour des travaux de Georges Didi-Hubermann*, éd. Cécile Defaut, Nantes 2006, tr. it. di S. Guindani, "L'immagine brucia", in A. Pinotti, A. Somaini (a cura di), *Teorie dell'immagine*, Cortina, Milano 2009.
- G. Didi-Huberman, *Remontages du temps subi. L'Oeil de l'histoire 4*, Les Édition de Minuit, Paris 2010.



- G. Didi-Huberman, *Peuples exposés, peuples figurants. L'Oeil de l'histoire 4*, Les Édition de Minuit, Paris 2012.
- M. Dikovitskaya, *Visual Culture: The Study of the Visual after the Cultural Turn*, MIT Press, Boston, MA 2005.
- M. Detienne, *Les maitres de verite dans la Grece archaique*, Maspero, Paris 1973, tr. it. di A. Fraschetti, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Laterza, Roma-Bari 1977.
- D. R. Dudley, *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th century A.D.*, Bristol Classical Press, London 1937.
- J. Elkins, *Visual Studies: A Skeptical Introduction*, Routledge, New York 2003.
- R. Esposito, *Communitas: origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.
- R. Esposito, J-L. Nancy, “Dialogo sulla filosofia a venire”, in J-L. Nancy, *Essere singolare-plurale*, Einaudi, Torino 2001.
- R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.
- R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.
- R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.
- R. Esposito, *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano 2008.
- R. Esposito, *Pensiero vivente, Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010.

- R. Esposito, *Dieci pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna 2011.
- R. Fabbrichesi, *Corpo e comunità*, Cuem, Milano 2010.
- L. Ferry, A. Renaut, *La pensée '68*, Gallimard, Paris 1985, tr. it. di E. Renzi, *Il '68 pensiero*, Rizzoli, Milano 1987.
- E. Fink, J. Patočka, *Briefe und Dokumente. 1933-1977*, a cura di M. Heitz & B. Nessler, Alber, Freiburg-München 1999.
- E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, tr. it. di N. Zippel, *Studi di fenomenologia 1930-1939*, Lithos, Roma 2010.
- P. Flores d'Arcais, *Vaclav Havel, ovvero: la democrazia come rivoluzione esistenziale*, in V. Havel, *Interrogatorio a distanza*, Garzanti Milano 1990.
- S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Franco Angeli, Milano 1994.
- S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo: totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino 2004.
- S. Forti, *I nuovi demoni: ripensare oggi male e potere*, Feltrinelli, Milano 2012.
- E. Franzini, M. Mazzocut-Mis, *I nomi dell'estetica*, Bruno Mondadori, Milano 2003.
- S. Freud, *Das Unheimlich*, tr. it. di S. Daniele, a cura di C.L. Musatti, *Il perturbante*, Edizioni Theoria, Roma 1993.
- D. Freedberg, *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*, The University of Chicago Press, Chicago 1989, tr. it. di G. Perini, *Il potere delle*

*immagini. Il mondo delle figure: reazioni e emozioni del pubblico*, Einaudi, Torino 1993.

- D. Freedberg, *Iconoclasts and their Motives*, Schwartz, Maarsen 1985.
- F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York 1992, tr. it. di D. Ceni, *La fine della Storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, 1992.
- P. Garimberti, *Il dissenso nei paesi dell'Est*, Vallecchi, Firenze 1977.
- C. Gilligan, *In a different voice. Psychological theory and women's development*, Harvard University Press 1982, tr. it. di A. Bottini, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano.
- V. Havel, *Moc bezmocných*, 1978 (samizdat), tr. it. di A. Tartagni, *Il potere dei senza potere*, Garzanti, Milano 1991.
- V. Havel, *Interrogatorio a distanza*, Garzanti Milano 1990.
- M. Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Klostermann, Frankfurt am Main 1955, ed. it. a cura di F. Volpi, *Agostino e il neoplatonismo*, in *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003.
- M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), tr. it. cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2001.
- M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, tr. it. di A. Carlini, *Dell'essenza della verità*, Fratelli Bocca Editori, Milano 1952.
- M. Heidegger. *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, a cura di G. Vattimo, Milano 1968.

- M. Heidegger, *Lettera a Carl Schmitt del 22 agosto 1933*, “Telos”, 72, 1987.
- M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, tr. it. di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Il Melangolo, Genova 1990.
- M. Heidegger, *Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*, Klostermann, Frankfurt 1992.
- M. Heidegger, *Eraclito. L'inizio del pensiero occidentale (1943-44)*, Mursia, Milano 1993.
- E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, tr. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002.
- E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Martinus Nijhoff, 1975, tr. it. a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1982.
- E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2002.
- E. Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, in Id., *Samtliche Werke. Essays I, Betrachtungen zur Zeit*, Klett-Cotta, Stuttgart 1980.
- E. Jünger, *Blätter und Steine*, tr. it. di F. Cuniberto, *Foglie e pietre*, Adelphi, Milano 1997.
- E. Jünger, M. Heidegger, *Über die Linie*, tr. it. a cura di F. Volpi, *Oltre la linea*, Adelphi, Milano 1989.

- I. Kant, *Critik der Urteilskraft*, Lagarde und Friederich, Berlin und Libau, 1790, tr. it. di M. Marassi, *Critica del giudizio*, Bompiani, Milano 2004.
  
- R. Krauss, *Le photographique*, tr. it. di E. Graziali, *Teoria e storia della fotografia*, Bruno Mondadori, Milano 1996.
  
- M. Kundera, *L'art du roman*, Gallimard, Paris 1986, tr. it. di E. Marchi e A. Ravano, *L'arte del romanzo*, Adelphi, Milano 2005.
  
- M. Kundera, *Le rideau. Essai en sept parties*, Gallimard, Paris 2005.
  
- J. Lacan, *Le Séminaire. I, Les Écrits techniques de Freud: 1953-1954*, Éd. du Seuil, Parsi 1975, ed. it. a cura di G. Contri, *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud. 1953-54*, Einaudi, Torino 1978.
  
- G. Le Blanc, *Canguilhem et les normes*, Presses universitaires de France, Paris 2007.
  
- J.L. Leutrat, « Modernité. Modernité ? », *Lumière, le cinéma*, Institut Lumière, Lyon 1992.
  
- M. Merleau-Ponty, *L'Institution. La Passività. Notes de cours au Collège de France (1954-55)*, Editions Belin, Paris 2003.
  
- Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, tr. it. di A. Bonomi, a cura di M. Carbone, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano, 1993.
  
- Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, Gallimard, Paris 1964, tr. it. di A. Sordini, *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano 1989.
  
- G. Minois, *Hisotoire du rire et de la dérision*, tr. it. di M. Carbone, *Storia del riso e della derisione*, Edizioni Dedalo, Bari 2004.

- P. Montani, *Fuori campo: studi sul cinema e l'estetica*, Quattro venti, Urbino 1993.
- P. Montani, *Estetica ed ermeneutica. Senso, contingenza, verità*, Laterza, Roma 1996.
- P. Montani, *Bioestetica*, Carocci, Roma 2008.
- P. Montani, *L'immaginazione intermediale: perlustrare, rifigurare, testimoniare il mondo visibile*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- L. Mozère, "Introduction" à J. Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Éditions La Découverte, Paris 2009.
- J. Nacache, *L'Acteur de cinéma*, Nathan-Université, Paris 2003.
- J-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, tr. it di A. Moscati, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992.
- J-L. Nancy, *L'intrus*, tr. it. di V. Piazza, *L'intruso*, Cronopio, Napoli 2000.
- J-L. Nancy, *Corpus*, tr. it. di A. Moscati, *Corpus*, Cronopio, Napoli 2001.
- J-L. Nancy, *Etre singulier pluriel*, tr. it. di D. Tarizzo, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001.
- F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragodie*, tr. it. di Sossio Giametta, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 2000.
- Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, tr. it. di F. Masini, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Adelphi, Milano 1996.
- F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung, oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, tr. it. di F. Masini. *Crepuscolo degli idoli*, Adelphi, Milano 2005.

- W. J. Ong, *Orality and literacy*, Routledge, London, 1982, tr. it di A. Calanchi, *Oralità e scrittura. La tecnologia della parola*, Il Mulino, Bologna 1986.
- Platone, *Alcibiade primo, Alcibiade secondo*, tr. it. di D. Puliga, Rizzoli, Milano 1995.
- Platone, *La Repubblica*, tr. it. di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari 1994.
- Platone, *Lettere*, tr. it. di P. Innocenti, Rizzoli, Milano 1986.
- A. Pinotti, *Monumento e antimonumento. Emergenza e immergenza della memoria materiale*, in “Locus Solus”, 7, 2009, nr. dedicato a “Memoria e immagini”.
- A. Predieri, *La guerra, il nemico, l'amico, il partigiano*, La Nuova Italia, Firenze 1999.
- E. Pulcini, *La cura del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- J. Revel, *Fare moltitudine*, Rubettino Editore, Soveria Mannelli (CZ) 2004.
- C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, Duncker & Humblot, Berlin 1974, tr. it. di E. Castrucci, *Il nomos della Terra*, Adelphi, Milano 1991.
- Seneca, *Lettere a Lucilio*, Utet, Torino 1983.
- G. Simondon, *L'individuation psychique et collective*, tr. it. di P. Virno, a cura di I. Bussoni, S. Moranti, *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2001.
- C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jacabook, Milano 1996.
- C. Sini, *Le arti dinamiche, filosofia e pedagogia. Figure dell'enciclopedia filosofica*, Jacabook, Milano 2004.

- C. Sini, *Transito e verità. Figure dell'enciclopedia filosofica*, Jacabook, Milano 2012.
- E. S. Storace, *Essere e preoccupazione: studio sui concetti di Sorgen, Sein e Wollen in Essere e tempo di Martin Heidegger*, Franco Angeli, Milano 2008.
- W. Szymborska, “Sulla morte senza esagerare”, in *La gioia di scrivere*, Adelphi, Milano 2009.
- D. Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- C. Taylor, *The Malaise of Modernity*, tr. it. di G. Ferrara degli Uberti, *Il disagio della modernità*, Editori Laterza, Roma-Bari 1999.
- P. Teilhard de Chardin, *La place de l'homme dans la nature*, Albin Michel, Paris 1956.
- P. Teilhard de Chardin, *Écrits du temps de la guerre*, Éditions Bernard Grasset, Paris 1965, tr. it. di A. Dozon Daverio, *La vita cosmica: scritti del tempo di guerra (1916-1919)*, Il Saggiatore, Milano 1971.
- J. Tronto, *Moral Boundaries. A political Argument for an Ethic of Care*, tr. it. di N. Riva, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Edizioni Diabasis, Reggio Emilia 2006.
- J-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, Maspero, Paris 1965, tr. di M. Romano e B. Bravo, *Mito e pensiero presso i Greci: studi di psicologia storica*, Torino, Einaudi 1970.
- J-P. Vernant, *L'individuo nella città*, in Id., *L'individuo, la morte, l'amore*, Cortina, Milano 2001
- J.J. Wunenburger, *Philosophie des images*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, tr. it. di S. Arecco, *Filosofia delle immagini*, Torino, Einaudi, 1999.



- S. Žižek, *Benvenuti nel deserto del reale. Cinque saggi sull'11 settembre e date simili*, tr. it. di P. Vereni, Meltemi, Roma 2002.
- S. Žižek, *First as tragedy, then as a farce*, Verso, London-New York 2009, tr. it. di C. Arruzza, *Dalla tragedia alla farsa. Ideologia della crisi e superamento del capitalismo*, Ponte delle grazie, Milano 2010
- S. Žižek, *L'effetto Berlusconi*, intervista rilasciata a Antonio Gnoli, in "Alfabeta2", *Anomalia Italia*, n.°4, novembre 2010.

## Abstract

A partire dalle riflessioni del fenomenologo ceco Jan Patočka e dagli studi del filosofo francese Michel Foucault, questa ricerca intende esplorare il tema della cura – di sé, dell’anima, degli altri, del mondo – in quanto forma di relazione etica. Nell’eclissi dei sistemi valoriali tradizionali, le ricerche sulla nozione di cura possono offrire una prospettiva etica capace di riformulare i termini della responsabilità collettiva.

Il punto di partenza è un passaggio dell’ultimo corso di Foucault al Collège de France (*Il coraggio della verità*), dove il filosofo fa riferimento al pensiero di Patočka. Foucault riconosce all’autore ceco di essere stato il solo autore contemporaneo ad aver approfondito il principio antico dell’epimeleia. Tuttavia, secondo Foucault, la propria personale ricerca – articolata attorno alla nozione di *epimeleia heautou*, cioè di cura come messa alla prova, problematizzazione e stilizzazione di sé – differirebbe da quella di Patočka, più interessata allo studio dell’*epimeleia tes psyches*, ossia all’anima sotto il profilo ontologico e gnoseologico.

Innanzitutto, la tesi di Foucault incoraggia un’analisi del significato del termine “anima” nel contesto della fenomenologia asoggettiva elaborata da Patočka. In secondo luogo, invita a studiare la nozione di “sé” presente negli ultimi testi di Foucault.

Indagando i rapporti tra i processi singolari di soggettivazione e il *bios* in quanto “modo di vita” o “stile di esistenza”, si arriva a porre il problema della vita in quanto orizzonte ontologico dell’essere in comune. Ci si interroga così sulla possibilità di una cura del *bios* che sia insieme “legame di vita” e “modo di vita”: cura del *bios* come ontologia critica delle condizioni che rendono possibile il riconoscimento della vita, intesa come dimensione della coappartenenza, e allo stesso tempo attitudine etica a farsi carico della sua vulnerabilità.

**Parole chiave:** Foucault, Patočka, cura di sé, cura dell’anima, fenomenologia a-soggettiva, biopolitica.