

Pierre Hadot and Michel Foucault:
two readings on self-care in the ancient philosophy

di Stefano Righetti
(Università di Bologna)

Between the end of the 70s and the beginning of the 80s Foucault's idea of the subject undergoes some important changes. In that period, Foucault starts a study on sexual practice in the Greek-Roman world to conclude his History of Sexuality on which he has been working since mid 70s. Analyzing the self-care, which ancient philosophy used to give as homework to its students, Foucault realizes that the description of the subject as the result of disciplinary measures represents no longer a valid instrument of interpretation, even if it had characterized his previous researches.

Indeed, unlike the coercive methods of shelter and prison, what strikes Foucault is that old moral sets itself as a practice of freedom where an individual choice can be achieved. Subsequent researches on parrhesia and cynics confirm this characteristic of the old thought further on. This topic is developed by another French philosopher, Pierre Hadot, a classicist, committed to highlight particularly the "practical" value of ancient philosophy. Hadot sees in self-care the expression of a real spiritual exercise (anticipating the following Christian experiences) which aims at a conscious individual transformation to make the person act properly in the different life circumstances. Hadot's analysis on self-practice differs from Foucault's one. While the first searches above all the original historical meaning, the latter seems to make an internal differentiation, related to Nietzsche's individualism and to its renewal in the subjectivism of the 60s and 70s.

Keywords: *Foucault; Hadot; Nietzsche; self-care; subject; ethic; spiritual exercises*

Verso la metà degli anni settanta, Foucault progetta di scrivere una storia della sessualità in più volumi, in cui affrontare il rapporto fra la cultura occidentale e la pratica del sesso. Il primo volume della serie (dal titolo *La volontà di sapere*¹) appare nel 1976 e ha come tema la questione del divieto e della repressione del sesso in Occidente. Questa concezione, che doveva la sua diffusione a Freud, era sostenuta, in quel periodo, da un certo numero di intellettuali e affermata con successo da Marcuse (per il quale la liberazione della libido avrebbe portato di conseguenza anche alla liberazione dai rapporti di asservimento propri delle società capitalistiche). Ma in modo originale, ne *La volontà di sapere*, Foucault si pone in contrasto con tale idea e ne rovescia i presupposti.

Non è vero – spiega in sostanza Foucault – che la cultura occidentale e quella cristiana hanno represso la sessualità e mortificato la carne con una serie di divieti. Se osserviamo le pratiche più diffuse nell'ambito del discorso, vediamo infatti come il sesso sia ovunque presente in modo ossessivo e insistente, e come il sapere occidentale abbia sviluppato anzi un vasto cerimoniale, e un insieme di pratiche specifiche, per far parlare gli individui sul sesso e sulla loro sessualità. Dalla confessione alla psicanalisi, dal teatro alla letteratura, il sesso è infatti chiamato in Occidente a raccontarsi in ogni sua forma e in ogni suo desiderio come non avviene forse in nessun'altra cultura. Non a caso, la cultura occidentale è l'unica – continua Foucault – ad aver sviluppato un sapere e una

¹ M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976 (tr. it. P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere*, Milano: Feltrinelli, 1977).

scienza del sesso. Mentre in altre culture troviamo la descrizione, anche sofisticata, di un'arte erotica; l'Occidente si è concentrato, al contrario, sulla costruzione di una *scientia sexualis*.

A partire da questa constatazione, Foucault decide di procedere a ritroso, e di ripercorrere i termini in cui è stata compresa la sessualità nel sapere occidentale. Nel 1976, dopo la pubblicazione de *La volontà di sapere*, in una serie di conferenze e di corsi ulteriori, Foucault comincia ad approfondire la condizione della sessualità insistendo, in modo particolare, sul rapporto fra il cristianesimo e la pratica del sesso, mettendo in luce la funzione sociale e riproduttiva che la sessualità aveva assunto nella cultura cristiana. Questo primo livello d'analisi è quindi messo a confronto, a partire dai corsi al Collège de France dei primi anni 80, dedicati appunto agli *aphrodisia*, con la pratica della sessualità che contraddistingue le epoche più anteriori della cultura occidentale. Ma in questo percorso a ritroso, nel momento in cui Foucault si confronta con la cultura romana, e poi con quella greca, egli si rende conto che i presupposti che avevano guidato la sua ricerca fino a quel momento sono ormai insufficienti.

Negli anni 70, Foucault aveva affrontato la questione del potere: in modo diverso, e secondo diversi punti di vista, si trattava di mostrare come agiscono concretamente le relazioni di potere nell'assoggettamento e nella normalizzazione degli individui. Allorché si accinge a scrivere la *Storia della sessualità*, Foucault si rende conto che nel mondo antico il sesso non è costretto né in un semplice sistema di norme o di divieti, e neppure abbandonato alle forme di una libertà assoluta, com'era stato spesso mitizzato. Al contrario, e in modo un po' inatteso – come spiega Foucault in una delle sue ultime interviste² –, il sesso dell'antichità rivela piuttosto le modalità di

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 sé stessi, di trasformarsi e di accedere a un certo modo di essere³.

Si tratta di una nuova scoperta, per Foucault, che modifica i termini dell'assoggettamento disciplinare, così come egli lo aveva elaborato in precedenza; e che, dopo la pubblicazione de *La volontà di sapere*, lo costringe a interrompere il progetto sulla *Storia della sessualità*, a revisionarlo e a modificarne il punto di vista iniziale, attraverso quell'ampio lavoro di indagine che andrà esponendo al pubblico nelle sue conferenze al Collège de France, fino al 1984. Fino a quel momento, ammette Foucault, egli aveva descritto

i rapporti tra il soggetto e i giochi di verità a partire dalle pratiche coercitive – come nel caso della psichiatria e del sistema penitenziario – oppure nelle forme di giochi teorici o scientifici – come l'analisi delle ricchezze, del linguaggio e dell'essere vivente. Nei corsi al Collège de France ho cercato di coglierlo attraverso quella che può essere definita una pratica di sé, un fenomeno che ritengo abbastanza importante nelle nostre società sin dall'epoca greco-romana – anche se non è stato molto studiato⁴.

1.1 *Le pratiche del sé e la soggettivazione occidentale*

² *L'éthique de souci de soi comme pratique de la liberté*, 1984, intervista con H. Becker, R. Fernet-Betancourt, A. Gomez-Müller, «Concordia. Revista internacional de filosofía», s. a., 1984/6, pp. 99-116 (trad. it. di S. Loriga, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault*, vol. 3, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 273-294).

³ Ivi, p. 274.

⁴ Ivi, pp. 273-274.

Il tema delle *pratiche del sé* scompagina, come abbiamo detto, l'impostazione che Foucault aveva dato alle ricerche precedenti, allorché si trattava di affrontare i meccanismi con cui prende forma l'*assoggettamento* occidentale. A differenza delle pratiche coercitive dell'asilo e della prigione, ciò che colpisce Foucault è che la morale antica si propone agli individui come una pratica di libertà, attraverso cui diventa possibile esercitare – di fatto – una «scelta individuale». Aspetto che appare con evidenza proprio nell'etica sessuale del mondo greco-romano. Il problema degli Antichi rispetto al sesso, infatti, non è quello di reprimere gli impulsi, ma quello di imparare a assecondarli in modo utile allo sviluppo e alla formazione “armonica” dell'individuo. «Saggio», in questo contesto, non è colui che si astiene dalla pratica del sesso, ma colui che sa convivere con i bisogni del corpo senza farsi assoggettare dai propri istinti. Nella sessualità – come nell'etica in generale – si tratta in sostanza di imparare a governare se stessi. E a questo scopo, la morale antica si concentra sullo sviluppo di un insieme di *tecniche* finalizzate alla *cura di sé*, che permettono agli individui di costituirsi come “soggetti”, avendo del proprio corpo la necessaria preoccupazione. Questa attenzione, che riguarda per i Greci l'intera vita quotidiana, con le sue diverse attività, serve a definire per il corpo una «strategia funzionale» di comportamento, basata su regole precise.

Come leggiamo ne *L'uso dei piaceri* (il secondo volume della *Storia della sessualità*, uscito nel 1984), ciò che questa dietetica

cerca di elaborare non è, come in un'arte erotica, lo svolgimento dell'atto, e non sono neppure le condizioni della sua legittimazione istituzionale, come sarà il caso nel cristianesimo; è piuttosto il rapporto di sé con questa attività “presa in blocco”, la capacità di dominarla, limitarla e distribuirla come si deve. Si tratta, in questa *technē*, della possibilità di costituirsi come soggetto padrone della propria condotta, di diventare – come il medico di fronte alla malattia, il nocchiero in mezzo agli scogli o il politico nei confronti dello Stato – l'abile e prudente guida di sé, capace di giudicare nel modo più opportuno e il momento e la misura⁵.

Si tratta di aspetti che non riguardano la sola sfera sessuale, ma che caratterizzano in termini generali anche il senso e la pratica della stessa filosofia antica. Avere cura di sé, saper governare se stessi, essere padroni di sé e trasformare se stessi sono tutte capacità che la filosofia, in quanto sapere che introduce a una corretta pratica di vita, si propone quindi di trasmettere come insegnamento fondamentale ai propri allievi.

Un altro aspetto che Foucault mette in risalto della cura di sé è il rapporto che essa stabilisce – proprio a partire dalla filosofia antica – fra il governo di sé e l'esercizio del comando; o, meglio, tra la cura di sé e la relazione con gli altri. Nell'ambito della sessualità, come abbiamo visto, l'individuo che non voglia abbandonarsi a un'autodistruzione, o a una dispersione delle proprie forze vitali, deve imparare, per prima cosa, ad affermare un dominio sul proprio desiderio. Questo *dominio* è perciò il luogo di una signoria e l'esercizio di una pratica specifica, che le epoche successive investiranno di significati in parte differenti. Resta però costante, per gli Antichi, una condizione: quella secondo cui il controllo di sé permette di dare forma a un individuo eticamente superiore che, grazie a questa capacità, è in grado di esercitare anche il giusto controllo di sé nel rapporto con gli altri e, per questo (nel momento in cui dovesse ricoprire una qualche responsabilità di comando), di esercitare con giustizia anche il governo delle cose e degli uomini. Il filosofo greco, il tribuno romano, il maestro spirituale del medioevo o il principe dell'età classica moderna, portano tutti in sé – conclude Foucault – i segni evidenti di questa qualità superiore derivata da una corretta cura e pratica del sé.

Ecco quindi il motivo per cui la cura di sé è evoluta, nel periodo greco-romano, nel senso della «dietetica»: perché il suo aspetto concreto e non astratto rendeva possibile identificare, in modo preciso, gli atti e le azioni attraverso cui il sé si costituisce in rapporto etico con gli altri. A partire dal periodo greco-romano, l'*altro* assume nelle pratiche del sé una funzione inedita. Il suo

⁵ 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 2*, Feltrinelli, Milano, 1984, p. 142).

ruolo, la sua influenza, la guida che egli offre non servono tanto a imporre all'individuo una sorveglianza o un regime di costrizione, ma servono invece a definire un'esperienza attraverso cui la pratica del sé si afferma come pratica sociale e di scambio.

L'esempio tipico di questa relazione, come leggiamo nel corso tenuto al Collège de France fra il 1981 e il 1982, e dedicato a *L'ermeneutica del soggetto*, è – per Foucault – il rapporto che si stabilisce, a partire dall'antichità, con la figura della guida e del maestro: «Non ci si può curare di se stessi senza passare attraverso il maestro, non c'è cura di sé senza la presenza di un maestro», afferma Foucault. «Ma cosa, allora, definisce la posizione del maestro? Precisamente il fatto che egli si prende cura della cura che di se stesso può avere chi egli guida»⁶. Sono però soprattutto due gli autori che, in questo senso, costituiscono, per l'analisi di Foucault, un riferimento sicuro: Seneca e Marco Aurelio. Socrate aveva da parte sua accuratamente distinto, nella cura di sé, la sfera dell'anima dalla dietetica, così come dall'erotica e dalle altre pratiche che attengono al corpo. In Seneca e in Marco Aurelio questa disposizione subisce invece alcuni importanti cambiamenti: gli aspetti che riguardano il corpo sono inclusi nella cura di sé e assunti come un banco di prova per l'anima e, contemporaneamente, come luogo d'applicazione per le tecniche del sé.

Questo mutamento accompagna anche la nascita di una nuova necessità: quella del *riesame* dei propri atteggiamenti e della condotta dell'io, di fronte alle diverse circostanze quotidiane. Ben presto, però, la pratica del «riesame» si trasforma nella pratica della confessione e dell'analisi di coscienza, coinvolgendo la stessa figura del maestro secondo una modalità in parte inedita, e destinata a propagarsi per tutta la cultura occidentale. È in questo senso che l'esame di coscienza dell'antichità anticipa, secondo Foucault, le forme più coercitive che essa assumerà soltanto in seguito:

Il proprio esame di coscienza lo si fa, cioè, con un amico, un amico caro, con il quale si hanno dei rapporti affettivi intensi. Lo si assume come direttore di coscienza, ed è del tutto normale considerarlo come tale, indipendentemente dalla sua qualifica di filosofo [...]. E a nostra volta avremo nei confronti di noi stessi (della giornata trascorsa, del lavoro che abbiamo compiuto, delle distrazioni che ci siamo presi) l'atteggiamento e la posizione di qualcuno che dovrà renderne conto a qualcun altro, e che pertanto vive la propria giornata come se dovesse essere presentata, offerta e decifrata da qualcun altro. Che pertanto fungerà da giudice, o da ispettore, o da maestro o altro ancora⁷.

Dobbiamo considerare quindi lo sviluppo di questa relazione, non tanto come una deviazione successiva, dovuta al cristianesimo, ma come un aspetto originario della pratica del sé, del tutto interno alla cultura occidentale. Ciò che va però sottolineato, continua Foucault, e che distingue il rapporto col maestro dell'antichità da quello che si stabilisce nella confessione cristiana, è che il rapporto con l'altro, per gli Antichi, è sempre caratterizzato a partire dalla cura di sé, secondo un circolo virtuoso: per cui il “giusto” rapporto con gli altri diventa funzionale al raggiungimento di una buona cura di sé, mentre una buona cura di sé permette, a sua volta, di essere “giusti” nel rapporto con gli altri.

Ciò che è essenziale – continua Foucault –, è che la cura di sé consente all'individuo di condurre la propria vita secondo una vera e propria *estetica dell'esistenza*, derivata dai precetti stessi della filosofia. Attraverso gli insegnamenti ricevuti, e attraverso una corretta padronanza di sé, il soggetto può quindi assumere, per la filosofia antica, quel ruolo *attivo*, che lo sviluppo successivo della cultura occidentale avrebbe in qualche modo ridotto o dimenticato. Essenziale, per gli Antichi, è che l'individuo sappia infatti comportarsi, nella propria vita, padroneggiando le diverse situazioni in cui viene a trovarsi. A questo scopo, egli deve attingere, in ogni momento, alle prescrizioni e alle tecniche indicate dai precetti della filosofia, e comportarsi di conseguenza. Questo «di

⁶ M. Foucault, *L'hermeneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Seuil-Gallimard, 2001 (tr. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corsi al Collège de France 1981-1982*, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 54).

⁷ Ivi, pp. 145-146.

conseguenza», tuttavia, non significa un semplice assoggettamento o una normalizzazione al potere. Senza escludere totalmente questo aspetto, ciò che l'etica antica richiede agli individui è soprattutto la capacità di determinarsi, in quanto soggetti, nelle diverse relazioni che compongono l'esistenza. Per questo, la filosofia prevede la trasmissione di un insieme di pratiche e di atteggiamenti, necessari sia per liberarsi dai condizionamenti interiori (che nascono dagli istinti del corpo), che per dominare se stessi di fronte agli accadimenti esterni (che non dipendono dalla nostra volontà).

L'*estetica dell'esistenza*, come leggiamo ancora ne *L'uso dei piaceri*, è così una maniera di vivere il cui principio non sta «né nella sua conformità a un codice di comportamento, né in un lavoro di purificazione, ma in determinate forme o piuttosto in determinati principi formali generali nell'uso dei piaceri»⁸. E anche l'esercizio della sessualità funziona allora, in questo ambito, come un vero e proprio «regime»: ossia, come una *dietetica* capace di fissare le norme con cui governare se stessi, nella pratica del sesso, secondo quella medesima «arte di vivere» che impronta la morale.

1.2 La declinazione soggettivista dell'etica antica e il confronto con Hadot

L'insieme di questi temi rende comunque evidente come, tra la fine degli anni 70 e l'inizio degli anni 80, Foucault abbia dovuto confrontarsi in modo diverso con la questione del soggetto. L'idea di un *Cogito* capace di “padroneggiare” il mondo, e di mantenere nei confronti dell'Essere un rapporto di libertà quasi assoluta, era stata al centro di un lungo dibattito, anche in epoche recenti, a partire da Heidegger, e poi con la ripresa fenomenologica realizzata da Sartre e, in modo più complesso, da Merleau-Ponty. Il rapporto uomo-mondo appariva già in Heidegger, e poi per i pensatori più vicini alla generazione di Foucault, un rapporto meno “libero” di quanto le filosofie moderne del *Cogito* potevano ammettere. Si tratta di un problema che, come abbiamo visto, per Foucault è affrontato in modo esplicito già a partire da Kant e dal modo in cui il kantismo ha ricondotto il soggetto metafisico del *Cogito* entro l'ambito della finitudine terrena. Ma per la cultura contemporanea l'impulso decisivo, in questo senso, era venuto soprattutto da Freud, i cui studi avevano mostrato come la coscienza sia sempre condizionata da forze istintive (e da strutture di significato) spesso inconsapevoli e, dunque, non controllabili a livello razionale. Lo strutturalismo aveva quindi allargato l'analisi di questi aspetti ad altri ambiti del sapere, operando perciò una riduzione dell'io (e della sua pretesa autonomia) alle strutture che sostanziano la realtà. Tutte questioni che appartengono naturalmente anche all'orizzonte filosofico in cui si formano i filosofi degli anni 60 e 70, compreso Foucault.

Di fronte all'etica antica, questo ampio quadro di riferimento – che aveva guidato il lavoro di Foucault fino a quel momento – sembra dare luogo tuttavia a nuovi approcci e a considerazioni diverse. Ciò che gli Antichi rendono infatti evidente, ben prima che la modernità si interroghi su questo stesso argomento, è una concezione del soggetto molto diversa da quella del *Cogito*, che permette di approfondire in senso etico anche i rapporti di potere esistenti fra l'azione delle strutture e la coscienza (o libertà) dell'individuo. Nonostante alcune evidenti incomprensioni con i “compagni di strada” del post-strutturalismo (la più evidente delle quali riguarda senz'altro Deleuze), questo nuovo atteggiamento di Foucault non è però un caso isolato nella cultura francese del periodo.

Per sua stessa ammissione, le ricerche che egli svolge all'inizio degli anni 80 trovano anzi riferimento nei lavori di un altro studioso francese (di cui Foucault sponsorizza la candidatura, nel 1980, al Collège de France). Esperto del pensiero antico, fin dalle prime prove del 1953 Pierre Hadot interpreta la filosofia (o, meglio: l'«atto filosofico») degli Antichi come un esercizio di *conversione* che il soggetto è chiamato a svolgere su se stesso. A partire da questo tratto distintivo è

⁸ M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., p. 94.

quindi necessario, per Hadot, affrontare la filosofia antica, non tanto con un approccio sistematico (che imporrebbe di fatto, all'antichità, una concezione del tutto moderna della filosofia), ma attraverso un approccio in grado di metterne in luce il suo carattere essenziale. E il carattere distintivo della filosofia antica sarebbe appunto, per Hadot, quello di essere un insieme di *tecniche*, e di precetti, con cui il soggetto deve occuparsi di se stesso, nella relazione con gli altri e con il mondo, e perfezionare il proprio percorso verso la saggezza. Lungi dall'offrire un campionario di sentenze ultimative circa la verità o la realtà – come invece la si è interpretata a partire dal Medioevo –, la filosofia antica va piuttosto considerata, secondo Hadot, come il lento, ma costante insegnamento di veri e propri *esercizi spirituali* per la trasformazione e la conversione di se stessi. Nelle opere filosofiche degli Antichi, «en effet, la pensée ne peut s'exprimer selon la nécessité pure et absolue d'un ordre systématique, mais elle doit tenir compte du niveau de l'interlocuteur, du temps du *logos* concret dans lequel elle s'exprime»⁹.

Ciò che le scuole greche e romane di filosofia insegnano – continua infatti Hadot – non è un insieme di nozioni astratte sull'essere o sul mondo, ma – in modo più concreto – una serie di «esercizi» che permettono agli allievi di orientarsi nella vita pratica, secondo uno scopo determinato: quello di un cambiamento di sé che trasformi l'esistenza, e le permetta di raggiungere quello stato di vita autentica «dans lequel l'homme atteint la conscience de soi, la vision exacte du monde, la paix et la liberté intérieures»¹⁰. Nello studio e nell'applicazione di queste tecniche da parte degli Antichi, Hadot vede anche un antecedente degli esercizi spirituali che saranno sviluppati in seguito fino alla cristianità. Sia nelle scuole stoiche, che in quelle epicuree si tratta infatti, in primo luogo, di insegnare agli allievi quel particolare dominio di sé, con cui liberarsi dalle preoccupazioni che impediscono agli individui di vivere in modo *autentico*. Questo “autentico” ha tuttavia, per Hadot, un significato preciso: indica il raggiungimento di un grado particolare di libertà, che non riguarda le condizioni esterne, ma le condizioni e le passioni interiori: dunque, le preoccupazioni per il nostro futuro, il desiderio disordinato, la paura per la morte, la sofferenza in generale.

Come per Foucault, la filosofia degli Antichi, secondo Hadot, è quindi

en premier lieu, comme une thérapeutique des passions. [...] Chaque école a sa méthode thérapeutique propre, mais toutes lient cette thérapeutique à une transformation profonde de la manière de voir et d'être de l'individu. Les exercices spirituels auront précisément pour objet la réalisation de cette transformation¹¹.

I modi di questa trasformazione sono tuttavia differenti. Alcune scuole (come quella di Plutarco) mirano a sviluppare nell'animo le capacità necessarie con cui frenare la curiosità, la collera o la chiacchiera; altre, aumentando le capacità di concentrazione, privilegiano la meditazione e cercano di indirizzare l'anima verso il cosmo; altre ancora (come vediamo nell'esperienza di Plotino) perseguono la realizzazione di una trasfigurazione completa della personalità. Il risultato che si vuole ottenere, così come il significato dei diversi esercizi, è perciò differente a seconda dei diversi ambiti filosofici: «mobilisation de l'énergie et consentement au destin chez les stoïciens, détente et détachement chez les épicuriens, concentration mentale et renoncement au sensible chez les platoniciens»¹². Tutte queste scuole sono tuttavia concordi nel ritenere che l'individuo, prima della sua conversione filosofica, viva sostanzialmente immerso in uno stato di minorità: dominato dall'inquietudine, vittima delle sue stesse preoccupazioni, lacerato dalle passioni. Ma in modo analogo, esse concordano tutte nel ritenere che egli possa liberarsi da questo stato, e avviarsi a una maggiore perfezione di sé. Gli esercizi spirituali servono appunto a questo scopo:

⁹ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Édition Albin Michel (1993), 2002, p. 66.

¹⁰ Ivi, p. 23.

¹¹ Ivi, pp. 23-24.

¹² Ivi, pp. 60-61.

à cette *paideia*, qui nous apprendra à vivre, non pas conformément aux préjugés humains et aux conventions sociales (car la vie sociale est elle-même un produit des passions), mais conformément à la nature de l'homme qui n'est autre que la raison¹³.

Tuttavia, ciò che Hadot mette in risalto è che, per giungere a questa capacità di autoformazione del sé, le filosofie antiche devono presupporre nell'uomo un grado necessario di libertà (almeno a livello della sua volontà), che gli consenta di agire concretamente su se stesso. Anche secondo Cartesio la filosofia deve condurre a una modificazione sostanziale nel modo di essere e di percepire il mondo da parte del soggetto; ma in quel periodo – spiega Hadot – la filosofia non è più considerata come una maniera di vivere, ma come un modo per apprendere i principi della conoscenza oggettiva relativamente alle cose e al mondo. Per Foucault è lo stesso: la filosofia moderna (che ha il suo avvio in Cartesio), è essenzialmente un *metodo* per ottenere la certezza della conoscenza; anche se i presupposti (teologici e metafisici) di questo metodo rimangono al di fuori (o aldilà) del mondo concreto e della vita pratica del soggetto. Il motivo di questa differenza – aggiunge Hadot –, è che la filosofia moderna ha perso ormai ogni rapporto diretto con la vita pratica, e si è trasformata in una disciplina prettamente teorica, dipendente in tutto da istituzioni statali, universitarie o dal potere politico.

All'opposto di una simile concezione sta invece – secondo Hadot – la figura del Saggio impersonato da Socrate. Campione di una saggezza viva e concreta, confessa Hadot, «la figure de Socrate [...] présentait à mes yeux l'avantage unique d'être celle d'un médiateur entre l'idéal transcendantal de la Sagesse et la réalité humaine concrète»¹⁴, in cui si manifesta la possibilità, oltre che la necessità – per chiunque aspiri alla saggezza –, di vivere mantenendo in equilibrio la Ragione Cosmica e la Ragione Comune degli esseri umani. Vale a dire, unendo la consapevolezza di appartenere a un Cosmo – che ci comprende in sé, e che oltrepassa per questo la nostra individualità –, ai differenti doveri che derivano dall'appartenere anche a una determinata comunità umana, tra cui (appunto) quello di agire secondo il principio di giustizia.

Detto questo, conclude Hadot, l'interpretazione della *cura di sé* che troviamo in Foucault ci mostra come l'attenzione a questi aspetti si sia indebolita, tanto da apparire, nel suo pensiero, sostanzialmente trasformata. Nella *Storia della sessualità* Foucault vede chiaramente come la filosofia antica si sia data principalmente nelle forme di un esercizio spirituale – con cui l'individuo può ottenere una padronanza e un controllo di sé, coerenti con la morale. Ma l'«estetica dell'esistenza», che Foucault ricava dalla cura di sé degli Antichi, per Hadot dipende troppo direttamente dal clima culturale degli anni 60 e 70, e dalle valorizzazioni dell'individualismo – divenuto ormai, per le nuove generazioni di intellettuali nietzschiani, una sorta di parola d'ordine comune. Per questo motivo, gli attuali riferimenti alla *cultura di sé*, all'*estetica dell'esistenza* e alla *cura di se stessi*, appaiono a Hadot decisamente ambigui:

Le mot “esthétique” évoque en effet pour nous autres modernes des résonances très différentes de celles que le mot “beauté” (*kalon, kallos*) avait dans l'Antiquité. En effet, les modernes ont tendance à se représenter le beau comme une réalité autonome indépendante du bien et du mal, alors que pour les Grecs, au contraire, le mot, appliqué aux hommes, implique normalement la valeur morale [...]. En fait, ce que les philosophes de l'Antiquité recherchent, ce n'est pas premièrement la beauté (*kalon*), mais le bien (*agathon*); Épicure aussi que les autres. Et tout spécialement, dans le platonisme et le stoïcisme, le bien est la valeur suprême [...]. C'est pourquoi, au lieu de parler de “culture de soi”, il vaudrait mieux parler de transformation, de transfiguration, de “dépassement de soi”. Pour décrire cet état, on ne peut élargir le terme “sagesse” qui, me semble-t-il, n'apparaît que rarement, sinon jamais, chez M. Foucault¹⁵.

¹³ Ivi, p. 61.

¹⁴ Ivi, p. 101.

¹⁵ Ivi, p. 303.

Ora, senza entrare nella disputa filologica fra i due pensatori, vorrei mettere in risalto i diversi aspetti su cui essi insistono maggiormente. Per quanto riguarda Foucault, egli si pone continuamente, in realtà, il problema di come accordare, nella lotta politica, le istanze individuali alle rivendicazioni collettive. Ma è evidente, come dimostra il corso sui cinici del 1984 e la rilettura dello «spirito libero» nietzschiano che vi sembra legata, che l'etica antica è interpretata da Foucault in senso propriamente individuale. In questo senso, infatti, nei corsi tenuti al Collège de France tra l'81 e l'82, e in quelli degli anni successivi, egli mette in risalto una differenza sostanziale fra la cura di sé che si praticava nel periodo socratico e la sua ripresa in quello stoico, nel periodo epicureo e, più avanti ancora, nell'età imperiale di Roma e nel cristianesimo (differenza che Hadot non sembra invece tenere in considerazione allo stesso modo, preferendo valorizzare gli aspetti di maggiore continuità fra le diverse scuole e i diversi periodi).

In epoca socratica, spiega infatti Foucault, la cura di sé sembra collegarsi direttamente alle funzioni di comando, e assume una valenza espressamente politica; così che padroneggiare se stessi significa – allo stesso tempo – essere in grado di guidare e di governare gli altri. Nello stoicismo e nell'epicureismo, e poi ancora nell'epoca imperiale di Roma, questo aspetto – secondo Foucault – appare meno evidente. Di fronte all'esercizio di un potere sempre più ristretto e riservato a pochi, il precetto socratico «abbi cura di te stesso» assume – commenta Foucault – un valore meno pubblico e più privato e, dunque, maggiormente individuale. Ma, proprio per questo, in grado di estendersi, potenzialmente, anche alla maggioranza degli individui. Ovviamente, Foucault non intende proporre qui superficiali anacronismi, ma mettere in luce una discontinuità particolare, all'interno della pratica del sé, e della filosofia antica. Tra il I e il II secolo – continua Foucault – la cura di sé si interiorizza: non si tratta più di imparare a governare gli altri, attraverso un continuo esercizio su se stessi, ma gli altri (il popolo, la famiglia, gli amici, gli amanti) potranno ricevere aiuto e appoggio solo se chi ha il comando avrà prima imparato a «salvare» se stesso e la propria libertà.

Questo quadro consente a Foucault di valutare anche gli aspetti più negativi, oltre a quelli più positivi, della cura di sé. In un'intervista del 1984 (*Il ritorno della morale*¹⁶), raccolta appena un mese prima della sua morte, Foucault indica molto chiaramente i limiti che derivano dalla tendenza degli Antichi a generalizzare la morale; ma egli mette contemporaneamente in risalto gli aspetti positivi, di libertà, che continuano a essere ispirati da questo modello etico. Gli Antichi, ammette Foucault, «[s]ono inciampati subito in ciò che mi sembra una contraddizione della morale antica: da un lato, una ricerca ostinata di un certo stile di esistenza e, dall'altro, lo sforzo di renderlo comune a tutti, stile a cui si sono avvicinati, più o meno vagamente, con Seneca e Epitteto»; ma che ha avuto la possibilità di esprimersi pienamente soltanto più tardi «all'interno di uno stile religioso»¹⁷. In questo senso, possiamo quindi dire che l'Antichità ha rappresentato anche un «“profondo errore”», conclude Foucault. Tuttavia, se questo è l'aspetto negativo dell'etica antica, possiamo invece «parlarne bene» – continua Foucault –, perché questo “sforzo” non era ancora stato concepito in termini così totalizzanti come avverrà in seguito:

la morale antica si rivolgeva esclusivamente a un ristretto numero di individui, non pretendeva che tutti ubbidissero allo stesso schema di comportamento. [...] Esistevano diverse forme di libertà: la libertà del capo dello Stato o del capo dell'esercito non aveva nulla a che fare con quella del saggio. In seguito questa morale si è estesa. All'epoca di Seneca, e tanto più a quella di Marco Aurelio, essa doveva valere eventualmente per tutti; ma non si trattava mai di renderla un obbligo generale. Era una scelta individuale [...]. Siamo, dunque, molto lontani dalle conformità morali, di cui i sociologi e gli storici elaborano lo schema, pensando a una presunta popolazione media¹⁸.

In termini generali, la svolta che si compie tra il I e il II secolo può essere quindi chiarita in funzione di due aspetti essenziali: il primo, quello che Foucault chiama «l'asse correzione-

¹⁶ *Il ritorno della morale*, intervista con G. Barbedette e A. Scala, cit., in *Archivio Foucault*, vol. 3, cit., pp. 262-272.

¹⁷ *Ivi*, p. 264.

¹⁸ *Ibidem*.

liberazione» (che lega la pratica del sé agli sviluppi propri dell'assoggettamento occidentale, anche moderno); e il secondo, quello delle tecniche individuali, che permettono l'affermarsi di ciò che appare (in modo diverso dalle sue evoluzioni nel cristianesimo e nella modernità) come la possibilità di una «riforma critica», che consente all'individuo (come aveva visto lo stesso Hadot) di mettere in discussione anche i valori ricevuti dal proprio ambiente di appartenenza. Attività – spiega Foucault – di *eliminazione* e di “*raschiamento*”. Ma questo tratto distintivo dell'etica antica permette a Foucault di rivalutare anche il ruolo politico che la figura del “saggio” è in grado di giocare secondo la filosofia antica.

La cura di sé [...] dovrà rovesciare integralmente il sistema dei valori trasmessi e imposti dalla famiglia. [...] infine, [...] critica della formazione pedagogica, [...] e soprattutto dell'insegnamento impartito dai maestri di retorica. È a questo punto che incappiamo nella grande polemica [...] tra la pratica e l'insegnamento dei filosofi da un lato, e l'insegnamento della retorica [dall'altro]¹⁹.

La cura di sé rappresenta quindi, per l'individuo, la possibilità di auto-determinarsi (entro certi limiti) come soggetto, sulla base della propria *capacità critica*.

È certamente vero, come sostiene Hadot, che la lettura della cura di sé proposta da Foucault risente del clima e delle istanze – più propriamente individualiste – degli anni 70. Venute meno le grandi narrazioni collettive della storia (come quella del comunismo), che avevano legato la riduzione del soggetto metafisico alla necessità di privilegiare aspettative e progetti politici comunitari (e perciò stesso sovra-individuali), le contestazioni di quel periodo tendono invece a rivendicare istanze e diritti più chiaramente individuali. La liberazione sessuale, le lotte per l'autodeterminazione, la rivendicazione della differenza in ogni sua forma, risentono certamente anche di questo venir meno delle grandi utopie collettive, e della loro interpretazione tragica della storia. In un'ulteriore intervista (tradotta in Italia nel 2006 dalla rivista *aut-aut*²⁰, ma in forma incompleta), Foucault riconosce espressamente (in disaccordo con la fenomenologia di Sartre) che il sorgere di una diversa problematica del soggetto scaturisce espressamente da questo nuovo clima culturale.

Ma il rapporto tra la cura di sé dell'individuo e la comunità politica non è affatto eluso da Foucault, come dimostrano gli ultimi corsi al Collège de France. Piuttosto, proprio nel corso del 1982-'83, intitolato *Le gouvernement de soi et des autres*²¹, e poi nel corso del 1984 dedicato alla filosofia cinica, col titolo *Le courage de la vérité*²², introducendo la pratica della *parrēsia* (la possibilità, cioè, di pronunciare «discorsi veri»), Foucault sembra voler distinguere la funzione critica della filosofia, da ogni pratica o esercizio del potere. I discorsi di verità non sono più analizzati – come avveniva ancora ne *L'archeologia del sapere* – sulla base degli enunciati che dipendono dalle regole (epistemologiche) del discorso, ma in funzione della condotta con cui un individuo si assume il compito, e la responsabilità, di «dire il vero». Si tratta quindi di una «verità» che deriva la sua forza unicamente dalla forma e dallo stile dell'esistenza che se ne fa testimonianza.

Cionondimeno, proprio a partire da Socrate l'esercizio della *parrēsia* fa emergere, secondo Foucault, il problema relativo al ruolo del filosofo e della stessa filosofia nei confronti della comunità. Si tratta di un passaggio essenziale, per l'evoluzione del valore politico della *parrēsia* – in cui viene ad approfondirsi anche il ruolo assunto dal maestro nella cura di sé socratica e nel rapporto con l'altro che essa inaugurava. L'insegnamento e la guida del filosofo pongono infatti un

¹⁹ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 87.

²⁰ *La dépendance du sujet (Foucault e Lacan)*, 1994, intervista di D. Eribon, in *Michel Foucault et ses contemporains*, Paris: Fayard (tr. it. di D. Borca, *Foucault parla di Sartre e Lacan*, «aut aut» n. 331, settembre 2006, Milano, Il Saggiatore).

²¹ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, Gallimard-Seuil, 2008.

²² M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984*, Paris, Gallimard-Seuil, 2009.

problema nuovo ai «discorsi di verità»: quello di definire il tipo di «reale» – e dunque di *verità* – che deve essere specifico della stessa filosofia. E il «reale» di cui la filosofia si occupa, spiega Foucault, non è semplicemente ciò che essa possiede (in termini formali) e che determina la verità del suo discorso; ma è qualcosa verso cui la filosofia si indirizza e che per questo dà significato alla pratica e al discorso filosofico. E questo “qualcosa”, nel quale si manifesta finalmente la realtà e il significato della filosofia è – continua Foucault – la forma particolare con cui (a partire da Socrate e da Platone) la filosofia ha esercitato la *parrēsia*: ossia, il coraggio di rivolgersi liberamente al potere e, in particolare, al potere politico.

Esercitando questo coraggio, contrariamente al politico, il filosofo non si pone l’obiettivo di assumere un ascendente sugli altri o di conquistare un potere. Ciò di cui la filosofia deve occuparsi (per gli Antichi) non è la politica in quanto esercizio della sovranità, ma la posizione del soggetto all’interno della politica – e il modo in cui il soggetto è coinvolto in un determinato rapporto di potere. Così, aldilà delle ricostruzioni storiche, ciò che Foucault intende mettere in luce, a questo punto, è soprattutto la funzione particolare della filosofia, intesa come critica del potere, che può ancora essere da guida nella condizione attuale.

Come viene infatti descritta, da Foucault, la situazione che contraddistingue attualmente le lotte politiche? Cadute le idee collettive e le utopie della storia – come abbiamo detto –, le rivendicazioni non avvengono più a livello di un individuo-massa, ma (spiega Foucault) in modo *localizzato* e *anarchico*: attraverso insiemi e gruppi di individui che si uniscono in vista di uno scopo e sulla base di una lotta determinata. Si tratta certamente, in questo caso, di un’idea di comunità molto più ristretta e provvisoria – che prende di mira inerzie e poteri del sistema, percepiti ormai come insopportabili da un gruppo di soggetti in circostanze determinate (dall’imposizione di un dato trattamento sanitario, al fatto che certe aspirazioni non siano ancora riconosciute come diritti, ecc.). E la *parrēsia* greca, l’estetica dell’esistenza, di cui gli antichi ci mostrano un esempio (ma che è riapparsa nella cultura occidentale in forme e in epoche diverse: dalla religione al dandismo, dallo spirito libero nietzschiano, fino all’etica dell’artista moderno), rappresenta allora il modello – per Foucault – con cui ciascuno, nel ruolo che ricopre, può pensare di agire e di confrontarsi con ciò che accade e che lo riguarda, assumendo così un ruolo attivo nella comunità a cui appartiene.