UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BERGAMO

SCUOLA INTERNAZIONALE DI DOTTORATO IN
«FORMAZIONE DELLA PERSONA E DIRITTO DEL MERCATO DEL LAVORO»

XXV CICLO

La sfida etica nella formazione della persona:

l'*epimeleia heautou* in Jan Patočka e Michel Foucault

SUPERVISORE:

Chiar.ma Prof.ssa Francesca Bonicalzi

CANDIDATA:

Roberta Sofi

MATRICOLA:

1018932

Anno Accademico 2011/2012

Alla mia famiglia

Noli foras ire,
in te ipsum redi,
in interiore homine habitat verum;
si te ipsum mutabilem inveneris,
trascendet te

S. Agostino, *De vera religione*, 39, 72.

Qualche volta è necessario che tocchiamo
il fondo della miseria per poter capire la verità,
così come dobbiamo spingerci
fino al fondo del pozzo
per riuscire a vedere le stelle

V. Havel, *Il potere dei senza potere*, cit. p. 66.

Indice

Introduzione p. 7.

Capitolo I: L'*epimeleia heautou* in Jan Patočka

1.1 L'*epimeleia heautou come epimeleia tēs psychēs* in Jan Patočka. p. 14.
1.2 L'*epimeleia* e la fenomenologia dell'anima. p. 42.
1.3 La questione del movimento soggettivo dell'esistenza umana:
la cura dell'anima come *epoché* e terzo movimento. p. 68.
1.4 La cura dell'anima e la filosofia della storia. p. 116.
1.5 La cura dell'anima e il movimento dell'azione spirituale: gli «scossi». p. 135.

Capitolo II: L'*epimeleia heautou* in Michel Foucault

2.1 Il terreno filosofico della soggettività: lineamenti etici
nelle ultime opere di Foucault (1970-1984) p. 153.
2.2 Il rapporto tra il sé e la *psyché*: i concetti di *epimeleia* e
di *gnôthi seautón* nella lettura *dell'Alcibiade I* p. 167.
2.3 ll *soi* della *cura di sé* p. 176.
2.4 Cura di sé e verità: la «parresia». p. 201.
2.5 La *gestazione* del soggetto: dal desiderio di sé alle tecniche di sé. p. 211.
2.6 L'etica come *techne tou epimeleia :* la libertà tra codice e moralità. p. 221.

III. La sfida etica dell'*epimeleia heautou*

3.1 Le derive dell'*epimeleia heautou.* . p. 229.
3.2 La sfida etica dell'*epimeleia tes psiches* di Patocka
tra azione e sconvolgimento. p. 234.
3.3 La sfida etico-estetica della cura di sé di Foucault:
tra desiderio, distanza etica e libertà p. 240.

3.4 Formazione: l'*epimeleia heautou* come
asse paradigmatico dell'agire formativo. p. 247.
3.5 Desiderio di *epimeleia* per il divenire della persona. p. 254.

Conclusioni p. 261.

Literature Review p. 285.

Introduzione

> 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 un certo senso a una posizione precaria, dal momento che egli non potrà mai scalzare la sua decisione ricorrendo a certezze acquisite[1].

Con queste parole Patočka indica la direzione che ha orientato la propria vita, un impegno incessante mantenuto fino alla fine e condotto all'insegna del coraggio, della forza di rimanere sospesi su quella linea di frontiera che impone una scelta. «Stare sul fronte» risponde al senso della sfida lanciata dalla storia ed è un invito a formare una spiritualità nuova, non più fondata su certezze acquisite ma non per questo priva di fondamento. Essere fedeli all'esigenza della filosofia, non significa, secondo il filosofo ceco Jan Patočka, vissuto sotto la pressione del totalitarismo sovietico, dedicarsi ad un'attività astratta, puramente intellettuale, opporsi al regime in virtù di un ideale, bensì esplica l'unica possibilità seria che avrebbe potuto far superare i momenti di crisi e incoraggiare gli uomini a compiere delle scelte difficili ma libere. Questa dichiarazione che attesta una identificazione netta tra produzione intellettuale ed esistenza personale è un esercizio di *epimeleia heautou*, ovvero di *cura dell'anima*. La *cura dell'anima*, nella visione di Patočka coincide con la stessa riflessione filosofica in quanto «*azione interiore* nella condizione in cui ci troviamo»[2], tensione, stimolo, ridestamento e desiderio di rintracciare una via per la libertà del soggetto. Sul confine occidentale dell'Europa, qualche anno più tardi un altro pensatore, seguendo una strada diversa che inizia con l'elaborazione di una storia della sessualità, interseca la rilevanza della categoria socratica della cura di sé e consacra gli ultimi anni della sua vita a cercare di definirla nell'ottica di una costruzione etica della soggettività. Entrambi i filosofi, pur pervenendo a conclusioni diverse, hanno trovato nei pensatori antichi una sponda irrinunciabile per i propri itinerari di ricerca. Tuttavia, tale ritorno al pensiero antico non dev'essere inteso come una regressione nostalgica alle origini per sfuggire

[1] 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.

[2] «La riflessione filosofica dovrebbe aiutarci nella nostra disperazione, dovrebbe essere una sorta di *azione interiore* nella condizione in cui ci troviamo[..]. Ne consegue che, riflettendo sulla nostra situazione noi possiamo modificarla, possiamo trasformarla in una situazione cosciente, spiegata, che, in quanto tale, sarà un cammino verso la verità della situazione» J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 31.

alla crisi del proprio tempo ma, al contrario, esso viene interrogato per «diagnosticare» il presente, onde ritrovare, in contesti storici e culturali profondamente mutati, nuovi significati e determinate declinazioni dell'*epimeleia heautou* modellate sul presente di Patočka e di Foucault. La scelta di voler esaminare il contributo dell'*epimeleia heautou* nel pensiero contemporaneo, attraverso le proposte filosofiche di Patočka e Foucault, nasce proprio dal potenziale innovativo e liberatorio che le loro riflessioni generano a contatto con il presente, offrendo l'opportunità di rilanciare la questione del senso dell'esistenza umana oltre e malgrado la crisi dei sistemi metafisici e di una soggettività che chiede di essere riformulata. La riflessione che intendiamo presentare si propone come un'esortazione a meditare su un tema particolarmente fecondo, di cui riconosciamo tutta l'urgenza in un tempo in cui la «cultura dell'umanità» non appare affatto scontata, a fronte di un sempre più invadente interesse per ciò che è immediatamente riconducibile al binomio produzione-consumo. Animati dal desiderio di far emergere l'apporto teoretico e la sfida etica che la riproposizione di una categoria filosofica antica possa offrire alla formazione della persona nella contemporaneità, rispondendo alla sfida di riformulare la domanda sulla persona e sulla sua formazione che ci interpella -senza voler proporre un confronto rispetto ad un lavoro ermeneutico sulla categoria filosofica dell'*epimeleia* da parte dei due pensatori considerati-, la riflessione che il tema ha stimolato ha consentito di articolare la ricerca in tre capitoli.

Il primo capitolo affronta il tema dell'*epimeleia heautou* nell'opera di Jan Patočka che, ispirato dal socratismo, rintraccia nella «cura dell'anima» la via maestra per riflettere sulla condizione umana, sull'etica, sull'azione politica, sulla storia, sulla filosofia, sul valore della formazione della persona che può essere raggiunta, come proporremo, proprio attraverso la cura dell'anima. Per comprendere l'evoluzione del concetto di *epimeleia heautou* ed esaminare i guadagni di tale teorizzazione nell'età contemporanea da parte di Patočka, abbiamo introdotto gli esordi di tale tematica nella pratica paidetica socratica. L'*epimeleia heautou*, nell'insegnamento socratico, costituiva infatti il nucleo teorico di un'etica paidetica in cui il momento iniziale della cura di sé aveva un valore pedagogico fondato sulla formazione dell'anima intesa come personalità morale e intellettuale dell'individuo. Ai fini della nostra ricerca, per cogliere l'evoluzione in termini di intenti e possibili sbocchi formativi, era importante partire da Socrate per tematizzare il discorso sulla cura dell'anima nel pensiero ci colui che è stato a buon

diritto definito il "Socrate di Praga", ovvero Jan Patočka il quale, ha di fatto attualizzato il socratismo nel '900, rintracciando la genialità socratica nella consapevolezza che il punto focale che rigenera la società e tiene vivo il desiderio della virtù, non è altro che la domanda di senso. Dopo aver articolato il discorso sul concetto di anima, per comprendere come essa fornisca un indizio prezioso della vitalità di una nozione capace di rinnovarsi, proponendo una domanda antropologica che risulta sempre attuale, Patočka modellerà le trame del suo pensiero e della sua vita proprio sulla tematica della cura dell'anima. A partire da Socrate l'*epimeleia heautou*, espressione tradotta con la letterale «cura di sé», che estende e dona profondità alla massima delfica *gnòthi seauton,* relativa alla «conoscenza di se stessi», ha rappresentato il principio fondamentale dell'esistenza, esprimendo la modalità tipicamente etica della libertà individuale. L'*epimeleia heautou* socratica, ripresa da Patočka nella forma linguistica dell'*epimeleia epimeleia tēs psychēs*, sarà ispiratrice di un rinnovamento etico-sociale che si impone nell'interrogazione del senso, imprimendo uno straordinario vigore agli interrogativi della filosofia rispetto alla comprensione dell'uomo. Nella nuova lettura dell'*epimeleia tès psyches* sottolinea la scoperta di ciò che nel soggetto è universalmente umano, ovvero la consapevolezza delle possibilità e dei limiti della condizione umana. Attraverso la mediazione del pensiero di Socrate, Platone e Aristotele, Patočka elabora una vera proprio fenomenologia della *psyché,* scorgendo nei tre filosofi antichi, le articolazioni della sua filosofia. In particolare la figura di Socrate orienta il pensiero etico-politico di Patočka e Platone offre al filosofo ceco i fondamenti teorici che gli consentiranno di applicare praticamente la cura dell'anima al fenomeno della dissidenza nell'età contemporanea. L'esposizione alla negatività dell'esistenza e il concetto di movimento, mutuati dai tre filosofi antichi, consentiranno infatti a Patočka di scorgere uno stretto legame tra la cura dell'anima e il movimento del dissenso, attivo negli anni '70 in Cecoslovacchia, relazione che il filosofo traduce nell'appello ad una coscienza che opera silenziosamente (cura dell'anima) a partire da un'esperienza negativa (la lotta della dissidenza al totalitarismo sovietico). Infine, la concezione aristotelica del movimento, gli consentirà di giungere alla formulazione della sua proposta «asoggettiva» della fenomenologia. Sarà tuttavia la formulazione platonica dell'*epimeleia heautou* ad influenzare maggiormente la filosofia di Patočka che scorge nella tensione del movimento dell'anima da se stessa una fondamentale relazione tra la

dimensione oggettiva e soggettiva della formazione di sé, destinata a ricevere una distinzione netta nel corso dei secoli. In questo primo capitolo verrà inoltre affrontata la questione della cura dell'anima da un punto di vista fenomenologico, guadagnata attraverso la tematizzazione dei tre movimenti dell'esistenza e l'elaborazione della cosiddetta «fenomenologia asoggettiva». All'interno del discorso fenomenologico, cercheremo di dimostrare come il movimento della verità, ovvero il terzo movimento dell'esistenza, coincida con la cura dell'anima, intesa come esposizione della vita che segue il suo radicamento nel mondo e quel momento di stupore e sconvolgimento che si configura è una sorta di conversione. Il filosofo specifica che la cura dell'anima non consiste solo nella mera contemplazione e accettazione dell'esistenza della coscienza, «bensì è una prassi che investe tutta la vita, una prassi che si autoindaga, si autocontrolla e si autounifica nel pensiero e nella vita»[3]. La cura dell'anima è inoltre inserita nel discorso che Patočka compie sulla storia, nascendo, come il lampo eracliteo, insieme alla filosofia e alla storia appunto, ed essendo l'origine dalla quale è sorta l'Europa. Attraverso i concetti di «scossa», «*polemos*», «uomo spirituale» e «fronte», Patočka chiarisce il senso dell'esposizione umana al negativo e della necessità della cura dell'anima che acquista una valenza etica nella misura in cui denota la capacità di re-agire e dunque di essere responsabili, caratteristiche indispensabili nella formazione della persona che, a nostro avviso definiscono un *ethos*, un modo di rapportarsi al sé e al mondo[4]. In altri termini l'*epimeleia epimeleia tēs psychēs* si configura come la capacità di una vita libera attraverso un gesto interiore, ma già pubblico, di responsabilità che definisce la possibilità di essere persona, è una lotta senza esitazioni all'insegna di una «vita nella verità» e una sfida etica per la formazione della persona.

Nella lezione al Collège de France del 5 gennaio 19831, il cui estratto è stato poi pubblicato con il titolo di *Qu'est-ce que les Lumières?*, Foucault afferma: «Mi sembra che la scelta filosofica con la quale ci confrontiamo attualmente sia questa: si può optare per una filosofia critica che si presenti come una filosofia analitica della verità in generale, oppure si può optare per un pensiero critico che prenda le forme di una ontologia di noi stessi, di una ontologia dell'attualità: è questa forma di filosofia che, da Hegel alla scuola di Francoforte, passando per Nietzsche e Max Weber, ha fondato una

[3] J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, pp. 109-110.

[4] S. Maletta, *Contro l'impero del kitsch. Arendt e il principio antropologico*, in *Il legame segreto. La libertà in Hannah Arendt*, a cura di Sante Maletta, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, p. 113.

forma di riflessione nella quale ho cercato di lavorare»[5]. In queste parole leggiamo la volontà di Foucault di collocarsi all'interno di una particolare forma di interrogazione filosofica: il presente. Un presente che può essere illuminato dall'*epimeleia heautou*, intesa come «forma di formazione» del soggetto. La fecondità del «metodo critico-genealogico» e la scelta di considerare solo le opere comprese fra gli anni Settanta e il 1984, ci ha consentito di delineare, nel secondo capitolo dedicato alla questione dell'*epimeleia heautou* nel pensiero di Foucault, il terreno filosofico della soggettività nella riflessione foucaultiana e di individuarne i suoi lineamenti etici. L'interesse che ha animato Foucault nell'ultima fase della sua produzione concerne la modalità mediante la quale il soggetto si costituisce in modo attivo, attraverso le pratiche di sé, le cosiddette «tecnologie del sé» che definiscono i modi di vita, le scelte di esistenza, le modalità di regolamento della propria condotta, la capacità di fissare a se stessi fini e mezzi che hanno avuto, nel pensiero ellenistico e romano un enorme sviluppo. Attraverso il ricco itinerario di pensiero del filosofo francese, che ha selezionato solo alcuni periodi della storia del pensiero occidentale in cui la tematica dell'*epimeleia heautou* risulta una norma basilare delle vita quotidiana, esamineremo come la trasformazione del soggetto che si cura di sé, non fondi una teoria della conoscenza ma, nel contesto di una genealogia della sessualità, illuminerà il legame che sussiste tra verità e corpo nel contesto etico e politico. La cura di sé intesa come attività di modifica del proprio sé mediante le esperienze attraversate, rappresentava nell'antichità un corollario del «conosci te stesso» ma Foucault mostrerà la svalutazione subita dall'*epimeleia heautou* a partire dal momento cartesiano e la necessità di ripristinare una formazione etica molto più pregante e inglobante del «conosci te stesso». Secondo Foucault la questione centrale nell'indagine sulla cura di sé connessa alla storia della sessualità, concerne la nozione di «uso», anzi del buon uso regolamentato dei piaceri, inteso come capacità umana di essere equilibrati e temperanti, secondo i valori proposti dall'etica antica. Dall'«uso dei piaceri» Foucault scorge la formazione di una «cultura di sé» della quale l'*epimeleia heautou* rappresenta il paradigma di riferimento. L'intento di questo lavoro, dunque, consiste nel mostrare come lo sforzo teorico ravvisabile nelle ricerche di Foucault rispondesse ad un'istanza etica della filosofia: fare filosofia doveva

[5] M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, in *Dits et écrits 1954-1988*, 2 voll., 2a ed., Paris, 2001, testo n. 351, pp. 1498-1507, pp. 1506-1507 (tr. it. *Che cos'è l'Illuminismo?*, in *Archivio Foucault III, 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Milano, 1988, pp. 253-261, p. 261.)

infatti significare, innanzi tutto, secondo la lezione degli antichi, sottoporsi ad una prova, ad una «"ascesi", un esercizio di sé, nel pensiero»[6]. Foucault sposta l'oggetto della sua ricerca passando dalla tematizzazione dell'uomo di desiderio con la storia della sessualità ad un'ermeneutica del sé in cui l'*epimeleia heautou* rappresenta l'asse di formazione della soggettivazione. In realtà, anche questo spostamento, faceva parte del tentativo di costruire quella che Foucault definiva un'etica intesa come «estetica dell'esistenza» in cui il soggetto conferisce stile alla propria esistenza, modella la propria vita, fa emergere la propria identità. Gli esercizi di *askêsis, instructio* o *paraskeuê* mutuati dalla cultura classica consentono a Foucault di pensare alla formazione del soggetto nei termini dell'«autoformazione» e intendono *l'epimeleia heautou* come ciò che spinge ad agire bene, ciò che ci colloca correttamente nel mondo costituendoci come soggetti veri delle nostre azioni. Negli ultimi corsi al College de France Foucault cerca tuttavia di cogliere il rapporto tra il soggetto e la verità attraverso le pratiche di sé che hanno avuto un'importanza e un'autonomia significative nella civiltà greca e romana. La relazione con la verità, il dire la verità a se stessi, la *parresia* rappresentava un ulteriore mezzo per conseguire l'autosufficienza e la coerenza dei propri atteggiamenti ma non costituiva mai la forma di un'estorsione violenta o di una confessione come avverrà in epoca cristiana e moderna. L'*epimeleia heautou* si configura pertanto, nel pensiero di Foucault, come una *techne tou epimeleia* ovvero, mediante una serie di «tecnologie», come le definirà lo stesso autore, la cura di sé dona senso allo spessore etico della filosofia, mostrando il suo profondo legame con la libertà.

Sia Patočka che Foucault, secondo modalità e impostazioni del tutto indifferenti e irriducibili, hanno indicato l'*epimeleia heautou* come una teoria-pratica filosofica deputata a costruire un sapere qualitativamente elevato per la formazione della persona. Pur rintracciando nella dimensione della cura di sé come «autoformazione» proposta da Foucault un percorso funzionale al processo di formazione educativa, la sosta sulla linea di frontiera impone una scelta, illuminata, secondo Patočka proprio dalla cura del'anima. Rimanendo fedeli all'impostazione patočkiana, rispetto alla tematica proposta, abbiamo cercato di individuare in questo lavoro la rilevanza e l'emergenza di quella tematica relativa alla formazione della persona che, aldilà dei risvolti specifici

[6] *L'usage des plaisirs. Histoire de sexualité* II, Paris, 1984, p. 16 (tr. it. di L.Guarino, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità* II, Milano, 1984, p. 14

delle due riflessioni filosofiche, possa offrire un contributo teoretico importante ma non esaustivo rispetto alla questione della cura. Ma qual è oggi il ruolo dell'*epimeleia heautou* nei processi formativi? Quale *ethos* è possibile rintracciare dalla sua presenza nella condizione attuale? A quale *heauton* si rivolge? Il terzo capitolo, dedicato alla sfida etica dell'*epimeleia heautou* cerca di rispondere a questi interrogativi proponendo una serie di argomentazioni che, illuminando le sue caratteristiche positive e negative, rintracciando nel desiderio un ingrediente fondamentale per il suo sviluppo, ci consentono di ripensarla all'interno di un contesto educativo in cui tale pratica può risultare decisiva. L'*epimeleia heautou* sottolinea infatti le potenzialità della persona, insistendo sulle sue peculiarità ontologiche ed etiche, ben evidenziate dalla riflessione patočkiana e, indicando le modalità della sua formazione, può essere assunta come paradigma attualissimo all'interno della problematicità del *farsi del soggetto*. Il *telos* di questo percorso di ricerca intende essere un contributo alla riflessione etica e antropologica della nostra attualità che, attraverso le proposte filosofiche presentate, pur nella loro irriducibilità, consentirà, forse, di rintracciare validi apporti teoretici alla tematica dell'*epimeleia heautou* nella formazione della persona. La riabilitazione di alcune *technai* antiche, come l'autobiografia, per la coltivazione del proprio sé proposta da Foucault o, ancora di più, l'appello incondizionato alla responsabilità e alla solidarietà promosso da Patočka che fanno da corollario al tema della cura come postura etica potranno, a nostro avviso, offrire al tema della formazione della persona dei fondamentali nuclei di riflessione che risulta fortemente etico nella misura in cui sarà in grado di riflettersi in concrete pratiche di vita.

Capitolo I: L'*epimeleia heautou* in Jan Patočka

1.1 L'*epimeleia heautou* come *epimeleia tēs psychēs* in Jan Patočka.

Cura dell'anima[7] è il titolo dei primi tre volumi dell'edizione praghese delle *Opere complete* di Jan Patočka ed esprime la riflessione che fa da trama e sfondo alle successive indagini condotte dal filosofo ceco sulla storia, sulla fenomenologia, sull'etica e sulla politica. Il sottotitolo *Raccolta di saggi e lezioni intorno alla posizione dell'uomo nel mondo e nella storia* definisce il riferimento imprescindibile della cura dell'anima all'umano e alla storia che, come esamineremo in seguito, rappresenta una tematica culminante nel pensiero patočkiano. Agli inizi del secolo scorso Taylor e Burnet hanno messo in evidenza la nozione di *epimeleia heautou* (cura di sé/cura dell'anima) come idea centrale della riflessione socratica e nel 1947 Patočka, rispondendo al *Sokrates* di Gigon (Berna, 1947), testo che vanifica la possibilità di conoscere con certezza il pensiero socratico, con l'omonima opera, *Socrate*[8], tenta di restituire, mediante un'attenta analisi della filosofia del non sapere di Socrate, l'attualità dell'*epimeleia* socratica alla cultura filosofica occidentale. A Socrate dobbiamo infatti l'idea della filosofia come metodo per tenere la vita sotto esame e l'invito ad usare la ragione per aver cura dell'anima. Soltanto l'anima qualifica e caratterizza ciò che è l'essenza dell'essere umano. Tale principio è sufficiente, nell'intendimento socratico, per designare la cura dell'anima quale compito etico e intellettuale fondamentale e, nel pensiero successivo, per definire l'anima come essenza della persona umana. La cura dell'anima rappresenta una chiave di lettura della storia della filosofia che rintraccia la sua genesi nel pensiero socratico e una prosecuzione, ritenuta da Patočka fondamentale, nella riflessione di Platone e di Aristotele. Lavorando sul concetto di cura dell'anima elaborato da Socrate, Platone e Aristotele, senza limitarsi ad un'ermeneutica della categoria concettuale dell'*epimeleia heautou* nella storia delle idee, Patočka ricamerà i

[7] J. Patočka, *Péče o duši*, a cura di I. Chvatík e P. Kouba, Oikoymenh, Praha, 1996.
[8] J. Patočka, *Sókratés* (1947), seconda ediz. a cura di I. Chvatík e P. Kouba, Praha (SPN) 1991, trad. it. a cura di Giuseppe Girgenti e Martin Cajthaml, *Socrate: lezioni di filosofia antica*, Bompiani, Milano, 2003.Il testo raccoglie una serie di lezioni tenute da Patočka negli anni 1945-1948 e rientrava in progetto più ampio di una *Storia della filosofia generale* mai portata a termine. Per maggiori approfondimenti si rimanda alla nota 69.

fili del suo pensiero e della sua vita. A partire da Socrate l'*epimeleia heautou*, espressione tradotta con la letterale "cura di sé", che estende e dona profondità alla massima delfica *gnòthi seauton,* relativa alla "conoscenza di se stessi", ha rappresentato il principio fondamentale dell'esistenza, essendo una norma basilare della condotta umana ed esprimendo la modalità tipicamente etica della libertà individuale. Con il passaggio dall'epoca classica e a quella imperiale-romana, fino al cristianesimo, l'*epimeleia heautou* ha subito diverse metamorfosi e spostamenti in vari ambiti fino ad associarsi, paradossalmente, al precetto religioso della rinuncia a se stessi e alle passioni come strumento indispensabile per la salvezza delle anime: essa si trasforma in una forma smodata di egoismo, di "amore di sé" che si oppone all'amore per il prossimo. In età umanistica e rinascimentale si accentua l'interesse socratico legato alla preminenza della sfera interiore individuale, che inscrive l'*epimeleia* nel clima culturale del tempo, riportando in auge i concetti di *humanitas* e di virtù. Dopo questa prima fase evolutiva – a partire da Descartes – si assiste ad un totale disinteresse per la questione poiché la filosofia moderna ha ritenuto che la conoscenza in generale fosse l'unica via per accedere alla verità e l'unico mezzo in grado di fissare le condizioni che indirizzano il soggetto ad suo accostamento. L'Illuminismo, nell'ampia trasformazione di categorie conoscitive e storiche che lo attraversano, ha accolto le conseguenze etiche dell'*epimeleia* socratica e buona parte della filosofia del XX secolo, da Hegel ad Heidegger, ha riproposto la questione della spiritualità quale punto di connessione tra l'atto di conoscenza e la cura di sé. Ma che cosa intende Patočka con l'espressione «cura dell'anima»? Come si cura l'anima? A quale anima si rivolge questa cura? E, soprattutto, qual è il senso del richiamo del filosofo ceco ad un concetto così anacronistico, così inattuale per riflettere sul nostro presente? A questi interrogativi Patočka risponde con la testimonianza della sua vita, ispirata dal socratismo e dalla convinzione della profonda attualità della riflessione sulla cura dell'anima inaugurata da Socrate. Il *Socrate,* testo dedicato all'inventore della cura dell'anima, si propone infatti di individuare non solo le tracce *dell'epimeleia heautou* nei secoli e i suoi adeguamenti ai tempi ma scorge nel suo fondatore un simbolo ineliminabile. Nell'interpretazione patočkiana Socrate è un modello umano di libertà e spiritualità che resiste alla legittima arbitrarietà dell'approccio filosofico problematico rispetto ad un pensatore controverso e intangibile:

> Vediamo in breve come Socrate davvero attraversi i tempi; mostriamo non solo che lui cambia in essi, ma anche che qualcosa di lui rimane. Perché, a prima vista, sembrerebbe che l'immagine di Socrate, nel corso dei secoli, sia solamente una serie di finzioni, senza un'unità intrinseca; di fatto, vi è sempre quella forza maieutica liberatoria e dirompente che parla nella sua immagine, anche nella sua peggiore distorsione e nella banalizzazione più infima, se in essa si trova un brandello di onestà esistenziale, un frammento di domanda, una briciola di problematicità. Forse l'intangibilità di Socrate, la mancanza di dottrina documentata e raccolta, potrebbe aver favorito un rapporto più libero e arbitrario con lui. È forse un caso che il nostro bisogno di un rapporto spirituale con una persona vivente e, per mezzo di essa, con il significato ultimo, si colleghi precisamente a Socrate, da cui non è possibile eliminare certe impronte platoniche? Non è questo un documento del fatto che abbiamo bisogno in profondità di un tale simbolo umano e metafisico della libertà?[9]

La riflessione di Patočka sulle conseguenze morali della cura dell'anima e la scelta di tradurre la locuzione socratica *epimeleia heautou* con «cura dell'anima» rispetto alla letterale «cura di sé», ha avviato una rinnovata meditazione sulla potenzialità umana e sulla rilevanza dell'agire nel contesto di un'etica sociale. Il filosofo ceco, recuperando e illuminando, secondo una prospettiva del tutto personale, la categoria socratica dell'*epimeleia heautou,* sostiene infatti che il risveglio morale dell'uomo può attuarsi solo a partire dalla conoscenza e dalla cura della propria identità ma, allo stesso tempo, la portata sociale di tale gesto comporta l'opzione per la formula linguistica *epimeleia epimeleia tēs psychēs*, presente già in Platone[10] e preferita alla ricorrente locuzione socratica *epimeleia heautou* dominante nei dialoghi platonici. Tale slittamento lessicale servirà a Patočka per sottolineare che la cura dell'anima comporta una dimensione interiore che procede dal sé del singolo ma, nella sua azione di cura, il gesto privato dell' *epimeleia heautou* è simultaneamente pubblico, sociale. In altri termini, mentre nella riflessione socratica il sé e l'anima identificano la pienezza dell'uomo e, verosimilmente, possono essere considerati come sinonimi, con la ricorrenza del primo termine rispetto al secondo, Patočka abbandona l'*heauton* socratico, quel sé che privilegia, nel suo significato principale, la dimensione squisitamente introspettiva del soggetto e cede il posto alla preminenza della *psyché*, dell'anima, preferendo l'espressione platonica *epimeleia epimeleia tēs psychēs* che estende ed amplifica la destinazione, gli effetti e la risonanza della cura dell'anima alla comunità[11].

[9] ivi, cit., pp. 63-65.
[10] Nell'*Alcibiade I* troviamo l'espressione "ψυχης έπιμέλητέον", Platone, *Alcibiade I*, 132 c.
[11] La difficile interpretazione di Patočka sulla differenza ed effettiva paternità della locuzione che traduce la cura dell'anima, nella sfumatura linguistica che attribuisce l' *epimeleia heautou* a Socrate e l'*epimeleia epimeleia tēs psychēs* a Platone - con la consapevolezza che nei dialoghi in cui quest'ultima espressione può essere desunta, viene pronunciata da Socrate-, trova una sua giustificazione nella ricostruzione storica

Esaminando undici lezioni sull'argomento, quelle che danno corpo al testo *Platone e l'Europa*[12], Patočka inizia ad affrontare la questione mettendo in campo la prima grande acquisizione della cura dell'anima: la capacità di far giungere l'uomo, inteso come anima, alla divinità. Dunque vengono fin da subito chiamate in causa le origini greche della concezione dell'immortalità dell'anima in quanto sarà proprio la filosofia greca, ed in particolare quella socratica e platonica, a decretare che siamo ciò che pensiamo e agiamo, in quanto l'uomo è la sua anima, «è ciò che possiede un sapere sulla totalità del mondo e della vita, ciò che è capace di guardare questa totalità, ciò che, in quanto ha in sé il sapere riguardante l'intero, è in totalità e in rapporto a questo intero»[13]:

> Che cos'è la cura dell'anima? Che cos'è l'anima? Alcuni filosofi greci, ma non tutti, hanno formulato il concetto di anima "immortale", sia i sostenitori dell'anima immortale, sia quelli che pongono un'anima mortale e corruttibile, tutti affermano che occorre prendersi cura dell'anima, che la cura dell'anima è capace di far giungere l'uomo – malgrado la sua finitezza – a una situazione simile a quella degli dèi. Perché? Perché l'uomo, l'anima umana è ciò che possiede un sapere sulla totalità del mondo della vita, ciò che è capace di guardare questa totalità, ciò che vive a partire da questa visione, ciò che, in quanto ha in sé il sapere riguardante l'intero, è in totalità e in *rapporto a questo intero*. L'eternità dell'anima consiste in questo rapporto esplicito con qualcosa che è indubbiamente immortale, che è indubbiamente eterno, che non passa, al di fuori del quale non c'è nulla[14].

In questo passo la cura dell'anima schiude la natura dell'anima stessa, un'anima che non può essere spiegata e compresa se non praticandone la cura, un'anima il cui senso, una

---

della figura di Socrate che il filosofo ceco propone nel terzo capitolo della sua opera omonima. Qui Patočka, considerando le fonti più accreditate per la ricostruzione della vita di Socrate e confrontandole con Aristofane, Antistene, Senofonte e Aristotele, in relazione a ciò che emerge dalla sua personale lettura dell'opera platonica, chiarisce che «l'evento Socrate» si spiega come risveglio alla problematicità e questo è accaduto in massimo grado con Platone. In altri termini Platone acquisisce, radicalizza e integra una categoria che Socrate, ha inaugurato mostrandone la potenziale grandezza. Secondo questa interpretazione Patočka sottolinea che Socrate «resta nel non sapere, nel limite, nella finitezza. Però la spina della domanda ultimativa dell'uomo su ciò che dà senso, unità e forza alla vita, su ciò che rende possibile viverla, questa spina viene posta da Socrate, con la sua confutazione, nell'interiorità di coloro che lo circondano. Platone dovette sperimentare questo urto con un'intensità straordinaria – questo è di fatto il momento più storico di tutti i dialoghi platonici, che è testimoniato anche dalla più fantasiosa stilizzazione, perché l'immensa stima e amore per quest'uomo straordinario attesta che Platone non si è risvegliato da solo – giacché, come dice Paltone stesso ognuno dei grandi personaggi contemporanei può essere paragonato a un altro grande uomo del passato, ma solamente Socrate non può esserlo», J. Patočka, *Socrate*, cit., p. 279.

[12] J. Patočka, *Platón a Evropa,*a cura di I. Cvatík e P. Rezek, Archivní soubor Praha 1979, *Platone e l'Europa*, trad. it. di M. Cajthaml e G. Girgenti, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1997. Il testo raccoglie undici lezioni private che furono organizzate dagli allievi di Patočka in seguito alla sua espulsione dall' Univerzita Karlova e che si svolsero presso le case di amici e studenti del filosofo nel 1973 e nel 1974. Registrate e trascritte, tali lezioni furono pubblicate in seguito con il titolo *Platone e l'Europa*.

[13]Ivi, cit., p. 42.

[14] Ivi, cit., pp. 44-45.

volta chiarito, darà accesso a tutte le altre dimensioni del pensiero e dell'indagine filosofica. Così, se secondo Patočka l'uomo è l'anima umana in un'esistenza filosofica, quest'ultima è la cura dell'anima nella sua essenza propria. La cura dell'anima si sviluppa in forma dialogica attraverso un *pensiero interrogante* in cui l'interlocutore si lascia interpellare, acconsente a lasciarsi *problematizzare*. Si tratta del punto di partenza del processo socratico del non-sapere che, manifestando sempre dubbi sulle opinioni correnti – in questo consiste la problematicità[15] – esprimendo domande, questioni, e mai fornendo risposte o certezze, porta il soggetto a scoprire la propria finitezza, determina l'abbattimento di quella superbia e tracotanza in lui innate e lo apre all'umiltà. Questo è il punto di partenza della cura dell'anima. La cura dell'anima si sviluppa in forma dialogica attraverso un *pensare che domanda*[16] in cui l'interlocutore si lascia interrogare e problematizzare e, in tale dialogo, ogni certezza, anche la più fondata, viene sospettata e posta in dubbio. La problematizzazione non si esaurisce nella semplice accettazione e contemplazione di ciò che accade o si manifesta nella realtà ma consiste in una prassi che coinvolge la vita intera nella consapevolezza che la verità non è una meta facilmente raggiungibile. La verità è infatti una realtà problematica alla quale l'uomo tende, pur vivendo legato al ciclo del mondo, senza possedere risposte precostituite ma conquistandola mediante la dedizione, la rivendicazione e l'assunzione della propria finitezza[17]. In altri termini, la ricerca della verità, è sempre aperta, mai risolvibile ma solo problematizzabile:

[15] La problematicità indica per Patočka l'apertura del pensiero ai problemi e scaturisce dall'insufficienza dell'accettazione della vita. Dal punto di vista storico, essa coincide con la fase propriamente storica che nasce con la civiltà greca e in cui l'uomo raggiunge l'autocoscienza con il pensiero filosofico. Dichiarando i motivi che lo hanno spinto ad abbracciare la filosofia, Patočka afferma che improvvisamente si era ritrovato davanti agli occhi «quell'enorme universo degli umani pensieri in cui, come nelle maglie di un tessuto, si lavora pazientemente per tutta la vita; ad esso la vita umana fornisce la base spirituale, facendo sì che ogni contenuto dato venga sempre di nuovo problematizzato», Jan Patočka, K filosovým *šedesátinám. S. Janem Patočkou o filosofii a filosofech*, «Filosofický časopis», 15 (1967), pp. 585-598, *Sulla filosofia e i filosofi. Intervista a Jan Patočka*, in appendice ai *Saggi eretici sulla filosofia della storia* (1975), tr. it. di G. Pacini, CSEO, Bologna 1981, cit., p. 170.

[16] Martin Heidegger, prendendo in considerazione il termine pensare, in riferimento al *costruire* e all'*abitare*, sostiene che «sarebbe già abbastanza se si fosse riusciti a portare l'abitare e il costruire nell'ambito di ciò che è problematico, *degno di interrogazione* (*Fragwurding*), e che quindi essi restassero qualcosa *degno di essere pensato* (*Denkwurdig*)», cioè il pensiero è il risultato di una problematizzazione e di un'interrogazione, M. Heidegger, *Costruire, abitare e pensare* in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1989, cit., pp. 107-108.

[17] J. Patočka, *Prirodzený svet a fenomenológia, in Existencialismus a fenomelógia*, Obzor, Bratislava 1967, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, a cura di A. Pantano, Mimesis, Milano 2003. cit., p. 19.

> la filosofia non ha certo scosso quel senso modesto e limitato che sta alla base del meschino ritmo vitale, prigioniero dell'angusto orizzonte della vita materiale e dei propri limitati interessi, al solo scopo di impoverire l'uomo, bensì al contrario l'ha fatto per arricchirlo. L'uomo doveva liberarsi dal senso accettato ingenuamente per sollevarsi fino a ciò che aveva dato fino a quel momento un senso a tutto l'universo, a lui stesso e a tutti gli altri elementi subordinati, come le piante e gli animali, e che aveva deciso del senso delle cose perché immortale e quindi divino. La filosofia ha offerto un nuovo aspetto di ciò che è imperituro: non la permanenza, l'immortalità e la continuità proprie degli dei ma l'eternità[18].

Patočka, riprendendo l'insegnamento degli antichi filosofi e, in particolare ispirandosi *all'epimeleia heautou* socratica nella forma dell' *epimeleia tēs psychēs*, fa esperienza della domanda filosofica. Il filosofo dichiara negli scritti successivi - il *Socrate* e i *Saggi eretici sulla filosofia della storia*[19] - la rilevanza del pensiero di Platone e del Socrate platonico non solo rispetto al contributo filosofico impresso con decisione nella storia delle idee ma soprattutto in relazione al perseguimento di quell'instancabile sforzo intellettuale alimentato dalla realizzazione dell'esistenza fondata sul discernimento razionale, oggetto precipuo della cura dell'anima. Socrate inaugura infatti la concezione personalistica dell'anima che è qualificante rispetto alla tradizione precedente, incentrata sulla dimensione puramente biologica e vitalistica che scorge nell'anima il germe della vita umana e animale, perché si riferisce esclusivamente all'uomo, alla cifra irripetibile della nostra individualità, alla coscienza razionale, al nostro pensiero capace di intendere e volere, al nostro essere[20].

Il senso etico della cura dell'anima costituisce per Patočka la risposta possibile e necessaria alla crisi di senso dell'età contemporanea. L'*epimeleia heautou* socratica, ripresa nella forma più pregnante e definitiva dell'*epimeleia tēs psychēs* in Patočka, sarà ispiratrice di un rinnovamento etico-sociale rivoluzionario, che non solo attraversa i secoli e si insinua nei vuoti del sapere, ma imprime soprattutto una straordinaria forza agli interrogativi della filosofia rispetto alla comprensione dell'uomo. Perché Socrate, l'uomo che non ha scritto nulla, il maestro che non ha fondato alcuna scuola, il dialogatore che mette in pratica una riflessione che per sua natura è essenzialmente speculativa, il silenico e disarmonico pensatore che afferma il primato dell'interiorità

[18] Ivi, cit., p. 93.

[19] J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin,* Edice Petlice, Praha 1975, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, a cura di G. Pacini, Cseo, Bologna 1981, (sec. ed. a cura di M. Carbone, Einaudi Torino 2008).

[20] Per maggiori approfondimenti si rimanda a F. Sarri, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Vita e pensiero, Milano 1997 e M. Montuori, *Socrate. Fisiologia di un mito*, Vita e pensiero, Milano 1998.

umana come sede della bellezza spirituale sulle ricchezze e i beni del corpo è in grado di incidere sul senso della vita dell'uomo contemporaneo e sulla sua ricerca di senso? Proprio l'agrafia socratica costituisce un importante indizio per la comprensione della cura dell'anima. La scelta di Socrate di non affidare la sua dottrina alla scrittura rappresenta il fulcro del suo pensiero, un pensiero e una dottrina che sono inscindibili dall'azione, un pensiero che, pur nell'oralità, è simbolo della sua dottrina. Socrate è stato paragonato in occidente a Pitagora e Cristo, in oriente a Buddha e Lao Tze per aver affidato alla parola le sue riflessioni che, fissate nella scrittura, avrebbero generato probabilmente fraintendimenti ed equivoci, preferendo all'aridità del testo il confronto vivo e la costante messa in discussione delle proprie idee[21]. La cura dell'anima, nucleo fondante della speculazione socratica, è l'espressione che forse rende la profondità e la compiutezza della filosofia di Patočka, la sua musa ispiratrice, il cuore pulsante della sua riflessione, la mente pensante della sua azione. La cura dell'anima, nella visione di Patočka coincide con la stessa riflessione filosofica in quanto «*azione interiore* nella condizione in cui ci troviamo»[22], tensione, pungolo, ridestamento e desiderio di rintracciare una via per la libertà del soggetto. La filosofia, ovvero la fondamentale possibilità della vita umana di riflettere su se stessa, consiste infatti per il pensatore ceco in una *techne* ben precisa, l'arte della «situazionalità» dell'esistenza. Dunque, se dobbiamo procedere dalla situazione presente, dalla nostra condizione contingente, quale sfida etica può offrire oggi il "neosocratismo" patočkiano per la formazione della persona? Questo interrogativo che sottende l'impianto dell'intera ricerca è stato innescata da una domanda posta dallo stesso filosofo che è necessario richiamare all'attenzione:

[21] Per maggiori approfondimenti si rinvia a M. Montuori, *Socrate, Fisiologia di un mito*, Vita e Pensiero, Milano, 1998, cit., p. 79, p. 280. Il paragone di Socrate con Cristo lo ritroviamo già in Erasmo da Rotterdam.. Erasmo riconosce infatti la somiglianza fra queste due personalità nella loro opposizione tra valori autentici e valori inconsistenti, nell'equilibrio e dominio di se stessi, in contrapposizione con i beni mondani ed esteriori. Tale analogia giustifica la formulazione dell'espressione «*Sancte Socrates, ora pro nobis*», D. Erasmus, *Colloquia*, Ulmae 1712, tr. it. a cura di C. Asso, Einaudi, Torino 2002, cit., p. 702. Per l'analogia di Socrate con Buddha e LaoTze si rinvia a Osho, *Iniziazione alla meditazione. Il risveglio della consapevolezza*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1998, cit., p. 10.

[22] «La riflessione filosofica dovrebbe aiutarci nella nostra disperazione, dovrebbe essere una sorta di *azione interiore* nella condizione in cui ci troviamo[..] Ne consegue che, riflettendo sulla nostra situazione noi possiamo modificarla, possiamo trasformarla in una situazione cosciente, spiegata, che, in quanto tale, sarà un cammino verso la verità della situazione» J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 31.

> la cura dell'anima, che sta alla base dell'eredità europea, non è oggi ancora in grado di sollecitarci, dato che abbiamo bisogno di trovare un punto fermo in mezzo alla futilità generale e alla rassegnazione al declino?[23]

Patočka è partito dall'intendimento della cura dell'anima socratica e dell'agire socratico, cercando di comprendere in che cosa consiste la cura dell'anima secondo Socrate, quali sono le fasi di questo processo e i suoi effetti, per scoprire come l'etica socratica potesse ancora fornire il suo contributo alla condizione dell'uomo contemporaneo[24]. Per proseguire in questa direzione può essere utile disporre di un quadro completo del contesto in cui si forma e si sviluppa il pensiero sulla cura dell'anima è necessario accennare a quelle che sono le nozioni di «cura» e di «anima» nella riflessione socratica selezionati dalla lettura patočkiana dei dialoghi platonici.

Nei dialoghi il termine «cura» viene reso con accezioni diverse che rimandano ad altrettanti significati[25]. Il più importante, quello che noi consideriamo, è *épiméléia*, da *epiméléo* che indica la «cura di», l'«attenzione» e l'«occupazione» verso qualcosa o qualcuno ma soprattutto designa la cura in quanto «risveglio», «coscienza» e «vigilanza»[26]. Un altro verbo che traduce il termine curare e che ritroviamo nei dialoghi è *lego* che intende la «cura come misura», laddove *lego* è la forma arcaica di *logos* e traduce la parola latina *ratio*[27]. Nel contesto dei dialoghi platonici il senso di questo verbo è imprescindibile dal senso generale attribuito al termine *érôs* e al vocabolario che designa l'ars erotica e la cura pederastica connesse al tema dell'amore e del desiderio nella dimensione pedagogica. Procedendo l'analisi filologica delle forme verbali connesse alle azioni di cura che incontriamo nella lettura dei dialoghi, ci imbattiamo anche nel verbo *thérapeuo* che ha una connotazione più specificatamente medica, legata alla cura in quanto «terapia», «rimedio», e indica il «porsi al servizio di qualcuno» che contempli l'oblio di sé[28]. Un significato affine al senso veicolato da

---

[23] Ivi,cit., p. 43.
[24] J. Patočka, *Socrate*, cit. p. 353.
[25] R. Radice, Lexicon I, Plato, Electronic edition by Roberto Bombacigno, Biblia 2003.
[26] Questo significato della cura lo ritroviamo soprattutto nell'*Alcibiade I* (104d, 119a, 120b-d, 121d, 122b-, 123d, 124b-d, 127d, 128a, 128e, 129a, 130c, 131b, 132b, 132c, 134a), nell'*Apologia* (24d, 25e, 26 b, 29d-e, 32d, 36c,41e), nel *Critone* 44c, 45d, 54a; nel *Lachete* 179a-179e, 180b-c, 187a 200c, 201b; nel *Carmide* 156e, 166c-d, nel *Fedro* 231b, 246b, 249d, 252a, 272e, 274c, 275a, nel *Protagora* 324a, 325c-325e, 361d. Per i riferimenti ai dialoghi platonici si rimanda a, Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani 2000.
[27] Platone, *Liside* 220a, *Gorgia* 480a, *Fedone* 83a-c.
[28] Questo senso lo ritroviamo nell'*Alcibiade I* 134c, nel *Fedro*, 239b, nel *Carmide*, 156b-c, nel *Fedone*, 66c, 81b; nell' *Eutifrone*, 12e, 13e, nel *Gorgia*, 464d, 479b, 486d, 501 a-c, 513d-e, 521a, nel *Cratilo*, 440c, nel *Lachete*, 185e, 186a, e nel *Protagora*, 312c, 325b, 345a.

thérapeuo lo ritroviamo nel predicato *iaomai*, che indica il curare dalla parte del paziente curato, ovvero il curare nel senso di «guarire», designa cioè la cura come «medicina»[29]. Un ulteriore termine è *phulatto* o *phulattein* che fa riferimento alla cura come «prevenzione», «precauzione», «grande prudenza»[30]. Ma la cura viene anche espressa dal verbo *kèdeuo* che indica in senso poetico la condizione dell'«afflizione», della «pena»[31] e dal termine *spoudazo* che traduce il senso della cura come «zelo», «serietà», «ardore» e corrisponde al latino *studium*[32]. Allontanandoci dall'ambito medico-passionale, Platone utilizza anche la forma verbale *phrontidzo* che indica invece il «curare intellettualmente», e dunque allude alla cura come «meditazione», «preoccupazione intellettuale»[33], così come il termine *sunnoeïsthai*, anche se più raro, sfuma il senso della cura sulla sua dimensione di «preoccupazione», «meditazione», essendo la *sunnoia* proprio la meditazione[34]. Anche il verbo *entrépétai*[35] suggerisce una dimensione meditativo-riflessiva della cura in quanto designa la cura di sé come «azione di concentrazione sul proprio sé». Allontanandoci dal senso etimologico, scopriamo l'esistenza di una declinazione tecnica della cura, espressa dal verbo *épitédeuo* che allude proprio alla cura come «applicazione pratica»[36]. In questo contesto anche il verbo *stokadzesthai* designa la cura come *telos*, finalità[37] mentre la forma predicativa *eulabéomai* esprime il senso della cura come «vigilanza», «attenzione», «precauzione pratica»[38]. L'interpretazione patočkiana dei dialoghi platonici si concentra sui termini *epiméléo, thérapeuo, lego* e *spoudazo* mentre non viene assolutamente affrontata la cura di sé nella dimensione dell'erotica presente della pedagogia socratica né è presente alcuna analisi sulla sessualità in generale[39]. Prendendo in esame i dialoghi platonici, abbiamo dunque individuato i diversi termini che occupano il campo semantico dell' *epimeleia* permettondoci di coglierne la complessità del significato ai fini della nostra ricerca. Per quanto concerne la nozione di *psychè*, la questione risulta più complessa

[29] Platone, *Ippia minore*, 372e, 375b, *Protagora* 313e, *Gorgia* 478d, 479a, 480a-b.
[30] Platone, *Menone* 89b, *Alcibiade II*, 149c.
[31] Platone, *Apologia*, 31a, *Carmide* 173a, *Fedro* 276a, *Ippia maggiore* 283e.
[32] Platone, *Cratilo* 397b, 400c, 406c, *Fedro* 236b, 249d, 276a.
[33] Platone, *Apologia*, 28d, 29e, *Gorgia*, 464d, 501e, 503a, *Cratilo* 414 c-d
[34] Platone, *Alcibiade II*, 138a
[35] Platone, *Fedro*, 254a, *Protagora*, 309b, 324b, 334d.
[36] Platone, *Fedro*, 270b, *Gorgia* 463a, 488a, 501d, 524c.
[37] Platone, *Gorgia*, 465a, 502e, 503a.
[38] Platone, *Protagora*, 315a.
[39] Questo aspetto sarà invece fondamentale nell'interpretazione foucaultiana della cura di sé attraverso il rilievo che il filosofo francese conferisce alla sessualità come luogo di formazione del sé.

perché il termine denota un ventaglio di aree semantiche eterogenee ognuna delle quali fa riferimento ad una specifica visione del mondo con una corrispondente idea della cura dell'anima[40]. Basti pensare che esiste una *psychè* del mito tramandataci da Apuleio, una *psych*è mistico religiosa che ritroviamo nell'orfismo[41] e nel pitagorismo, una *psychè* epica che spicca nei poemi omerici[42] e una *psychè* esaminata dai filosofi della *physis*, da Talete[43] a Socrate. L'etimologia di *psychè* rinvia al verbo *psychoo* che significa «respirare», «soffiare». In epoca antica il termine «anima» non indicava uno stato d'animo individuale ma si rivolgeva ad una realtà "oggettiva", come se l'interiorità fosse un organo ben individuabile nel corpo umano. Pur nella diversità dei significati e sensi che derivano dalla sua etimologia, con varie sfumature e accentuazioni, le molteplici concezioni della *psychè* hanno come comune denominatore l'indicazione di quel "luogo" in cui l'essere è in relazione con il divino, con l'eterno[44]. Nella storia delle idee sia i difensori di una concezione dell'anima corruttibile sia i sostenitori dell'immortalità dell'anima considerano la cura dell'anima come percorso necessario affinché l'anima, mediante la sua cura, consenta all'uomo di accedere al suo essere libero e infinito malgrado la sua finitezza. Socrate sintetizza le precedenti e le successive tradizioni di pensiero ed influenza la sua concezione dell'anima come sede della personalità morale e individuale, luogo della sapienza e della consapevolezza

[40] Originariamente l'anima indicava il "principio vitale". In Omero rappresenta lo spirito del defunto, successivamente, fino ai presocratici la *psychè* indica un'entità autonoma situata all'interno dell'uomo e sede delle sue caratteristiche individuali nonché delle sue facoltà più importanti, A. Stavru, *Socrate: mito ed etica della conoscenza. Studio sugli scritti socratici di Walter Friedrich Otto*, Bulzoni, Roma 2006, cit., p. 272.

[41] L'orfismo rompe con la concezione omerica della *psyché* assegnandole una natura divina. In particolare gli orfici concepirono l'uomo come una mescolanza di un elemento divino e un elemento titanico, una *psyché-daimon* ed una *psiché-soma* che caratterizzava l'uomo come creatura bidimensionale costituito da una parte divina e dall'altra titanica, terrestre e malvagia. La *psyché* prettamente individuale possiede una sorta di sentimento escatologico, una consapevolezza che nasce dalla propria natura di divinità decaduta, dalla pena per il proprio esilio – dal momento che il corpo è considerato la tomba della *psiché daimon* e dall'ansia di realizzare le tensioni celesti. Tuttavia, anche per gli orfici il daìmon non è la ragione, F. Sarri, *Socrate e il concetto occidentale di anima*, cit., pp. 71-83.

[42] Nei poemi omerici troviamo spesso il termine *psyché* connesso all'uomo morto, alla vita che cessa come forma di ultimo respiro prima dell'Ade ma non c'è distinzione tra anima e corpo, tra materiale e spirituale. Inoltre il mondo interiore omerico viene spiegato da precisi organi fisici ben individuabili: il *nóos* è il termine utilizzato per designare il "carattere", "l'attitudine" specifica di un uomo, la *phrén* indica invece il "pensiero articolato" e la "razionalità discorsiva", il *thymos* è la sede delle sensazioni e dei sentimenti e *kardìa* designa il "cuore" come sede della vita emotiva. La *psyché* non svolge ancora alcuna funzione nella costruzione del pensiero e non può essere confusa con i singoli organi deposti a tali compiti anche se già Omero la indica come qualcosa di unitario, anche dopo la morte, ivi cit., pp. 57-70.

[43] Talete viene considerato il primo filosofo che afferma l'immortalità della *psyché*.

[44] F. Sarri, *Socrate il concetto occidentale di anima*, cit., pp. 7-15, L. Vanzago, *Breve storia dell'anima*, Il Mulino, Bologna 2009, cit. pp. 17-51.

individuale dell'uomo. Burnet ha individuato la novità della concezione dell'anima socratica scorgendo alcuni passi dei dialoghi platonici in cui la *psychè* viene parafrasata o sfumata come se si trattasse di qualcosa di sconosciuto o inaccessibile[45]. La svolta socratica concerne la questione dell'umano, interpella la dimensione cardine della natura e dell'essenza dell'uomo, attraverso la domanda filosofica «chi è l'uomo?». Tale interrogazione fondamentale traduce in chiave teoretica il messaggio dell'antica massima delfica «conosci te stesso» che i greci avevano celebrato per secoli come apogeo della saggezza umana[46]. Con Socrate questo monito cessa di essere un'indicazione di carattere generale, un'esortazione non giustificata o intesa come invito sommario a riconoscere i limiti della condizione umana e trova il suo senso nell'io dell'uomo e della sua anima[47]. Con la nuova concezione dell'anima inaugurata da Socrate si inizia a comprendere che per realizzare compiutamente se stessi occorre affermare la preminenza assiologica dell'anima su qualsiasi altro bene, coltivarne i suoi valori fondamentali che sono da un lato speculativi, cioè legati alla conoscenza di se stessi, dall'altro etici, ovvero capaci di condurre l'uomo al comportamento retto. L' *epimeleia heautou* socratica, in altri termini, come testimoniano diversi passi dell'*Apologia*, consiste nella cura di quell'entità "spirituale" che non contempla nella sua azione l'attenzione alla ricchezza, alla fama e all'onore ma ambisce all'acquisizione della virtù, ovvero al raggiungimento della perfezione intellettuale e morale[48]. L'anima

[45] Platone, *Critone*, 47e, «qualunque cosa è in noi che abbia conoscenza o ignoranza, giustizia o ingiustizia» o ancora Platone, *Alcibiade* 218 a «cuore o anima o qualunque cosa dobbiamo chiamare in questo modo».

[46] Secondo Crizia, l'iscrizione delfica va letta proprio come un invito, nella forma di un augurio alla saggezza che il dio rivolge all'uomo alla stregua di un saluto e non come un ammonimento o un avvertimento rispetto a possibili disgrazie in caso di comportamento scorretto: «quasi quasi io giungo fino a dire che la *sophrosýne* sia il conoscere se stessi e mi trovo d'accordo con chi ha posto questa iscrizione sul tempio di Delfi. Mi sembra infatti che sia stata lì incisa come un saluto del dio a chi entra invece del solito "salve" perché questa forma di saluto non è corretta e non è questo l'augurio che dobbiamo rivolgerci l'un con l'altro; bisogna invece augurarci di agire secondo *sophrosýne*. In questo modo, ben diverso da quello degli uomini il dio saluta coloro che entrano nel suo tempio e così pensò, almeno suppongo, anche chi fece incidere l'iscrizione. […]Infatti "conosci te stesso" e "sii *sophron*" sono sì la stessa cosa, come dice l'iscrizione e io stesso credo, ma qualcuno potrebbe credere il contrario come mi sembra sia capitato a quelli che, in seguito fecero incidere iscrizioni del tipo "*niente di troppo*" e "*malleveria arreca disgrazia*". Costoro infatti credettero che "conosci te stesso" fosse un consiglio e non il saluto augurale del dio rivolto a chi entra, e così, per non essere da meno nel consacrare utili consigli, fecero iscrivere tali iscrizioni», Platone, *Protagora*, 328 d.

[47] «L'anima ci ordina di conoscere chi ci ammonisce a conoscere noi stessi», Platone, *Alcibiade I*, 130 e, 8-9.

[48] «Ottimo uomo, dal momento che sei ateniese, cittadino della Città più grande e più famosa per sapienza e potenza, non ti vergogni di occuparti delle ricchezze per guadagnare il più possibile e della fama e dell'onore, e invece non ti occupi e non ti dài pensiero della saggezza, della verità e della tua anima, in modo che diventi il più possibile buona?[…]Infatti, io vado intorno facendo nient'altro che persuadere

coincide per Socrate con il sé, con la propria individualità ma il filosofo greco distingue nettamente tra il sé e il proprio dell'uomo che comportano due cure profondamente diverse[49]. La cura dell'anima è cura del sé nel senso che è rivolta a ciò che l'uomo è e non a ciò che invece l'uomo possiede: è dunque la forma suprema di cura, è il compito al quale l'uomo deve tendere per realizzare la propria virtù, mentre ad un livello inferiore troviamo la cura del corpo che è rivolta a ciò che appartiene al sé[50]. Si tratta in questo caso di un elemento degno di nota, con una sua dignità e, a livello ancora più inferiore, troviamo la cura per le ricchezze, che non coincidono con il sé, né gli appartengono, non è connessa all'anima e dunque alla sua cura e neanche al sé[51]. In che cosa consiste allora questo sé, quell' *heautou* di cui bisogna prendersi cura per Socrate? Attraverso una lunga e complessa argomentazione, il filosofo ateniese dimostra che l'anima si distingue dal suo proprio, il corpo, in virtù del fatto che lo utilizza come uno strumento senza coincidere con esso e dispone di esso governandolo e guidandolo: tale funzione direzionale è ciò che per Socrate caratterizza l'uomo in quanto personalità vigile e consapevole. Pertanto, non potendo essere corpo e anima insieme «o l'uomo non è nulla o, se è qualcosa, non è altro che la sua anima»[52]. Il sé, l'*heautou,* proprio dell'uomo del quale bisogna prendersi cura coincide con la sua *psychè*, con l'anima, essendo il sé non riducibile al corpo. Solo chi conosce se stesso e si cura di se stesso può prendersi cura della propria anima. In altri termini, sembrerebbe che la cura

---

voi, e più giovani e più vecchi, che non dei corpi dovete prendervi cura, né delle ricchezze, né di nessun'altra cosa prima e con maggiore impegno che dell'anima, in modo che diventi buona il più possibile», Platone, *Apologia*, 29 d 2-30 b 2«Quale pena merito io di subire , o quale multa merito di pagare, dal momento che ho imparato nella vita a non avere mai tranquillità, ma non prendendomi cura di quelle cose delle quali si curano i più – ossia della casa e dell'amministrazione dei guadagni, dei comandi militari e dei discorsi per accattivarmi il popolo, né di altri poteri o di coalizioni o di fazioni che hanno luogo nella Città, in quanto io ritenevo me stesso veramente troppo giusto per potermi salvare, se mi fossi lasciato coinvolgere da queste faccende – non mi sono intromesso in quelle cose in cui non avrei potuto essere di giovamento né a me né a voi, e, invece, mi sono impegnato in privato a procurare il più grande beneficio a ciascuno – come vi ho detto, *cercando di persuadere ognuno di voi che non deve prendersi cura delle proprie cose prima di sé medesimo, per diventare il più buono e più saggio possibile*?, Platone, *Apologia*, 36 b 5-c 7.

[49] « […] prima di tutto bisogna esaminare che cos'è "se stesso"; ora in luogo del se stesso, abbiamo cercato che cos'è in sé ogni singolo individuo. E forse basterà: perché non potremmo dire che ci sia in noi alcunché di più alto dell'anima […]chi ha cura del corpo, delle cose proprie ma non di se stesso ha cura? Può ben essere. Chi poi ha cura delle ricchezze, non di sé stesso ha cura , né delle cose proprie, ma di cose che ci sono ancora più lontane dalle proprie?», Platone, *Alcibiade I*,130 d - 131 d.

[50] Il sé è ciò che governa e sa governare, mentre chi si prende cura solo del corpo non fa che danneggiare l'anima, Platone, *Alcibiade.*

[51] A. Stavru, *Socrate e la cura dell'anima*, cit., pp. 64-67.

[52] «Ora, dato che né il corpo, né l'insieme di corpo e anima è "uomo", resta, suppongo, che l'uomo non sia nulla, oppure, se pur è qualcosa, l'uomo non sia altro se non anima», Platone, *Alcibiade I*, 130 c.

dell'anima si dispieghi nella cura di quel sé che consente di governare il proprio corpo, quel qualcosa che Socrate definisce "la virtù dell'anima", ovvero ciò grazie alla quale l'anima è perfetta. La cura dell'anima, si rivolge dunque alla sapienza dell'anima e per prendersi cura della propria anima e raggiungere la sua conoscenza non possiamo che affidarci alla conoscenza di noi stessi: «se conosceremo noi stessi conosceremo forse la cura che dobbiamo prenderci di noi, mentre se non conosceremo noi stessi non la conosceremo mai[53]. Ma se la cura di sé consiste nella conoscenza di se stessi, ed essa, a sua volta, comporta la cura dell'anima, tale conoscenza coincide con un'introspezione solipsistica? Assolutamente no. Essa può avvenire solo nella relazione, nell'ambito di un dialogo e di uno scambio tra due anime:

> SOCRATE: Rifletti anche tu. Se questa iscrizione [conosci te stesso] desse il consiglio al nostro occhio e dicesse: "Guarda te stesso", in che senso dovremmo intendere? A che cosa ci esorterebbe? Non forse a guardare a ciò a cui guardando l'occhio sarebbe in grado di vedere se stesso?
> ALCIBIADE: chiaro. […]
> SOCRATE: Sicché un occhio, guardando in un altro occhio e fissandosi in quella che è la sua parte migliore e con la quale vede, riuscirà a vedere anche sé stesso.
> ALCIBIADE: È chiaro.
> SOCRATE: Se invece guarda in un'altra parte dell'uomo o in un'altra delle cose esistenti, ad eccezione di quella alla quale è simile, non vedrà se stesso.
> ALCIBIADE: ciò che dici è vero.
> SOCRATE: L'occhio dunque, se vuol vedere sé stesso, deve guardare in un altro occhio e in quella parte di esso nella quale risiede la virtù dell'occhio; questa è poi la vista, no?
> ALCIBIADE: È così.
> SOCRATE: Ebbene, o caro Alcibiade, anche l'anima se vuole conoscere se stessa deve guardare in un'altra anima e precisamente in quella parte di essa nella quale risiede la virtù dell'anima, la sapienza, o in altro a cui questa parte dell'anima sia simile[54]

La metafora dell'occhio che si rispecchia in un altro occhio bandisce qualsiasi gesto solitario del soggetto chiamato a conoscere se stesso, esortato a "speculare" sul proprio sé per, raggiungere, attraverso la cura dell'anima che avviene nella relazione, la parte migliore di sé[55]. In altri termini l'anima riconosce se stessa solo se si contempla in un'altra anima: in questo senso anche l'agrafia socratica va intesa come parte integrante della cura dell'anima, in quanto solo nel dialogo attivo, parlato e immediato l'anima può riconoscere se stessa in un'altra anima e può migliorarsi raggiungendo la virtù.

[53] Platone, *Alcibiade I*, 129 a.
[54] Ivi, cit.,132d- 133 c
[55] I termini greci *theoréin* e *theoría* rimandano al verbo latino *speculor*, *ari*, derivato da *specio*, tradotto con "guardare", nel significato di "pensare", "meditare". Riflessione e speculazione, termini legati a colui che vede, allo *speculator*, allo *speculum* e alla *reflexio*, definiscono dunque l'attività conoscitiva, il processo mentale del rinviare per riconsiderare. Come sottolinea Socrate nel dialogo con Alcibiade, l'anima conosce se stessa facendosi metaforicamente specchio.

Prendersi cura dell'anima comporta dunque per Socrate la conoscenza di se stessi e la relazione con l'elemento "alto" che ci è dato: il pensiero che risulta divino nella misura in cui solo «il conoscere e il pensare» ci fanno comprende la totalità dell'essere e il compito precipuo dell'uomo non è altro che la conoscenza: «ma conoscere se stessi, abbiamo ammesso che è *saggezza*»[56] . Impegno e applicazione nell'esercizio della ragione diventano i valori fondamentali per esser virtuosi e la sapienza, intesa non come una verità somma che si acquisisce una volta per tutte o di cui l'uomo è dotato per nascita, è qualcosa che l'uomo sviluppa solo mediante esercizio delle facoltà cognitive e l'impegno costante. La corrispondenza biunivoca tra la sapienza umana e la perfezione oggettiva del reale si attua nel concetto di *phronesis*, sapere pratico e concreto[57]: la conoscenza per Socrate riguarda infatti gli oggetti concreti che altro non sono che manifestazioni della realtà, dell'essere e la virtù è la tensione dell'uomo alla conoscenza dell'essenza della realtà[58]. Socrate restituisce all'etica il suo fondamento divino e ontologico ma rompe con la tradizione perché la sua gnoseologia si fonda su presupposti diversi e la domanda *ti esti* (*che cosa?*), che ha luogo nell'intimo dell'uomo e dipende unicamente dalle sue facoltà chiarisce il radicamento ontologico dei concetti fondamentali della moralità[59]. Socrate crea, secondo Otto, un'etica per «un'umanità libera e spirituale rivolta […]a stabilire una prossimità con lo spirito divino che permea il mondo» in cui la cura dell'anima è un'arte epimeletica polisemica, che si traduce in un sapere, un saper fare, un modo di essere[60]. Nella tradizione inaugurata da Socrate l'*epimeleia heautou* impone la relazione necessaria tra la conoscenza di sé stessi e tutto ciò che è altro da quel sé, per questo motivo si parte dall'*epimeleia heautou* per accedere a qualcosa di altro[61]. Patočka radicalizza la portata dell' *epimeleia heautou* socratica come esortazione alla vita consapevole, all'unità dell'esistenza senza limitarsi tuttavia a concepire il compimento di sé nella conoscenza.

La riflessione di Patočka sulla nascita e sull'evoluzione dell' *epimeleia heautou* ci consente di comprendere come il problema della conoscenza di sé, fin dalla sua origine,

---

[56] Ivi, cit., 133 c 19-20

[57] W.- F. Otto, Königsberg 1943-44 cfr. m3, 198, *Socrate e l'uomo greco*, tr.it e cura di A. Stavru, Marinotti, Milano 2005, cit. p. 134.

[58] Gli uomini virtuosi sono appunto coloro che sanno, Platone, *Cratilo*, 398 b.

[59]W.- F. Otto, Königsberg 1943-44 cfr. m3 483-484, in A. Stavru, *Socrate: mito ed etica della conoscenza. Studio sugli scritti socratici di Walter Friedrich Otto* cit., pp. 164-165.

[60]Ivi cit., m3, p. 168.

[61] A. Stavru, *Socrate e la cura dell'anima*, Marinotti edizioni, Milano, 2009, cit., pp.10-11.

abbia determinato la specificità dell'uomo con un concetto molto più ampio della semplice ragione: l'anima. La filosofia socratica ha avviato la meditazione sulla portata del sapere di sé rispetto alla trasformazione dell'uomo e ha indicato nell' *epimeleia heautou* il nucleo centrale della formazione del soggetto, legata all'identificazione dell'uomo come anima, indicando nell'«intimo» della persona, nella sua interiorità la responsabilità e l'apertura al bene. Socrate ha identificato la virtù specificatamente umana con la conoscenza che connota la facoltà di pensare dell'individuo, distinguendola dall'assoggettamento inconsapevole che è tipico dell'animale. Tale emancipazione dal condizionamento impersonale dell'istinto ha consentito di attuare quel processo di «personalizzazione» dell'identità umana che tende al perfezionamento dell'anima. In altre parole l'aspirazione alla verità, meta e origine fondamentale della riflessione filosofica, risulta strettamente connessa alla "conversione" del soggetto che avviene in seguito alla cura dell'anima. Socrate ha avviato un movimento spirituale senza precedenti , rivestendo un ruolo cruciale rispetto alla *Weltanschauung*. Il suo magistero si è confrontato con un impoverimento culturale seguito da una sfiducia generalizzata nella sacralità del divino - che aveva precedentemente ispirato ogni agire e pensare poietico dell'uomo - dovuto al passaggio da una sfera mitica dell'esistenza fortemente pratica ad una dimensione logica fondata sull'esattezza del ragionamento[62]. In questo contesto Socrate avvia un ripensamento della stessa conoscenza che diviene certa se emerge dai ragionamenti, dunque se procede dalla sfera interiore dell'uomo. Secondo il filosofo ateniese la sfera razionale non può più fondarsi sui valori acquisiti dalla tradizione ma dev' essere un ideale da realizzare: esso si manifesta all'uomo come il fine fondamentale della problematicità della sua vita in quanto si pone sul piano morale e religioso:

> in mezzo a tanta opulenza, potenza e splendore, a tante opere magnifiche e a tanta ricchezza intellettuale, egli non attribuì alcun valore alle meraviglie che rapivano lo sguardo e il cuore degli ateniesi […] affinché l'uomo si prendesse cura della propria interiorità e perseguisse la perfezione della propria anima[63].

In altri termini Socrate riconosce, al pari dei sofisti, la coscienza della problematicità del razionale ma a differenza di questi ultimi che annullavano tale problematicità risolvendola in termini utilitaristici, Socrate conferisce ad essa una precisa direzione

[62] ivi, cit., pp. 42-43.
[63] Platone, *Fedone* m3 490

etica. La problematicità della conoscenza consiste nell'idealità della sua struttura, che non costituisce più un elemento metafisico della realtà ma si propone come conquista infinita dell'azione morale, non come certezza teoretica ma come volontà e fede etica[64]. La novità di Socrate consiste proprio in questo: non si eliminano i valori tradizionali ormai in crisi ma si trasferiscono su un piano umano facendo della conoscenza una conquista interamente umana, che procede dall'interiorità del singolo e che prescinde dall'intervento divino[65]. Il fascino della rivoluzione socratica si scontra presto con le accuse di paradossalità e aporeticità avanzate in età moderna così come nella contemporaneità la convinzione socratica dell'impossibilità di una conoscenza diretta della φυσις e della necessità di ricercare ogni sapere entro la sfera umana rende difficile e inefficace cogliere i paradossi socratici. Ma sono proprio le aporie della speculazione socratica, rintracciabili nel sapere di non sapere, nell'introspezione in noi stessi, nell'assenza dell'umano e del mondo rispetto alla consapevolezza della morale e dell'esattezza del sapere tecnico-scientifico a fornire un indizio dell'elemento che, secondo Patočka, manca nella riflessione contemporanea: la meditazione sull'uomo e sulla sua condizione [66]. L'uomo in senso etico, l'uomo osservato alla luce della modernità è inaugurato da colui che riunisce in sé due poli apparentemente in conflitto ma aventi un'unica origine[67]. La cura dell'anima socratica non è una semplice disciplina interiore che si esplica nel dispiegarsi del pensiero in nome di un bene più duraturo e superiore ai sensi. Essa traduce la capacità, inaugurata da Socrate e riattivata da Patočka, di riassumere nella propria persona corpo e ragione, natura e spirito. Per avvicinarsi al suo pensiero oggi è necessario affidarsi alla Wirkungsgeschicte dell'uomo Socrate, all'effetto sconvolgente, al fascino immenso e poche volte ripetuto nella storia che fu in grado di generare una risonanza millenaria in grado in interrogarci ancora oggi. Reclutando involontariamente seguaci, pur non avendo scritto nulla, Socrate rappresenta il simbolo vivente del suo pensiero. Anche Patočka, come Socrate, non fondò alcuna scuola propriamente detta e, nonostante avesse pubblicato ufficialmente

[64] G.-M. Bertin, *Socrate e le scuole socratiche minori*, in U. Padovani- A.-M. Moschetti, *Il pensiero classico*, Marzorati Editore, Milano, 1979, vol. 1 cit., pp. 152-153
[65] A. Stavru, *Socrate, mito ed etica della conoscenza. Studio sugli scritti socratici di Walter Friedrich Otto*, cit., p.45.
[66] J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., pp. 31-37.
[67] Ivi, cit. , p.57.

un solo testo[68], il suo pensiero è stato diffusivo e capace di incidere nel presente[69]: Socrate «conobbe il suo cammino come lo può conoscere solo colui che lo ha percorso di persona, e per di più in assoluta solitudine»[70]. Socrate è colui che è in cammino, riesce ad essere un uomo spirituale senza vivere nell'isolamento, rifiutando l'atteggiamento tipico di molti studiosi, ma confrontandosi con la gente di ogni ceto sociale ed età, combattendo per la sua città e schierandosi in politica dalla parte della giustizia, quella stessa giustizia che gli costò la vita[71].

> Se lui stesso è una forte personalità, il creatore di una filosofia può riuscire a conseguire il più grande scopo di un filosofo, essere non solo un'autocoscienza, ma più ancora la vera coscienza vivente della sua epoca: egli può perfezionare questo genere di esistenza e sottoporlo a critica attraverso la sua stessa vita, può realizzarne gli ideali, imprimervi una nuova direzione e una nuova forma; può sollevare domande di fronte ai problemi più insolubili, così da portare alla luce quello che una persona è capace di donarci quale unica cosa nobile e degna. Socrate fu un filosofo di questo tipo […]. All'inizio era l'azione, un'azione che significava la possibilità di sottoporre a critica la vita in tutte le sue componenti e le sue manifestazioni, e di farlo sino in fondo, indagando sui suoi fini più intimi e conclusivi, rispetto ai quali tutti i fini individuali non sono che mezzi. Questa azione era Socrate[72].

Il simbolo filosofico di Socrate anima l'intero percorso di Patočka. Queste parole, scritte nel 1936 troveranno una conferma rispetto al suo intendimento della cura dell'anima nei testi e nelle lezioni degli ultimi anni e attraverso l'azione filosofica di Socrate il filosofo ceco elaborerà tutti gli altri temi che hanno come matrice la cura dell'anima. Non è un caso che, rispetto alla nascita della storia caratterizzata dal fenomeno della perdita di senso e dal suo recupero attraverso l'esperienza della

---

[68] Si tratta della prima opera di Patočka pubblicata nel 1936. La censura attuata dal comunismo sovietico e la successiva ventennale interdizione dall'insegnamento pubblico, consentirono al filosofo di esprimersi solo mediante samizdat. Tutto il materiale documentario a disposizione è stato infatti pubblicato postumo e, nella maggior parte dei casi, si tratta di appunti delle lezioni, che avevano prevalentemente una natura orale, organizzate dai suoi allievi e tenute in varie abitazioni.

[69] Vaclav Belohradsky, allievo di Patočka, ha recentemente fornito un'immagine paradigmatica del proprio maestro presentandolo come una guida, come colui che è stato capace di restituire ai suoi allievi la continuità intesa non come un ritorno al passato ma come recupero della storia, proposizione di una domanda che sta alla base della filosofia. V. Belohradsky, comunicazione al convegno *La superciviltà e il suo conflitto interno* tenutasi il 10/05/2012 presso il *Centro culturale ceco*, Milano.

[70] W.-F. Otto, Königsberg 1943-44 cfr. m3, 37 e m3, 38-39, *Socrate e l'uomo greco*, tr.it e cura di A. Stavru, Marinotti, Milano 2005.

[71] Gli intenti che animano il pensiero di Patočka, la sua spiritualità, la sua esposizione al rischio dell'esistenza nei quali è possibile rintracciare una corrispondenza con la riflessione e con alcuni aspetti della vita di Socrate sono resi evidenti anche dall'appellativo guadagnato dal filosofo ceco conosciuto nel Novecento come il "Socrate di Praga".

[72] J. Patočka, *Kapitoly ze současné filosofie*, in Sebrané spisy 1, *Pece o dusy*, a cura di I, Chvatik e P. Kouba, Oikoymenh, Praha 1996, cit., p. 98.

negatività esposto nel terzo saggio eretico, *La storia ha un senso?* (1973) Socrate risulti essere sempre l'emblema della filosofia di Patočka:

> Attraversare l'esperienza della perdita di senso significa che il senso a cui forse torneremo, non sarà per noi semplicemente un fatto immediato, intatto, ma un senso riflesso, in cerca di una ragione e di una risposta. Pertanto non sarà mai né dato, né ottenuto per sempre. […] il senso potrà manifestarsi solo nell'attività che ha origine dall'insufficienza di senso e spinge alla ricerca, come passaggio obbligato della problematicità, come epifania indiretta. Se non andiamo errati questo ritrovare il senso nella ricerca di esso che ha origine dalla sua assenza, ricerca intesa come nuovo progetto della vita, coincide con il senso dell'esistenza di Socrate[73]

Proprio affrontando la questione della storia Patočka, come Socrate, si pone il problema dell'uomo. A partire dalla riflessione sulla condizione di decadenza della vita, che illumina la differenza dell'uomo rispetto agli altri enti in quanto "interessato", portatore ed esecutore del suo essere, consegnato alla sua cura, Patočka interpreta in questo saggio l'esortazione pindarica «sii ciò che sei, sii te stesso!», come l'invito a non distorcere la nostra propria natura, la nostra umanità in quanto l'essere autentico dell'uomo consiste nell'essere veramente umani[74]. Tuttavia affermare che l'essere autentico dell'uomo consista nella sua umanità non è sufficiente per definire l'umano. Patočka afferma che il problema va risolto non affidandoci all'astrazione o alla speculazione teorica ma è necessario affrontare la questione sul piano concreto della vita quotidiana. Come si fa, in pratica, ad essere uomini autenticamente? La risposta di Patočka sembra troppo scontata: vivendo. Ma, ad un'analisi più approfondita, cogliamo il senso della modalità dell'esistenza autentica nella vita quotidiana. La vita non è solo mera sopravvivenza scandita dai bisogni e dalla ricerca dei mezzi per soddisfarli, dal loro consumo e dall'assicurazione degli stessi. Per vivere autenticamente, per non incombere nella decadenza, occorre accettare di *vivere nell'insorgenza*, nell'*esposizione*. Patočka è partito dall'intendimento dell'*epimeleia heautou* socratica e dell'agire socratico, cercando di comprendere in che modo opera la cura dell'anima secondo Socrate, quali sono le sue fasi, quali effetti produce, qual è la sua forza per scoprire come l'idea centrale del socratismo, ovvero la riforma morale inaugurata da Socrate e destinata a influenzare la filosofia successiva possa essere attualizzata[75]. Il filosofo ceco sottolinea l'elemento deliberativo dell'anima nella formulazione socratica: l'anima ha potere decisionale su di sé ed è dotata di una forza particolare, la conoscenza

[73] J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 67.
[74] Ivi, cit., p. 108.
[75] J. Patočka, *Socrate*, cit,. p. 353.

della verità, per attuare questo scopo, che le conferisce la capacità di distinguere tra il bene e il male. Se questa è la vocazione e la funzione dell'anima nell'uomo, a partire dalla conoscenza del bene, perché c'è bisogno di curare l'anima? Dalla lettura dei dialoghi platonici è possibile notare subito la connotazione antropologica dei referenti della cura dell'anima. Socrate si rivolge sempre a personaggi apparentemente sicuri di sé ed egocentrici, ambiziosi e aspiranti al potere: il colto e tuttologo Ippia e l'arrogante e bellissimo Alcibiade sono le due figure emblematiche della cura dell'anima socratica. Si tratta di personaggi la cui formazione interiore necessita di una cura perché esclusivamente rivolta all'ambizione e al successo personale da acquisire indipendentemente dal rispetto della giustizia o dei valori istituiti. Di fronte a questa affermazione egoistica, ostinata e impositiva della propria anima, Socrate interviene a ripristinare lo stato spirituale dei suoi interlocutori mediante il *logos*. Nel *Carmide* e nel *Gorgia* la "terapia dialogica" dell'anima viene resa con l'immagine curativa del medico che si occupa della malattia di cui il malato non è consapevole o addirittura con quella dell'incantatore che con una nuova magia sconfigge l'incantesimo della malattia[76]. La cura consiste appunto nell'acquisizione della consapevolezza e, in questo caso, il farmaco prescritto è il *logos*. In che modo il *logos*, il discorso, esercita un potere curativo sull'anima? Se nella riflessione dei filosofi arcaici l'uomo rappresenta solo uno strumento inconsapevole di espressione della totalità delle cose, è una manifestazione della verità cosmologica e c'è identità tra il soggetto proprio del linguaggio e la totalità delle cose, secondo Socrate, l'uomo non è solo un veicolo passivo e inconsapevole della portata di tale verità: essa tocca tutti gli enti e incide sugli esseri viventi che si esprimono con la parola e hanno capacità dialogica. Nelle lezioni tenute da Patočka tra il 1945 e il 1948 presso la *Univerzita Karlova v Praze* dedicate alla storia delle filosofia antica[77], Socrate viene presentato come un uomo che si espone alla comunità in cui vive, che rende conto delle sue azioni e dei suoi pensieri e ritiene che la verità sia tutta da ricercare, scoprire e problematizzare. Egli sa di non possedere il sapere sulla totalità e in questo consiste la forza del suo "non sapere". Per accogliere l'apparire in quanto

[76] Platone *Carmide*, 155a, 156c, 157a; *Gorgia*, 449d-455a

[77] Lo scopo di queste lezioni era quello di creare un manuale di «Storia della filosofia generale» che non fu mai portato a termine a causa dell'instaurazione del regime comunista costrinse Patočka ad abbandonare l'insegnamento. In quegli anni il filosofo aveva tenuto lezioni sui Presocratici, su Socrate, su Platone e su Aristotele e saranno proprio le lezioni socratiche, tenute nel 1947, ad essere tradotte e pubblicate nel testo che s'intitola *Socrate*.

tale, per raggiungere questa verità confuta tutte quelle opinioni che non sono fondate dal punto di vista della loro problematizzazione e invita anche gli altri a farlo: sollecita i suoi interlocutori a negare tesi non indagate e a superare le opinioni notevoli che pretendono di essere assolute. In altri termini Socrate li esorta a prendersi cura della propria anima: evitando ogni cristallizzazione definitiva è infatti possibile ricercare il senso di sé, scoprire il senso di un essere al quale il mondo appare e in quale ogni essere è. Socrate invita ad abbracciare la vita filosofica, una vita spalancata da un pensiero agente e responsabile, un «pensare che domanda» e che obbliga la non-filosofia del presente a confrontarsi con essa[78]. La peculiarità del metodo socratico consiste proprio nella natura dialogica della cura dell'anima e nella ferma convinzione che la parola sia la scoperta dell'essere umano, anche laddove essa si muove nell'opposta direzione del nascondimento[79]. Il non sapere, la forza del negativo non traccia la scelta di rimanere nel limite, in una rassegnata finitezza. Il "non" sapere è il punto sorgivo della domanda filosofica, è l'origine della domanda di senso, è il negativo che apre l'esistenza alla verità del mondo[80]. Se il carattere distintivo dell'uomo, rispetto agli altri enti, è la dotazione linguistica proprio la parola, la capacità di linguaggio giustifica l'acquisizione della consapevolezza della sua esistenza nella verità. Quali parole, quali discorsi trasudano la verità dell'essere dell'uomo e di ogni ente? Nel procedimento socratico il compito della cura dell'anima mediante il dialogo consiste nella ricerca di quel punto di solida corazza interiore irrigidita dall'ipertrofia e dall'inasprimento dell'io attraverso la contraddizione logica e linguistica, diretta proprio a far emergere questo inconcludente individualismo. È il tentativo di dominare l'anima dell'interlocutore per raggiungere l'umiltà, il pudore, l'orientamento retto cui l'anima deve tendere. E si tratta di discorsi brevi che riguardano il modo di vivere, il comportamento, la motivazione delle azioni

[78] Sarà Heidegger il filosofo al quale Patočka si ispirerà nella considerazione dell'esistenza umana come responsabile, interessata e agente, J. Patočka, *Saggi eretici*, cit. p. 57.
[79] J. Patočka, *Socrate*, cit. p. 363
[80] Nel pensiero di Patočka il termine "negativo", così come l'aggettivo "eretico" che ricorre fin dai titoli delle sue opere (il *Platonismo negativo* e i *Saggi eretici sulla filosofia della storia*) non vanno assunti nella loro connotazione etimologica e nei termini di un'opposizione ad un positivo. Soprattutto il "negativo", quella che potremmo definire la "filosofia patočkiana del non" non fa riferimento ad una concezione nichilistica o pessimistica dell'esistenza ma, al contrario, è dal negativo che sgorga la problematicità in quanto il "non" è l' elemento generatore di senso. Dal "non" deriva l'essere, o meglio la possibilità di essere: «Oppure la problematizzazione è fondamentalmente differente dalla negazione, qualcosa che sarebbe, a suo modo, più negativo della negazione pura e semplice e che, proprio per questa ragione, renderebbe tuttavia possibile un progetto di vita?», J. Patočka, *L'uomo spirituale e l'intellettuale*, tr. it. cura di F. Tava in *La superciviltà e il suo conflitto interno*, Unicopli, Milano 2012, cit., p. 178.

che inaugura la cura dell'anima come ἔλεγξις, confutazione delle opinioni dell'interlocutore rispetto al come comportarsi[81]. L'elenchica consiste per Socrate non in un virtuosismo formale atto ad affascinare l'interlocutore ma svolge un ruolo più importante, mirando alla confutazione di quella sicurezza naturale che contraddistingue gli uomini sicuri di sé che non problematizzano il bene. In collaborazione e oltre all'elenchica, Socrate si serve dell'ironia per attuare la confutazione finalizzata a mostrare l'inconsistenza dell'opinione presa in esame ma soprattutto per scoprire il risveglio della consapevolezza della prossimità dell'esistenza umana alla sfera dell'apparire. L'ironia non è un gioco volto all'umiliazione di chi la subisce ma è la capacità di *una postura dinamica dell'esistenza*, è la possibilità dell'esistenza di riconoscersi come vera. È il simbolo dell'ambivalenza dell'esistenza umana: da un lato si mostra nella negatività quando si scontra con l'ingenuità dell'atteggiamento naturale, dall'altro apre al mondo e alla trascendenza. L'ironia nasce dal negativo, stravolge l'ovvietà dell'esistenza e costringe a rintracciare sempre un senso nuovo: «Sókratovská ironie je stále na cestě»[82], ovvero l'ironia di Socrate è sempre in cammino, perché benché la nostra ricerca parta dal senso ingenuamente dato, il suo cammino è costante e il senso di quest'ultimo è più alto. L'ironia è in cammino perché dal negativo da cui deriva occorre rilanciare, far rinascere un pensiero interrogante, un pensiero che fa divenire. Il compito di Socrate come curatore dell'anima consiste proprio nel mettere in atto quella terribile incertezza del suo interlocutore su un sapere che, messo a nudo e disvelato dall'incalzare incessante delle domande, dimostra la sua vacuità, il disancoraggio sostanziale che fa emergere il non sapere. Il «non» indica proprio l'esitazione e la vacuità del sapere, pone una condizione di sospensione priva di ormeggi, mette tra parentesi le tesi finite, le false opinioni smarrisce e sconvolge colui che credeva di sapere e che non ha alcun riferimento rispetto a ciò che si mostra come ovvio, scontato. In questa richiesta senza sosta, in questo continuo cercare e interrogare il sapere si realizza la consapevolezza che il bene umano, che l'uomo pretendeva già di conoscere, anche se sconosciuto o assente è in qualche misura presente: è una presenza nell'assenza, ovvero è il *telos* dominante della vita umana immerso nei fini contingenti. Il negativo del sapere realizza dunque la conversione dell'anima, decreta l'apertura al senso che era presente ma in forma modesta, espone la vita al senso dell'essere e degli

[81] J. Patočka, *Socrate*, cit. p. 369.
[82] Ivi, cit., p. 174.

enti. La negazione socratica, assunta da Patočka in tutta la sua profondità, comporta la convivenza con la problematicità del mondo. La forza del non sapere di Socrate è la spinta incessante alla ricerca della verità, all'inseguimento di quel senso che non è dato una volta per tutte, né ottenuto per sempre. È la modalità della relazione con ciò che è sensato, è il «non» che rilancia la domanda filosofica, il negativo che fa prendere coscienza della problematicità e inaugura la vita filosofica intesa come l'esistenza autentica capace di far emergere la persona come veramente è:

> Il sapere sul bene che per l'uomo è specifico è, nella sua vera forma, nella forma della conoscenza, dal punto di vista gnoseologico, il sapere di non sapere. E così, questa limitatezza costituisce l'inizio della nuova vita, della morale, l'emergere della nostra persona come veramente essente, non come lacerata dalla sclerosi interiore: la conoscenza di sé è in primo luogo questa umiltà di non sapere sul fine ultimo essenziale[83].

La competenza, diremmo oggi noi, che non è solo conoscenza, sapere e abilità, ma capacità di esaminarsi consapevolmente, rappresenta per Socrate non un formalismo logico-concettuale ma il vero progetto di vita etica. Secondo Patočka la lezione socratica va ripristinata proprio come esortazione alla vita consapevole e autentica, sollecitazione ad un sapere che non si limita a far emergere la profondità del suo non sapere attraverso il continuo domandare e rispondere ma apre ad un sapere che è tale perché non perde di vista, nei momenti di crisi, di sofferenza, di dolore e di negatività la lucidità e la chiarezza della domanda. Tale sguardo lucido sulla domanda sempre accesa, sempre presente è ciò che dà vigore e speranza a quella che il filosofo ceco definisce «la vita nei pressi del bene»[84], la vita che è perfetta non perché possiede il bene, ma vi tende, si avvicina ad esso e la cui direzione è possibile imboccare solo attraverso quella saggezza, quella *sophrôsýnè* che è il riconoscimento del sapere di non sapere. È con Socrate che l'anima assume un nuovo senso: non è più intesa, secondo la religione omerica, come l'ombra che resta quando il corpo muore, né è la protagonista di un grande destino metafisico che trascende la vita empirica, significato attribuitole dalla tradizione orfico-pitagorica. L'anima socratica è sì portatrice di un destino, ma si tratta di una sorte interiore dell'uomo. L'anima decide su di sé e per raggiungere questo obiettivo utilizza una forza che acquista in se stessa. Tale forza altro non è che la conoscenza della verità, declinata come la capacità di disvelamento del sé e

[83] ivi, cit., p. 377
[84] ivi, cit., p. 375.

discernimento razionale[85]. Questa modalità della cura dell'anima si rivolge sempre a personaggi che hanno raggiunto il successo economico, politico, intellettuale, che a prima vista sono sicuri di sé, che pongono in primo piano il loro "io" ma l'attenzione verso il proprio sé è altro dalla socratica cura dell'anima[86]. La cura dell'anima è un progetto etico che pone, al centro della cura e della verità, la vita[87], è un'attitudine che spinge il soggetto verso il movimento originario partendo dalla cura del sé che non consiste nella "coscienza" ma nel farsi del soggetto[88], nel suo costituirsi come soggetto etico nella sua formazione morale a partire da un vuoto originario del sapere teoretico in cui la *techne* dirige ogni apprendimento e l'atto del mettersi in condizione di apre la possibilità di ogni esperienza[89]. Il rimedio utilizzato per la cura dell'anima è il *logos*, la parola che è inserita nell'essere dell'uomo e che lo rende consapevole del suo compito di essere nella verità, del suo scopo di un'esistenza veritiera. Curare l'anima non significa affidarsi alla parola retorica, inconcludente e vaga nella ricerca della verità, né alla parola che si cela dietro la presunta oggettività del *logos* ma affidarsi alla ragione dialogante per far emergere i suoi verdetti attraverso un radicale esame delle posizioni e accertare quali al suo vaglio reggono il dibattito e quali no, nella convinzione che, così operando, si realizza la vera natura di uomini, si dà cioè compimento a se stessi come soggetti razionali e dunque si raggiunge la virtù[90]. Ma questo è anche il punto meno compreso del magistero socratico che, nella riflessione di Patočka, risulta fondamentale per spiegare la portata della cura dell'anima nella contemporaneità. Si tratta della modalità della conoscenza di sé, una modalità che, abbiamo visto, è mediata dal dialogo ma che nell'azione socratica sembra impallidire la dimensione pratica a favore di un sapere intellettuale, esclusivamente contemplativo. La conoscenza socratica si propone di essere teoretica e pratica, ontologica ed etica, fondata nei fenomeni, ovvero

[85] Ivi, cit., p. 355.
[86] Socrate rivolge la cura dell'anima a Ippia, tuttologo che si è preso cura del proprio spirito con un'educazione generale ma soprattutto ad Alcibiade, personaggio superbo e ostinato, convinto per natura di possedere il potere e il governo, derisore delle divinità, incurante del contenuto delle decisioni che dovrà produrre in materia di giustizia perché proiettato sul risultato a lui favorevole, ivi. cit., pp. 356-357.
[87] F. Bonicalzi, *Ripensare Socrate* in E. Lojacono, *Socrate in Occidente*, Le Monnier Università, Firenze 2004, cit., p. 14.
[88] Merlier ha definito la cura dell'anima in Patočka come «il motore attraverso cui ogni essere tende naturalmente a divenir ciò che è», P. Merlier, *La pneumato-phénoménologie de Jan Patočka*, in R. Barbaras (a cura di), *Jan Patočka. Phénomènologie asubjective et existence*, Mimesis, Milno 2007, cit. p. 103.
[89] P. Napoli, *L'ultimo Foucault: tra cura socratica e libertà*, in E. Lojacono, *Socrate in Occidente* cit., p. 273.
[90] J. Patočka, *Socrate: lezioni di filosofia antica*, cit., pp. 363-367.

nell'accadere oggettivo delle cose ma finisce per enfatizzare l'interiorità della conoscenza di sé. La domanda *ti esti* mira principalmente al *risveglio del sapere*: questo ritrovarsi del sapere, il rispecchiarsi in se stesso spiega anche perché la conoscenza, nell'intendimento socratico, sia un ricordo, sia un ri-conoscere[91]. La *psyché* per Socrate coincide con la parte razionale dell'uomo e questo, secondo Burnet fa di Socrate il fondatore di un approccio "spirituale" della conoscenza e della morale. Con Socrate l'anima non è più un principio fisico-cosmico esterno di cui l'uomo è partecipe ma diventa la sua essenza, il segno distintivo dell'uomo che si presenta principalmente come un'entità interiore e individuale che però partecipa all'essenza dell'essere[92]. Secondo Otto, l'elemento che sta alla base della moderna idea di personalità e di tutte quelle concezioni fondate su una visione introspettiva dell'interiorità intellettuale, volitiva o senziente umana derivano proprio dalla concezione di *psyché* in Socrate[93]. L'anima è divina, immortale e indistruttibile, il massimo bene di cui l'uomo può disporre pertanto il suo compito peculiare consisterà nel prendersi cura della propria anima. In questo senso *l'epimeleia heautou* socratica consiste nel salvataggio del sé dal suo decadimento fisico e materiale, nella conservazione e promozione dell'anima. Ogni azione virtuosa non fa che incrementare la cura dell'anima. In questo senso l'imperativo delfico «conosci te stesso» traduce quel perfezionamento teoretico che si esplica nella tensione umana al compimento della propria interiorità conoscente. La cura dell'anima socratica si muove tra due piani: da un lato essa dirige l'anima verso la perfezione, dall'altro sottolinea il contatto della *psyché* con la sensibilità, condizione che determina uno stato di torpore della *psyché*, che richiede il risveglio dell'anima[94]. Tale risveglio avviene per Socrate attraverso una peculiare modalità di insegnamento, la maieutica, perché si tratta non dell'acquisizione di un nuovo sapere ma di un sapere che è autoreferenziale e interiore. In altri termini la conoscenza dell'essere è crescita del proprio essere (spirituale) e realizzazione di se stessi e non avviene mediante agenti

[91] A. Stavru, *Socrate, mito ed etica della conoscenza*. *Studio sugli scritti socratici di Walter Friedrich Otto*, cit., pp. 252-254.
[92] Tale impostazione è presente anche in Taylor il quale sottolinea la dimensione personale della *psyché* socratica, benché il riferimento alla persona non era contemplato al tempo del filosofo ateniese. Secondo lo studioso scozzese la socratica *epimeleia heaut*ou supporta l'idea moderna di personalità, «the development of "moral personality"», A.-E. Taylor, *Plato, the man and his work*, Methuen & Co., London 1966, cit., p. 207.
[93] La *psychè* per Socrate è la parte più affine al mondo delle idee ed è suo compito la scelta di indirizzare la propria anima ad un'esistenza razionale o lasciarla in balia degli istinti e del corpo, ivi, cit., p. 274.
[94] Ivi, cit., pp. 277-280.

esterni. L'anima si realizza a patto che conosca se stessa, che raggiunga l'autocoscienza[95]: così come la vista consente all'uomo di cogliere se stesso in un altro occhio, così l'anima può conoscere se stessa solo se guarda un'altra *psychè*. Rispetto all'impostazione interiore ed astrattiva della conoscenza di sé, intesa come autocoscienza, così come emerge nell'intendimento socratico dell'*epimeleia heautou*, Patočka rivendica invece il *movimento* e il successivo *metanoein* del soggetto innescati dalla riflessione socratica sulla cura dell'anima[96]. Abbiamo precedentemente esaminato il nesso etimologico che sussiste tra la nozione di *epimeleia*, intesa come «cura», «attenzione», «sollecitudine» e il verbo *therapèuo,* indissociabile dalla sua connotazione medica legata alla salute e alla salvaguardia del corpo e indicante in modo intrinseco il movimento. Ma è soprattutto il riferimento alla cura intesa come «sollecitudine» a sottolineare il riferimento esplicito al movimento. «Sollecitare» significa infatti «agitare» e dunque «essere in movimento continuo», «essere inquieti»[97]. Questa idea di movimento, sottesa dal significato di sollecitare è utile ai fini della comprensione dell'anima intesa come movimento. Sollecitare significa interessarsi attivamente a qualcosa o occuparsi di qualcuno che si ama, essendo l'amore una particolare forma di attenzione. La cura di sé diventa cura e terapia dell'anima nella misura in cui conduce al movimento radicale dell'essere che scopre e si interroga sul senso[98]. L'esortazione di Socrate alla cura dell'anima si concretizza non in un sapere, in un contenuto da sfoggiare di fronte alle domande ma in un vero e proprio progetto di vita, in un rapporto che è sì positivo ma anche e soprattutto negativo con il bene umano. La cura dell'anima inizia da quel «conosci te stesso» che l'oracolo delfico esorta a compiere e che equivale alla conoscenza della propria limitatezza, alla conoscenza della propria fine, alla cura della propria morte. La cura dell'anima inizia esattamente dalla consapevolezza della morte, punto sorgivo di una nuova vita, dell'etica, dell'essere personale come veramente essente, unitario e non sclerotizzato interiormente. Conoscere se stessi significa allora essere umili nella constatazione di non conoscere il fine ultimo essenziale[99] e accogliere l'essere rinnovato che deriva dalla cura dell'anima, un essere che è il vero io, la vera

[95] Platone,. *Lachete*, 184 e.
[96] Esaminando le svolte epocali in atto nella storia Patočka, riferendosi alla salvezza dell'uomo dall'odierno declino propone una «gigantesca conversione, un inaudito *metanoein*», J. Patocka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 83.
[97] G. Devoto-C. Oli, *Vocabolario della lingua italiana*, Le Monnier, Milano 2006.
[98] P. Merlier, *Patočka, Le soin del l'âme et l'Europe* , l'Harmattan Paris 2009, cit., p.18.
[99] J. Patočka, *Socrate: lezioni di filosofia antica*, cit., p. 377.

anima perché l'abbiamo conosciuta insieme al riconoscimento della limitatezza e della domanda. Ma si tratta ancora una volta di un'autocoscienza che non si limita all'introspezione, al semplice esame di coscienza o ad un solipsismo interiore e pone piuttosto due ordini di problemi: la concentrazione interiore che scaturisce dalla cura dialogica e l'umiltà, la disciplina e la consapevolezza dei propri limiti. Secondo Otto, da un punto di vista gnoseologico ed etico l'uomo socratico è un «non-soggetto», ossia il campo di manifestazione dell'essenza dell'essere e la sapienza di Socrate consiste nell'abbandonarsi consapevolmente alla significatività dell'essere e dunque nell'accogliere la perdita dell'autonomia del soggetto[100]. Patočka, reinterpretando la cura dell'anima socratica, preferirà il concetto di anima a quello di soggetto e, da una depurazione psicologica e da una considerazione pre-ontologica del concetto di anima, definirà il ruolo della nozione di *asoggettività* come movimento dell'anima-soggetto nella vita. Ritornando a Socrate, secondo Patočka, la non soggettività del soggetto non esclude però la sua libertà, anzi conferisce padronanza alle proprie azioni rispetto ad un percorso conoscitivo che avviene senza essere influenzato da obblighi morali esterni[101]: si è veramente liberi se si acquisisce la conoscenza armonica dell'essere e questo per Socrate si realizza attraverso l'autocontrollo, l'*encrateia* rispetto ai propri istinti[102]. L' ελευθερία, la libertà ha un campo d'azione e di generazione interiore e la stessa sapienza etica si fonda su processi cognitivi che hanno luogo nell'interiorità dell'uomo. Questo comporta che le azioni morali siano generate da quelle facoltà razionali, che coincidono con l'anima, mediante le quali *colui che agisce conosce* il mondo ed entra in armonia con esso. La cura dell'anima è nell'intendimento patočkiano un'esperienza di libertà, è l'atto libero del pensiero filosofico ed è connessa all'idea socratica di «vita nella verità». Esaminiamo meglio la questione.

L'*epimeleia,* legata indissolubilmente alla conoscenza di se stessi, si profila, nella formulazione socratica fino agli sviluppi dei primi due secoli dell'era cristiana, con un preciso orientamento etico: l'esercizio della responsabilità verso la ricerca della verità e della saggezza della vita. Ma cosa significa essere nella verità? La verità, in questo contesto, non designa una realtà sovrasensibile né fa riferimento ad un concetto

[100] A. Stavru, *Socrate, mito ed etica della conoscenza*. *Studio sugli scritti socratici di Walter Friedrich Otto*, cit., p. 119.
[101] Ivi, cit., p. 120.
[102] Ivi, cit., p. 121.

immanente o trascendente il singolo. La cura dell'anima come ricerca della verità non vuole neanche definire una ricerca dell'esattezza o un principio di dimostrabilità di una teoria. Secondo Patočka essere nella verità, vivere nella verità significa interessarsi del proprio essere, delle proprie possibilità, non essere indifferenti. Questa non indifferenza è una presa di coscienza della propria esposizione al mondo:

> Essere nella verità significa inizialmente: interessarmi, essere preoccupato per una delle mie possibilità essenziali, cioè non essere indifferente al mio modo di essere e a ciò che sono. È unicamente questa non-indifferenza che un essere, che fa parte dell'universo, può essere al tempo stesso nella verità. Ma si può anche dire che questo interesse per il proprio essere e per le sue possibilità essenziali costituisce la *conditio sufficiens* di ogni essere nella verità[103] .

Interessarsi significa essere consapevoli di ciò che si è, prendere visione del proprio essere nel mondo e del mondo[104]. La comprensione è proprio lo sguardo in *ciò che è*: uno sguardo che pur appartenendo all'esistenza ha un'origine più remota dell'essere umano, rintracciabile nell'orizzonte del mondo. È con la comprensione che l'esistenza può essere, o meglio è con la comprensione che l'anima può scegliersi e divenire. La grandezza della filosofia greca e della storia europea consiste, secondo Patočka, nel dimostrare che la posizione originaria dell'uomo, crocevia del fenomeno e dell'ente, gli dischiude diverse possibilità, che proprio in tale originarietà l'uomo deve sviluppare, sperimentare facendo del fenomeno, ossia della chiarezza, della verità «la legge della sua vita»:

> L'uomo, per il fatto che sta tra il fenomeno e l'ente puro e semplice, ha la possibilità o di *cadere* e *abbassarsi al livello del semplice ente*, o di realizzarsi come *essere di verità*, *essere del fenomeno*. Ecco, quindi 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, in gran parte, almeno fino al quindicesimo secolo, *la storia dei tentativi di realizzare la cura dell'anima*[105].

---

[103] J. Patočka, *Le monde naturel et le movement de l'existence humaine*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988, cit., p.262.

[104] Nell'analisi del fenomeno della dissidenza la "vita nella verità" diventa una categoria fondamentale per la quale lottare ed affermare l'impossibilità di omologare la propria identità. La cura dell'anima, in questo contesto assume una funzione combattiva, rappresenta il primo gesto di opposizione a quella che Havel definì la 'vita nella menzogna', ossia la modalità esistenziale ingannatrice tipica del comunismo totalitario cecoslovacco, cementata dall'ideologia che consegna al soggetto l'illusione di possedere un rapporto veritiero con se stesso e con il mondo, soffocando e demoralizzando la sua identità. Con la sottoscrizione di *Charta 77*, la "vita nella verità" diventa il monito da seguire, la principale opposizione al sistema totalitario a partire da un atto di ribellione che è principalmente etico, perché nasce dalla riscoperta della propria anima e dalla consapevolezza della necessità della sua cura, V. Havel, *Il potere dei senza potere*, Cseo, Bologna 1979 cit. p.44.

[105] J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., pp. 65-66.

La vita nella verità diventa per Patočka la modalità di esistenza promossa dalla cura dell'anima, la scelta di un'esistenza che esige di mettersi in chiaro con se stessi, mediante un atto di coraggio e di responsabilità da rinnovare costantemente. L'autocoscienza dell'*epimeleia heautou* socratica favorita dalla domanda sempre presente e dall'accoglienza della problematicità, comporta una visione di vita matura, alimentata dalla ricerca della verità, dal rigore etico e razionale. Essa diventa nella nuova lettura dell'*epimeleia tès psyches* patočkiana la scoperta di ciò che nel soggetto è universalmente umano, ovvero la consapevolezza delle possibilità e dei limiti, che collocano l'uomo sulla soglia tra l'ente e il fenomeno. La verità non è un concetto relativo alla comprensione di un determinato fenomeno ma è la *comprensione di ciò che si è e di come si è*[106]. In questo senso Patočka si affida alla concezione aristotelica di anima come manifestazione dei fenomeni, in cui le cose si manifestano per come sono. In questa definizione risulta che la cura dell'anima e l'interesse per l'essere siano entrambe connesse ad una prassi in cui la verità è vista, ovvero è legata alla riflessione e comprensione sul *senso di ciò che appare*. La cura è una pratica connessa alla capacità dell'anima di riconoscere ciò che fa di una cosa ciò che è, la sua anima appunto, è vivere a contatto con la totalità del mondo, è comprendere la differenza dell'essere umano, per la quale differenza esso si conosce, si mostra per ciò che è. Possiamo sostenere che la cura dell'anima consista nel raggiungimento di quella consapevolezza rispetto alla non coincidenza dell'essere umano con la manifestazione dell'esistenza cui aderisce con interesse, e contemporaneamente nella consapevolezza di non essere semplicemente un ente che appare. L'anima, oggetto di cura, è dunque in grado di comprendere sia la manifestazione sia il senso degli enti anche quando tale senso è celato. L'aspetto socratico della cura di sé che Patočka tiene fermo come elemento imprescindibile per la formazione della persona consiste nel fatto che la cura di sé non mira alla conoscenza di se stessi ma è a partire dalla conoscenza di sé che l'*epimeleia*

[106] L'idea di un'esistenza autentica condotta nella verità e nell'eticità proviene dall'insegnamento del riferimento spirituale di Patočka, il suo professore di filosofia: Jan Blahoslav Kozák. Kozák, radicalizzando il dualismo stabilito dal presidente-filosofo Masaryk tra il piano della positività ed esattezza dei fatti e quello dell'appello al senso ultimo dei valori morali concluderà che l'incondizionatezza della morale non può basarsi sulla neutralità dell'ordine naturale ma sarà invece il soggetto ad essere chiamato alla verità e moralità.; cfr. I. Blecha, *Jan Patočka*, Votobia, Praha 1997, cit., p. 6.

opera per consentire all'uomo di divenire. La conoscenza è solo il mezzo che consente all'anima di diventare ciò essa che può essere[107].

Lo studio approfondito di Patočka degli autori antichi, ed in particolare dell'opera socratica, platonica e aristotelica, non va letta come un tentativo di fuga dal presente. Non si tratta di sottrarsi alla pesantezza di un'epoca dominata dalla perversione e omologazione del pensiero ma segnala piuttosto la coscienza di un cambiamento significativo di paradigma[108] che trova il suo acme nella consapevolezza della fine della metafisica e allo stesso tempo nella forza esplosiva di un pensiero antico che, riletto alla luce delle mutate condizioni, rilancia il senso dell'esistenza umana nel presente. Nel prossimo paragrafo esamineremo la cura dell'anima nell'interpretazione formulata da Socrate, Platone e Aristotele per scoprire come Patočka elabori una fenomenologia della *psyché*. In altri termini, indagando il concetto di anima nella filosofia antica Patočka cerca di ripristinare il senso della *psyché* come luogo dell'apparire dei fenomeni e allo stesso tempo recupera l'antico concetto di anima distinguendolo da quello moderno di soggettività.

1.2 L'*epimeleia* e la fenomenologia dell'anima.

La locuzione *cura dell'anima* (*epimeleia tēs psychēs*) compare per la prima volta nei dialoghi platonici e comunemente si conviene che il vero scopritore del concetto di anima sia stato Socrate, anche se Patočka riconosce già a Democrito il merito di aver formulato un'embrionale e frammentaria riflessione sulla cura dell'anima fondata sull'identificazione dell'anima con la presa di contatto con l'eterno e l'infinito[109]. Nel pensiero greco la cura dell'anima era stata coltivata secondo due prospettive: nella modalità socratico-platonica che la interpreta come una formazione interiore che definisce ciò per cui l'anima può essere, fondandosi su ciò che è stabile e nella modalità aristotelica, di movimento del mondo che spinge il pensiero umano ad abbracciare con lo sguardo l'eternità del cosmo [110]. Prima di procedere all'interpretazione che Patočka

[107] «La cura dell'anima non ha come scopo la conoscenza, ma la conoscenza è un mezzo per l'anima, al fine di diventare quello che può essere, ciò che essa non è ancora del tutto», J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p 110.
[108] E. Findlay, *Caring for the Soul in a Postmodern Age. Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*, State University of New York Press, Albany 2002.
[109] J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., pp. 107-108.
[110] Ivi, cit., p. 115.

fornisce del pensiero platonico e aristotelico sull'*epimeleia tēs psychēs* è opportuno accennare alla proposta di Democrito. Essa, oltre a costituire, secondo Patočka, la prima ricerca compiuta da un'attività di pensiero esplicito è interessante da esaminare per la rilevanza conferita dal filosofo greco al concetto di movimento, che sarà il *leitmoviv* della filosofia patočkiana. Nell'elaborazione di Patočka del pensiero democriteo, la cura dell'anima mira a reperire un terreno solido nuovo entro cui l'uomo possa muoversi, un campo di conoscenza e azione che non può più essere assimilabile all'accettazione passiva del senso tramandato dalla tradizione e dal mondo mitico ma costituisca il piano di un mondo che dev'essere spiegato, chiarito, presentificato. Patočka esamina il pensiero democriteo per comprendere il senso di una tale attività pensante. Un'attività che è teoretica e non pratica, che si presenta come un sapere sulla totalità modellato sulla ragione e che contiene la carica esplosiva dell'idea che sarà ampiamente sviluppata dal filosofo ceco: il movimento. Il principio dal quale il filosofo greco procede è l'azione di una forza attiva, l'anima appunto, chiamata a compiere tale scoperta e conoscenza della realtà attraverso un'apposita disciplina: la cura dell'anima. L'anima democritea si presenta come un principio desto e forte, orientato verso l'autentico svelamento del mondo. Prendersi cura dell'anima significa in Democrito dedicarsi alla verità, preoccuparsi che la sua esistenza si dispieghi a contatto con ciò che è eterno, affinché il pensiero, ovvero la parte dell'anima che conosce ciò che è presente, sia in grado di assumere questo presente[111]. Prendersi cura dell'anima significa fare in modo che l'anima sia a contatto con ciò che è eterno e imperituro, per consentirle il sapere e l'accesso a tale eternità. Si tratta di una pratica che ha dunque come meta la conoscenza e poiché l'eterno per i greci è il divino, l'anima e i suoi beni rappresentano qualcosa di divino mentre chi si occupa solo del corpo si limita alla cura dell'umano. Tuttavia, il riferimento democriteo alla presunta divinità dell'anima non allude alla sua caratterizzazione metafisica ed extramondana. Il filosofo greco, noto per aver fornito una spiegazione del mondo basata sui concetti di spazio vuoto e atomi, ha una medesima spiegazione fisica anche per l'anima che, lungi dall'essere un principio trascendente o una speciale essenza, risulta composta di atomi e ha una struttura finita[112]. La questione rilevante non concerne tanto la durata dell'esistenza dell'anima,

[111] Ivi, cit., p. 107.
[112] H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche buchhandlung, Berlin 1961-64 ; *Gli Atomisti: frammenti e testimonianze*, a cura di V.-E. Alfieri, Laterza, Bari 1936, rist. in A.A.V.V. *I*

la sua temporalità determinata, ma la qualità della sua presenza e la modalità della sua traccia nel mondo. In altri termini, la peculiarità dell'anima nella concezione democritea riguarda la sua capacità di rappresentare l'essere allo scoperto delle cose verso il loro svelamento totale, verso la verità delle cose che si manifestano. L'anima è un punto insondabile, una profondità non percorribile, come attesta Democrito quando scrive: «i limiti dell'anima non puoi trovarli andando, anche se percorri tutte le strade, tanto è profonda la ragione che le è propria»[113]. Patočka interpreta la riflessione democritea sulla cura dell'anima, intesa come teoria della scoperta di sé, della ricerca di sé in relazione col *divino-eterno* (totalità) all'interno di una prospettiva che è quella del movimento, di un cammino che spiana la strada verso la percorribilità dell'universo come ciò che è eterno. Tuttavia, benché rappresenti un tale slancio verso l'eternità, la riflessione sulla cura dell'anima attribuita a Democrito da Patočka è un affare privato-individuale, parte sempre dall'unico terreno ontologico possibile che è il movimento come qualcosa che si fa e si è, che procede dalla situazione presente dell'uomo[114]. La cura dell'anima diventa quindi un movimento di attraversamento del mondo a partire dal presente capace di accedere ad un confronto con l'eterno e di misurarsi con il presente dell'eterno[115]. Inoltre, a differenza della successiva formulazione platonica, la cura dell'anima in Democrito ha come scopo la conoscenza, l'intuizione delle ragioni ultime e delle cause prime:

> prendersi cura dell'anima significa, in Democrito, preoccuparsi che essa sia in grado di vivere a contatto con ciò che è eterno, affinché il pensiero, la parte dell'anima che conosce ciò che è presente, sia in grado di vivere in questo grande presente[116].

Si tratta inoltre di un'anima che partendo da se stessa attuerà il movimento di liberazione dalle catene della mondanità. L'idea del movimento, che sarà sviluppata da Patočka a partire da una rivisitazione del pensiero antico, percorre la spiegazione dell'esistenza umana come anima. Patočka interpreta infatti la cura dell'anima come quel movimento filosofico che scopre la duplice via in cui l'anima si muove: da un lato

---

Presocratici. Testimonianze e frammenti II, tr, it. a cura di M. Andolfo, Rusconi, Milano 1999, A 28, A104, A 108- A109, cit., pp. 117, 199, 201.

[113] J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 303.

[114] La *psychè* democritea, pur implicando l'idea di coscienza e di individualità, non costituisce ancora il concetto occidentale di anima, né Democrito fonda un'etica filosofica basata sull'identificazione dell'uomo con la sua *psychè*. L'esigenza di un'anima individuale e personale entra infatti in contrasto con le convinzioni atomistiche, F. Sarri, *Socrate e il concetto occidentale di anima*, cit., pp. 134-138.

[115] J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 110.

[116] Ivi, cit. pp. 109 -110.

«l'anima delle relazioni che intratteniamo quotidianamente con le cose e con gli altri», l'anima dell'i*mmediatezza indeterminata*, della *doxa*, in cui il rapporto dell'uomo con il mondo è fluttuante, indeterminato, variabile, privo di confini, destinato alla forma dell'apparenza, e dall'altro «l'anima dell'esame interrogante, che è un'anima riflessa che permane a contatto con ciò che è *fermamente delimitato*, puro e preciso». In questa seconda accezione la cura dell'anima risulterà, secondo Patočka, quel movimento che si allontana dall'indeterminazione immediata per approdare alla riflessione che la delimita e la definisce[117]. In *Platone e l'Europa* il filosofo sostiene che la cura dell'anima, il seme da cui è nata l'Europa e quindi la radice alla quale bisogna ritornare per rivitalizzarlo spiritualmente, si sviluppa in tre momenti strettamente connessi fra di loro: tre ambiti anticipati da Socrate, teorizzati da Platone ed ereditati da Aristotele[118].

Socrate aveva raggiunto un'acquisizione fondamentale rispetto alla *psyché*: la formazione dell'anima da se stessa[119]. Attraverso la consapevolezza del suo non sapere l'anima si espone alla sua messa in discussione dalla quale discenderà il suo coraggio si sottopone all'esame del sapere di non sapere, dal quale deriverà la sua sapienza, si offre alla difesa combattiva del pensiero rispetto a tutti gli altri ambiti della vita, e in questo sarà disciplinata fino a caratterizzarsi come giusta nella misura in cui svolgerà il proprio compito. Socrate invita se stesso e il suo interlocutore a portare lo sguardo in ciò che è, un'esortazione che avviene sul terreno del *logos* e nell'interpretazione patočkiana privilegia la *praxis.* Con Platone l'*epimeleia tēs psychēs* si rinnova e si muove nell'ambito della formazione dell'essere a cui il mondo appare che dipende solo dall'uomo*: la formazione di se stessi dipende dal potere su se stessi*, dalla volontà e capacità di scegliere la possibilità di essere. In base a questo completamento dell'ideale

[117] Ivi, pp. 123-124.

[118] È interessante notare come i filosofi ai quali Patočka dedica la sua attenzione sono tre, come tre sono i movimenti dell'esistenza umana e tre le fasi storiche. Con le debite precisazioni e analizzando ambiti tra loro strettamente diversi è possibile scorgere delle relazioni. Socrate è infatti l'uomo nuovo che vive all'interno di una tradizione consolidata, radicato in un mondo in cui il mito, come nella fase astorica, è fortemente presente sotto forma di regole consacrate alla divinità. Platone incarna, come nella fase preistorica, la tradizione scritta e, dal punto di vista del secondo movimento esistenziale, è possibile rintracciare degli echi concettuali tra la cura dell'anima nella comunità e la tematica del lavoro e della fatica. Inoltre il fatto che la cura dell'anima sociale si sviluppi nella forma del conflitto, richiama l'idea della lotta come rapporto di alterità precipuo del secondo movimento. Aristotele esplicita le acquisizioni precedenti e sviluppa un'idea di movimento che Patočka radicalizzerà per affermare l'importanza del terzo movimento dell'esistenza umana come esistenza nella verità, libertà e apertura e, dal punto di vista storico coincide con la problematizzazione. Ovviamente sia Socrate, che Platone che Aristotele si collocano sul terreno del terzo movimento dell'esistenza, la cui caratteristica fondamentale è la vita nella verità, che è libera perché responsabile e aperta alla trascendenza.

[119] L'anima è scintilla che si autoalimenta, Platone, *Lettera VII*, 341 c-d.

socratico, Patočka interpreta la cura dell'anima platonica come la formazione filosofica di se stesso che si articola in tre diverse configurazioni – onto-cosmologica, socio-storica- eterna, ognuna delle quali rinvia, con le debite distanze e vicinanze al nucleo di ciò che siamo.

La modalità più distante dell'articolazione della cura dell'anima platonica dal suddetto nucleo consiste in un progetto *ontologico* e *cosmologico* volto alla scoperta della capacità umana di spingersi fino alla conoscenza dell'essere e dei suoi principi nella sua totalità e nel riconoscimento del ruolo dell'anima come mediatrice tra mondo fenomenico e mondo metafenomenico che il pensiero razionale è in grado di espletare. Patočka ha rintracciato tale modalità onto-cosmologica della cura dell'anima platonica nell'ambito delle dottrine non scritte, - alle quali noi accediamo dalla lettura di una serie di lezioni intitolate *Sul Bene* - che il filosofo greco aveva esposto ai suoi discepoli più fidati - a dimostrazione del fatto che il filosofo greco non voleva fornire un sistema definitivo ma attestare che la problematicità è qualcosa che deve essere sempre riproposta, incessantemente indagata. Nella *Lettera VII* Platone spiega perché il contenuto di questo sistema filosofico non sarà mai affidato alla scrittura. La cura dell'anima, ovvero l'autoinvestigazione senza fine sul proprio sé, include anche l'ideale, quello sguardo che non può essere affidato alla parola perché equivoca e ambigua. Se infatti una discussione fosse finalizzata al divertimento e al piacere degli altri e non alla lotta per *ciò che è*, distruggerebbe, con le sue parole, anche la più profonda intuizione, quella in cui qualcosa si mostra, si scopre[120]. La forma onto-cosmologica della cura dell'anima trova la sua esplicazione nella teoria delle idee, in particolare nel rapporto tra l'Uno e il molteplice e nella matematica. Le cose appaiono solo sulla base di qualcos'altro e possono essere spiegate attraverso le formazioni geometriche.

> La proiezione cosmica dell'anima è effettivamente una formazione geometrica, sviluppata in forma di X lassù in cielo, è una superficie che avvolge il mondo, una superficie definita da un circolo principale, l'equatore e un secondo circolo interno, eclittico, che, insieme determinano non solo la forma, ma anche il movimento della volta celeste[121].

Ciò che a noi si mostra ciò che ci rivela il senso dell'attività dell'anima è il rapporto con le formazioni matematiche che consentono alle cose di mostrarsi e apparire perché le misuriamo, le definiamo e le dimostriamo con il pensiero. In questo senso, l'ideale

[120]Platone, *Lettera VII*, 341c-e.
[121] J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit. p. 133.

filosofico della vita nella verità assume la forma di un ideale metafisico[122]. L'ontologia platonica e la dottrina delle idee sono originate da una riflessione sulla cura dell'anima socratica come esame di sé che pone il movimento dell'anima su due vie. Da un lato l'idea di Bene che comporta il moto ascendente e verticale dell'anima verso l'alto e realizza la concentrazione dell'anima su se stessa, il raggiungimento della sua unità, la formazione solida di sé e dall'altro il movimento verso il basso, ovvero il moto della caduta nel «male infinito», della dissolutezza illimitata che non consente all'anima di darsi una forma e di divenire unitaria[123]. Il rapporto delle idee con la matematica nasce dal bisogno di una misura di vita analoga alle grandezze geometriche, analogia che ci consente di rilevare le realtà non-geometriche del mondo e di spiegare la concezione dell'anima come movimento[124]. I numeri, intesi come modelli di misurazione del molteplice unificato, sono come le idee: essi offrono «gli archetipi di ogni dimensionalità»[125]. In altri termini il filosofo greco cerca di mostrare come l'analogia con la matematica sia in grado di farci comprendere la relazione tra le Idee, la partecipazione delle Idee le une con le altre[126]. Secondo questa interpretazione, dove si colloca l'anima? In che senso l'anima è principio di movimento? Dal punto di vista geometrico l'anima è considerata una superficie posta al centro della totalità dell'ente. Se da un lato le idee, i numeri intesi come modelli ideali appartengono al campo dell'invisibile, dell'eterno, della totalità, l'anima è posta sulla soglia tra visibile e invisibile ed è il campo che origina il movimento dell'ente[127]. Platone qui non si

[122] Ivi, p. 134.

[123] «Così, quando sia perfetta ed alata, l'anima spazia nell'alto e governa il mondo; ma quando un'anima perda le ali, essa precipita fino a che non s'appiglia a qualcosa di solido, dove si accasa, e assume un corpo di terra che sembra si muova da solo, per merito della potenza dell'anima. Questa composita struttura d'anima e di corpo fu chiamata essere vivente, e poi definita mortale», Platone, *Fedro*, 246c.

[124] Riconoscendo l'importanza della matematica nella teoria delle idee, Platone chiarisce che il riferimento alla suddetta disciplina è da intendersi nella sua veste di scienza pura, svolta in base a considerazioni rigorose su concetti esattamente definiti, senza alcun riferimento alle corrispondenti nozioni empiriche. Solo secondo questo intendimento la matematica può far divenire l'anima ciò che è, G. Giannantoni, *Storia della filosofia. La filosofia greca dal VI al IV secolo*, Garzanti, Milano 1979 vol. III, cit., pp. 213-218.

[125] J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 137.

[126] Le idee, che esprimono le forme spirituali e le essenze delle cose suppongono i numeri e i rapporti numerici che rinviano ai principi supremi da cui derivano gli stessi, G. Reale, *Storia della Filosofia*, vol. I, Bompiani, Milano 2009, cit., p. 302.

[127] Nel IV sec. a. C. la matematica era l'unica scienza detentrice di uno statuto epistemologico compiuto, cioè era l'unica disciplina che avesse raggiunto propriamente il livello di scienza. Questa peculiarità fa sì che la matematica risulti fondamentale nel pensiero platonico: la matematica, non è una disciplina empirica ma è conoscenza dell'universale, è conoscenza di ciò che è vero sempre, è conoscenza dell'eterno. Dunque la matematica nella concezione platonica costituisce una sorta di training che conduce l'anima alla conoscenza delle idee. Nella *Repubblica* Platone, non a caso, prescrive ai futuri

riferisce evidentemente all'anima individuale ma al centro propulsore dell'universo, quell'anima del cosmo che muove l'universo, racchiudendo in sé tutti i livelli di gerarchia dell'ente, comprendendoli, pensandoli. È nel pensiero dell'anima che si innesca un movimento circolare che tende verso l'unità[128]. La vita dell'anima e la cura dell'anima si sviluppano dunque secondo questa duplice dinamica: da un lato l'anima si muove da sé e cerca di raggiungere mediante il pensiero l'unità con se stessa, dall'altro il movimento verticale può essere anche una spinta verso la caduta, verso il non essere[129]. Esaminiamo meglio il movimento ascendente della cura dell'anima formulata dall'ontologia platonica nella seconda forma della cura dell'anima, quella che si esplica nella prassi dell'anima all'interno del contesto sociale.

---

filosofi un lungo curriculum studiorum in cui la matematica occupa la posizione preminente: occorrono circa dieci anni di studi matematici prima di accedere alla carriera filosofica. Benché Platone sia anche colui che scorge per primo il limite "dianoetico" della matematica che, procedendo da presupposti che non è in grado di dimostrare e dunque caratterizzandosi come un "pensiero discorsivo" e non propriamente epistemico, lo studio di questa disciplina è strettamente connesso al movimento dell'anima verso la verità: «quando ti vedono coltivare queste discipline i più ti trovano ridicolo e ti accusano di perseguire studi inutili. Invece è fatto non di poco conto, ancorché sia difficile da credere, che soltanto con queste matematiche si purifica e come fuoco si attizza, nell'anima, un organo rovinato ed accecato da mille altre incombenze, perché soltanto con quello diventa possibile scorgere la verità», Platone, *Repubblica*, 527 d6-e6.

[128] «L'anima pensa. Il pensiero si formula in giudizi. Formulare un giudizio è enunciare, a proposito di qualcosa qualcos'altro, che però non può restare estraneo alla cosa in questione. Noi partiamo da un soggetto, gli attribuiamo un predicato, ma poi dobbiamo unificare i due, dobbiamo tornare al soggetto. In questo modo di proceder da un termine ad un altro, e poi ritornare al primo, c'è una sorta di movimento, un movimento circolare», J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 216.

[129] Un'ulteriore connessione tra il movimento dell'anima, le idee e la matematica lo rintracciamo in questo passo del *Teeteto*: «SOCRATE: Ma attraverso che cosa agisce la potenzialità che ti rende chiaro quel che è in comune a tutte le cose e quel che è comune a queste in special modo, quella attraverso cui affermi questo «è» e questo «non è» e tutte le cose che su di esse ora chiediamo? Quali organi attribuirai a tutte queste condizioni attraverso cui la parte sensitiva di noi le avverta a una a una?
TEETETO: Tu dici dunque l'essere e il non essere, la somiglianza e la dissimiglianza, ciò che è identico a se stesso e ciò che è altro, e ancora l'unità e l'altra numerazione su di esse. è evidente che tu domandi anche l'eguale e il dispari e tutte le altre particolarità che fanno seguito a queste, e attraverso quale organo del corpo noi riusciamo a percepirle, con l'anima», Platone, Teeteto,… Il medesimo passaggio lo ritroviamo nella Repubblica: «Tu sai senz'altro che chi si occupa di geometria, di aritmetica e di altre questioni del genere, dà per scontato il pari e il dispari, le figure e i tre tipi di angoli, e altre cose del genere, a seconda della scienza che studia, e le assume come ipotesi, e non ritiene più necessario discuterle né con sé né con gli altri, prendendole come principi evidenti per tutti, e partendo appunto da tali principi, passa a trattare le altre questioni, ricavando di conseguenza in conseguenza la conclusione che si era proposto. – Questo lo so, disse. – E allora sai anche che si servono di figure visibili e su esse sviluppano delle dimostrazioni, ma non si riferiscono a queste figure, bensì alle cose cui esse somigliano: per esempio, discutono del quadrato in sé, della diagonale in sé, e non del quadrato, della diagonale o della figura che stanno tracciando; di queste figure, si servono come immagini per giungere a cogliere altre realtà, che sono in sé e per sé e che non si possono cogliere che con l'intelligenza», Platone, *Repubblica*, VI, 509d-511c.

Il secondo momento consiste nella *cura dell'anima nella comunità come conflitto di due stili di vita*[130], in cui rientrano la morte dell'uomo giusto, segno della fine della *polis* tradizionale, e il nuovo progetto politico che prevede l'azione del filosofo all'interno della comunità e la fondazione di una nuova società filosofica . Tale conflitto verrà dislocato da Patočka nel proprio tempo e in particolare sarà l'emblema dell'intellettuale dissidente nella comunità soggiogata dal potere. Le fazioni in lotta di questo conflitto sono da un lato la condanna a morte dell'uomo giusto che vive nella verità, dall'altro il progetto di una nuova comunità fondata sulla verità filosofica. Il filosofo che opera nella comunità viene avvertito come un spina nel fianco, un elemento di disturbo nell'azione sociale. La Repubblica idealizzata da Platone non è altro che la proiezione dell'anima virtuosa, ossia di una società in cui ogni classe (filosofi, guardiani, teti) rappresenta le diverse parti dell'anima (razionale, irascibile, concupiscibile) temperate dalle corrispondenti virtù (sapienza, fortezza, temperanza). La cura dell'anima nel progetto etico-politico platonico indica una sorta di «ideale di vita autentica» che si articola in un conflitto tra la filosofia e la non filosofia, opposizione che diventa la forma espressiva del dialogo che espone il sé del filosofo alla critica e garantisce il suo «superamento»:

> Vorrei solo mostrare che il concetto della cura dell'anima racchiude in sé come un *ideale della vita autentica*, l'ideale di una vita che, sia nella prassi sia nella sua attività di pensiero, si regola sempre sull'*intuizione*. Il modo in cui l'uomo lo pratica e in cui il filosofo lo vede è certamente soggettivo, è relativo alle sue capacità e alle sue condizioni particolari. Tuttavia, il *superamento di sé* del filosofo è dato dal fatto stesso che la cura dell'anima risiede in questa prossimità al problema, in questa disposizione a porre sé medesimi alla critica[131].

In questa seconda modalità possiamo notare la stretta correlazione della cura dell'anima con il problema della giustizia: il compito del filosofo nella città è quello di porre la questione della giustizia all'interno della comunità conformemente all'idea della vita autentica, ovvero quello di sostenere un'idea di giustizia intesa non come una formazione esteriore ma fondata su ciò che è buono e giusto a prescindere dai suoi effetti[132]. In altri termini la cura dell'anima esercitata dal filosofo si propone di creare una giustizia non ancorata alle convenzioni ma in grado di realizzare la coesistenza umana in generale, stabilendo dei rapporti saldi tra tutte le componenti sociali. Tali

[130] J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 126.
[131] Ivi, cit., p. 138.
[132] Ivi, p. 135.

rapporti non sono altro che il riflesso delle relazioni stabili che l'anima mantiene con le sue parti costituenti, istituendo collegamenti sia con la dimensione sensibile che con quella soprasensibile. Detto altrimenti, la giustizia auspicata dal filosofo svolge, a livello sociale, ciò che la cura dell'anima realizza sull'individuo, un rapporto interiore all'uomo stesso, sancito tra i diversi momenti di cui questi è costituito che si scontra necessariamente con la visione della giustizia e del diritto intesi nel senso di un'utilità esteriore corrente[133]. Il problema dello stato platonico è quello di realizzare uno stato di giustizia fondato su un'autorità spirituale che rifletta il reale senso dell'*aretè* fondamentale e non si irrigidisca su norme inadeguate. È il problema di trovare un termine medio che presto si identifica con la classe media, i guardiani, che incarna un modello morale da seguire in quanto pone la propria vita al servizio della comunità. I guardiani sono infatti coloro che in ogni momento si espongono al rischio della morte perché impegnati nei combattimenti sia militari che verbali[134]. Questa seconda modalità della cura dell'anima platonica proposta dall'interpretazione di Patočka, interpella inoltre la questione della storia e della filosofia della storia[135]. Esamineremo in maniera più dettagliata il tema della storia nella filosofia di Patočka nel quarto paragrafo ma, per fornire un quadro completo di questa seconda forma di *epimeleia tēs psychēs* rintracciata dal filosofo ceco nell'opera platonica, anticipiamo che Patočka fa entrare in gioco la cura dell'anima nella vita sociale attraverso il rapporto che Platone intravede tra la *polis* e la storia. Secondo Patočka la storia sorge da una parte con l'affermazione della *polis*, dall'altra con la nascita della filosofia ma entrambe sono condizionate da quell'origine comune che è «il crollo del senso ingenuo e assoluto»[136] che fa apparire problematico all'uomo greco, ciò che aveva dato sempre per scontato. Anche Platone

[133] Ivi, p. 136.
[134] Ivi, p .137.
[135] I *Saggi eretici sulla filosofia della storia* sono interamente dedicati alla questione della storia intesa come storia del senso come comprensione umana del mondo e della collocazione umana in esso ma la visione patočkiana della filosofia della storia si interseca inevitabilmente anche con la storia della filosofia e con la posizione del filosofo nella storia. La connessione tra la storia e l'idea platonica di cura dell'anima che emerge fin dal titolo che è stato scelto per denominare le *Opere complete* del filosofo, -*Cura dell'anima. Raccolta di saggi e lezioni intorno alla posizione dell'uomo nel mondo e nella storia*-, risulta chiaramente fin dai primi scritti del filosofo ceco. Patočka ha sempre considerato Platone e il Socrate platonico come i primi modelli della storia della filosofia ma soprattutto li ha indicati come gli autentici padri fondatori della civiltà europea, i generatori spirituali dell'Europa. Secondo questa interpretazione, la filosofia della storia coincide, per il filosofo ceco, con la nascita della storia della filosofia ed è tesa alla realizzazione di un unico sforzo filosofico: la ricerca del senso che scandisce la vita nella verità e nella problematicità. A partire da Socrate la figura del soggetto responsabile si basa su questo sforzo.
[136] J. Patočka , *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 105.

scorge una stretta correlazione tra la storia e la filosofia. In particolare il filosofo greco individua nel processo storico qualcosa che può essere oggetto della filosofia ed è strettamente correlato al destino dell'uomo e dell'anima umana in generale[137]. Tuttavia il destino di Socrate rappresenta per Platone l'incapacità della comunità ateniese di ancorarsi alla tradizione. Lo Stato in cui il filosofo non muore ma offre il suo aiuto e mette la sua sapienza al servizio della comunità è all'origine di un progetto politico che ruota anch'esso intorno al problema dell'anima e della cura dell'anima[138]. Secondo Patočka il conflitto tra il filosofo e la propria città, tra il giusto e la comunità analizzato nella seconda modalità platonica *epimeleia tēs psychēs* risulta profondamente attuale. Quasi presagendo il proprio destino il filosofo ceco scrive:

> Chi può rispondere in modo soddisfacente alla domanda se il conflitto di Socrate sia solo un conflitto dei tempi, determinato da una specifica situazione storica relativa, oppure se si tratti di uno scontro fondamentale, irriducibile ed eterno? Che cos'è la ragione socratica: il suo significato è quasi un momento di un processo oggettivamente immutabile, oppure essa è l'espressione di un'arma e di una forma dell'individuo che si pone contro tutto il mondo e contro tutta la storia?[139]

Nell'interpretazione patočkiana Platone coglie il senso d'essere dell'anima nel movimento e ritiene che la cura dell'anima non mira alla conoscenza dei principi primi dell'essere ma riguarda «la formazione interiore dell'anima stessa», quell'anima che prendendosi cura di sé riceve una forma unitaria e definita[140] e assurge al piano dell'eternità:

> L'anima che si prende cura di se stessa è dunque in movimento, si allontana dall'indeterminazione immediata per accostarsi alla riflessione che delimita e definisce. La filosofia sta in questo movimento, che è un movimento effettivo. La filosofia si coglie e si dimostra con i fatti, con l'azione[141].

La riflessione sulla vita politica nello stato fa da sfondo al problema della giustizia come virtù dell'anima e Socrate rappresenta l'emblema del giusto reputato ingiusto: da

---

[137] J. Patočka, *Platone e L'Europa*, p. 140.
[138]«Il destino dell'uomo autentico e del giusto, il destino dell'uomo che si è posto come scopo vitale di vivere nella verità, rende indispensabile l'idea di una nuova comunità umana: soltanto in una tale unione di verità egli potrà vivere, se non vuole perire nel conflitto con la realtà. Il mondo in questa visione appartiene al male e la condanna che esso ha pronunciato contro il giusto costituisce la sua propria condanna», J. Patočka , *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 109.
[139] J. Patočka, *Socrate*, cit., pp. 81-83.
[140]J. Patočka, *Platone e L'Europa*, cit., p.116.
[141] Ivi, cit., p.124.

un lato la società ci mostra una faccia dell'anima, dall'altro la cura dell'anima, come movimento che avviene nell'interiorità dell'individuo, che esamina costantemente la nostra capacità di vedere ciò che è buono e giusto ha come conseguenza la nostra trasformazione interiore e assume, secondo Patočka, una risonanza pubblica[142]. Rispetto alla politica, ancorata a valori tradizionali ormai inadeguati ai tempi e fortemente in crisi, la cura dell'anima detta nuove regole. Essa trasforma il sé dell'individuo fornendogli un nutrimento spirituale che sostituisce l'orientamento retto e assoluto delle norme esteriori in una vita condotta secondo l'impegno e l'opera di continua ricerca sottoposta all'esame interrogante dell'anima. Questa eccedenza spirituale amplifica l'anima e la rende un essere eterno che non si disgrega, un essere imperituro che non si frantuma. L'interiorità dell'anima diventa così principio di eternità: «l'anima è ciò che si muove, che si muove nel senso della legalità e dell'orientamento verso ciò che è più alto»[143]. Essendo movimento, la cura dell'anima autodetermina l'anima con la sua propria ricerca, con la sua aspirazione a darsi una forma. Quando Platone fa riferimento alla forma dell'anima non ha in mente il corpo umano ma piuttosto il corpo dell'universo e dal mito della sua immortalità si passa ad una dimensione religiosa, che è quella che caratterizzerà il terzo orientamento della cura dell'anima.

L'anima è principio di movimento, può essere compresa solo a partire dal suo movimento e il suo movimento più proprio è la cura di se stessa che comporta anche il suo contrario, la trascuratezza, la disattenzione. La modalità d'essere dell'uomo è infatti quella di vivere trascurando questa cura pertanto la cura dell'anima si configura come il compimento di qualcosa che è insito nella natura stessa dell'anima ma che l'uomo non coglie in maniera esplicita. Lo stato platonico e la seconda modalità della cura dell'anima hanno evidenziato la struttura piramidale dell'anima, in cui esistono livelli di tensione reciproca e di adeguamento dell'anima alle funzioni sociali volte a far raggiungere all'anima il più alto grado di essere. L'Idea platonica prevede che nell'essere di ogni cosa non siano incluse solo positività e strutture definite, ma esistano delle differenze, delle amplificazioni di essere. Pertanto, nell'interpretazione patočkiana, l' *epimeleia tēs psychēs* platonica determina l'identificazione dell'anima con un essere

[142] «La cura dell'anima consiste quindi in un esame continuo del nostro discorso. Il pensiero è un parlare interiore, un discorso interiore , un dialogo[…]Poiché la cura dell'anima è possibile, anche lo Stato è possibile, e anche la comunità è possibile», ivi, cit. pp. 150-151.
[143] Ivi, cit. p. 138.

che non è fisico, non è corporeo ma non è neanche assimilabile al mondo né ad un suo oggetto. Si tratta di un ambito che l'anima scopre attraverso il suo movimento, *un movimento verticale che si basa sull'autodeterminazione del pensiero e sulla successiva riflessione su di essa*. Tale opera congiunta di autodeterminazione e riflessione consente all'anima di accedere verso l'alto, verso quel regno delle ragioni ultime e dei principi originari, verso quel principio unitario e autentico che la porta a scoprire il proprio in sé. La cura dell'anima secondo questa intima modalità del rapporto a se stessa, non determina la comprensione oggettiva degli enti, né comporta la definizione dell'esistenza percepita come finita e destinata alla consumazione. Essa si dirige invece verso ciò che è preciso e non soggetto al cambiamento, mira a ciò che è indeterminato ed eterno: l'idea. La verticalità del movimento dell'anima è dato dal fatto che nella sfera del *logos* nella quale siamo immersi e dalla quale procediamo, dall'ambito del discorso sensato, l'esistenza si presenta a noi nella sua forma decadente mentre la cura dell'anima praticata nel *logos* unifica il suo autore e lo ricongiunge ai principi. Secondo Platone dal *logos* condiviso con la comunità, nell'attività propriamente politica, l'anima ritorna in se stessa e si dedica alla dimensione individuale, al rapporto dell'uomo con se stesso e con il proprio destino eterno. Nel suo rapporto con se stessa l'anima scopre l'eternità, tende verso l'eternità e lo statuto del suo essere si declina a partire dal suo rapporto con ciò che la sovrasta. La questione dell'eternità apre la terza fase della cura dell'anima, *ovvero la cura dell'anima nel rapporto con la propria vita interiore*[144]. Il terzo momento è di natura etico-religiosa e trae origine dalla consapevolezza della finitezza umana e dalla trasformazione di questa condizione tragica in grandezza mediante un salto che va al di là della morte, trasformando la mitologia in religione[145]. Il soggetto che resiste all'esame interrogante della cura dell'anima, colui che nella concentrazione in se stesso non si contraddice e riesce a cogliere la vita nel suo sguardo d'insieme, si avvicina alla misura unificatrice che è l'idea. In altri termini, il movimento che l'anima compie prendendosi cura di se stessa rappresenta l'esperienza ontologica dell'idea[146]. La centralità di Platone e del suo pensiero nell'opera di Patočka non si

[144] Ivi, cit., p. 127.
[145] G. Girgenti, *Introduzione* in J. Patočka, *Socrate: lezioni di filosofia antica*, cit., pp. 7-8., J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit. p. 157.
[146] Patočka, facendo propria un'espressione di Fink che ha definito l'ontologia platonica come una "luce senz'ombra", scorge nella cura dell'anima platonica una filosofia dell'anima che riconoscendo la differenza tra ciò che è, ovvero la trascendenza e la realtà fluttuante dell'opinione, raggiunge l'unità nella

limita alla considerazione del filosofo greco nelle vesti dell'interprete e diffusore della dottrina socratica che dà avvio alla tematica della cura dell'anima ma si evince dall'ideale della filosofia come esistenza autentica, «vita nella verità». Una «vita nella verità» che dal punto di vista oggettivo è acquisizione di conoscenze, ossia produzione di giudizi adeguati sul mondo e, nel suo versante soggettivo, è formazione di sé, vita nella verità come relazione armonica tra *logos* ed *ethos*:

> Noi siamo l'autorità del nostro proprio declino, noi stessi siamo responsabili della nostra caduta. Questa esperienza dell' in sé dell'anima rivela nello stesso tempo che esiste una profondità dell'essere che sveliamo navigando contro-corrente rispetto all'andazzo generale del nostro pensiero, e a ogni costituzione istintiva che tende verso la realtà, l'oggettività[147].

Ma la filosofia platonica non viene accettata da Patočka *tout court*. Nel suo *Platonismo negativo* Patočka intende accogliere solo la dimensione negativa della proposta platonica, ossia l'idea di *differenza* (*chorismos*) come distanziamento dalla datità immediata del mondo. La teoria platonica delle Idee, risolve invece positivamente il movimento della trascendenza in un oggetto ultimo e definito, obnubilando quella tensione originaria che si esprime come semplice superamento negativo dell'oggettività. Il senso del platonismo negativo è proprio la concentrazione sul «non» dell'idea platonica: la teorizzazione definitiva dell'Idea non è possibile, essa sfugge a qualunque tentativo ipostatizzante.

Il terzo movimento della cura dell'anima che Platone sviluppa in forma verticale e viene ricondotto da Aristotele nell'orizzontalità di un movimento in cui l'azione è protagonista attiva e concreta della vita: l'azione raddrizza il movimento della vita e lo orienta verso la concretezza a partire dalla nostra anima[148].

Aristotele non usa mai l'espressione *epimeleia heautou* o *epimeleia tēs psychēs* ma l'aspirazione del filosofo alla vita buona, la ricerca di una vita giusta e autentica e soprattutto il rilievo conferito alla tematica della prassi umana consente di affrontare in maniera adeguata la tematica di matrice socratico-platonica della cura dell'anima. In effetti, pur non nominandola, Aristotele si prende cura dell'anima in forma individuale e comunitaria così come l'aspirazione alla vita buona attiene ai due ambiti, personale e sociale. Se in Platone la cura dell'anima mira alla liberazione dell'uomo dalla

---

sua essenza resiste a tutte le derive che travolgono l'anima, J. Patočka , *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., pp. 128-129.

[147] J. Patočka, *Platone e L'Europa*, cit. p. 155.

[148] Ivi, cit. p. 225.

molteplicità e contingenza, per accedere all'unicità dell'Idea, limitandosi alla comprensione del Bene, per Aristotele il bene non va teorizzato ma compiuto agendo. L'azione orientata al bene, lungi dall'essere un principio esteriore è una *scelta* che avviene nell'anima e *orienta orizzontalmente il movimento della vita* perché, a differenza dell'idea platonica di Bene che è in alto e che fa tendere l'uomo verso la sommità vertiginosa e verticale di un principio eterno, l'azione umana è contingente, è qualcosa che ancora «non» è, e, se dovessimo assimilarla ad un principio, sarebbe un principio negativo: *il bene è ciò che ancora non è*. In altri termini Patočka rintraccia in Aristotele il pensatore che disorienta la filosofia del maestro disapprovando l'identificazione dell'idea platonica di bene con una verità intelligibile. Nell'interpretazione di questo cambiamento di rotta operato da Aristotele Patočka scorge l'importanza dell'elemento negativo -sempre ricorrente nel suo pensiero- rintracciabile nel "non ancora", nell' "incompiuto" del bene e la svolta etica che ne consegue lo porterà a misurarsi con la questione della responsabilità. Tale acquisizione può essere compresa solo se assumiamo la radicalizzazione da parte del pensatore ceco delle tesi aristoteliche sul movimento. La questione del movimento viene affrontata da Aristotele primariamente nella *Fisica* e nel *De generatione et corruptione,* ovvero nelle opere dedicate alla *physis* che è principio di movimento e mutamento. Ma, precisa Aristotele, non esiste movimento al di fuori delle cose (*pragmata*) che sono in movimento, pertanto, per conoscere il movimento, bisogna indagare le modalità d'essere delle cose che sono. Questi criteri sono diversi a seconda che si intenda che qualcosa è come sostanza, come quantità, come qualità e così via. Di conseguenza varieranno anche le tipologie di movimento e mutamento a seconda delle cose alle quali si riferiscono. L'aspetto più interessante nella definizione del movimento concerne lo stato dei *pragmata* cui si riferisce: esse possono essere in potenza o in atto (*entelecheia*). Il movimento è «l'attualità dell'essere in potenza, in quanto essere in potenza, è il movimento»[149]. Il passaggio dalla potenza all'atto descritto dal movimento aristotelico va inteso come l'attualizzazione di possibilità che non sono riconducibili alla prevedibilità del "già", del dato di fatto ma al "non ancora" dell'esistenza in quanto essere davanti a sé. Lo sbilanciamento verso il non ancora, la protensione di questo movimento che è potenzialmente generativo ma non ci consegna qualcosa che si è già

[149] Aristotele, *Fisica*, III (G), 1, 201a 10-11, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano, 2001.

compiuto e realizzato è la radicalizzazione messa in atto da Patočka rispetto alla concezione aristotelica del movimento[150]. In altri termini Patočka accentua quella dimensione precostitutiva, potenziale, che precede l'effettiva attualizzazione e nella sospensione del "non ancora" si compie quello scambio tra soggetto e mondo secondo il quale il soggetto realizza le sue possibilità rispondendo all'appello del mondo. Ma come le realizza? Il movimento, opportunamente ripensato, mette in circolo la preponderanza di un'altra categoria affrontata da Aristotele: la *praxis*. L'azione, l'attività, la realizzazione pratica fanno del soggetto patočkiano non solo un elemento collocato nel mondo alla stregua degli altri oggetti. Il soggetto non può essere ridotto ad un ente tra gli altri enti ma in quanto soggetto è il termine indispensabile per la comprensione di tutto ciò che lo circonda, è un agente attivo, protagonista del mondo in quanto esecutore delle possibilità delle quali è investito e che il mondo apre. Il salto qualitativo della riflessione di Patočka sull'azione e sul movimento consiste nella seguente acquisizione: il soggetto realizza se stesso, diviene, raggiunge e dispiega il proprio essere, perché *sceglie* di essere una delle tante possibilità che gli si offrono e *si compie* sulla base della scelta attuata.

In questo senso il filosofo ceco non solo valorizza il non-sapere socratico che precede la teorizzazione platonica, ma riconosce ad Aristotele il merito di aver tratto le conseguenze etiche di tale non-sapere. Si tratta di esiti che hanno una matrice negativa nella misura in cui Aristotele identifica proprio nell'inconoscibilità del Bene la vera sfida dell'etica. La tematizzazione aristotelica dell'azione coincide dunque con la destituzione dell'idea platonica di Bene dalla sua posizione suprema senza abbandonare l'ideale di una vita rivolta al bene, ma semplicemente complica i termini della questione considerando il Bene come qualcosa di indefinito e indecidibile[151]. Aristotele passa dunque dall'idea intesa come sostanza imperitura e immutabile, alla prospettiva di ciò che ancora non si è compiuto, al divenire dell'azione e tale passaggio consente per la prima volta nella storia del pensiero antico di tematizzare la libertà umana. Già Socrate e Platone, secondo prospettive diverse avevano considerato il problema della libertà.

[150] «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, Dordrecht 1988, p. 263.

[151] L*'Etica Nicomachea* attesta proprio il contrario, ovvero l'esistenza filosofica è finalizzata a far divenire l'uomo giusto, diremmo noi, a realizzare l'esistenza connessa al bene . In altri termini l'etica non mira a conoscere ciò che è, né tenta di tematizzare teoreticamente i valori morali.

Nell'*epimeleia heautou* socratica la libertà è la forma che l'uomo assume nell'esame di se stesso che decreta la formazione della propria unica essenza. Attraverso l'esame interrogante, l'anima viene sollecitata a rispondere e in tale risposta l'uomo diviene liberamente ciò che è. Ma la libertà per Socrate comporta sia la conquista della solidità dell'esistenza, come nel caso della formazione del sé del filosofo dotato di disciplina, autocontrollo e determinazione, sia la determinazione di un sé informe perché abbandonato e consegnato ai piaceri, ai desideri e ai dolori nella loro crescita infinita e dunque priva di una solida forma[152]. Platone assume la concezione socratica della libertà nella dinamica radicale del movimento dell'anima secondo il quale essa si configura come l'opera propria di ogni anima in se stessa all'interno delle due possibilità di vita: il *bios* unificato e stabile o il suo contrario. Aristotele pone il problema della libertà secondo altri termini, alla luce dell'azione effettiva in cui l'uomo deve prendere una decisione ed attuarla, deve assumersi la responsabilità di una scelta e compierla concretamente. Attraverso la lettura dell'azione di Aristotele Patočka sottolinea il legame imprescindibile che sussiste tra l'azione e la libertà, per raccordare i due termini e identificarli con la responsabilità. La responsabilità (*odpovědnost*) è un'azione o meglio una re-azione, in quanto essere responsabili significa letteralmente «rispondere». Dunque la responsabilità (*odpovědnost*) è la risposta(*odpovědět*) che diamo al nostro appello al mondo[153]. Inoltre la libertà non è per Patočka una virtù acquisita, una dotazione organica innata ma una possibilità tra tante di essere, una possibilità che si sceglie di essere, qualcosa che si è: «la liberté originaire est quelque chose que je suis au sens le plus pur du terme, [mais] que n'ai jamais»[154]. In altri termini la libertà, lungi dall'essere una predisposizione che si sviluppa con la nascita dell'uomo è piuttosto espressione della nostra relazione con il mondo, della nostra risposta alle infinite possibilità che il mondo ci offre e nelle quali ci riconosciamo o che rifiutiamo. Fin dal libro I dell'*Etica nicomachea* Aristotele analizza i capisaldi della cura

[152] J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 227.

[153] Patočka, sulla scorta della riflessione di Heidegger, procede a ontologizzare la responsabilità che appare non come più connessa ad un senso di colpa originario, ma come 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» J. Patočka *Corpo, possibilità, mondo, campo di apparizione*, trad. it. di G. Di Salvatore, in *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, a cura di G. Di Salvatore, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2009, cit., p. 221.

[154] «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*, trad. di E. Abrams, in *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, a cura di E. Abrams, Millon, Grenoble 1988, p. 113.

dell'anima platonica: il rilievo dell'azione, l'esame della vita umana in relazione al bene, ma la dimensione che colpisce di più Patočka consiste nella sua teleologia dell'azione che affronta per la prima volta la tematica della scelta del bene.

> Riprendendo il discorso, poiché ogni conoscenza ed ogni scelta aspirano ad un bene, diciamo ora che cos'è, secondo noi, ciò cui tende la politica, cioè qual è il più alto dei beni raggiungibili secondo l'azione[155].

Aristotele problematizza la libertà perché ha una visione problematica della vita. Procedendo all'analisi platonica delle tre possibilità di esistenza (la vita dedita alla ricerca del piacere, la vita al servizio della comunità e la vita filosofica) lo stagirita rinuncia alla sicurezza del principio primo di bene, che è un principio già dato, dal quale tutto discende, e sostiene invece la contingenza, imprevedibilità e polivocità dell'esistenza[156]. La sua comprensione non può più consistere in un atto conoscitivo ascendente verso il mondo delle idee ma la nuova esperienza con cui affronta la cura dell'anima è la scelta, ovvero il riconoscimento di ciò che l'anima è, una comprensione che non è una conoscenza, non si basa sulla certezza del concetto ma sulla responsabilità del soggetto. La scelta è ciò che crea ciò che ancora non è, non è più solo attività teoretica ma è qualcosa che eccede la conoscenza realizzando una possibilità che non la precedeva e che non preesisteva[157]. Aristotele considera il movimento ascendente della cura dell'anima platonica come una parte del movimento concreto sul quale la filosofia è chiamata a riflettere, gli assegna solo una piccola parte nell'esibizione del movimento dell'esistenza libera che crea qualcosa che ancora non è. La scelta è progetto di sé che si staglia sullo sfondo dell'indecidibile ma è anche comprensione di sé e del volere dell'uomo che, assumendo una decisione, si rende visibile, si manifesta, rende conto del suo essere in un certo modo. Il merito di Platone consiste nell'aver scoperto l'azione umana nella cornice della relazione tra la filosofia e il divino, ovvero la specificità umana rispetto a ciò che già esiste ed è eterno, divino. Aristotele riconsidera i

[155] Aristotele, *Etica nicomachea*, I, 4, 1095a 14-15.
[156] Ivi, cit., p.
[157] «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?», Secondo Derrida la scelta così come intesa da Patočka, non può essere subordinata al sapere perchè nell'ordine dell'indecidibile. È piuttosto la scelta che possiede un surplus rispetto alla conoscenza: in questo consiste a suo avviso patočkiana, J. Derrida, *Donner la mort*, Galilée, Paris 1992, trad. di L. Berta, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2003, p. 63.

termini della questione e se da un lato rintraccia il fondo dell'uomo nella prossimità a ciò che è eterno, lo stagirita evidenzia l'autonomia tra l'ambito umano e divino: la finitudine umana non va considerata nei termini di un rapporto sbilanciato con la divinità, ma va assunta come realizzazione di qualcosa che ancora non è data, non esiste. L'originalità dell'umano consiste nella scoperta, formazione e costruzione di sé: «la formazione di sé e la scoperta di sé sono una sola e identica cosa»[158]. Patočka identifica formazione e scoperta di sé nella misura in cui il movimento soggettivo di realizzazione di se stessi è simultaneo a quello di comprensione: in questo senso, la conoscenza di sé non precede la cura di sé e l'atto del comprendere si configura come una costruzione generativa. Dal punto di vista etico questa identificazione tra la formazione e la scoperta di sé implica da un lato la negazione di verità morali assolute e preesistenti, dall'altro sottolinea l'aspetto creativo dell'uomo che non produce le verità morali affidandosi alla pura fantasia ma, nella sua finitezza, si assume la responsabilità di realizzare ciò che non è ancora secondo principi che non sono eterni ma costantemente in fieri, da costruire. Inoltre, l'orientamento teleologico che investe l'idea aristotelica della polivocità del bene – «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 sparso tra concezioni dissimili di quello che è la felicità»[159] – associata alla meditazione patočkiana sull'esistenza come ambito 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»[160], assegnano al campo dell'azione e della relazione prasseologica del soggetto con il mondo un primato indiscutibile. In altri termini l'uomo è un «creatore finito» del proprio universo morale. Seguendo questo ragionamento è chiaro che Patočka, intenda svincolare la cura dell'anima dalla preminenza cronologica dello *gnothi seauton*[161] e per associare invece l'arte epimeletica dell'esistenza al rapporto, già rintracciato da Aristotele, tra l'azione e la verità. Nel pensiero filosofico

[158] J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 237.
[159] Ivi, cit., p. 240.
[160] J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, a cura di G. Di Salvatore, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2009, cit., p. 223.
[161] Sarà soprattutto Michel Foucault a chiarire i termini del rapporto tra la cura di sé e l'imperativo delfico dello *gnothi seauton*, mostrando come quest'ultimo principio sia solo un momento, una forma, una conseguenza che realizza, rende operativa la più generale e indispensabile *epimeleia heautou*, M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano, 2001, cit. , p. 7.

antico la verità non è un enunciato ma è *aletheia*, ovvero disvelamento, scoperta di ciò che è celato, è il gesto di gettare una luce particolare su qualcosa all'interno di un contesto determinato. In questo senso l'azione umana secondo Aristotele non è mera casualità ma pone il problema della verità, è un modo della verità, una forma di *aletheuein* in quanto mette allo scoperto l'essere dell'uomo, svela ciò che l'uomo è a partire dalla comprensione di se stesso. Tale comprensione non va interpretata nei termini di un ripiegamento interiore ma è azione, ovvero creazione di qualcosa che non c'è ancora:

> Che cosa è svelato dall'intuizione morale? È una comprensione di sé, uno svelamento di quello che io sono […]. Si tratta della mia opera più propria, un compito da cui nessuno mi può dispensare, che nessuno può alleviare. Questo svelamento non consiste nell'orientare lo sguardo su me stesso. Io lo pongo in atto agendo, in modo da creare qualcosa che non c'è ancora. Ecco l'idea di Aristotele: l'azione è un modo della verità[162].

L'azione umana è dunque un modo creativo della verità intesa come svelamento e non come *adequatio* e, da questo quadro, appare evidente come la scelta di compiere il non ancora, la decisione su di sé conduca Aristotele ad un cambiamento di rotta diretto al movimento orizzontale dell'esistenza:

> 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[163].

Il movimento orizzontale dell'esistenza, quel piano contingente della vita mondana che l'uomo crea e attraverso cui noi scopriamo noi stessi, fa della cura dell'anima aristotelica non un movimento che tende verso un bene trascendente che si basa sull'esperienza dell'anima come τὸ αὐτὸ ἑαὐτὸ κινούν - come intendeva Platone – ovvero un movimento dell'anima che si muova da se medesima. Questa concezione dell'*epimeleia heautou* risulta per Aristotele insufficiente, incompleta, sia nel caso che dall'esame di sé derivi una forma solida che amplifica l'essere dell'anima, sia nel caso non sia in grado di resistere a tale esame e decada. In altri termini Aristotele scorge nella concezione platonica e prima ancora socratica della cura dell'anima, un

[162] J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., pp. 246-247.
[163] ivi, cit., p. 240.

movimento che non conduce a ciò che caratterizza l'uomo distinguendolo da tutti gli altri enti: l'azione[164].

La cura dell'anima dunque non è un movimento diretto verso l'altezza di un bene già dato, già costituito, ma è *auto-kynesis* che presiede all'attualizzazione delle nostre possibilità nell'orizzonte aperto del mondo. Se in Platone il movimento dell'anima coincide con il gesto del pensiero in grado di cogliere l'essere nella forma della comprensione, in Aristotele esso coincide con quell'*atelés energeia* che fa della nostra esistenza un processo sempre in costruzione: «l'essere in quanto fine è indissolubilmente legato al movimento in quanto atto imperfetto – *atelés energeia*» [165]. Ma come è possibile parlare di movimento, di *energeia*, dinamicità e azione connessi all'anima se nella stessa definizione aristotelica il concetto di anima ha una definizione orientata alla stasi, alla fissità? Da un punto di vista fisico Aristotele infatti sostiene che affinché si abbia movimento e mutamento, occorre che ciò a partire da cui – ovvero la forma che qualcosa possedeva prima di mutare e ciò verso cui il passaggio avviene – ovvero la forma che la cosa assume dopo il mutamento- costituiscano limiti fissi. In altri termini la forma è qualcosa di immobile per Aristotele, così come immobile deve essere anche lo spazio entro cui il processo si realizza[166]. Nel *De anima* l'anima viene identificata come la forma di un corpo vivente , ovvero la sua capacità di svolgere determinate funzioni e, in quanto forma, secondo la definizione precedente, dovrebbe risultare un elemento immobile, potremmo dire la struttura fissa del corpo[167]. Come si coniuga dunque il movimento con l'anima? Come si muove ciò che per sua natura è immobile? Per rispondere a questa domanda occorre esaminare la funzione dell'anima nell'uomo, ovvero la funzione intellettiva. Nel *De anima* l'autore non fornisce definizioni di questa facoltà, ma ne fa emergere le caratteristiche sulla base del confronto con il senso[168]: rispetto a questo, egli rileva le caratteristiche proprie della

[164] Ivi, cit., p. 248.

[165] J. Patočka, *Significato filosofico della concezione aristotelica del movimento*, in *Che cos'è la fenomenologia? cit*., p. 52. Indagando il movimento e il mutamente nei termini del processo, del cambiamento in teso come attualizzazione di una potenzialità, Aristotele, sostiene che il movimento è un atto incompiuto (*ateles*), ovvero qualcosa che è in potenza e il cui atto è il movimento, Aristotele, *De generatione et corruptione*, III (G), 1, 201b 10-13.

[166] Aristotele, *Physica*. V 1, 224 a 34-b 10.

[167] Aristotele, *De anima*, 412 a 12-413 a 6.

[168] Per definire *che cosa sia l'anima*, Aristotele, senza ricorrere a spiegazioni di ordine metafisico ma muovendosi su un terreno empirico-biologico distingue tre funzioni peculiari dell'anima: la nutritiva, la sensitiva e l'intellettiva. La prima concerne tutti gli esseri viventi, incluse le piante e riguarda la sopravvivenza e la riproduzione; la funzione sensitiva - che appartiene solo agli animali (uomo compreso)

parte passiva dell'intelletto che è ricettivo della forma (intellegibile), quindi in potenza alla forma stessa, così come il senso è in potenza al sensibile; tale analogia ci porta a supporre che la conoscenza della realtà presuma di possedere la capacità di conoscerla, ovvero di essere potenzialmente conoscenti. La natura di tale intelletto è quella di "essere in potenza" e la funzione intellettiva, che presuppone sempre il possesso di percezioni sensibili, consiste nel portare alla luce la forma universale presente nelle realtà particolari. Questa capacità è resa possibile da ciò che Aristotele definisce "intelletto agente", una facoltà, che, a differenza del senso, non ha organi e può sussistere anche indipendentemente dal corpo[169]. Si tratta di una componente attiva e "produttiva" dell'intelletto[170] che fa diventare una conoscenza in potenza una conoscenza in atto, è cioè l'elemento di attività che permane sempre identico a se stesso, conosce tutto, ed è immortale e, rispetto all'anima umana, proviene dall'esterno, quasi come un principio divino[171]. Dunque la dimensione agente e produttiva dell'intelletto è la condizione che conferisce all'anima una dimensione attiva, attribuendole non solo la facoltà di conferire una forma e una struttura al corpo ma assegnandole quell'aspetto dinamico che, senza prescindere dal corpo, consente lo sviluppo costante della vita umana[172]. L'anima concepita come essenza non è per Aristotele un'entità che vive nella visione dell'eternità, quanto piuttosto movimento di disvelamento in virtù del quale le cose sono e si manifestano:

> Che cos'è che rende un essere come l'uomo capace di rapportarsi al mondo nella sua totalità, che cos'è che gli dà la possibilità di vederlo come totalità, di coglierlo, di comprenderlo e di analizzarlo? Non è altro se non il fatto che l'uomo , come tutte le altre cose è un essere che si muove, e il movimento naturale dell'essere umano è un movimento

---

-è quella facoltà che si esplica mediante i cinque sensi e mediante la quale gli esseri viventi percepiscono la forma degli oggetti; infine la funzione intellettiva, appartiene esclusivamente all'uomo in quanto connessa alla capacità umana di giudicare il vero e il falso, ciò che è da desiderare e ciò che è da fuggire, Aristotele, *De anima*, III, 414 a 29-415 a 10, 415 a 23-28, 416 b 33-417 b 25.

[169] Nell'analisi della funzione intellettiva dell'anima Aristotele distingue tra un intelletto *passivo* paragonato ad una «tavoletta per scrivere, sulla quale non ci sia attualmente nulla di scritto» che dunque è potenza pura in quanto è ricettivo di tutti gli intelligibili e un intelletto *attivo* o produttivo che è invece sempre in atto, ivi, 430 a 1-2.

[170] Ivi, cit., III, 5

[171] Alessandro di Afrodisia, aveva identificato l'intelletto attivo con Dio, e nel medioevo, l'intelletto produttivo aristotelico è definito 'intellectus agens', da cui l'italiano 'intelletto agente", A. Di Afrodisia, *L'anima*, tr. it. a cura di P. Accattino e P. Donini, Laterza, Roma-Bari, 1996, cit. pp. 300-310.

[172] Secondo questa interpretazione dell'anima rispetto al suo legame inscindibile con il corpo, quest'ultimo si configura come un *organikon*, una "cosa organizzata per la vita", che definisce l'esistenza come "animate organism" ovvero la vita la cui essenza è anima J. Patočka, *Body, Community, Language, World*, cit. p. 27.

> che lo porta ad essere non solo una forma per le altre, ma a svelare se stesso, così come le altre cose, nel movimento della sua vita. La nostra vita propria è movimento[173].

Il movimento della nostra vita è dunque una messa allo scoperto, un disvelamento del movimento di tutti gli altri esseri, una comprensione e collocamento di essi nel pensiero. È lo spazio che accoglie la totalità delle cose che lo circondano ma, a differenza di quest'ultime che risultano indifferenti al loro proprio essere, nel suo movimento l'uomo si rapporta interiormente con se stesso. L'uomo infatti, nella concezione elaborata da Patočka, non è estraneo a se stesso come potrebbe essere una cosa e il suo modo di essere. L'uomo è sé stesso ma essere se stessi significa essere consapevoli di ciò che si è, sottoporsi all'esame interrogante del sé che consente di realizzare se stessi, di portare la propria vita, di fare i conti con essa, di scontrarsi e prendere una direzione[174]. Già Platone, secondo Patočka, aveva scoperto il principio della cura dell'anima come principio di movimento, come opera dell'anima di autodeterminazione mediante la sua propria ricerca che parte da se stessa. In questo senso il movimento della nostra vita è il movimento della nostra anima, così come anche Aristotele aveva concepito l'anima come il «luogo delle cose, […]forma di tutte le forme e luogo di tutte le forme». È un'anima che si inscrive nel processo di manifestazione del mondo, in un movimento che incontra le cose e svela il loro essere. Se l'anima è essenza, la sua forza, la sua prerogativa è quella di possedere un *plus* rispetto all'esistenza reale delle cose: la *psychè* è capace di andare oltre le cose, «noi siamo più di qualunque altra cosa, e tutte le altre cose hanno il loro essere in noi, nella *psychè*»[175]

Abbiamo esaminato il dispiegamento dell'ontologia platonica nella cura dell'anima, quella prassi di un'anima che muove da se stessa e in questo movimento giunge alla visione dell'essere ideale e si misura con la sua unità e dell'essere sensibile, ovvero la sua caduta nel non essere. La caverna platonica è il luogo simbolico che esplica la cura dell'anima come movimento verso l'unità e l'identità. Patočka offre nei *Saggi eretici* un'immagine molto suggestiva del mito della caverna platonico in cui il movimento ascendente dell'uomo saggio dal ventre della madre terra in un luogo di luce senza ombre, è la metafora del processo interiore teso alla scoperta del sé autentico. Si tratta di

[173] J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 221.
[174] «Cosa significa la cura dell'anima? Voler essere in unità con se stessi. L'uomo non è inizialmente in unità con se stesso, vi arriva solo con il lavoro di una vita intera. Dietro questo lavoro c'è l'impulso verso l'unità», ivi, cit. p. 217
[175] Ivi, cit., p. 222.

un movimento di affrancamento e profonda libertà in cui la visone del Bene rappresenta l'affermazione della responsabilità dell'uomo sull'elemento orgiastico, in cui il soggetto si distacca dal grembo materno, abbandona il sotterraneo e oscuro deposito dei misteri e si pone sulla «via della luce» della responsabilità[176]. Se la caverna è dunque il luogo autentico della cura dell'anima, la madre che genera il movimento vitale, la ricerca del bene non può essere oggetto di astrazione. Il pensiero etico che sottende tale ricerca deve necessariamente misurarsi con la dimensione terrena, finita e mondana dell'esistenza, in cui la vita buona si realizza solo se si ha una messa in gioco dell'uomo nella comunità.

Ecco quindi che il ritorno alla caverna come luogo in cui il filosofo è obbligato a ridiscendere per comunicare lo svelamento del mondo, diventa nell'interpretazione patočkiana di Aristotele un gesto volontario perché essa rappresenta il luogo dell'indagine filosofica. In altri termini non ridiscendere nelle tenebre della caverna equivarrebbe ad un sottrarsi alla condivisione della visione del bene e, più semplicemente, consisterebbe nella negazione della propria libertà attraverso la ricerca del bene che si nutre soprattutto del rapporto con gli altri.

In questo paragrafo abbiamo scelto di indagare la fenomenologia della *psyché* nel pensiero filosofico greco, soffermandoci su Socrate, Platone e Aristotele perché i tre filosofi antichi, oltre a delineare i termini della questione, rappresentano le radici dei tre filoni della filosofia di Patočka. La figura di Socrate orienta la sua riflessione etica e politica; la filosofia platonica risulta decisiva nella sua ricerca genealogica e Aristotele si rivela infine un interlocutore fondamentale per la formulazione della fenomenologia asoggettiva. In particolare in Socrate Patočka scorge un maestro, depositario di uno stile filosofico che, coniugando impegno intellettuale e prassi esistenziale, fa della filosofia una scelta di vita: «un'assunzione risoluta di rischio, consistente nel legare la propria vita a una speranza che può rivelarsi fuorviante e irrealizzabile» [177]. Platone assumerà in maniera radicale la concezione socratica dell'*epimeleia heautou* declinandola come movimento verso la trascendenza e Aristotele consentirà a Patočka di elaborare la propria concezione ontologica del movimento che nel suo superamento del dualismo platonico prefigura la possibilità di pensare un movimento soggettivo dell'esistenza

[176] J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., p. 129.

[177] Patočka, *Kapitoly ze současné filosofie*, in *Sebrané spisy*, 1, *Péče o duši I*, a cura di I. Chvatík e P. Kouba, OIKOYMENH, Praha 1996, p. 87.

votata alla prassi, alla libertà e all'azione. Tra le varie interpretazioni, la formulazione platonica della cura dell'anima è quella che maggiormente influenza la filosofia di Patočka che scorge nella tensione del movimento dell'anima da se stessa un connubio produttivo tra l'aspetto oggettivo e soggettivo della formazione di sé, destinato a ricevere una distinzione netta nel corso dei secoli. Ma l'intendimento platonico della cura dell'anima non si limita ad ispirare la riflessione patočkiana rispetto alla filosofia antica. Essa costituisce un nodo fondamentale del cammino dell'occidente, il seme al quale bisogna ritornare. La tesi dominante del testo *Platone e l'Europa* vuole dimostrare proprio la necessità del ritorno alla cura dell'anima in quanto eredità e contemporaneamente possibilità di risposta al disorientamento della crisi attuale[178]. La centralità di Platone è connessa alla possibilità che Patočka intravede di applicare praticamente la cura dell'anima al fenomeno della dissidenza nell'età contemporanea. Se con la riscoperta della cura dell'anima si intende, in senso generale, l'azione umana che rivendica l'identità del soggetto all'interno della comunità, è indispensabile soffermarsi sulla concezione platonica del concetto di anima e di cura dell'anima. Abbiamo già ampiamente sviluppato le tre direzioni indicate dalla cura dell'anima platonica. A questo punto è opportuno chiarire come ciascuna di tali modalità conduca al nucleo centrale di ciò che l'uomo è come anima, soffermandoci in particolare sulla terza che concerne la dimensione centrale del soggetto e il suo rapporto con il mondo. Abbiamo analizzato la prima modalità onto-cosmologica, riguardante la totalità del mondo e i suoi principi primi: l'anima si prende cura di se stessa come quella a cui il mondo appare ed ha uno statuto analogo alle entità matematiche in quanto principio misurante - così come sono i numeri - l'anima è cioè mediatrice tra mondo sensibile e mondo soprasensibile. La seconda direzione concerne la vita del filosofo all'interno della *polis* sulla base della giustizia e in funzione di un giusto equilibrio tra autorità e libertà: la società diventa una proiezione della costituzione stessa dell'anima, in cui la ragione funge da reggitrice, caratterizzata dalle funzioni che si riferiscono ai bisogni e agli appetiti. La terza modalità della cura dell'anima è collegata al destino dell'individuo, alla libertà di scelta, al problema della morte e dell'aldilà. In questo senso la filosofia diventa religione e recupera il mito ad un livello superiore. Il mito è

[178] «Ecco, quindi, 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 di realizzare la cura dell'anima», J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit. , p. 66.

infatti l'originaria dimensione conoscitiva dalla quale l'uomo non può separarsi, ha un valore veritativo e infine possiede una tonalità affettiva che riconcilia l'uomo al mondo. L'ultimo discorso di Socrate, prima di morire, riguarda proprio il rapporto tra l'anima, la sua libertà e la sua immortalità[179]. Per avere un quadro più chiaro su quest'ultima modalità della cura dell'anima è necessario porre la nostra attenzione sul concetto di libertà umana, momento creatore della storia, esemplificata dal terzo movimento fondamentale dell'esistenza umana. La libertà, elemento che contrassegna l'umanità del soggetto, è infatti una libertà finita, sempre "gettata" nelle condizioni date. Il terzo movimento della verità, sul quale ci soffermeremo nel prossimo paragrafo, è il movimento rappresentato dall'incontro dell'uomo con se stesso. Tale relazione comporta innanzi tutto la comprensione dell'impossibilità di superare la finitezza: l'autenticità dell'essere umano sorge proprio nell'assunzione della finitezza che porta a scoprire a cosa "affidare" la propria vita. Si tratta di rimanere integri rispetto alla nostra mortalità, di non nascondersi dietro gli oggetti del mondo, ai bisogni quotidiani o al prestigio sociale che deriva dal ruolo e dal potere che si esercita sugli altri uomini. Patočka riconosce questa finitezza, ma sempre come un carattere che si realizza nel rapporto con l'infinito. Non si tratta della capacità umana di dominare gli altri enti, di manipolare gli oggetti necessari al nostro sostentamento, ma di incontrare quell'ente che noi stessi siamo, «per vederci nella e nelle potenzialità più propriamente umane, nella nostra terrestrità che è nel contempo un rapporto con l'essere e con l'universo»[180]. La finitezza diventa dunque quella fondamentale caratteristica dell'esistenza umana che consente all'uomo di comprendere il mondo come totalità, dalla quale non si può astrarre senza perdere il significato della totalità del mondo. A questo punto è spontaneo chiedersi se l'uomo è un essere temporale, finito che riconosce la propria finitezza, come può accedere a ciò che è eterno e infinito? E anche se il finito e l'infinito fossero due sfere separate, la contingenza umana è sufficiente a stabilire un tale rapporto? Patočka risponde a questi quesiti sostenendo che l'uomo «non si sente colmato dalla

[179] «Ve lo dirò: mi pare, cioè, che quel che è avvenuto a me sia un bene, e quanti di noi pensano che il morire sia un male, pensano stoltamente. E la prova è che il segno consueto non poteva non contrariarmi se stavo per fare cosa che non fosse buona […].E dovete sperare bene anche voi, o giudici, dinanzi alla morte e credere fermamente che a colui che è buono non può accadere nulla di male, nè da vivo nè da morto, e che gli Dei si prenderanno cura della sua sorte. Quel che a me è avvenuto ora non è stato così per caso, poiché vedo che il morire e l'essere liberato dalle angustie del mondo era per me il meglio», Platone, *Apologia*, 40 c, 41 d si veda anche G. Reale, *Platone e le tre forme della cura dell'anima* in J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., pp. 19-21.

[180] J. Patočka, *Il mondo naturale come problema filosofico*, cit., p. 228.

finitezza», invece, laddove egli si rinnova, nella trascendenza del senso dato, «l'uomo si sente colmato dall'amore per l'infinito»[181]. È qui che entra in gioco il principio della libertà dell'esistenza storica che il filosofo ceco connette all'idea di un rinnovamento della vita, conversione che a sua volta prevede il passaggio dalla quotidianità alla vigilanza, ossia all'autenticità dell'esistenza. Tale passaggio, che rende possibile la comprensione della storia, è passaggio a nuova vita e si situa tra il grigio della comoda quotidianità e la ricerca rischiosa ma risoluta della vita autentica[182]. Questo cambiamento attraversa interamente l'essere dell'uomo ed è legato ad una decisione, ad una tonalità patetica che oltrepassa la riflessione di uno spettatore disinteressato[183]. Il rinnovamento della vita avviene cioè nel momento stesso del passaggio, che è un atto della libertà finita dell'uomo ma per Patočka è ciò che dà inizio a tale passaggio, consentendo all'uomo di uscire da una vita impersonale: è il richiamo all'infinito[184]. Alla luce di questa trattazione e, ritornando all'espressione che costituisce il titolo dell'opera di Patočka, *cura dell'anima* non vuole essere uno slogan accattivante che allude ad un rimedio ai problemi dell'uomo contemporaneo, che suggerisce una terapia alla crisi della soggettività. Non intende neanche indicare un nostalgico ritorno alle origini del pensiero filosofico, una regressione a quell'ideale socratico dell'*epimeleia heautou* che ha dato i natali alla suddetta categoria concettuale. *Cura dell'anima* denota piuttosto l'espressione di una testimonianza, di un impegno filosofico ed esistenziale che ha caratterizzato e investito l'intera vita di Patočka. La cura dell'anima non

[181] J. Patočka,*Životní rovnováha a životní amplituda* [*Equilibrio e ampiezza della vita*], trad. fr. *Equilibre et amplitude dans la vie*, in *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*, a cura di E. Abrams, Postafazione di A.M. Rovello, Grenoble (J. Millon) 1990 cit., p. 38.

[182] J. Patočka, *Několik poznámek pojmum dějin a dějepisu*, [*Alcuni rilievi sui concetti di storia e di storiografia*] in «Řad» II (1934), n. 3, pp. 148-146. Riportato nel primo volume di J. Patočka, *Péče o duši* (*Sebrané spisy Jana Patočky*, Sv. I), [*La cura dell'anima. Opere complete di Jan Patočka*, vol. I], a cura di I. Chvatík e P. Kouba, Praha 1996, pp. 35-45, cfr. K. Novotny, *Storicità e alterità. La filosofia della storia in Jan Patočka tra il 1934 e il 1954*, in D. Jervolino, *L'eredità filosofica di Jan Patočka: a vent'anni dalla scomparsa*, pp. 110-112.

[183] Patočka aveva abbozzato fin dai primi anni della sua attività filosofica, tra il 1934 e il 1939, diversi approcci al problema della storia. Soprattutto l'idea heideggeriana della storicità, elaborata a partire dalla libertà umana e legata al concetto di rinnovamento della vita è il nucleo della sua "filosofia della storia". Nonostante l'affinità col pensiero heideggeriano, Patočka segue un personale percorso, rifiutando la filosofia della finitezza radicale dell'essere e del tempo e allontanandosi anche dal concetto husserliano di "rinnovamento" che s'identificava con un'autodeterminazione sulla base della ragione teorizzante,cfr. K. Novotny, *Storicità e alterità. La filosofia della storia in Jan Patočka tra il 1934 e il 1954*, pp. 109-110.

[184] Per ulteriori approfondimenti sull'evoluzione storica del concetto di *epimeleia heautou* si rimanda a M. A. Raschini, *Interpretazioni socratiche*, Marsilio Editori, Venezia, 2000 e D.-P. Verene, *La filosofia e il ritorno alla conoscenza di sé*, a cura di Vincenzo Pepe, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Vivarium, Napoli 1994.

costituisce infatti solo la lente privilegiata per leggere la storia della filosofia sotto la luce particolare dello sguardo ontologico, etico e politico, indicato dalle declinazioni conferitele dagli autori che il filosofo ceco prende in esame ma diventa, nell'opera di Patočka, la modalità più adeguata per affrontare e spiegare la situazione dell'uomo. Alle domande poste ad apertura del capitolo sulla scelta della cura dell'anima come categoria filosofica sulla quale interrogarsi e scommettere nel presente, Patočka risponde consegnandoci il lascito della sua stessa esistenza, tesa alla ricerca di una soluzione per quell' «avventura persa» che è l'uomo in quanto «naufrago» in un universo in declino, essere mortale permeato dalla disperazione ma in grado di riflettere sulla situazione generale dell'umanità a partire dalla sua personale condizione. Un uomo che, prendendosi cura della sua anima, altro non fa che attuare la sua capacità di trasformare, modificare e raggiungere la verità su di essa declinando l'esistenza come un'arte *epimeletica*.

1.3 La questione del movimento soggettivo dell'esistenza umana: la cura dell'anima come epoché e terzo movimento.

Uno dei contributi più originali della riflessione di Patočka risiede nella tematizzazione dell'esistenza come *movimento*. A partire dalla metà degli anni Sessanta il filosofo ceco ha infatti elaborato una concezione "animata" dell'esistenza indicando la presenza di un movimento globale della vita, all'interno del quale è possibile scorgere tre articolazioni fondamentali: il «movimento del radicamento e dell'accettazione nel mondo», «il movimento della difesa e conservazione o movimento di autoprolungamento» e infine «il movimento della verità o movimento di apertura»[185]. In particolare nei testi *Significato filosofico della concezione aristotelica del movimento e ricerche storiche*

[185]La denominazione dei tre movimenti dell'esistenza varia a seconda dei diversi testi in cui la tematica è trattata e dai diversi momenti di approfondimento di Patočka. Pertanto è possibile rintracciare una terminologia differente da quella citata dovuta alla naturale evoluzione del pensiero del filosofo che può dare luogo a dei problemi interpretativi, soprattutto rispetto al terzo movimento, definito a volte movimento della verità, o movimento dell'apertura o ancora movimento della libertà. Dal punto di vista storico-temporale Patočka rintraccia tre fasi dell'agire umano connesse ai tre movimenti fondamentali dell'esistenza umana: una fase a-storica, dominata dall'anonimità del passato e dal ritmo naturale dell'esistenza caratterizza il primo movimento; una fase pre-storica caratterizzata dall'accettazione passiva e obbligatoria dei compiti e dalla necessità legati alla sopravvivenza in cui si esplica il secondo movimento; e infine la fase della storia vera e propria che rappresenta un superamento della pre-storia e si caratterizza per il tentativo di restaurare e raddrizzare la vita attraverso la problematizzazione del senso, J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin,* Edice Petlice, Praha 1975, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, tr. it. a cura di M. Carbone, Einaudi, Torino 2008;, p. 69.

dedicate al suo sviluppo[186] (1964), *Per la preistoria della scienza del movimento: il mondo, la terra, il cielo, e il movimento della vita umana*[187] (1965) e nei due manoscritti *Fenomenologia e ontologia del movimento*[188] e *Fenomenologia e metafisica del movimento*[189] (1968-9). Il movimento diventa la chiave di lettura per la comprensione della vita rispetto alla sfera fenomenica e porta il filosofo a misurarsi con la tematica della soggettività anche dal punto di vista fenomenologico. Sarà proprio l'elaborazione della personalissima versione della cosiddetta «fenomenologia asoggettiva», unita alla questione del movimento, a gettare una luce sul ruolo fondamentale del soggetto che, lungi dall'essere un principio speciale o il termine privilegiato della mera riduzione dualistica con un'oggettualità che gli è esterna o di cui semplicemente dispone e usa, è *l'anima agente dell'intero processo esistenziale in quanto esposto allo svelamento del mondo.* Per chiarire i termini del problema posto da Patočka all'interno dell'approccio fenomenologico dobbiamo considerare che la fenomenologia, a differenza delle scienze naturali e della ricerca antropologica, non si occupa della natura umana dal punto di vista biologico o culturale ma ricerca le strutture della vita soggettiva che emergono a partire dal mondo che si manifesta in esse. In altri termini, per affrontare la questione della soggettività ed esaminare i problemi che emergono dalla novità filosofica patočkiana è opportuno interrogarsi previamente su due questioni fondamentali: quale soggetto è chiamato in causa e come si costituisce la soggettività rispetto al mondo[190].

---

[186] J. Patočka, *O filosofickém významu Aristotelova pojetí pohybu a historických vyzkumu věnovaných jeho vývoji*, in Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et Historica 1964, J. Patočka, *Significato filosofico della concezione aristotelica del movimento e ricerche storiche dedicate al suo sviluppo* in id. Che cos'è la fenomenologia? *Movimento, mondo, corpo*, Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona, 2009 cit. pp.47-62.

[187] J. Patočka, *K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života*, in:*Tvář* 2,1965, J. Patočka, *Per la preistoria della scienza del movimento: il mondo, la terra, il cielo, e il movimento della vita umana* in tr. it. *Il mondo naturale e la fenomenologia*, a cura di G. Pacini, Mimesis, Milano 2003, pp.57-71

[188] J. Patočka, *K fenomenoloii a ontologii pohibu*, manoscritto 1968-1969, in *Prirodzený svet a fenomenológia* in J. Bodnár, in Existencializmus a fenomenológia, ed. J. Bodnár, Bratislava (Obzor) 1967, J. Patočka, *Fenomenologia e ontologia del movimento* in id. Che cos'è la fenomenologia? cit. pp.77-111.

[189] J. Patočka, titolo in ceco, Phänomenologie und Metaphysik der Bewegung, testo manoscritto 1968, J. Patočka *Fenomenologia e metafisica del movimento* in id., Che cos'è la fenomenologia? cit. pp. 111-129.

[190] L'esordio accademico di Patočka è legato all'elaborazione del concetto di "mondo". La sua tesi di abilitazione del 1936 è infatti intitolata *Il mondo naturale come problema filosofico* e affronta la difficile conciliazione tra il mondo naturalmente dato e il mondo oggettivabile e matematizzabile della scienza. La riflessione fenomenologica husserliana aveva già posto il rapporto tra la matematica e il mondo secondo questa equazione: come le cose singole del mondo diventano oggettive solo grazie all'attività di oggettivazione degli oggetti matematici, così il mondo in totalità inizialmente non è oggettivamente dato ma esiste previamente in maniera evidente nei complessi "funzionamenti" di esperienza, nei rimandi che ci conducono di dato in dato. Tuttavia è necessario che a questo mondo in totalità sia esplicitamente

In questo paragrafo proveremo a mostrare come, a nostro avviso, la cura dell'anima sia da un lato strettamente connessa al ripensamento dell'*epoché* come generatore della *fenomenologia asoggettiva* e, dall'altro, all'interno della nostra analisi sul movimento, come sia possibile declinarla nella forma del terzo movimento dell'esistenza. Il movimento dell'apertura e della verità possiede infatti quel *surplus* teoretico necessario a descrivere il movimento soggettivo tale da rinverdire lo slancio patočkiano di una cura della soggettività che lo alimenta e lo produce. Per raggiungere tale obiettivo iniziamo a comprendere in che cosa consista la fenomenologia *asoggettiva*. Occorre infatti chiarire chi è il soggetto invocato da Patočka, stabilire secondo quali termini i concetti di *mondo* e *movimento* siano fondamentali per giustificare il guadagno filosofico raggiunto e procedere infine, nell'ultima parte di questa trattazione, all'identificazione della cura dell'anima come terzo movimento. La *fenomenologia asoggettiva*, a dispetto di un'apparente caratterizzazione privativa che sembrerebbe rimuovere il soggetto, sarà invece rivelatrice di una soggettività *allativa*[191], *attiva* e *dinamica* che partecipa e contemporaneamente rappresenta un elemento costitutivo del movimento di manifestazione del mondo. Si tratta di un indirizzo di pensiero che Patočka ha elaborato negli stessi anni in cui ha portato a termine la riflessione sul movimento confrontandosi con la proposta fortemente radicata del «mondo della vita» di Husserl. Il filosofo ceco analizza e si confronta con la *Lebenswelt* husserliana, connotata come un il luogo che si oppone al processo di razionalizzazione operato dalla scienza moderna, responsabile del vuoto e dell'anonimato che hanno decretato l'annullamento del senso e determinato il

sottratta l'evidenza funzionante, per constatare come gli accostamenti e i rimandi presuppongano l'essere. In questi termini il mondo non risulta tanto evidente quanto le sue componenti nelle quali ci imbattiamo costantemente: esso è dissimulato e chiede di essere svelato. Inizialmente noi non viviamo il mondo in quanto mondo ma in quanto progetto e cose singole nel mondo. Il mondo, analogamente alla sua concezione greca, è un *dramma* di cui siamo protagonisti e spettatori, essendo consumati da e in continuo processo in esso. Patočka mostra in questo confronto con il pensiero del maestro il percorso che la filosofia compie per spiegare il rapporto tra uomo e mondo, ripensando il 'mondo della vita' husserliano come luogo preliminare delle operazioni del senso e delle genesi costitutive, non fondato tuttavia sulla soggettività trascendentale. J. Patočka, *Křesťanstvi a přirozeny svět*, Praha 1972, in *Přiroyeny svět a pohyb lidske existence*, sv. 3, ed. I. Chvatik, Praha (Archivni soubor) 1980. A distanza di trent'anni, insoddisfatto dalla piega soggettivista del mondo della vita husserliano Patočka cambia radicalmente la sua originaria impostazione e invece di approdare, come aveva fatto Husserl, ad una soggettività trascendentale, ovvero a una coscienza del mondo avulsa dal mondo stesso, pensa piuttosto alla totalità di cui l'esistenza umana rappresenta una componente essenziale, al senso trascendentale del mondo, inteso come totalità originaria, dalla quale le cose, gli enti emergono mostrandosi e di cui la soggettività è parte attiva ma non risolutiva :«non è sufficiente introdurre semplicemente il concetto di soggetto come un complemento indispensabile per la soluzione», J. Patočka, *Méditation sur Le Monde naturel comme probléme philosophique* in *Le monde naturel et le Mouvement del l'existence humaine*, cit. p. 51.

[191] Sulla questione si rimanda a Roberta Sofi, *Jan Patočka: la fenomenologia asoggettiva*, in corso di pubblicazione su Bollettino della Calabria.

crollo dell'Europa. Si tratta di un mondo della vita che agli occhi di Husserl appare soggettivo ma inconsapevole della propria soggettività, particolare perché abitato da un'umanità contingente ma ignaro di tale contingenza[192]. Perché è necessario partire dal concetto di mondo per sviscerare la dimensione soggettiva? La risposta che dà Patočka è chiarissima: la riflessione sulla soggettività non avviene a partire dal soggetto stesso o dalla sua percezione interiore bensì dal mondo al quale appartiene, quel mondo naturale, nella definizione datagli dal filosofo ceco, rispetto all'husserliana *Lebenswelt*, che risulta essere una ricca intelaiatura non solo vissuta nell'originale - cioè percepita - ma anche presentificata, constatata ed esaminata[193]. L'approdo fondamentale della *fenomenologia asoggettiva*, guadagnata mediante un'estensione dell'*epoché* husserliana fino al campo della coscienza trascendentale, comporta due risultati: da un lato Patočka scopre il campo fenomenale, ovvero il mondo inteso come totalità inoggettivabile, dall'altro indaga il soggetto nella sua esistenza concreta e corporea, come presupposto dinamico della struttura relazionale con il mondo ma mai anteposto a tale struttura. Per fornire una definizione adeguata del mondo naturale è necessario considerare due aspetti fondamentali. Innanzitutto il mondo non è consegnato al soggetto come un insieme di oggetti[194], cioè secondo la modalità della coscienza in cui gli oggetti vengono intuiti e dati ma esiste una coscienza onnicomprensiva: la coscienza del

[192] J. Patočka, *La filosofia della crisi delle scienze secondo Edmund Husserl e la sua concezione di una fenomenologia del "mondo della vita"*, in *Il mondo naturale e la fenomenologia*, pp. 131-132.

[193] La questione del "mondo" è fondamentale nell'indagine fenomenologica. Con l'elaborazione della riduzione trascendentale Husserl introduce il mondo inteso come intreccio intenzionale e luogo di esplicazione di ogni esperienza, orizzonte che rende possibile ogni sapere e azione umana, «il mondo che è per noi, che nel suo essere e nel suo essere-così è il nostro mondo, attinge il suo senso d'essere esclusivamente dalla nostra vita intenzionale». E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. a cura di E. Paci, Il Saggiatore, Milano 2008, cit., p. 207. Per ulteriori approfondimenti si rinvia al saggio di Vincenzo Costa, *Mondo, azione e storia in Jan Patočka*, in cui la nozione di mondo diventa cruciale per la comprensione dell'esistenza umana dal momento che ogni manifestazione del mondo è un disvelarsi dell'essere che interpella l'uomo in modi diversi, cit., V. Costa, *Mondo, azione e storia in Jan Patočka* in V. Melchiorre, *Forme di Mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2004, cit., pp. 257-286

[194] Vincenzo Costa ha ben evidenziato a questo proposito come un'impostazione del mondo basata sul senso comune interdica la soggettività. Se ci affidiamo ad esso infatti il concetto di mondo si caratterizza semplicemente come un insieme di oggetti retti dalla connessione causale secondo il principio di causazione universale. Tale spiegazione risulta sufficiente per spiegare l'esistenza del soggetto dal punto di vista fisico e biologico ma allo stesso tempo, la visione obbiettivistica propone secondo Patočka la caratterizzazione dell'umano «non come una persona, bensì come una cosa» e in questa visione nichilistica dell'esistenza non può che venir meno la questione del senso, dal momento che la vita risulterebbe preconfezionata, già organizzata e stabilita. In altri termini una concezione meccanicistica del mondo e della vita non lascerebbe spazio per un "chi": ammette l'azione come elemento del processo di causazione universale ma non un soggetto che agisce che decide, sceglie di agire e prende posizione. Laddove queste possibilità mancano, manca necessariamente un sé e il mondo esiste indipendentemente dalla presenza di un soggetto, V. Costa, *I modi del se*ntire, Quodlibet, Macerata 2009, cit. p. 20.

mondo. Esiste una «connessione» del mondo che fa sì che la coscienza sia una totalità unitaria, ovvero ogni cosa esiste ed è ciò che è solo perché inserita all'interno di una connessione totale all'interno della quale si trova anche l'uomo:

> Non essendo niente di determinato, non essendo una cosa tra le cose, la connessione è tuttavia sempre presente nella vita e agisce; senza di essa noi potremmo avere, certo, delle impressioni, delle percezioni, dei pensieri, dei singoli ricordi, ma mancherebbe quel legame quasi automatico che li unisce in un tutto[195].

In altri termini la manifestazione degli enti, degli oggetti, è possibile solo perché un certo mondo lo consente. Questo aspetto costituisce il polo esteriore, il termine che coinvolge il rapporto con il mondo: il polo della periferia, della totalità. In secondo luogo occorre rilevare che la percezione e la datità originaria del mondo naturale è collegata in maniera essenziale alla *vita corporea*[196]: la vita nel mondo naturale è vita corporea anche se si tratta di una corporeità fenomenica e non oggettiva o fisica. Si tratta cioè di considerare il corpo come vivente, agente, percipiente che è in un rapporto immediato con gli oggetti ma che mai va considerato esso stesso come un oggetto. In altre parole il contenuto molteplice del mondo naturale è essenzialmente *soggettivo-relativo*: è un mondo orientato, prospettico, situazionale. Questo aspetto rappresenta il polo interiore della mondità[197].

Analizziamo il primo punto partendo dalla rappresentazione più evidente: il mondo è l'insieme di tutti gli enti e noi ci rendiamo presente questo insieme nello stato di autodatità e di presenza immediata, cioè nella loro percezione [198]. Gli enti, gli oggetti

---

[195] J. Patočka, *Le monde naturel comme probléme philosophique*, cit. pp.77-78.

[196]La tematica del corpo come soggetto è molto complessa nella filosofia patočkiana ma è anche quel "paradosso fenomenologico" che chiarisce la volontà di superare il riduzionismo soggettivo-oggettivo presente fin dalla filosofia moderna e di rifiutare le spiegazioni metafisiche o il ricorso a teorie astratte ed essenzialistiche che considerino il soggetto solo ed esclusivamente nella dimensione della *res cogitans* in quanto siamo collocati nel mondo attraverso il corpo e non mediante le effettuazioni di pensiero. Tuttavia si tratta di un corpo soggettivo, che non può mai essere ridotto alla sola riflessione, J. Patočka, *Fenomenologia e metafisica del movimento*, cit., p. 116.

[197] J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., pp.90-91

[198] Partiamo dal significato empirico e aggiuntivo di mondo, secondo il quale esso consiste nell'insieme degli enti, di tutto ciò che è, per approdare alla declinazione "trascendentale" presupposta dal senso empirico, ovvero alla concezione del mondo inteso come "mondo dell'apparire", totalità preliminare senza la quale nessuna manifestazione sarebbe possibile e le cui strutture trascendentali, intese come strutture fondamentali che costituiscono le condizioni di possibilità del mostrarsi degli enti sono indagate dalla fenomenologia. In questa seconda accezione la percezione e la sensazione non sono più sufficienti per spiegare la costituzione degli enti: l'ente, che percepiamo e di cui facciamo esperienza mediante la percezione e i sensi, è una possibilità emersa in seno alla totalità, è una sorta di esplicitazione della totalità stessa che si manifesta e ritorna in essa appena distogliamo lo sguardo. Saranno soprattutto gli

del mondo vengono da noi percepiti in base alla loro vicinanza e lontananza. La prossimità non è solo una prospettiva attuale sugli enti ma è il nostro inserimento tra loro e la nostra familiarità con essi, una familiarità che dapprima è individuale, in seguito si presenta in uno stile iterativo degli oggetti che vengono a formare l'ambito rassicurante in cui l'uomo vive e agisce. Tuttavia è sempre presente una polarità tra «ciò che mi è essenzialmente vicino e ciò che è attualmente vicino ma essenzialmente lontano, estraneo». Così per percepire l'oggetto che non è essenzialmente vicino, ciò che ci è estraneo, secondo Patočka è necessario ricondurre alla percezione l'idea di ciò che non dispare. In altre parole la percezione si produce nell'*orizzonte* di tale idea, un orizzonte in cui «non c'è la cosa quale è vista, bensì quale è anche non vista […] L'orizzonte è lo sfondo per un determinato primo piano: tutto ciò che è attuale può e deve emergere dall'inattualità per poi tornare e perdervisi»[199]. L'identità dei singoli enti è data da una struttura differenziale all'interno del mondo, che li spiega a partire dalle differenze che la separano e dai nessi che la collegano agli altri enti in un legame unitario, in quell'orizzonte in cui la manifestazione mostra la cosa nell'originale e non come immagine o sotto forma di sensazione. Ciò che fa emergere la manifestazione dell'ente non riguarda la materia che lo costituisce, né ha a che fare con la percezione di ciò che si manifesta. Ogni manifestazione del mondo è un disvelarsi dell'essere, una «sintesi non solo soggettiva, ma una sintesi ontico-ontologica» [200]. Attraverso questi passaggi iniziamo ad intuire una prima idea di movimento. Un movimento che tende verso un fuori, che emerge, come se fosse inabissato e avesse bisogno di risalire verso la superficie, innalzandosi per respirare e apparire per poi ritornare nello sfondo indistinto dal quale si è staccato. Iniziano a delinearsi i termini del rapporto del movimento della vita[201], comprensibile a partire dai suoi fuochi: il soggetto e il mondo.

---

scritti fenomenologici citati all'inizio del paragrafo a porre la questione dell'apparire come movimento con il quale il mondo si manifesta.

[199] Queste immagini figurate vogliono intendere che la prospettiva attuale non crea l'ente che esiste prima di essa e indipendentemente da essa mentre la prospettiva non può mai darsi senza l'ente, J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 94

[200] J. Patočka, *Saggi eretici*, cit. p.14.

[201] Secondo Natalie Frogneux, Patočka adopera indistintamente il termine «vita» sia per riferirsi alla «nuda vita», cioè l'esistenza ingenua tipica dell'animale legata alle necessità fisiologiche e sensibili e finalizzata alla sopravvivenza, sia per indicare la «vita spirituale», che connota l'esistenza umana nel suo senso più completo e alto. Questo uso indifferenziato del termine «vita» da un lato fa pensare alla presenza di un unico grande movimento vitale, all'interno del quale è possibile rintracciare diverse modalità di strutturazione e organizzazione dell'esistenza, dall'altro sottolinea la differenza sostanziale tra vita animale e umana, », N. Frogneux, *Le mouvement de l'être vers la vi: une lecture de Jan Patocka*, confèrence *Être vers la vie*, Plan du Site du Centre Culturel International de Cerisy-La-Salle, 27/10/2008.

Considerando il secondo punto, occorre rilevare che la presenza percettiva attuale - che insieme alla dimensione di non presenza, estraneità, lontananza forma la totalità del mondo - è essenzialmente orientata, prospettica, situazionale. Se infatti andiamo oltre la mera attualità percettiva e consideriamo anche lo scorrere del tempo, l'orientamento si manifesta nel contesto della vita come "essere situato"[202]. Incontrando gli oggetti del mondo capiamo come e dove sono situati, se possono rappresentare un ostacolo o un aiuto[203]. L'orientamento e la situazionalità rinviano alla corporeità e dunque *alla presenza di un soggetto*: solo per mezzo del corpo l'uomo può essere attivo nel mondo e partecipare realmente ai processi di modificazione delle cose che vi si svolgono. Ma la corporeità è orientamento anche in un altro senso: il corpo con i suoi bisogni determina quale obiettivo peculiare dell'esistenza umana la vita stessa che si serve delle oggettività come strumenti atti a realizzare tale obiettivo. L'orientamento si realizza quindi attraverso *il corpo in senso soggettivo*, mediante il corpo che agisce ma ciò non significa che si tratta solo di un orientamento verso il corpo. Il problema del «corpo» definisce infatti per Patočka il compito della filosofia fenomenologica nella misura in cui articola un'auto-comprensione del soggetto che rivela ciò che l'uomo veramente «è», consentendo di cogliere l'essere umano nella sua interezza: il «corporeo», lungi dal caratterizzare esclusivamente la dimensione fisiologica e sensibile della natura umana rispetto alla sua controparte spirituale rappresenta il tentativo del filosofo di superare il dualismo cartesiano per descrivere una rinnovata interiorità. Altrove lo stesso Patočka affermerà che una filosofia che interpreta il corpo in maniera dualistica e lo intenda come oggetto tra gli oggetti della *res extensa* non esaurisce il senso del suo compito in quanto una tale concezione non spiegherebbe il fatto che possediamo un corpo e che siamo collocati nel mondo attraverso la corporeità[204]. In altri termini occorre recuperare quell'esperienza soggettiva e personale che caratterizza il nostro *modus vivendi situazionale*, quella modalità di esistenza in virtù della quale siamo persone nello spazio in grado di entrare in relazione non solo con le cose ma anche con gli altri. Pertanto, dal

[202] Dell'essere situato non fa parte solo la percezione ma anche il ricordo, la fantasia, l'espressione verbale. La situazione è ciò in cui l'uomo deve trovarsi per comprenderla e pertanto la comprendiamo solo in parte, ivi, cit., p. 97.

[203] «Ciò che la percezione sensibile ci offre, non sono né "qualità" né "unità sintetiche" con le relazioni che le uniscono, ma la *relazione vivente e vitale* degli oggetti», J. Patočka, *Méditation sur Le Monde naturel comme problème philosophique* a cura di E. Abrams. in *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, ed. E. Abrams, Dordrecht (Kluwer Academic Publ.) 1988, cit. p. 98.

[204] J. Patocka, *Body, Community, Language, World*, tr. ingl. a cura di E. Kohák, Chicago and La Salle, Illinois 1998, pp. 9-18.

punto di vista della filosofia fenomenologica, il corpo è l'elemento che fa della nostra esistenza un'esistenza «situata», definisce il nostro essere nel mondo, inteso come essere relazionale[205].

Ogni orientamento in quanto è orientamento della nostra azione esige un referente: la terra.

La terra è per Patočka il "corpo universale", rispetto al quale tutte le cose sono in qualche modo parti:

> Essa è *l'orizzonte naturale*, nei cui confronti noi assumiamo in ogni istante un atteggiamento o una posizione; l'alzarsi, il fare dei passi, il muoversi – presuppongono immancabilmente la terra; al tempo stesso essa produce tensione e affatica, sorregge e dà pace[206].

Il *modus* fondamentale della terra, nonostante la sua estensione e la difficoltà di raggiungere alcune sue parti, è la vicinanza. Patočka presenta la terra come il «prototipo di tutto ciò che è massiccio, corporeo»[207], il corpo universale responsabile della localizzazione delle cose, ciò rispetto alla quale le cose ricevono la loro collocazione. La terra è ciò che governa il soggetto: è potere sulla vita e sulla morte. Essa è infatti l'unica fonte di nutrimento ma, al contempo, anche ciò da cui riceve orientamento tutto ciò che si rivolge contro la vita, contro la terra appunto.

> la terra-potere non è una forza oggetto che io mi limito a constatare o a pensare; bensì è qualcosa che domina su di me, qualcosa nel cui ambito io mi muovo insieme alle altre cose, qualcosa a cui non posso, non sono capace di sfuggire neppure come un uccello nell'aria o come una nuvola che si libra in cielo: anche questi ultimi sono sì più liberi, ma pur sempre vincolati [208].

Tuttavia la terra non è l'unico referente, ve n'è un altro essenzialmente lontano che è il cielo. Esso è ciò che, pur avvolgendoci, pur manifestandosi in modo «eminentemente presente», rimane essenzialmente lontano, «impalpabile», sfuggente al tentativo di controllo da parte del contatto corporeo. Ma proprio nella sua estraneità, nella sua intangibilità, il cielo riserva un'incondizionata ospitalità, in quanto «portatore di segni che permangono sempre nel medesimo posto. Sulla terra ci si può perdere ma mai nel

[205] Ibidem. Per ulteriori chiarimenti sull'essere in relazione dell'esistenza rimandiamo a V. Costa, *Mondo, azione e storia in Jan Patočka* in *Forme di mondo*, a cura di V. Melchiorre, Vita e pensiero, Milano, 2004. cit., pp. 269-275.
[206] Ivi, cit., p.98.
[207] J. Patocka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 98.
[208] ivi, cit., p. 99.

cielo»[209].Terra e cielo sono i limiti entro i quali si manifesta il mondo teso tra familiarità ed estraneità, tra vicinanza e lontananza, tra ciò che offre accoglienza ma immediatamente sfugge. Terra e cielo fungono da contesto dei reciproci rimandi tra gli enti, in cui qualsiasi progetto pratico può realizzarsi. Essi determinano l'intrecciarsi e il susseguirsi dei comportamenti che muovono l'esistenza, come strumenti che si accordano per suonare un'unica melodia. A questo punto Patočka sostiene che il centro del nostro mondo, il centro del mondo naturale, è la relazione, ovvero il contatto con gli altri, il cui suolo è la terra e la cui periferia è il cielo. È solo il contatto con gli altri che crea il vero e proprio habitat umano. Da un lato infatti il nostro legame sensibile con la realtà presente ha senso solo se comunica alla realtà degli altri, dall'altro il contatto sensibile, la percezione, sono orientati non verso gli oggetti ma verso la sfera dell'esistenza umana perché lo spazio in cui viviamo è uno spazio umano. L'esistenza soggettiva è dunque un'esistenza intersoggettiva: il soggetto è realizzatore delle relazioni solo se è in una correlazione con gli altri:

> La nostra prospettiva orientata parte da *me* e mette a capo all'oggetto presente. Tale oggetto presente, quello che è qui e presso il quale propriamente io sono, non deve necessariamente essere un altro io, un altro uomo, ma in tal caso c'è in esso qualcosa di non completo, di non adempiuto; l'oggetto preso il quale propriamente noi siamo non è mai un "esso" o un "lui" ma è il *tu*. Il *tu* non è mai quello *del quale parliamo*, ma sempre e soltanto quello *con il quale parliamo*[210]. Solo attraverso questo legame con l'altro il mondo diventa un mondo reale perché nella sua essenziale dimensione la vita umana coincide con la ricerca e la scoperta dell'altro in sé e del sé nell'altro. L'io e l'altro sono pertanto non due "io" originari ma due poli corporei analoghi che svolgono nella situazione significante un ruolo complementare.

La dimensione relazionale, intersoggettiva è fortemente connessa al movimento dell'esistenza e si configura come quell'elemento indispensabile per articolare l'intera questione. Nella riflessione di Patočka il movimento è sempre un movimento relazionale e la costruzione della soggettività non può prescindere dall'apertura all'altro come colui grazie al quale il soggetto mostra la propria identità e la esperisce mediante la relazione. L'esistenza umana si realizza solo con la ricerca e la scoperta dell'altro in sé e del sé nell'altro. Ed è solo nell'incontro con l'altro che incontriamo noi stessi:

> In questo contatto e in questo rispecchiarci nell'altro cogliamo per la prima volta embrionalmente noi stessi, ci vediamo e ci viviamo nelle sue reazioni e nel suo comportamento con noi che scorgiamo immediatamente. E questa struttura dell'altro, più vicino a noi che noi stessi, e, simmetricamente, vicino a se stesso attraverso di noi,

[209] ivi, cit., p. 100.
[210] Ivi, cit. pp.103-104.

> costituisce la base su cui vi è innestato ciò che vi è di più importante in tutto il dramma della vita.[211]

Il movimento esistenziale definisce per Patočka il rapporto dell'esistenza umana (movimento che potremmo definire soggettivo) con il mondo e declina, dal punto di visto fenomenologico, la risposta alla questione del senso esistenziale del soggetto rispetto ad una riflessione sul mondo inteso come *movimento dell'apparire*. Il movimento della vita umana, il movimento che necessariamente è soggettivo, si declina per l'uomo come un movimento ontologico: esso non è un semplice movimento tra le cose, in esso non ci riferiamo solo ad altri enti ma all'essere, alla totalità. Anche se Patočka insiste sulla dimensione pratica e agente, prima che cognitiva e contemplativa del soggetto, e declina la sua l'azione rispetto al suo necessario riferimento e correlazione interna, senza ridurla ad un atto obiettivistico puro, ogni realtà, pur partendo dalla singolarità della situazione presente è sempre in seno alla totalità. I tre movimenti dell'esistenza rappresentano proprio questo rimando costante, questa necessaria correlazione all'essere in totalità. La fenomenologia, già nella versione husserliana non ha per oggetto il mondo inteso come realtà bensì *l'apparizione di tutto ciò che appare* e l'elemento che accomuna la riflessione di Patočka al pensiero del maestro concerne proprio il suo compito precipuo: *la ricerca delle condizioni di possibilità dell'apparire in quanto tale*[212]. Tale spiegazione preliminare sul concetto di mondo e sul delinearsi del ruolo del soggetto in esso ci fornisce il contesto che tratteggia la questione del movimento soggettivo dell'esistenza umana. La riflessione fenomenologica di Patočka procede infatti nella direzione di uno scambio dialogico incessante con il problema del mondo della vita condotto da Husserl nella stesura della *Crisi delle scienze europee* e ha come sfondo proprio la meditazione sul mondo come nodo centrale per rilanciare la questione sulla soggettività. Il filosofo ceco rilegge in quest'opera il cammino che la filosofia deve compiere per spiegare il rapporto tra il soggetto e mondo, e riconosce ad Husserl il merito di aver scoperto la sfera fenomenale, ovvero la sfera di ciò che si mostra nel suo apparire[213]. Abbiamo precedentemente

---

[211] R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence*. *Ètudes sur la phénoménologie de Jan Patočka*, cit., p. 104

[212] Il nucleo centrale della riflessione fenomenologica di Patočka ruota intorno all'«essenza dell'apparire», J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, tr. fr. a cura di E. Abrams, Millon, Grenoble, 1995, cit., p. 176.

[213] Vincenzo Costa ha mostrato come l'analisi fenomenologica condotta da Husserl nelle *Ricerche Logiche* escluda l'idea di mondo in quanto la ricerca dell'evidenza si limita ai rapporti causali che

anticipato che la fenomenologia non si rivolge alla realtà comunemente intesa bensì si occupa di individuare le condizioni di possibilità dell'apparire in quanto tale [214]. Tuttavia il filosofo ceco rintraccia nella *Crisi delle scienze europee* una questione teoretica aperta, determinata dall'affermazione dell'attività costitutiva dell'*ego* trascendentale come la fonte ultima per la validità dei contenuti del «mondo della vita». In tale concezione Patočka coglie il pericolo di un raddoppiarsi dell'oggettivazione e dunque di un oblio di quel fondamento esistenziale della scienza che Husserl stesso, mediante la riabilitazione del mondo della vita, si proponeva di recuperare[215]. Patočka esorta ad intraprendere la via della regressione al mondo della vita, che si configura come luogo di ogni originaria intuizione ed evidenza, ma anche come presupposto del processo universale di oggettivazione. Il mondo della vita, riabilitato da Husserl mediante la messa fuori gioco dell'ovvietà con cui la concezione oggettiva del mondo si impone al senso comune è l'ambito di contenuti relativi a prospettive e situazioni soggettive. È questo il contesto da cui, mediante un progressivo affinamento delle tecniche di misurazione, scaturisce quell'opera di matematizzazione della natura procedente con il metodo dell'ipotesi in virtù della quale ogni correlato della ricezione sensibile viene tradotto in una struttura geometrica, indubitabile nucleo essenziale della realtà[216]. Da questa trascrizione Patočka, come Husserl, vede derivare due conseguenze catastrofiche, per la scienza e per l'umanità. In primo luogo il mondo dell'esperienza concreta diventa mero fenomeno, modello di quell'aggregato di strutture in cui esso viene sostituito: l'efficacia e l'utilità surrogano il senso vero delle formule scientifiche. Ciò determina per la scienza il distacco da qualunque ancoraggio sicuro e il conseguente disinteresse per tutto ciò che abbia un senso reale e vitale. Di fronte al tentativo di reagire a una tale catastrofe, l'elaborazione husserliana della *Lebenswelt* sembra paradossalmente tradursi in una sorta di tacita celebrazione dell'oblio del mondo della

---

spiegano i fenomeni facendo riferimento solo alle strutture fisico organiche. In questo senso, non essendoci un mondo non si dà coscienza, non si dà soggetto che si rapporti a se stesso, non si dà un io. Con l'introduzione della riduzione trascendentale l'unità dell'io e l'apparizione degli oggetti non è più legata a rapporti causali ma dischiude l'orizzonte del mondo, ovvero una totalità di relazioni di carattere fenomenologico, V. Costa, *La fenomenologia tra soggettività e mondo*, Leitmotiv 3/2002.

[214] Il nucleo centrale della riflessione fenomenologica di Patočka ruota intorno all'«essenza dell'apparire», J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, tr. fr. a cura di E. Abrams, Millon, Grenoble, 1995, cit., p. 176.

[215] La fenomenologia trascendentale risponde al tentativo husserliano di superare lo sdoppiamento dell'obiettivismo e del soggettivismo, E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., pp. 51-127.

[216] ivi, cit., pp. 297-309.

vita. Il filosofo tedesco ha cercato di approfondire il problema della coscienza e ha individuato la sua identificazione con l'essere dell'uomo nella misura in cui quest'ultima risulta purificata da tutti quei residui che la collocano tra gli oggetti del mondo, come una cosa tra le cose, animata da meri rapporti causali. In altri termini, la coscienza diventa per Husserl un fenomeno puro che si mostra veramente per ciò che è, in grado di fornire un esame valutabile e scientificamente verificabile dell'essenza dell'essere umano[217]. Husserl procedeva verso la fenomenologia pura cercando nella soggettività un accesso adeguato alla sua idea di logica pura che la psicologia empirica dei suoi contemporanei non poteva garantire. L'*epoché* è in questo senso lo strumento che consente al maestro di accedere all'essere di ogni ente, qualunque sia il suo modo di essere e a Patočka di introdurre la sua proposta di fenomenologia *asoggettiva*.

In *Platone e L'Europa* Patočka riflette sul concetto di *epoché*, espressione che viene tradotta con "riduzione fenomenologica", "conversione in fenomeno". Ma cosa va convertito in fenomeno? Scopriremo che sarà la trama di relazioni della totalità dell'apparire, della quale la soggettività è parte attiva, ad essere convertito in fenomeno. *Sarà cioè la soggettività che partecipa alla fenomenicità a rendere possibile la manifestazione degli oggetti, delle possibilità, del mondo*. Dunque, che cos'è il fenomeno? Approfondendo l'analisi del paragrafo 31 di *Ideen I* in cui Husserl affronta la questione dell'*epoché*, il termine "apparizione" è quello che designa meglio il fenomeno, ovvero l'oggetto che appare come tale[218]. L'apparizione indica che qualcosa «si mostra» pertanto «il *fenomeno* significa in questo senso la *manifestazione dell'ente*, il fatto che le cose non solo sono, ma sono manifeste»[219]. Il fenomeno è dunque ciò che è presente alla nostra coscienza, ciò che "mostra se stesso" nei limiti in cui si mostra. Patočka avverte subito il lettore della "problematicità"[220] del concetto di apparizione: se da un lato essa rappresenta ciò che è più noto, dall'altro giungere alla manifestazione

[217] Dopo aver "messo tra parentesi" l'intero mondo naturale e le relative teorie scientifiche, nel tentativo non di negarne la validità e verità ma, al contrario, di trovare un metodo che cogliesse il senso puro del rapporto del soggetto con il mondo fenomenico, Husserl scopre che «la coscienza in se stessa ha un suo essere proprio che non viene toccato nella sua propria assoluta essenza dalla fenomenologica messa fuori circuito. Essa quindi rimane come 'residuo fenomenologico', come una regione dell'essere per principio peculiare, che può di fatto diventare il campo di una nuova scienza – della fenomenologia», E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, tr. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino, 2002 cit., pp. 76-77.

[218] E. Husserl, *Ricerche logiche*, tr. it. a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano, 1988, cit., p. 371.

[219] J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 46.

[220] Patočka definisce il "problema" come la permanenza dell'identico in diversi modi di rappresentazione, in diverse maniere di presenza, ivi, cit., p. 58.

del fenomeno pone delle difficoltà. Affinché qualcosa si manifesti occorre un referente che possa cogliere tale apparizione che si mostra in ogni momento come un tutto ma le cui modalità di manifestazione cambiano per noi a seconda delle coordinate originarie assunte. Detto altrimenti, la manifestazione possiede un campo che la origina ma ogni individuo assume prospettive diverse rispetto a tale origine e, spostandosi il baricentro, l'apparizione sarà percepita in maniera diversa dagli individui[221].

Se fenomeno è dunque *apparizione* ciò implica che non solo qualcosa sia qui, ma anche che esso appaia. Laddove entra in gioco l'umano non solo le cose sono ma si mostrano, pertanto il fenomeno è la manifestazione dell'oggetto, della cosa. Tuttavia, osserva Patočka, anche il fenomeno è un oggetto, non è solo ciò che si mostra. Allora qual è il rapporto tra il fenomeno e ciò che si mostra? Affinché qualcosa si manifesti è necessario che si manifesti a qualcuno, occorre il riferimento ad una soggettività. Certo, il referente della manifestazione potrebbe essere la mente o il pensiero ma, anche in questo caso, quando guardiamo il pensiero come qualcosa che è, ci sfugge il fenomeno in quanto tale. In altri termini non conosciamo mai la manifestazione in quanto tale: il mostrarsi, il fenomeno rimangono sullo sfondo rispetto al fatto che per noi le cose sono. Tuttavia l'essenza stessa dell'uomo e la questione della sua specificità e delle sue possibilità sono legate al problema dell'apparizione, problema che non viene affrontato né dalle scienze della natura né dalle scienze dello spirito. Secondo Husserl la possibilità di cogliere il fenomeno come tale non può basarsi sul suo uso ma è necessario modificare il nostro modo di relazionarci al mondo[222]. La fenomenologia non ci mostra le cose ma *i modi di datità delle cose*: il mondo è da una parte il mondo delle cose che sono, dall'altro il mondo che si mostra e l'apparizione è indipendente dalla struttura delle cose reali. Qual è dunque la differenza con Husserl? Per rispondere è necessario chiarire che Husserl parla del mondo in due diversi sensi. Da un lato intende il mondo come la totalità delle cose[223], dall'altro la nozione di mondo allude alle condizioni di manifestatività, ed in questo caso si identifica con la soggettività trascendentale. La fenomenologia come scienza del fenomeno si configura pertanto come una ricerca

[221] Ivi, cit., pp. 51-52.

[222] «Io metto quindi fuori circuito tutte le scienze che si riferiscono al mondo naturale e, per quanto mi sembrino solide, per quanto le ammiri, per quanto poco io pensi a obiettare alcunché, non faccio assolutamente nessun uso di ciò che esse considerano come valido», E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., p. 72.

[223] «Dire mondo equivale a dire totalità delle realtà 'realmente' essenti», E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 173

paziente all'interno dell'atteggiamento non oggettivo che non utilizza il fenomeno solo per svelare le cose[224]. Patočka, definisce la nuova scienza mediante la locuzione *filosofia fenomenologica*[225], un orientamento che si differenzia dalla fenomenologia tradizionale perché non intende analizzare i fenomeni in quanto tali ma cerca di trarne alcune conseguenze metafisiche. La filosofia fenomenologica si interroga sul rapporto tra il fenomeno e gli enti, ponendo una differenza, che per Patočka consiste in una irriducibilità, tra l'apparire e ciò che appare[226]. Si stratta di individuare una correlazione tra ciò che appare e l'apparire. In Husserl l'intenzionalità è diretta all'apparire come tale, verso la sfera fenomenale ma viene tracciata mediante termini che provengono dalla sfera del soggettivo: non c'è una messa in evidenza del campo fenomenale come tale ma c'è una riduzione all'immanenza pura[227]. La soggettività diventa per Husserl la fonte di tutto ciò che appare e tale impostazione risulta agli occhi di Patočka un ritorno a Descartes e alla certezza di sé della coscienza[228]. Infine, per rispondere alla domanda iniziale inerente il rapporto tra soggetto e mondo non possiamo prescindere dalla centralità del concetto di *azione* e di *possibilità d'azione*. Patočka sostiene che la nostra attenzione risulta decentrata da noi stessi perché rivolta al mondo che ci circonda e ci costituisce con le sue attività ma allo stesso tempo il senso delle pratiche che svolgiamo è comprensibile solo a partire dalla nostra vita e come loro parte integrante[229]. Il mondo,

[224] E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit. pp. 45-55.

[225] Il nome deriva dal titolo "Introduzione alla Filosofia Fenomenologica" del corso accademico tenuto da Patočka durante il suo ultimo anno di lavoro presso l'Università Carlo di Praga. Tuttavia, secondo Miroslav Petříček tale cambio di rotta non significa necessariamente una rinuncia al pensiero del maestro e, anche l'apertura alla più innovativa versione heideggeriana della fenomenologia non deve essere intesa come un allontanamento o semplicemente un superamento della posizione husserliana ma piuttosto come il tentativo di elaborare, estendendole, le due proposte fenomenologiche di Husserl e Heidegger, M. Petříček, *Jan Patočka: Phenomenological Philosophy Today*, in I. Chvatík – E. Abrams, *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology. Centenary Papers*, Springer, London New York 2011, cit., p. 4.

[226] Patočka ha ampiamente trattato la tematica della differenza, individuata nel concetto di *chorismòs* nel saggio *Il Platonismo negativo*. Qui il negativo non è un polo che si oppone a un positivo ma indica piuttosto la differenziazione ed eccedenza dell'apparire rispetto a ciò che appare, J. Patočka, *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*. tr. fr. a cura di E. Abrams, Millon, Grenoble, 1990.

[227] A tal proposito Ullman precisa: «The appearance and importance of the reduction after the trascendental turn is a clear symptom of Husserl's Cartesianism and of its metaphysical residues. For Patočka , this Cartesianism originates in Husserl's confusion of subjectivity and phenomenality. At first, phenomenality was subjective solely in the narrow sense that all phenomena appear to me, in this given perspective, in this given aspect. It shifted, however, from this neutral position to a central one, and subjectivity became the source of all that appears», T. Ullman, *Negative Platonism and the Appearance-Problem*, in I. Chvatík – E. Abrams, *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology. Centenary Papers*, cit., p.76.

[228] J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 345.

[229] «Nella vita di ogni giorno siamo così impegnati a risolvere la situazione data che non siamo più neppure in grado di vedere la situazione come tale; solo ciò che è richiesto dalla situazione ci si mostra,

manifestandosi, pone il soggetto di fronte ad un'azione possibile, essendo esso stesso una totalità di possibilità che si aprono al soggetto. Sarà l'azione, ovvero la presa di posizione, la risposta del soggetto alle possibilità che si sono già delineate, a consentirgli di determinare il suo essere, rapportandosi, nell'azione, a se stesso e, di conseguenza, conferendo senso a se stesso[230]. In altri termini da un lato il mondo, inteso come orizzonte originario e non come insieme di tutti gli enti che lo costituiscono, è la condizione di possibilità dell'apparire del soggetto, dall'altro è il soggetto a condizionare l'apparire del mondo, in quanto "crocevia di possibilità che bussano alla sua porta e che l'io non crea"[231].

L'elaborazione della nuova versione *asoggettiva* della fenomenologia compare tra gli anni Sessanta e Settanta[232] con la pubblicazione dei saggi *Epoché e riduzione* (1975), *Il soggetttivismo della fenomenologia husserliana e la possibilità di una fenomenologia asoggettiva*[233] (1970), *Il soggetttivismo della fenomenologia husserliana e l'esigenza di una fenomenologia asoggettiva*[234], (1971). Il filo rosso di questi testi fa emergere la direzione della filosofia fenomenologica patočkiana che si muove non verso il soggettivo nel senso di un esperire ma verso l'apparire come tale[235]. La prima grande acquisizione della *fenomenologia asoggettiva* è la seguente: la funzione originariamente pratica e vitale della sfera fenomenale consiste nel rendere possibile l'incontro con se stessi ma, ribadisce Patočka, *il fenomeno non è un io*. Cosa significa? L'apparire in quanto tale non coincide con l'ente che appare e allo stesso tempo non si situa al di fuori di esso. L'*epoché,* consente di passare dal mondo come esistenza reale al mondo come fenomeno in quanto è un atteggiamento volontario della soggettività. Patočka, a differenza di Husserl, utilizza l'epochè per mettere tra parentesi la soggettività stessa, guadagnando così uno spostamento dell'*ego*, un "arretrare" del soggetto che, lungi dallo scomparire o dal fissarsi nel dubbio dell'esistenza di un *cogito* produce l'effetto di

---

solo ciò è fenomeno. Attraverso la nostra particolare situazione ci veniamo a trovare come rinchiusi nel mondo quale complesso di singole realtà e avvenimenti, giacché attraverso la situazione del momento ci poniamo sempre in rapporto con il singolo fatto», J. Patočka, *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*, a trad. it. a cura di G. Pacini, Lampugnani Nigri, Milano 1970, cit., p. 66.

[230] V. Costa, *Mondo, azione e storia in Jan Patočka*, cit., pp. 277- 278

[231] V. Costa, *Mondo, azione e storia in Jan Patočka*, cit., p. 277

[232] In particolare si rimanda a J. Patočka, *Epoché e riduzione*, tr. it. di A. Pantano, "Aut-aut", 299-300, cit., pp. 142- 151; si rimanda anche a J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie*? tr. fr. a cura di E. Abrams, Millon, Grenoble, 1988.

[233] Il saggio è contenuto in J. Patočka , *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo, cit.*

[234] Ibidem.

[235] T. Ullman, *Negative Platonism and the Appearance-Problem,* cit., p. 76.

eliminare l'assolutismo della coscienza husserliano. In altri termini, la radicalizzazione dell'*epoché* operata da Patočka fa scoprire alla coscienza la propria finitezza, mostrando qualcosa che la precede e che la fa essere soggetto.

La tesi dell'*ego*, intorno alla quale ruotava l'apparire viene ora raggiunta attraverso una sospensione radicale della stessa: non è nell'osservazione del soggettivo[236] che si conosce come si istituisce l'oggetto ma è nella visione di ciò che è oggettivamente fenomenale che si impara a conoscere il soggetto. Il campo fenomenale non è autonomo e la sua essenza sta nel manifestare qualcos'altro, consiste nella sua scoperta e presentazione. In altri termini, la critica di Patočka alla fenomenologia del maestro consiste nell'aver affermato l'impossibilità della concezione husserliana dell'esperire e dell'atto e la nozione di intenzionalità della coscienza perché il modo di funzionare dell'io è completamente diverso dal modo di essere delle cose. Di fronte a tale spostamento viene meno anche l'idea di "fenomeno" così come è stato pensato dallo stesso Husserl. Il fenomeno non è più l'effettuazione di una costituzione soggettiva ma sono le possibilità soggettive a diventare chiare a partire dal fenomeno[237]. Si tratta di una riflessione fenomenologica incentrata sull'apparire che si mostra a noi nella sua struttura pura, senza riferimento ad alcuna realtà, per quanto essa possa costituirne un sostrato. La *fenomenologia asoggettiva* non elimina il soggetto ma, procedendo oltre il soggetto, ricerca la struttura ultima dell'apparire. Pantano utilizza l'espressione "dislocazione del sé" per indicare la via che conduce alla conoscenza dell'apparire. Essa non si percorre a partire dal soggetto ma, al contrario, «osservando la sfera fenomenica e ponendola quindi al centro di un nuovo sguardo fenomenologico, si può accedere al senso della figura della soggettività»[238]. Il fondamento ultimo della spiegazione filosofica, la risposta ultima alla domanda della filosofia non può essere nessun ente. La struttura dell'apparire deve essere autoreferenziale, deve cioè basarsi su se stessa. Pertanto la soggettività stessa deve mostrarsi come qualcosa che appare, come ciò che fa parte di una struttura più profonda, come una certa possibilità appena tracciata e indicata in questa struttura. Con la proposta della *fenomenologia asoggettiva* Patočka non

[236] Secondo Patočka il soggettivo non coincide con l'ente in sé ma è una sfera più ampia, più inglobante, è il progetto di ogni possibile incontro con l'ente, J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, cit., p. 285.
[237] Ivi, cit., p. 310.
[238] A. Pantano, *Dislocazione. Introduzione alla fenomenologia asoggettiva di Jan Patočka*, Mimesis, Milano 2011, cit., p. 123.

intende dimostrare che sia possibile un apparire che non appare a nessuno ma, in ogni caso, questo "qualcuno" o "qualcosa" non ne il generatore, né il colui che se ne fa carico. Il portatore è invece la struttura e il referente di questa apparizione è un momento e una parte integrante di questa configurazione puramente fondamentale[239].

Tale posizione filosofica non ancorata ad una soggettività richiede una messa in discussione della nozione guida della fenomenologia husserliana: l'*epoché*. Il termine *epoché*, lungi dall'essere un mero contrassegno del lessico husserliano, indica un processo gravido di conseguenze metamorfiche come attestano i diversi mutamenti semantici e approfondimenti che il concetto subisce nella riflessione dello stesso Husserl[240]. La nozione di *epoché* compare per la prima volta nel ciclo di lezioni su *L'Idea della Fenomenologia del* 1905 e avrà un'evoluzione di senso nell'ultima opera del 1936, *La Crisi delle Scienze Europee e la Fenomenologia Trascendentale.* L'*epoché* indica nel pensiero di Husserl un'operazione metodologica, una "sospensione del giudizio", una "messa fra parentesi" o "riduzione fenomenologica" – preliminare rispetto ad un'effettiva indagine fenomenologica seguita dalla "costituzione" della connessione di senso dei fenomeni puri, dalla "conversione" in fenomeno. Dunque l'esperienza dell'*epoché* presenta due dimensioni che prevedono il preliminare azzeramento del *dato reale* precostituito o pregiudiziale, considerato come opinato e opinabile (la "messa fra parentesi"), e il ricominciamento *ex novo,* con tutte le conseguenze possibili che questo comporta (la "costituzione"). Ne *L'Idea della Fenomenologia* Husserl introduce il termine *epoché* per indicare la riduzione fenomenologica, intesa come "non uso" [241] delle scienze per giungere «all'autodatità della percezione immanente di sé e alla fondazione di ogni trascendenza nell'immanenza delle *cogitationes*»[242]. Tuttavia, la scarsa chiarezza rispetto alla funzione dell'*epoché* genera il fraintendimento di rintracciare in essa un rinnovamento del dubbio cartesiano o una variante dello scetticismo[243]. Profondamente diversa risulta la trattazione dell'*epoché* nelle *Idee.* In quest'opera Husserl mette in luce un ulteriore atteggiamento che riguarda il nostro ambito di libertà. Egli definisce l'*epoché* come

[239] J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo corpo*, cit., pp. 279-283.
[240] «Ogni filosofo, almeno una volta nella vita, deve procedere così, e se non l'ha fatto, anche se già dispone di una propria filosofia, bisogna che lo faccia», E. Husserl, Hua VI, cit., p. 17.
[241] E. Husserl, *L'idea di fenomenologia. Cinque lezioni*, a cura di M. Rosso, Il Saggiatore, Milano 1981, cit., p. 50.
[242]G. D. Neri, *I movimenti dell'esistenza umana, tre scritti su Jan Patočka*, Aut-Aut, 2000, cit., p. 146.
[243] J. Patocka, *Epoché e riduzione*, cit., p.146.

un'introduzione alla riduzione del mondo alla coscienza pura e trascendentale che neutralizza e mette fuori gioco il mondo oggettivo[244]. Tale momento iniziale si differenzia dal mero processo di riduzione perché l'*epoché* ha il compito di mostrare come la sfera d'immanenza della soggettività trascendentale che essa scopre porti in sé tutti i possibili mondi reali e riconduca il mondo sul terreno della costituzione. L'*epoché* rappresenta solo il primo momento di questo procedimento non estendibile universalmente ma solo a un mondo ridotto fondato nelle operazioni della coscienza pre-mondana. In questo senso l'*epoché* husserliana, mettendo fuori gioco la nostra fede nell'oggettualità per poi costituirla all'interno di strutture conformi a leggi del vissuto di coscienza, si configura come un suo atto negativo. Se infatti è la coscienza a produrre qualsiasi oggettività, il suo fondamento ultimo non può essere un oggetto[245]. L'*epoché* ci porta a scoprire una nuova regione dell'essere: il puro essere, oggettivamente indeterminabile. Da esso occorre partire se vogliamo cogliere ciò che fonda la coscienza e che tuttavia non è essa stessa coscienza: l'essere dell'uomo[246]. In altri termini, la coscienza è tale perché qualcosa le appare ma l'apparire, come testimonia l'*epoché* husserliana, può verificarsi solo sullo sfondo del nulla perché il fatto di apparire generalmente non appare. Tuttavia non esiste il nulla nella forma di un oggetto, come presenza. Possiamo solo anticiparlo e in questa anticipazione ci rapportiamo alla morte come estrema possibilità della radicale impossibilità di essere[247]. L'essere è dunque essere per la possibilità. La novità delle *Idee* consiste nell'aver individuato nell'*epoché* un'ontologia in cui la coscienza, la soggettività, appare immediatamente a se stessa e fa apparire il resto mentre il reale non appare da sé ma deve presentarsi mediante il vissuto[248].

La svolta patočkiana verso l'«asoggettivismo», sostenuta dal ripensamento dell'*epoché* come operazione di sospensione distinta dalla riduzione trascendentale, può essere

---

[244] «noi miriamo alla scoperta di un nuovo territorio scientifico, e vogliamo conquistarlo proprio col metodo della *messa tra parentesi* limitato però in un certo modo. […] *Noi mettiamo fuori gioco la tesi generale inerente all'essenza dell'atteggiamento naturale*, mettiamo tra parentesi quanto essa abbraccia sotto l'aspetto ontico: dunque l'intero mondo naturale, che è costantemente 'qui per noi', 'alla mano', e che continuerà a permanere come «realtà» per la coscienza, anche se noi decidiamo di metterlo tra parentesi» E. Husserl, *Idee per una fenomenologi pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., p. 71.

[245] G. D. Neri, *I movimenti dell'esistenza umana, tre scritti su Jan Patočka*, cit., p. 164.

[246] E. Husserl. *Idee per una fenomenologi pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., pp. 74-75.

[247] J. Patočka, *Glosse ai saggi eretici* cit., p. 165.

[248] «Se dunque, dopo aver messo fuori circuito il mondo e la soggettività empirica che appartiene al mondo stesso, ci rimane come residuo un io puro, con lui ci si presenta una specie particolarissima di trascendenza – non costituita – una *trascendenza nell'immanenza*», ivi, cit., pp.143-144.

intesa come effetto di un'operazione di radicalizzazione di alcuni aspetti offerti dall'elaborazione husserliana della stessa nozione di *epoché*[249]. Nel saggio *Epoché e riduzione* Patočka stesso tenta di giocare in suo favore il fatto che l'Husserl nelle *Idee* distingua espressamente l'*epoché* dal processo della riduzione o piuttosto delle riduzioni, preoccupandosi di invitare a non confonderla con un atto astrattivo.

Patočka ripensa la nozione di *epoché*, definendola come una radicalizzazione dell'*epoché* in grado di guadagnare l'autentico trascendentale, quell'a-priori in virtù del quale è possibile che un *ego* si manifesti: il mondo. Un mondo che ha uno statuto soggettivo solo in quanto si offre all'io come suo orizzonte di comprensione, e non in quanto subordinato all'attività costitutiva dell'io stesso[250]. Si tratta di un procedimento che mette tra parentesi non solo la credenza al mondo oggettivo ma anche quella relativa al soggetto. Il senso di ciò che nominiamo soggettivo è, secondo Patočka, «ambiguo» e significa non solamente «ciò che appartiene alla componente strutturale del soggetto, ciò che costituisce un suo aspetto». Inoltre l'autoriferimento dell'io si realizza non come atto di percezione dei vissuti mediante uno sguardo interiore, ma piuttosto come l'autoripiegamento di un lembo del mondo stesso, un lembo cui il mondo concede tuttavia il privilegio di rendere possibile la sua stessa manifestazione.

> Il mondo naturale, il mondo in cui l'uomo vive la sua episodica, inconclusa giornata di vita, è fin dall'inizio una totalità manifesta che però non ci è aperta davanti come una scena di teatro che possiamo abbracciare con lo sguardo e che il regista ci permette di dominare. Si tratta invece di una totalità *nella quale* noi siamo sempre come una componente che vi è immersa […]. E si tratta parimenti di una totalità, all'interno della quale eseguiamo noi stessi il nostro movimento vitale, il quale, essendo un movimento all'interno della totalità, è sempre ad essa rapportato, e quindi non è mai un movimento "assoluto", bensì soltanto uno spostamento del punto di vista[251].

La concezione fenomenologica husserliana viene filtrata da Patočka attraverso la consapevolezza della continuità prospettica, finitezza e storicità dell' essere-nel-mondo in cui la relazione originaria del soggetto con le cose nel mondo non è di tipo teoretico-

[249] «Appearing as such, the proper object of phenomenology, can be approached only by means of a special method which Husserl calls reduction, and which Patočkaspecifies as epochè», R. Barbaras, *Phenomenology and Henology*, in I. Chvatík – E. Abrams, *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology. Centenary Papers*, cit., p. 103.
[250] J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo corpo*, cit., pp. 333-337.
[251] Ivi, cit., p. 120.

contemplativo ma eminentemente pratico-esistenziale[252], relazione che coinvolge primariamente l'essere proprio dell'uomo. L'*epoché*, così ripensata, non si traduce in un esercizio metodologico che genererebbe la libertà del pensiero, non è la riduzione alla soggettività trascendentale ma rappresenta quel movimento esistenziale di libertà in cui l'uomo si apre al proprio essere[253]. È un atto di libertà costitutiva dell'essere umano che «coincide con la libertà stessa del pensiero, con la sua indipendenza nei confronti di ogni contenuto, di ogni dato, di ogni 'presupposto'»[254].

In definitiva, Patočka ritiene inadeguato il primato dato da Husserl alla rappresentazione perché questo fa del mondo uno spettacolo esibito dinanzi alla coscienza, nullificando il progetto di unificazione della vita nel momento in cui si affida ad un soggettivismo assoluto[255]. Secondo Patočka l'uomo conquista la sua libertà solo se non si ritira nella sfera di una coscienza priva di mondo ma si apre ad esso scoprendo le differenze con gli enti e l'apparire dei fenomeni[256]. Solo così l'uomo può comprendersi come l'essere della manifestazione e portarne la responsabilità.

Da questa breve disamina del pensiero maturo di Patočka possiamo considerare la sua proposta *fenomenologica asoggettiva* come una novità assoluta rispetto alle riflessioni dei suoi maestri e alle successive elaborazioni fenomenologiche intraprese dagli allievi di Husserl ed Heidegger[257]. Senza eliminare il ruolo del soggetto ma subordinandolo all'influenza della correlazione a priori in base alla quale solo rapportandosi al mondo egli può rapportarsi al proprio sé e condurre la propria esistenza, Patočka guadagnerà tale relazione attraverso il concetto di *spazio*, di spazialità originaria strutturata attorno alla declinazione plurale io-tu-quello e dunque attraverso i concetti di *movimento, corpo*

[252] Patočka presenta la riduzione come una *praxis* che svela lo spazio fenomenico scorgendo in esso tre dimensioni che seguono quasi fedelmente l'impostazione husserliana: la coppia familiare/estraneo; la temporalità, il soggettivo, Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., pp. 80-86.

[253] G. D. Neri, *I movimenti dell'esistenza umana. Tre scritti di J. Patočka*, aut aut, cit., p. 125.

[254] J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, cit., p. 189.

[255]B. Bouckaert, *Patočka e il metodo fenomenologico (pensare in un mondo di folli)*, in D. Jervolino *L'eredità filosofica di Jan Patočka: a ventanni dalla scomparsa*, Cuen, Napoli, 2001, cit., p. 58.

[256] V. Costa, *La fenomenologia tra soggettività e mondo*, cit., p. 19.

[257] Rispetto alla proposta fenomenologica heideggeriana che in parte risolve, secondo Patočka, alcune difficoltà dell'approccio trascendentale husserliano, il filosofo ceco è ugualmente critico. Heidegger infatti avvia una completa riformulazione della fenomenologia incentrata sui presupposti ontologici che non sono stati indagati dalla fenomenologia husserliana ma, anche in questo caso, Patočka scorge un limite: l'assenza dell'analisi del tema dell'apparire come tale, J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo corpo*, cit., p. 262.

e *mondo*[258]. La nuova fenomenologia di Patočka non intende dunque rinunciare alla soggettività perché niente può apparire se non c'è nessuno al quale rivolgere tale apparire, tuttavia può rinunciare all'*epoché* dell'apparire alla soggettività[259]. In altri termini, il soggetto della *fenomenologia asoggettiva* esiste ma non è un ente privilegiato. Secondo questa constatazione, l'intera riflessione sull'*epoché* è una presa di distanza da quella visione assolutistica e pura della soggettività che Patočka ha individuato nella filosofia del maestro. Utilizzando un registro linguistico differente, servendoci di termini più affini al problema posto dalla nostra ricerca possiamo pensare l'*epoché* come la miccia d'innesco della cura dell'anima. Delineiamo meglio tale affermazione. La *fenomenologia asoggettiva*, così com'è stata delineata dal filosofo, si configura come una fenomenologia della vita e del senso della vita che mette fuori circuito, sospende, decostruisce il soggetto della modernità senza però decostruire la *psychè*. La reinterpretazione della cura dell'anima socratica consente a Patočka di restaurare il senso del concetto greco di anima, distinto dalla coscienza husserliana, e di formulare una *fenomenologia asoggettiva* che intraveda nella *psichè* la condizione dell'apparire e della totalità[260]. La cura dell'anima, nella riflessione patočkiana, assume la medesima origine rispetto alla nascita della filosofia: è qualcosa che scuote e accade senza preavviso, come un terremoto, come il lampo eracliteo che squarcia le tenebre, come per i filosofi greci, l'apparire del mondo. Essa ha una modalità di manifestazione e presentazione affine alla tematica platonica della conoscenza della verità che appare come scintilla:

> La conoscenza di tali verità [le cose di cui mi do pensiero] non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma, dopo molte discussioni fatte su questi temi, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che si accende dallo scoccare di una scintilla, essa nasce dall'anima e da se stessa si alimenta[261].

La conoscenza della verità, lo svelamento del mondo, l'apparire dell'universo all'esistenza umana accade in questo modo: scocca la scintilla, emerge la più profonda intuizione, quell'illuminazione in cui qualcosa si mostra, si scopre. Non è un momento

[258] La soggettività viene compresa a partire dal movimento dell'*essere in via di manifestazione* aperto dal mondo, ovvero dalle possibilità di azione che ci interpellano destando una direzione di senso, V. Costa, *La fenomenologia tra soggettività e mondo*, cit., pp. 269-270.
[259] A. Pantano, *Dislocazione. Introduzione alla fenomenologia asoggettiva di Jan Patočka*, cit., p. 14.
[260] P. Merlier, Patočka, *Le soin del l'âme et l'Europe*, p.7.
[261] Platone, *Lettera VII*, 341C-D, tr. it. di R. Radice, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano1997, p. 1820.

programmato o generato dall'anima che pure è il luogo di questo accadimento. La scintilla dell'anima, in termini fenomenologici, fa pensare all'*epoché*: una luce improvvisa nella vastità della notte che da qualche parte rischiara l'esistenza e illumina i fenomeni rinnovando la modalità della loro visione e mostrandoli nel loro movimento di manifestazione. L'*epoché* appare allora strettamente connessa alla cura dell'anima perché come quest'ultima destabilizza la situazione presente generando un risveglio, un ridestamento, potremmo dire una "rinascita" dell'anima, così l'*epoché* è scintilla dell'anima, è quel momento che blocca e interrompe per un attimo il lavoro di ricerca dell'uomo, fatto di teorie, sperimentazioni, sensazioni e lo disorienta per mostrare ciò che è sotto una nuova luce, per orientare lo sguardo del soggetto verso *ciò che è*.
La cura dell'anima nel progetto etico-politico platonico racchiudeva una sorta di "ideale di vita autentica" che si articolava in un conflitto tra l'approccio tradizionale della conoscenza e la disponibilità del filosofo a sospendere il bagaglio culturale oggettivo e soggettivo di fronte al problema richiesto, conflitto che, assumendo la forma espressiva del dialogo, espone il sé del filosofo alla critica e garantisce il suo "superamento":

> Vorrei solo mostrare che il concetto della cura dell'anima racchiude in sé come un *ideale della vita autentica*, l'ideale di una vita che, sia nella prassi sia nella sua attività di pensiero, si regola sempre sull'*intuizione*. Il modo in cui l'uomo lo pratica e in cui il filosofo lo vede è certamente soggettivo, è relativo alle sue capacità e alle sue condizioni particolari. Tuttavia, il *superamento di sé* del filosofo è dato dal fatto stesso che la cura dell'anima risiede in questa prossimità al problema, in questa disposizione a porre sé medesimi alla critica[262].

La cura dell'anima come pratica di pensiero e di vita necessita di questa scintilla, ha bisogno della libertà di agire e pensare. Solo mettendo tra parentesi le costruzioni oggettive e soggettive sui fenomeni, l'anima può veramente intuire la dimensione trascendentale della sfera fenomenica, può effettivamente vivere autenticamente. Dunque solo l'esperienza intuitiva della scintilla *epoché* potrà orientare il soggetto verso lo sguardo in ciò che è, uno sguardo che si nutre di quella scintilla, un momento necessario di vuoto senza il quale i fenomeni rimarrebbero su un piano meramente oggettivo, un'intuizione profonda che, oltre alla presenza dei fenomeni, fa intuire la fenomenicità. Da un punto di vista strettamente fenomenologico, Crepon, nell'ambito della riflessione filosofica patočkiana sull'Europa e la cura dell'anima, identificherà la

[262] Ivi, cit., p. 137.

cura dell'anima come una «scintilla di eternità», che non solo costituirebbe l'elemento originario e costitutivo al quale l'Europa potrà sempre appellarsi e richiamarsi, ma la sua più importante sfida consisterà in quella resistenza alle istanze nichilistiche della vita, in quanto «lotta contro la caduta, contro il tempo, contro la tendenza del mondo e della vita verso il declino»[263]. Inoltre, secondo il filosofo ceco, la cura dell'anima è «autoinvestigazione senza fine sul proprio sé», è sguardo dell'anima su di sé che include anche l'ideale, quello sguardo che non può essere affidato alla parola perché equivoca e ambigua[264]. Secondo questa impostazione sembrerebbe che la scintilla dell'anima scocca interiormente e il problema della conoscenza di ciò che è diventa il problema di un'autocomprensione di se stessi. La questione non è così semplificabile. La cura dell'anima è senz'altro lo sguardo dell'anima su di sé ma mentre il soggetto vede e scopre le cose lo stesso non vale per se stesso:

> Or, si l'homme ne se comporte pas à son propre égard de la même manière qu'envers lesautres réalités, c'est également parce qu'il est la seule chose au monde qu'il ne puisse dècouvrir[265].

Tale impossibilità di esperire se stesso come un qualsiasi altro oggetto è dovuto al fatto che l'esistenza non è un oggetto dato ma si scopre nel momento stesso in cui si dà: questo è il senso dell'*epoché* come scintilla della cura dell'anima: nel momento in cui si scopre e si conosce, l'anima si modifica, si dà una forma: è. Ecco dunque che l'autoinvestigazione continua sul proprio sé non vuole configurarsi come un privato interrogatorio che avviene tra il soggetto e la propria interiorità ma va pensato come scoperta dell'anima a partire dall'irruzione scintillante del mondo che, manifestandosi all'improvviso, disorganizza l'esistenza, la scuote ponendo una battuta d'arresto al movimento della vita e consente all'anima di comprendere ma soprattutto di divenire se stessa. L'*epoché*, la scintilla dell'anima, l'attrezzo filosofico che agisce nella medesima direzione della cura dell'anima così com'è stata intesa da Patočka, definisce l'essere dinamico del soggetto, l'essere in movimento e nel movimento del mondo. In questo cammino nel e con il mondo l'anima non solo si scopre ma si compie: è una possibilità

[263] M. Crepon, *Le souci de l'âme, héritage de l'Europe*,….cit. p, 68.
[264] «La cura dell'anima, la cui pratica consiste in un'opera di investigazione continua, include in sé anche l'ideale, la scintilla che si nutre di se stessa, e in questa scintilla c'è qualcosa che si scopre, qualcosa che si mostra, c'è in lei uno sguardo che non può essere affidato alla parola, nella misura in cui questa è essenzialmente equivoca, ambigua», J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit. p. 126
[265] J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, cit. p. 159.

che muovendosi si realizza. E in questo suo essere e agire l'anima diviene. Solo la cura dell'anima consente il divenire della soggettività, solo praticandone la cura l'esistenza diviene[266]: solo agendo, e dunque manifestando se stessa, l'anima e dunque il soggetto si realizzano, divenendo ciò a cui il mondo appare e per il quale il mondo si manifesta. La cura dell'anima rappresenta da un lato l'interesse che l'anima nutre per gli altri enti, la presa in carico del mondo dei fenomeni e, in questo caso è soggetto che cura (genitivo soggettivo) ma è anche ciò che si interessa del proprio essere, è l'anima che si autodetermina e si autocomprende (genitivo oggettivo). Le due declinazioni, soggettiva e oggettiva, che legano la cura con l'anima coesistono armonicamente perché nel dialogo costante con se stessa l'anima dialoga e si confronta con le cose e con gli altri senza stare dalla parte del sé soggettivo né da quella del fenomeno oggettivo. L'anima partecipa all'apparire dei fenomeni essendo il luogo della loro manifestazione e, dal punto di vista della fenomenologia asoggettiva, corrisponde a «ciò a cui» i fenomeni appaiono, quel ciò a cui che è riconoscibile nella soggettività.

La *fenomenologia asoggettiva,* in definitiva, si serve della radicalizzazione dell'*epoché* husserliana che, da un lato consente di risalire all'origine stessa della manifestazione dell'essere, senza ricondurla ad un fondamento ontico quale la coscienza assoluta (auto)-costitutiva, dall'altro disloca la soggettività rispetto alla necessità di un fondamento ultimo mentre solleva il problema della relazione tra il soggetto e il mondo. In questo senso la "a" di "a-soggettivo" non va letto nel senso di un alfa privativo ma potremmo azzardare l'ipotesi di attribuirgli un valore allativo per indicare la tendenza di un movimento che muove e afferma il ruolo cruciale della soggettività nella generazione di se stessa e del mondo. Una soggettività che non ha la funzione di costituire il mondo ma rappresenta un carattere della sfera fenomenica, ovvero il luogo in cui il mondo si mostra secondo nuove modalità e prospettive[267]. Alla luce di tali riflessioni, il rapporto tra cura dell'anima, soggettività, *epoché* e movimento dell'esistenza appare inscindibile. Grazie alla cura dell'anima, la soggettività diviene, ovvero si scopre, agisce e si manifesta nel mondo ma tale manifestazione non dipende da se stessa: l'anima non è l'autrice della sua stessa azione, essa non fa altro che partecipare o meglio *compartecipare* al movimento del mondo, non è che un suo momento. La cura dell'anima fa brillare il mondo mostrandolo grazie alla scintilla dell'*epoché* che lo fa

[266] J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 121.
[267] Ivi, cit., p. 14.

emergere nella sua eccentricità e differenza. In questo senso, il mondo, manifestandosi richiede all'esistenza una conversione dello sguardo, un decentramento da sé verso ciò che è altro da sé e la cura dell'anima si caratterizza proprio grazie a tale spostamento dell'esistenza all'interno del mondo. Ciò che definisce la cura dell'anima è una collocazione e postura indispensabili per cogliere realmente il mondo senza limitarsi a visualizzare gli enti che appaiono, per aprirsi a quella totalità originaria con la quale l'anima si relaziona. In questo senso la cura dell'anima è una conversione, una trasformazione che avviene solo isolando, come intende la nuova concezione dell'*epoché* di Patočka, la visione obiettivistica della realtà, sospendendo tutti gli schemi e i lasciti della tradizione pe accettare quel salto nel vuoto, quella possibilità di essere se stessi, sperimentata già da Socrate, senza ancoraggi solidi né appoggi.[268] Lo statuto della soggettività è pertanto la posta in gioco più alta della *fenomenologia asoggettiva*: da un lato il fenomeno "soggetto" è un prodotto dell'apparire del mondo, dall'altro il soggetto si distingue dagli altri enti perché l'apparizione si dà solo se rivolta ad un soggetto[269]. La tematica del movimento del mondo è il tratto costitutivo di una soggettività dinamica che è chiamata ad essere presente e a partecipare alla fenomenicità per creare sempre nuove possibilità d'essere. Patočka rilancia dunque l'immagine di un soggetto che è parte integrante e allo stesso tempo "specchio" del mondo: *il soggetto fa apparire il mondo.*

Una fenomenologia a-soggettiva che ri-muove, non nel senso dell'eliminazione ma in quello della rimobilitazione, nel senso di un rinnovamento del movimento del mondo, inteso come un muovere nuovamente il mondo. Il compito filosofico di cogliere il mondo naturale coincide pertanto con il problema di cogliere la soggettività, ovvero comprendere quella comune dimensione mantenuta in ogni modalità dell'umana esistenza. In questo senso il mondo naturale inteso come originario mondo pre-categoriale, ha uno statuto soggettivo solo in quanto si offre all'io come suo orizzonte di comprensione e non in quanto subordinato alla sua attività costitutiva. A questo punto possiamo identificare il mondo con quel campo fenomenale che incessantemente alimenta i nostri processi di oggettivazione fungendo da luogo, totalità preliminare, in cui si dispiegano i tre movimenti dell'esistenza umana. A tal proposito Patočka scrive:

[268] J. Patočka, *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*. tr. fr. a cura di E. Abrams, Millon, Grenoble, 1990, cit. p. 61.
[269] Ivi, cit., p.124.

> Il mondo naturale è comunemente questo mondo, nel quale viviamo, con il quale abbiamo a che fare. Il mondo con le cose, i contenuti e gli elementi del quale siamo in commercio appena apriamo gli occhi e cominciamo a rapportarci alle cose e agli altri. È il mondo grazie al quale ci comprendiamo come persone, mondo che non è prodotto dalle formule degli scienziati nei loro laboratori ma questo mondo, nel quale viviamo davvero e senza problemi, e anche con i nostri problemi […], questo mondo nel quale dobbiamo sentirci a casa ogni qualvolta cominciamo a problematizzare, a teorizzare, a pianificare[270].

Ma come si esplica la tematica del movimento rispetto al concetto di mondo e alla soggettività? Quale idea di movimento sviluppa Patočka? Nell'ultima lezione che compone il testo *Body, Community, Language, World,* l'autore afferma che la possibilità di interpretare l'esistenza come triplo movimento, così come dichiarato all'inizio del paragrafo, si serve di un'idea «antica» e di una «moderna». L'idea antica va ricercata nella concezione aristotelica del movimento, che si configura sempre come movimento di una sostanza e possibilità nel processo di realizzazione. L'idea moderna risiede nella riflessione progettuale e attiva dell'esistenza secondo Heidegger che la interpreta come vita nella possibilità, progetto, azione in vista di che caratterizza la possibilità della nostra esistenza. Un movimento che fa pensare a un flusso dinamico e contemporaneamente alle possibilità dischiuse da tale flusso rispetto alle possibilità, alla progettualità di divenire qualcosa, di distinguersi e far emergere la propria singolarità, di creare e realizzare la propria esistenza. Ma procediamo con ordine e partiamo da quello che è il "filo conduttore" del nostro discorso:

> Penso che il filo conduttore per la definizione dei nostri incontri nel mondo consiste nel fatto che il veicolo e il mediatore di questi incontri è il *movimento*, il nostro proprio movimento nel quadro del mondo e di tutto ciò che nel mondo stesso può presentarsi e apparire. Ma ciò significa che si tratta del movimento di un essere alla cui essenza appartiene il mondo, un essere che per propria, specifica essenza non si trova nel mondo come una pietra, una pianta o magari anche un animale, bensì un essere che non può compiere nulla di specificatamente umano senza rapportarlo alla totalità anticipata[…]. Penso che tra il movimento oggettivato e il movimento della nostra vita esista una certa comunanza che ci permette appunto d'impiegare la stessa espressione riferendoci a entrambi: in entrambi i casi il movimento si svolge effettivamente tra cose ed è un movimento *corporeo*. Nelle sue componenti più evidenti il movimento della nostra vita è un movimento *corporeo.*[271]

Il concetto di movimento nella storia delle idee sembra suggerire una sorta di inadeguatezza ad una descrizione soggettiva dell'esistenza e al ruolo di mediatore e strumento di comprensione della natura della nostra vita e della convivenza con gli altri.

---

[270] J. Patočka, *Křesťanstvi a přirozeny svět*, Praha 1972, in *Přiroyeny svět a pohyb lidske existence*, sv. 3, ed. I. Chvatik, Praha (Archivni soubor) 1980, pp.3-4

[271] Ivi, cit., pp. 60-65.

Il movimento è notoriamente legato alla sfera oggettiva, quantitativa, è assimilabile alla *res extensa* e in effetti è un *movimento corporeo*. Già nel passo sopracitato risalente agli anni 1968-69 emerge l'intenzione del filosofo dell'elaborazione di un concetto di movimento che è sia fenomenalizzante che ontologico: il movimento dell'esistenza umana non svela solo l'apparire ma anche l'essere dell'esistenza umana. Da un lato il soggetto è un fenomeno nel senso che è un ente che appare come gli altri enti, dall'altro si distingue dagli altri enti perché, oltre ad essere un prodotto del mondo, oltre a dipendere dall'apparire del mondo, non si dà apparizione se non ad un soggetto. In altri termini il soggetto è un elemento strutturale dell'apparire ed è ontologicamente caratterizzato: è un'iscrizione ontologica nel mondo[272]. Esso è strumento e mediatore di ciò che appare ma a sua volta è componente di quest'apparire. È il movimento di un essere che non solo si trova nel mondo ma partecipa ad esso, assiste e contemporaneamente realizza la sua apparizione. Ne consegue che il soggetto che ha in mente Patočka si costituisce «nel» disvelamento del mondo e «con» esso. È un soggetto *radicato* nel mondo, che *lavora* alla sua esplicitazione e si muove nella direzione della sua *apertura*, del suo *disvelamento*. Il soggetto è in continuo movimento perché è esso stesso il movimento. Ma cerchiamo di esaminare di che tipo di movimento si tratta. Nel momento in cui Patočka esamina il tale tematica non si riferisce certamente alla concezione galileiana di movimento inteso come un'entità matematica quantitativa, né lo identifica con il movimento aristotelico inteso come percorso, processo "da…a" con un inizio e una fine ben definiti e legato all'ambito categoriale. Tuttavia, sulla concezione aristotelica di movimento è opportuno esplicitare qualche chiarimento perché, ancora una volta, la reinterpretazione di una categoria concettuale antica quale quella di movimento in Aristotele tornerà utile nell'economia di pensiero del filosofo ceco. In particolare, rispetto a tale questione, Patočka radicalizza la concezione aristotelica di movimento e da questa "forzatura" concettuale sviluppa una nuova caratterizzazione dell'idea di movimento: non il movimento oggettivato nel senso di un cambiamento di luogo e neppure un semplice vissuto ma *il movimento soggettivo inteso come esistenza, prassi e azione*. Iniziamo ad esaminare la reinterpretazione patočkiana della riflessione aristotelica sul movimento. Per Aristotele il movimento coincide con l'esistenza delle cose, è un'unità indivisibile ed è per sua natura attività. L'analisi

[272] A. Pantano, *Dislocazione. Introduzione alla fenomenologia asoggettiva di Jan Patočka*, cit., p.124.

dettagliata condotta da Aristotele sul movimento lo porterà ad affermare che esso è un fondamentale fattore ontologico legato alla determinazione del sostrato in quanto «è ciò che fa sì che le cose siano, che allo stesso tempo fa sì che il loro essere viva, sia qualcosa come la vita, un'unità, un senso comprensibile, un percorso da…a»[273] e dunque, rappresentando l'origine e la ragione del mondo è teleologico. Parlare di movimento ontologico significa pensare al passaggio dal non essere all'essere, ragionare in termini di divenire, ovvero valutare l'evoluzione dal non essere qualcosa all'essere qualcosa, cambiamento reso possibile dal movimento che è ciò che rende l'essere considerato, e nel nostro caso il soggetto, ciò che è[274]. La teleologia aristotelica non si riduce a una mera aspirazione finale dei comportamenti umani nella vita e nel mondo ma, al contrario, trasforma la finalità pratica della vita umana e la estende al mondo nella sua totalità. Tale impostazione prevede che il fine non sia creato dall'essere umano ma, viceversa, sarà il fine a creare quest'ultimo. Patočka descrive il movimento aristotelico come «una passeggiata sul posto» e non come la progressione verso un luogo, ovvero la tendenza ad un fine e contemporaneamente il cammino verso esso[275]. Nella concezione aristotelica il movimento è la determinazione del sostrato e tale determinazione avviene nella manifestazione pertanto il movimento risiede nella manifestazione. In termini fenomenologici, la teleologia aristotelica è una fenomenologia nella misura in cui il fine del mondo è l'essere in quanto manifestato e dunque fenomeno. Il problema posto da Aristotele del movimento concepito ontologicamente, come costitutivo dell'essere degli enti che sono in movimento non rispetto al mondo ma rispetto a tutto ciò che sono, con tutti i limiti legittimi di un tale

[273] J. Patočka, *Significato filosofico della concezione aristotelica di movimento*, cit., p. 50.

[274] Nell'analisi del concetto di movimento Patočka fa riferimento ad alcune tipologie accomunate dal riferimento ad una soggettività in grado di coglierle indipendentemente dalla loro composizione oggettiva. Così il filosofo parla di movimento in termini di *passaggio*, come potrebbe essere una melodia intesa come presenza di un certo suono (venuta all'essere di un suono) che prima non c'era (dal suo non essere) o di movimento come *processo*: la melodia è un semplice processo, ovvero l'identificazione di fasi multiple, come sintesi temporale attraverso la qualità o la continuità, o ancora il movimento inteso come *trasformazione*: ovvero quel processo che presenta una discontinuità, una nuova partenza. Il movimento inteso come *cambiamento, ovvero* il processo caratterizzato da una nuova partenza, mediante cui passa una certa identità-continuità, (come l'arcobaleno) ma in tutti i casi siamo di fronte ad una *sintesi soggettiva* di *identificazione* e *diversificazione*. Il cambiamento, il processo e la trasformazione sono *identificazioni*, sono sintesi fattuali e oggettive. Ma allora che ruolo ha il soggetto, dov'è l'elemento soggettivo? La sintesi soggettiva consiste nel cogliere e riconoscere questa identità singolare. Non si tratta di individuare le fasi, i momenti caotici di ciò che accade, le scansioni spazio-temporali legate alle diverse declinazioni del movimento ma di cogliere il loro legame reale che non passa attraverso i sensi, non coincide con il dato sensibile. Esso rappresenta «un momento non sensibile nel sensibile», J. Patočka, *Sulla fenomenologia e l'ontologia del movimento*, cit., pp. 80-81.

[275] Ivi, cit. p. 52.

pensiero, porta Patočka a misurarsi con l'aristotelismo, a radicalizzarlo per scoprire che il movimento non è ancorato ad un sostrato preliminare ma anzi produce ontogeneticamente il suo sostrato. In altri termini, il movimento esistenziale definisce per Patočka il rapporto dell'esistenza umana (movimento che definiamo soggettivo) con il mondo e declina, dal punto di visto fenomenologico, la risposta alla questione del senso esistenziale del soggetto rispetto ad una riflessione sul mondo inteso come movimento dell'apparire. Il movimento aristotelico è ontologico e si differenzia da quello delle scienze della natura perché funge da raccordo tra umano ed extraumano, connette il determinato alle sue determinazioni, attraverso il passaggio da determinazione in determinazione, realizza la modalità esistenziale di un essere che, per la sua finitezza non può esistere massimamente e pienamente. Ma la dimensione ontologica non allontana il soggetto dalla vita concreta, anzi Aristotele fonda il movimento ontologico sull'essere individuale, ritrova tale movimento nelle strutture concrete, nella vita umana che è empirica. Tuttavia il limite della concezione aristotelica del movimento risulta ingenua proprio rispetto all'influenza di tale empiria dalla quale Aristotele parte per giungere alla fissità immobile del concetto di essenza. In ogni caso, secondo Patočka, il progetto aristotelico di comprensione dell'essere finito come parte costituente di un movimento globale di incremento d'essere risulta molto attuale[276]. Patočka scorge nella tematizzazione aristotelica del movimento non un tentativo di soggettivazione del mondo, non la ricerca di un'essenza spirituale, di un'anima del mondo ma proprio quelle strutture asoggettive che spiegano i fenomeni umani e i comportamenti, le posture esistenziali dei soggetti a partire da principi universali. La ricerca del soggetto, concetto ancora assente nella filosofia aristotelica, da parte di Aristotele non avviene nelle cose né porta ad esse. Il filosofo greco mirava piuttosto a ricercare quell'elemento comune, quel giusto mezzo tra l'uomo e il mondo che preservasse l'unità e non si sfaldasse nel dualismo platonico o, successivamente, cartesiano. Il movimento doveva essere inteso come una modalità che considera l'uomo un'eccezione spiegabile a partire da strutture ontologiche generali[277]. Il movimento aristotelico è una sorta di ponte tra l'umano e il sovrumano. Se per Aristotele il movimento rimanda all'unità di un sostrato preliminare, per Patočka esso è responsabile

[276] Ivi, p. 79.
[277] J. Patočka, *Aristotele, i suoi predecessori e successori*, Academia Phaha 1964 (copiare titolo in ceco p.77 di che cos'è la fenomenologia)

sia dell'unità del sostrato che della sua propria unità[278]. La rielaborazione della concezione filosofica del movimento in Aristotele ci consente dunque di escludere che Patočka pensi al movimento esistenziale come ad un processo oggettivato e oggettivabile, nel senso di un cambiamento di luogo. Ma non si tratta neanche di un semplice vissuto. Patočka specifica fin da subito che il movimento dell'esistenza è un movimento soggettivo (*subjektivní*) ma non soggettuale (*subjektní*): mentre il termine "soggettuale" designa i vissuti che compongono la vita del soggetto, come per esempio lo sguardo di chi considera un oggetto, il termine "soggettivo" non rimanda necessariamente ad un vissuto, riferendosi per esempio a qualcosa che è esperito senza appartenere realmente ai vissuti, come, nel caso dell'esempio precedente, quando facciamo riferimento ad una componente di quell'oggetto[279]. La dimensione teleologica della concezione aristotelica del movimento la possiamo ritrovare in quella tensione di cui è fatta l'esistenza umana: l'esistenza umana è infatti un movimento che tende verso il mondo, verso la manifestazione degli oggetti che richiedono una soggettività alla quale apparire:

> La creazione di orizzonti, la vita negli orizzonti, rinvia alla corrente potente del moto centrifugo che domina la nostra vita. Viviamo secondo un moto che ci porta verso fuori, superandoci, o piuttosto essendo sempre già superati e allontanandoci da noi stessi in direzione del mondo e dei suoi domini che rinviano sempre più lontano. Ci ancoriamo poi nel mondo e, a partire da esso, facciamo ritorno a noi stessi per determinare la nostra posizione in esso. Da un lato siamo dunque questa corrente di energia centrifuga; dall'altro siamo ciò che questa corrente trova di se stessa nel ritorno a sé, se così si può dire, dal punto di vista del mondo, siamo cioè ciò che si trova essere nella sua integrazione del mondo[280].

Il movimento dell'esistenza, come cita questo passo, ci spinge verso fuori, verso il mondo e i suoi oggetti, ci trascina nel suo scorrere ma l'ancoraggio al mondo consente il ritorno in noi stessi, delimita la nostra posizione in esso: dunque da un lato siamo un flusso di energia, «energia centrifuga», dall'altro esistiamo solo perché integrati nel mondo, siamo ciò che la corrente trova di sé tornando indietro, restituendosi al mondo e ai fenomeni. È un fuori non inteso come un aldilà del mondo ma, paradossalmente, è il fuori che determina il dentro del mondo, essendo il proprio ontologico dell'esistenza umana. Questo ritorno in sé non va inteso aristotelicamente come un sostrato ma piuttosto come il luogo in cui i fenomeni si manifestano. E poiché i fenomeni si

[278] R. Barbaras, *Postfazione*, in J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 361.
[279] J. Patočka, *Per una preistoria della scienza del movimento*, cit., p.64.
[280] J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, cit. p. 65.

manifestano ad un referente, è chiaro che la manifestazione, il movimento del mondo avviene solo in presenza di un soggetto al quale rivolgersi. Il movimento soggettivo pertanto, non solo determina gli enti ma li svela: nel movimento soggettivo si realizza quindi la determinazione del sé, si costituisce il soggetto con il proprio agire, con ciò che esso disvela in un movimento verso il mondo e mosso dal mondo. La questione si complica quando Patočka fa coincidere il movimento dell'esistenza con il movimento di manifestazione e, contemporaneamente, ammette la presenza di uno scarto irriducibile tra il movimento soggettivo e il movimento del mondo. Il movimento dell'apparire (il movimento del mondo) da un lato è un movimento ontologico preliminare quindi si distingue dai movimenti intramondani (di cui il movimento soggettivo fa parte) e li sintetizza, dall'altro la soggettività, partecipa al movimento dell'apparire operando le sintesi delle determinazioni mondane: in altri termini la soggettività è intesa da Patočka come un momento del movimento del mondo e contemporaneamente come realizzazione dell'apparire senza esserne l'origine, la causa di tale apparire. Svelando il mondo e facendolo apparire, la soggettività mostra anche la sua dipendenza da esso. La soggettività dunque non è un essere sostanziale, non è un sostrato ma un movimento in cui il soggetto è esposto. E proprio l'esposizione è la precipua modalità d'essere del soggetto. Il termine ceco «vystavení» significa letteralmente "esposizione", "manifestazione" e la parola è composta da due particelle: «vy» e «stavení». Il termine «vy» indica letteralmente il pronome della seconda persona plurale "voi" e dunque allude ad una presenza personale, ad un soggetto. «Stavení» traduce invece il temine "edificio", "costruzione", "casa" e dunque ha a che fare una postazione, un luogo in cui il soggetto si posiziona; figurativamente indica una "posizione" e, più in generale, indica il luogo precipuo del soggetto, il suo habitat naturale: il mondo. Se pensiamo all'equivalente latino del termine "esposizione", come parola composta dalla somma di due particelle, viene immediatamente in mente il corrispettivo linguistico «expositum» formato dalla particella «ex», "fuori" e dal participio passato «positum», ovvero "posto". Ragionando sempre in termini filologici, per analogia, considerando le parole latine che compongono il termine "expositum" notiamo che «ex» sta ad indicare qualcosa che è «fuori», descrive ciò che è esterno. In questo caso, se rapportiamo «ex» alla particella ceca «vy», ovvero a quell'elemento linguistico che definisce la presenza della soggettività, possiamo scorgere un sovvertimento dei termini della relazione. Se

infatti il soggetto è esposto, ovvero è manifestato, la particella «ex» che allude al «fuori», è assimilabile a ciò a cui il soggetto si relaziona, ovvero il mondo, paragonabile al ceco «stavení». *Vystavení* è *expositum*: la soggettività si proietta verso fuori, si rapporta al mondo e agli oggetti del mondo. Ma questo «fuori» dal soggetto non coincide con il mondo oggettivo inteso come termine di un dualismo inconciliabile: esso è un *fuori relativamente soggettivo* che, come abbiamo precedentemente mostrato, guadagna il *dentro ontologico*, il sé che determina la sua esistenza ed è «stavení», è una soggettività che è tale perché è "a casa", è una soggettività che può proiettarsi verso fuori ma "gioca in casa". In altri termini, il soggetto è prodotto dal movimento del mondo e allo stesso tempo la soggettività è un'esposizione al mondo. Questa è la principale caratteristica del movimento soggettivo: esso si costituisce a partire dal movimento originario del mondo[281], ovvero è soggetto al mondo e contemporaneamente è il soggetto che compartecipa all'esplicazione del mondo. Tuttavia, rimanendo sempre in ambito filologico, il termine "esposizione" traduce inoltre il termine latino «obnoxĭus», che viene reso in italiano con il significato di "soggetto a", "esposto ad un pericolo". L'essere esposti come *obnoxĭus* ha sempre una connotazione negativa perché è il risultato del movimento del mondo, di una differenziazione: l'esistenza è *esposta* al pericolo, al mistero del mondo. La soggettività diventa quel momento del mondo in cui i fenomeni appaiono e vengono ad essere e si manifesta nel mondo nel senso etimologico del termine come *ex positum*, ovvero "posto fuori da" e *obnoxĭus* ovvero "soggetto ad un pericolo". L'esistenza tende verso il fuori del mondo e in questo suo tendere ed esporsi rivela il mondo e se stessa. Riassumendo, da questa breve disamina linguistica sui termini che definiscono l'esposizione possiamo affermare che il movimento soggettivo è posto, ovvero si costituisce a partire dal movimento del mondo. Ma in quanto movimento dell'apparire, la soggettività è un'esposizione al mondo: questa è la prima caratteristica del movimento soggettivo. L'esposizione implica anche una relazione in quanto si mostra qualcosa a qualcuno: l'esistenza, in quanto esposizione è strutturale all'apparire in quanto l'apparire deve avere un referente e la soggettività è ciò a cui i fenomeni si rivolgono nel loro apparire: così l'esistenza, oltre ad essere un'esposizione al mondo è essa stessa esposta al mondo, ovvero l'esistenza è e si fa in quanto esposta al mondo. L'elemento che emerge da questa caratterizzazione

[281] A. Pantano, *Dislocazione*. *Introduzione alla fenomenologia asoggettiva di Jan Patočka*, cit., p. 131.

fenomenica, relazionale e ontologica della soggettività è la proposta patočkiana di non considerare la soggettività come sostrato o sostanza e in questa peculiarità veniamo a scoprire la connotazione negativa dell'esposizione come *obnoxĭus*. La soggettività, sostiene Patočka, è un essere «vuoto»: essa prende parte ad una manifestazione e la realizza senza esserne la madre. La soggettività è un momento vuoto che nasce dall'eccedenza del mondo. In definitiva, il movimento dell'apparire, ovvero il movimento del mondo non deriva dalla soggettività, non è generato da essa ma dal mondo che la eccede e la caratterizza proprio come vuoto. Il vuoto chiamato in causa da Patočka non fa riferimento ad un nulla ma ad una modalità di darsi dell'apparire e dunque è una peculiarità della soggettività. Il vuoto costituisce dunque l'essere della soggettività[282].

Ma torniamo alla descrizione del movimento dell'esistenza umana come triplice movimento, ovvero come movimento di *radicamento*, di *prolungamento* e di *apertura*. Per rendere il senso della sua definizione Patočka si serve di una metafora musicale e lo assimila al movimento unitario di una polifonia:

> come una composizione polifonica è un movimento unitario, composto a sua volta da movimenti in cui ciascuno possiede il suo senso autonomo, modificato in maniera specifica con il senso degli altri movimenti, così il movimento della nostra esistenza si svolge in diverse zone di movimento relativamente autonome in cui nessuna può essere presa in considerazione esclusivamente per sé perché si modificano ed esercitano un'influenza le une sulle altre[283].

L'immagine della composizione polifonica è molto calzante rispetto alla caratterizzazione del movimento dell'esistenza: come una polifonia si ottiene mediante il procedere parallelo e contrappuntistico, ovvero nota contro nota, di più motivi e dunque mediante l'incedere di più voci e suoni, ognuna delle quali produce melodie di spartiti diversi, così eterogenei ma componibili si presentano i movimenti dell'esistenza umana. Patočka li descrive avendo cura di considerare l'inserimento di ognuno di essi all'interno del movimento globale della vita umana, come fasi del processo che realizza il percorso esistenziale. I tre movimenti indicati rispecchiano tre diversi modi di concepire l'esistenza umana secondo forme peculiari e articolate, ma mai funzionanti separatamente: sono come tre diverse melodie che si legano e suonano lo spartito della

[282] J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, cit. p. 177
[283] ivi, cit. p.108.

nostra vita, in una serie continua di rimandi. In altri termini il movimento del mondo che appare come un tutto originario non è dato dalla somma o dalla scansione sincronica che lega i tre movimenti e li fa suonare come i tre tempi di una sonata ma, d'altro canto, per comprenderlo, occorre esaminare i singoli movimenti che lo compongono singolarmente. Inoltre, come in un canto polifonico, pur nella sovrapposizione di note, nella dissonanza dei tempi, negli adeguamenti dei singoli canti o suoni, il risultato finale non appare mai caotico o disarmonico, così i movimenti che orchestrano il movimento dell'esistenza umana formano un tutto unitario ma non vanno analizzati sineddoticamente. In altri termini, secondo Patočka i movimenti dell'esistenza, in quanto movimenti soggettivi, determinano e manifestano l'esistenza essendo momenti di essa ma affinché il senso dell'esistenza emerga è necessario avere sempre uno sguardo d'insieme perché solo nell'unità dello sguardo e non nella confusione dei singoli movimenti con il movimento globale è possibile comprendere il senso d'essere dell'esistenza[284]. E come nel canto polifonico alcune note cessano di suonare per fare spazio ad altre nuove, così alcuni movimenti sono presenti mentre altri si danno nella forma del nascondimento. In particolare il primo movimento, il movimento di radicamento, si realizza prima di tutti gli altri e costituisce il terreno fertile per lo sviluppo del secondo. Patočka elabora una dettagliata analisi dei movimenti dell'esistenza considerando tre aspetti che li declinano: la dimensione corporeo-concreta dell'esistenza umana, l'intersoggettività come forma di alterità e la temporalità. Esaminando la questione ne *Il mondo naturale e la fenomenologia*, nei *Saggi eretici* e in *Platone e L'Europa* il filosofo esamina i tre movimenti dell'esistenza anche rispetto ad un altro tema: la loro appartenenza alla sfera mitica o a quella filosofica. A questo proposito, per esempio, il primo e il secondo movimento vengono spesso considerati come due momenti di un unico movimento per la mancanza di problematizzazione che li accomuna e li distingue dal terzo movimento dell'apertura e della verità[285]. Esaminiamoli singolarmente.

[284] «Ma ci si può domandare se sia giusto concepire i movimenti soggettivi come una molteplicità di atti singoli che o invece piuttosto come modalità di un movimento globale e fondamentale coinciderebbe con il compimento del vivere stesso nella misura in cui si dispiega verso l'esterno »J. Patočka, *Fenomenologia e metafisica del movimento*, in J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia?*, cit. p.119.

[285]La filosofia, nella riflessione di Patočka, emerge congiuntamente al tema della storia e si caratterizza per la sua comparsa tellurica legata alla rottura del senso dato, il senso mitico. La storia si afferma infatti attraverso il distacco dal mito e l'accoglienza della problematicità che declina un nuovo rapporto con l'essere attraverso la domanda filosofica. In altri termini l'uomo mitico è colui che vive concretamente

Il primo movimento che dà l'attacco, che introduce la sinfonia del movimento esistenziale è il *movimento del radicamento*(*zakotveni*) *e dell'accettazione*(*akceptace*) *nel mondo* le cui note principali risuonano nei seguenti termini: *radicamento, amore, famiglia*. Il primo movimento articola infatti l'ingresso dell'uomo nel mondo, regola la sua introduzione, accoglienza, accettazione e radicamento in esso. Esso è il movimento della vita istintiva se consideriamo la dimensione corporale bisognosa dell'esistenza che si dispiega e cresce nel mondo e il suo tratto distintivo è la passività: l'uomo, come l'animale è un essere istintivamente senziente e affettivo che risponde, in un moto riflesso, alle stimolazioni ricevute ma il suo essere e stare al mondo non può essere identificato con quello degli altri enti, non è contraddistinto dalla "gettatezza" dell'esistenza umana nel mondo. Rispetto agli animali e agli esseri non umani che non necessitano dell'accettazione nell'ambiente in cui vivono – per cui la loro presenza in esso è il risultato di un adattamento meccanico - quel mondo in cui l'uomo trova la sua casa, la sua radice, ha bisogno necessariamente di un riconoscimento da parte della comunità interumana all'interno della quale deve essere introdotto per poter vivere e agire. Barbaras, portando alle estreme conseguenze il pensiero di Patočka sul movimento vitale – inteso all'inizio come quell'attività che rende possibile l'esistenza e la carica del peso del bisogno e della ripetizione – contribuisce a chiarire che la prima declinazione del movimento dell'esistenza non ha come protagonista l'uomo ma ciò che determina la nascita dell'umanità stessa, sancita proprio dalla sua separazione dall'animalità: «il est le mouvement par lequel une vie dans le monde (*Leben*) se fait vivre d'un monde (*Erleben*)»[286]. In questo senso anche la dimensione corporea del movimento – e dunque dell'esistenza – assume una valenza profondamente diversa da

dedicandosi esclusivamente alla sopravvivenza e la vita mitica coincide con l'esistenza corporea nel mondo naturale che è privo di apertura (terzo movimento) privo cioè di problematizzazione. Tuttavia, il mito non deve essere bandito in quanto luogo dell'assenza di senso. Il senso, sostiene Patočka è presente ma è nascosto e l'uomo mitico non è in grado di svelarlo, di interpretarlo. In questo senso il mito non va inteso come il periodo pre-filosofale caratterizzato da un atteggiamento naturale da contrapporre a quello fenomenologico. Il senso del "prima" e "dopo" il mito, della filosofia e della non filosofia, della vita autentica e della vita inautentica, si può rintracciare solo negli imprescindibili rimandi, nella circolarità dei due atteggiamenti: «Il mito, per come io lo intendo, è una cosa senza la quale l'uomo potrebbe assai difficilmente vivere. […]Ora, l'uomo è un essere che vive nella verità, che non può vivere altrimenti, dato che l'uomo è un essere determinato nella sua struttura dalla manifestazione in quanto tale e dal manifestarsi, e il primo *manifestarsi* radicale e ancora *non riflesso*, si esprime *in forma di mito*. Dunque, il mito nella storia non muore», Non solo il mito non viene mai abbandonato, in quanto prima forma di manifestazione non riflessa della verità ma è ciò che apre il terreno al guadagno filosofico della problematicità, J. Patočka, *Platone e l'Europa,* cit. p. 72.

[286] Ivi, cit., p. 98.

quella tradizionalmente assegnatale dalla storia della filosofia[287]. Dal punto di vista corporeo il primo movimento ha come protagonisti i nuovi i nuovi nati, intesi come esseri bisognosi legati alle contingenze della vita e il *domov*[288] senza il quale il radicamento non avrebbe luogo. L'inserimento dell'uomo nel mondo è resa possibile solo dall'accoglienza da parte degli altri i quali non rappresentano una mera necessità esteriore, bensì una «dimora originaria», il nostro ormeggio all'esistenza, il porto che preventivamente dev'essere già costruito nel mondo e al quale dobbiamo approdare una volta nati per poter compiere gli altri movimenti della vita[289]. Barbaras ha interpretato questo primo movimento come l'atto che rende possibile la vita così come si presenta e non la sua graduale costituzione. In questo movimento non è il soggetto a realizzarsi ma è il movimento del mondo che lo fa apparire, potremmo dire che il movimento del radicamento può essere definito come il momento della nascita dell'esistenza. Tuttavia, secondo il pensatore francese, il radicamento non si riduce esclusivamente ad una condizione della vita biologica ma «l'enracinement permet la vie comme source ou socle d'une subjectivité; il est condition de la vie comme possibilité d'un vivre»[290] e comporta la costruzione di un'«intériorité extérieure» che pone una relazione di alterità e, allo stesso tempo, si oppone alla pura esteriorità del mondo inumano e inospitale. «Gli altri sono la *dimora* originaria»: il primo movimento consiste dunque in un mettere radici nella dimora-mondo garantito dall'accettazione degli altri che ci proteggono e ci infondono sicurezza e calore vitale.

> Ma la dimora, cioè questo mettere radici, non è possibile nell'isolamento. La casa è il luogo dove, per mezzo delle persone, si realizza il radicamento nelle cose, dove cioè i bisogni vengono soddisfatti. Ma i bisogni devono essere *governati* e seguiti con cura, e questo avviene solo in parte nella casa[291].

[287] Patočka parte dal presupposto che il compito di cogliere il mondo naturale coincide pertanto con il problema di cogliere nell'uomo ciò che di comune può essere mantenuto in tutte le modalità della vita umana. È per questo motivo che il problema del corpo diventa cruciale per raggiungere questo obiettivo, J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit. pp. 131-132.

[288] «Domov» è il termine ceco che il filosofo usa per designare la «casa» in riferimento all'accoglienza da parte degli altri che realizza il movimento di radicamento. Figurativamente, se l'altro è la nostra casa, è possibile pensare alla famiglia, ai genitori, alle persone care come i primi altri che realizzano il radicamento.

[289] J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, pp. 65-66.

[290] R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, cit., pp. 101-102.

[291] J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 107.

Il radicamento negli altri e per tramite degli altri in cui fin dall'inizio della vita l'uomo è immerso, rappresenta la condizione necessaria per l'esistenza e la sopravvivenza e funge da mediatore per tutti gli altri rapporti. Il radicamento avviene primariamente nella casa, il luogo in cui le persone care, i familiari, si prendono cura dei nostri bisogni e li soddisfano, amandoci. L'amore, l'*eros* che l'altro ci infonde e ci trasmette garantisce il nostro radicamento e conferisce senso alla nostra esistenza, un'esistenza che nel primo movimento non è libera ma portata da un altro, protetta dall'altro[292]. In questa fase, non ha alcun senso chiedersi "chi sono io" senza interpellare un "tu" e, il primo rapporto d'amore, il primo legame che stabilisce il radicamento vede nell'altro la figura della madre. Il rapporto io-tu, bambino-madre, in questo caso, non è solo un rapporto biologico ma è un legame profondo e bipolare in cui l'io del bambino e il tu della madre diventano ciò che sono solo in questo rapporto. E solo attraverso questo legame con l'altro il mondo diventa reale perché nella sua essenziale dimensione la vita umana coincide con la ricerca e la scoperta dell'altro in sé e del sé nell'altro. Ed è solo nell'incontro con l'altro che incontriamo noi stessi. La vita accettata non è solo mera passività, ma si dispone a sua volta all'accettazione dell'altro nella reciprocità, perché, pur essendo la dipendenza dall'altro totale, questo primo movimento si configura come un co-movimento in reciprocità con gli altri, un proto-movimento istintivo di cui l'uomo è fin dalla nascita debitore in quanto ricettore dell'altrui unità e attaccamento, avvicinamento e amore[293]. È l'altro che soddisfa i nostri bisogni, è l'altro che ci protegge contro le conseguenze delle nostre insufficienze e, in generale Patočka, a partire da questo primo movimento del radicamento individua tre diversi rapporti che l'uomo instaura con l'altro e che possono essere compresi a partire dai tre movimenti fondamentali dell'esistenza umana[294]. Il rapporto di alterità che scaturisce dal primo

[292] «quella dedizione che implica sia l'accettazione, sia la volontà di essere accettati[…] Dall'altro lato eros è quel trasporto spinto all'estremo che ci permette, nell'estasi, di sfiorare la zona dell'indistinto e di partecipare ad essa come alla voluttà dell'essere», J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p.36

[293] «le premier mouvement qu'il qualifie d'enracinement est marqué par l'acceptation réciproque des nouveaux-venus et de ceux qui les accueillent est un mouvement de mise à couvert et marqué par la présence première des autres. C'est le mouvement de la prise en compte des besoins affectifs et corporels de chacun, le mouvement de l'intimité marquée par un amour biologique qui assure une chaleur première à l'existence», N. Frogneux, *Le mouvement de l'être vers la vi: une lecture de Jan Patočka*, cit., p. 4.

[294] «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. […]gli altri sono ciò che ci protegge, ciò grazie a cui soltanto la terra può diventare per me veramente terra, il cielo diventare cielo», J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 107.

movimento dell'esistenza si realizza nella relazione infinita dell'io con se stesso attraverso l'altro e tende alla considerazione del proprio essere quale vita infinita. Il nostro movimento nel mondo, i nostri comportamenti sono in rapporto alla totalità soltanto in virtù delle cure dell'altro. Solo grazie all'accettazione dell'altro possiamo accedere a quel rapporto di intimità corporea, di armonia sensibile con le cose, in cui iniziamo a capire, in maniera ancora grezza, la comprensione del suo senso. La casa rappresentata dall'altro, dall'estraneo, ci accoglie, si prende cura di noi, facendo sì che la terra sia per noi veramente terra, e consente il nostro «radicamento» in essa affinché riceva il nutrimento, la vita. La cura assume qui il carattere dell'accudimento, della presa in carico e soddisfazione del bisogno.

Il movimento del radicamento permea costantemente la vita umana, anche quando si passa agli altri movimenti dell'esistenza, nella misura in cui abbiamo sempre bisogno di essere accettati, di «mettere radici» nell'altro e con l'altro, servendosi dell'amore come strumento principale del suo attecchimento. Risalendo alle origini del pensiero filosofico Patočka rintraccia una continuità di pensiero tra le necessità dell'accettazione umana da parte degli altri e l'invito di Anassimandro di rendersi giustizia a vicenda per eliminare quell'ingiustizia (*adikiá*) che l'uomo avverte nel suo ingresso nel mondo e che viene riscattata solo mediante uno scambio intersoggettivo: il rapporto di alterità[295]. L'estraneità del mondo, il suo essere distante rispetto alla singola esistenza, viene ricompensata dall'accettazione preparata dagli altri, una dimora che scalda l'esistenza dal soffio gelido dell'universo e consente il radicamento tra terra e cielo:

> L'esistenza entra nell'individuazione a partire dal piacere che le dà il suo attraversamento, cresce all'ombra calorosa di uno spazio coperto così creato che la protegge dal soffio gelido dell'universo. Così il movimento del radicamento appare come un'uscita effettiva fuori dalla notte oscura, una venuta alla luce del giorno in cui è riservato alla vita un istante durante il quale le cose e le esistenze possono mostrarsi per quello che sono[296].

Tale relazione con un mondo che è già presente, e mediata dall'altro ha il carattere temporale del passato, la dimensione di ciò che viene già aperto in una passività preliminare. La terra, il cielo e gli altri, riparano e riscaldano dall'oscurità del non essere, da quella totalità indistinta in cui ogni cosa può accadere. E nell'estasi del passato ecco che la vita al riparo dalla tenebra, l'esistenza nel sorriso e nella

[295] J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 64.
[296] Ivi, cit., pp. 34-35.

corrispondenza del rifugio dell'altro è una vita a-problematica, indifferente e irresponsabile del mondo e di se stessa. Questo non significa che la vita sia priva di senso, al contrario il senso è presente ma nella forma del nascondimento. In questo primo movimento la soggettività, l'esistenza che viene al mondo è contraddistinta dall'impotenza e dalla dipendenza dagli altri: per manifestarsi ha bisogno dell'altro che risulta più originario dell'io. Il soggetto è esposto all'altro e l'esistenza esposta, come abbiamo precedentemente analizzato, comporta un *expositum*, uno spostamento verso fuori, il movimento come energia centripeta che ci fa tendere verso l'altro che è un tu, colui che interpella l'io, gli chiede di esserci e, così facendo, consente il radicamento dell'io, il suo essere a casa, il suo collocamento nel mondo. Il mondo è una sorta di grembo materno, una sfera protettiva che fa apparire l'esistenza dal gelido vento mortifero di ciò che sta fuori e non si conosce: il *mysterium tremendum* dell'apparire, dove non ci può essere fenomeno perché non c'è nessuno.

Se la casa è il luogo del radicamento che avviene per tramite degli altri e se in essa vengono accolti e soddisfatti i bisogni, la cura di quella dimora originaria che ha seguito e ha risposto alle necessità dell'esistenza non è più sufficiente. Occorre aprirsi ad un'organizzazione capace di governarli. Ecco che dal cuore del radicamento si apre, come suo effetto necessario, il secondo movimento dell'esistenza caratterizzato dal lavoro (*prace*), dalla difesa della vita accettata, dall'*assicurazione*, per il presente e il futuro, dalla sua *accettazione*, e dunque dalla *soddisfazione* dei suoi bisogni. Una volta accettata la vita nel suo stato di necessità occorre difenderla e conservarla: l'esistenza si apre così al mondo del lavoro, un mondo fatto di mezzi e strutture organizzative in cui il soggetto adempie allo scopo della sopravvivenza. Il movimento dell'accettazione confluisce naturalmente, come un'estensione spontanea, nell'esposizione di se stessi al lavoro in quel rapporto circolare che lo costituisce come prolungamento e secrezione della vita: la vita in collegamento con se stessa, assorbita da se stessa, produce il lavoro che è, essenzialmente, lavoro per il consumo. La riflessione di Patočka sul lavoro, oggetto di un'ampia trattazione nei saggi *Pre-historicke uvahy* (*Condizioni Preistoriche)* e *Počatek dějin* (*Inizio della storia*), si misura e si confronta con il pensiero di Hanna Arendt che lo aveva connotato come quel settore della vita attiva caratterizzato dal movimento elementare di conservazione di una vita che va

consumandosi[297]. Nella dinamica della conservazione/consumo dell'esistenza, la dimensione dell'essere umano come essere corporeo finito, destinato a morire appare evidente. Non a caso questo secondo movimento viene definito da Patočka anche come «movimento di rinuncia a sé». Esso produce infatti la «mortificazione» dell'esistenza, attivando un gioco di vita e di morte entro cui il soggetto è posto e risulta evidentemente correlato al primo movimento esistenziale, tanto da esserne un suo prolungamento. Dal punto di vista corporeo è in questo movimento che l'esistenza si coglie nella sua finitezza bisognosa, manchevole e in questo aspetto consiste la sua mortificazione: è la morte, e non la vita ad impadronirsi dell'esistenza servendosene, rendendola schiava dei bisogni della corporeità, donandole l'illusione di poter sconfiggere e rinviare la sua fine. In questa partita pericolosa la morte non viene sopraffatta dalla vita ma anzi, viene confermata. La vita viene allora assoggettata, incatenata alla terra nutrice, succube del suo potere e gli altri enti non sono più come appaiono, non sono più inermi cose in mezzo alle altre ma acquisiscono essi stessi pericolosità nel momento in cui sono oggettivabili, diventano strumenti. Quella dimora originaria, quell'amorevole curatrice attenta che aveva reso possibile l'esistenza nel primo movimento, che aveva fronteggiato ed evitato le minacce di morte a cui l'esistenza è naturalmente esposta non fa che accentuarne la vicinanza decretando, attraverso l'organizzazione e la divisione del lavoro, la perdita di sé. Se da un lato il lavoro contribuisce all'emancipazione dell'esistenza dalla preoccupazione per la vita, dall'altro, nella misura in cui espone l'uomo a un continuo consumo di sé, e dunque a un continuo rinnovamento del bisogno, è riassorbito dalla vita stessa. Si passa pertanto dalla cura all'alienazione, dalla cooperazione alla frammentazione. Si passa da una dimensione individuale, che è fonte di accettazione incondizionata, ad un mondo in cui ciascuno riveste un ruolo preciso il cui fine è la riproduzione e conservazione della vita attraverso la cooperazione e il lavoro, in una dinamica che è però scandita dall'obbligo e dal dominio. Da un lato la terra nutrice incatena l'esistenza al mondo e dall'altra il potere e i rapporti di potere che

[297] Negli anni Sessanta Patočka rintraccia nella tematica del lavoro un problema fondamentale dell'esistenza. Confrontandosi con l'interpretazione arendtiana, il filosofo ceco scopre la parzialità della sua riflessione volta a considerare come libera solo la terza dimensione dell'esistenza, fondata sull'azione e sul discorso e relegando il lavoro alla dimensione della necessità e l'opera all'utilità, J Patočka, *Saggi eretici*, cit. p.171. Anche le analisi di Husserl ed Heidegger sulla tecnica e sull'origine dell'oggettivazione non rendono conto, secondo Patočka, di quella perdita di sé attuata dal lavoro e, più in generale, non considerano la dimensione corporea e concreta dell'essere umano che lavora, J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, cit., pp.259-270.

si instaurano nella relazione professionale frammenta la vita, riducendola la cura di sé alla cura di limitati e frammentati istanti di esistenza in cui si giunge alla "deprivazione di sé":

> Si tratta di un ambito in cui noi dobbiamo attenerci ai mezzi, in cui la vita inevitabilmente si frammenta, in cui diventa letteralmente una serie di istanti caratterizzati dal prendersi cura, diventa un mezzo finalizzato a se stesso; e pertanto il suo movimento può essere definito un movimento di autoprolungamento e autoripetizione che rappresenta una deprivazione di sé[298]

L'«autoprolungamento» che designa un'altra denominazione del secondo movimento esistenziale fa riferimento alla conservazione e alla riproduzione dell'esistenza. L'accumulo di strumenti atti al prolungamento dell'esistenza, affaccendata nella produzione e nella manipolazione dei mezzi oggettuali della vita, comporta una stasi improvvisa dell'esistenza. Si attua una paralisi che rischia di interrompere quel movimento che rende possibile ciò che l'esistenza è. Tale alienazione svuota interiormente l'esistenza che non riesce più ad ascoltare il mondo e, nella ripetizione e riproduzione dell'identico, rischia di interrompere la sua relazione con il mondo. In altri termini l'esistenza cessa il suo tendere verso il mondo e si modifica anche il suo rapporto con l'altro. L'altro è visto non più come colui che ci protegge e ci accoglie ma come una minaccia, come un pericolo, come una forza finita che ci ostacola, ci obbliga, ci domina. Il soggetto, obbligato dalla sopravvivenza, lavora e si relaziona alle cose e agli altri come se fossero degli strumenti e si consegna ad un'oggettività che lo padroneggia. Si instaura un rapporto di alterità non più fondato, come nel primo movimento, sulla fusione affettiva, sull'amore, ma caratterizzato dalla lotta, dal contrasto. La contrapposizione non va tuttavia letta nei termini di una sopraffazione distruttrice dell'altro ma secondo la modalità della sottomissione e dello sfruttamento dell'altro, modificando radicalmente la tipologia del legame che si era precedentemente instaurato con gli altri. Non è più possibile scorgere il rispecchiamento dell'altro in se stesso, anzi l'essere umano è chiuso in se stesso e l'altro è una pedina nella scacchiera posta accanto a noi, con la sua funzione, il suo ruolo, ma senza instaurare con noi una relazione significativa. Nella definizione di questo secondo movimento esistenziale, il cui tempo precipuo è il presente frammentato dalla divisione del lavoro e dall'iterazione indefinita di quelle operazioni da cui la vita trae sussistenza, Patočka si rivolge alla

[298] J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 66.

società del suo tempo ma, a differenza della lettura del socialismo moderno che interpreta l'alienazione come il prodotto di rapporti economici di produzione, il filosofo ceco, confrontandosi anche con la visione più ideologica del materialismo storico e dialettico pone l'accento su un aspetto che non era stato considerato e che funge da contenitore e cornice dell'oblio di sé: il movimento generale dell'esistenza umana. Il pericolo di una frenata brusca del movimento esistenziale, mediante l'iterazione dell'identico e la frammentazione dell'esistenza emerso dal mondo del lavoro e della fatica, dalla rinuncia di quel sé che invece dovrebbe ex-istere, ovvero proiettarsi verso fuori, verso la totalità, affermando la sua relazione con il mondo e gli altri, si traduce nella possibilità di eliminare la dimensione propria della vita umana, riducendola ad una riserva finita di strumenti[299]. Tuttavia, il mondo del lavoro, nella concezione patočkiana, non ha una connotazione esclusivamente negativa[300]: se da un lato esso assoggetta ai bisogni della vita, nell'ottica della tecnicizzazione e strumentalizzazione dell'esistenza, dall'altro fa emergere il suo rapporto con la problematicità e il senso dell'esistenza. Nel peso del lavoro, nelle sue fatiche, nelle sue costrizioni e vessazioni possiamo scoprire qualcosa che non ci è indifferente e che preannuncia il terzo movimento esistenziale: la libertà.

> Paradossalmente il lavoro ci fa sentire la nostra libertà, il suo carattere di pesi è derivato da un altro carattere ancor più originario: il peso che è inerente alla vita umana in generale, dal fatto che non possiamo semplicemente prendere la vita come qualcosa d'indifferente, bensì che la dobbiamo sempre «portare», «condurre», - farcene garanti e rispondere per essa. Così il lavoro che (secondo l'analisi della Arendt) è sempre originariamente lavoro per il consumo, è possibile soltanto sulla base di un libero essere- nel -mondo, ma allo stesso tempo è in grado di arrestare e reprimere lo svolgimento di questa libertà e di tutta la problematicità connessa con tale essere-nel-mondo[301].

Il lavoro, come parte integrante dell'esistenza umana è dunque in contatto con il senso. Tale legame è reso visibile dai suoi caratteri negativi, ovvero la mancanza di libertà e l'obbligatorietà che lo caratterizzano e che fanno scoprire l'esistenza come essere nella verità, essere aperto, essere che si interessa del suo essere, essere che è forza centrifuga, che si dirige verso fuori che si relaziona al mondo cui appartiene. Dal punto di vista della problematicità dell'esistenza il secondo movimento, come il primo si muove

[299] J. Patočka, *Saggi eretic*i, cit., p.171.
[300] Su questo punto si veda il mio saggio su *Il lavoro in Jan Patočka: quando la libertà di pensiero diventa responsabilità d'azione*, in CQIA Rivista - Formazione, Lavoro, Persona, N° 2, Aprile 2011, http://www.cqiarivista.eu/
[301] J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., p.19.

ancora sul terreno della a-problematicità e si trova precisamente nella fase preistorica ma ancora una volta il senso non è assente, ma solo celato:

> Così il movimento del lavoro indica l'oscuro movimento dell'accettazione, il quale a sua volta sembra indicare un movimento ancora più essenziale mediante il quale tutto ciò che esiste attualmente emerge dalla notte della non-individuazione[302].

Dalla passività e oblio di sé del secondo movimento, l'esistenza non rimane chiusa in se stessa, non si abbandona alla morte intesa come fine personale e perdita del mondo ma sperimenta ciò da cui si deve "muovere" e allontanare, percepisce la sua potenziale dinamicità, quel richiamo non indifferente che è rivolto alla vita umana, comprende che la possibilità di essere se stessa, di superare i due movimenti dell'esistenza comporta una conversione dello sguardo su di sé, uno sguardo che la faccia riappropriare del suo rapporto con se stessa e con la totalità.

L'esperienza della libertà incombe fin dai primi due movimenti, è già presente ma non emergente perché relegata nella dissimulazione della resistenza operata dal lavoro. Con il suo carattere di non volontarietà e coercizione il lavoro non fa che annunciare la libertà e l'umanità dell'esistenza.

Il secondo movimento dell'esistenza, che contiene il germe del primo spinge inevitabilmente verso il terzo, il movimento di apertura, o della verità o ancora della libertà. Patočka lo definisce anche «il movimento del ritrovamento di sé attraverso la rinuncia a sé»[303] o movimento della verità nel senso dell'apertura e della libertà che dilata la dinamica dell'esistenza al suo senso più profondo. Se nei primi due movimenti correlativi dell'esistenza la finitezza è intesa come minaccia della morte e vita da sopravvissuti, nel terzo movimento l'esistenza accede alla conquista di sé mediante la dedizione di sé, cioè assume e rivendica la propria finitezza. In seguito al radicamento, ovvero ad un'acquisizione del e a una conseguente perdita di sé che 'aliena temporaneamente l'esistenza nell'oggettività, l'esistenza può riconquistarsi, ovvero può ritornare in se stessa. La riconquista non è però una sintesi conclusiva che accoglie i momenti precedenti, così come il ritorno a sé non è assimilabile ad un ripiegamento

[302] J. Patočka, *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*, cit., p. 58.
[303] ivi, cit., p. 121.

interiore, ad una chiusura, ma consiste nell'adesione alla propria finitezza e nell'apertura alla verità che si realizza non individualmente ma donandosi agli altri[304]:

> La vita, che era rivolta su se stessa in un contesto di degradazione e di oblio di sé, ora invece si rivolge fuori di sé, là dove conquista se stessa. E ciò significa che essa non può rivolgersi a nient'altro che a un'altra vita. La vita che si è conquistata come esistenza non può chiudersi, perché in tal modo ricadrebbe nuovamente nella mera autocontinuazione; la vita che ha aderito alla propria finitezza si è conquistata soltanto per dedicarsi. E questo vuol dire: per appellarsi, per consegnarsi agli altri, non in vista della semplice continuazione della loro perdita di sé, ma per ritrovare una comune, pura interiorità, per una reciproca compenetrazione, per realizzare il miracolo di un intimo accesso agli altri. Giacché quel terremoto, che ha scosso il solido terreno di appoggio, ha distrutto anche ciò che separa, ciò che ci rende reciprocamente estranei[305].

La relazione con l'altro non rappresenta più solo la possibilità del radicamento di una vita data ma l'apertura che porta alla manifestazione della vita autentica: questo passaggio avviene grazie ad un movimento che scuote l'attecchimento oggettivo che ci incatena alla vita. Il terzo movimento si manifesta con il tremore della terra e l'apertura del cielo, si annuncia come una scossa che percorre l'esistenza e la scrolla, la muove e la ridesta. Terra e cielo non sono più i limiti rigidi entro cui l'esistenza si compie ma c'è qualcosa d'altro, «qualcosa di superiore» di fronte al quale il loro potere risulta annientato. Il movimento della nostra esistenza cambia, "s'inverte". Cosa significa? L'inversione in questo caso non è assimilabile ad un arretramento dei movimenti precedenti, non è un ulteriore tentativo di sfuggire alla morte ma indica piuttosto un cambio di direzione dello sguardo. La morte non si evita, non si combatte ma si guarda dritta in faccia: si affronta.[306]. La mortificazione dell'esistenza si supera, secondo Patočka, non resistendo alla morte, non cercando affannosamente di preservare con tutti i mezzi possibili la vita, ma aderendo apertamente alla mortalità, assumendo la propria finitezza[307]. Solo nel terzo e ultimo movimento la vita viene considerata come libera

[304] Pavel Kouba declina il terzo movimento dell'esistenza come un'apertura che non deve essere intesa come il superamento di un processo che termina con una nuova chiusura, esso è «un movimento che supera la chiusura all'interno degli interessi della vita semplicemente data», P. Kouba, *Le problème du troisième mouvement. En marge de la conception patočkiana de l'existence*, in R. Barbaras, *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, cit., p. 195.
[305] Ivi, cit., pp. 66-67.
[306] «La terra e il cielo perdono il loro potere. C'è qualcosa davanti a cui essi si fermano, qualcosa che non s'inchina davanti a nulla, e davanti a cui la terra e il cielo s'inchinano in noi. E questo significa che la terra e il cielo diventano lo scenario per «qualcosa di superiore». Ne consegue che il precedente senso e indirizzo della vita e del suo movimento si invertono», J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 68
[307] Ivi, cit. p. 118

anche nei confronti della morte[308]. Successivamente, su questo punto, Derrida sosterrà che un'esistenza libera e responsabile è quella che si prende cura della morte: «questa cura della morte, questo risveglio che veglia sulla morte, questa coscienza che guarda la morte in faccia, sono altri nomi della libertà»[309] Dopo aver descritto realisticamente la condizione umana, da un lato incatenata alla terra nutrice per via del suo essere bisognoso, dall'altra in balìa dei potenti che la dirigono e la organizzano utilitaristicamente, Patočka sostiene che tuttavia, fin dall'origine, c'è qualcosa in più. C'è qualcosa che travalica il soggetto, la sua corporeità, il suo stato di necessità: il superamento della figura finita che può avvenire solo mediante il conflitto in cui l'altro si presenta come realtà del pericolo. Chi sperimenta la «scossa esistenziale» distrugge ciò che lo separa dall'altro, elimina l'estraneità dell'esistenza, e così facendo, realizza l'apertura all'altro. Ecco che la cura dell'anima sembra assumere la pienezza del terzo movimento. Come l'inversione dello sguardo caratterizza il movimento di apertura così la cura dell'anima opera quella conversione che scuote l'anima e in questo terremoto esistenziale la fa rinascere, la sveglia, senza appiattirla al piano della sussistenza, della mera sopravvivenza al pari degli altri fenomeni. La cura dell'anima è quella consapevolezza improvvisa della meravigliosa manifestazione del mondo, è vivere a contatto con la trascendenza, con la presenza dell'irreale nel reale, dell'invisibile nel visibile. E, tale comprensione comporta che l'anima si curi della morte ovvero accetti la mortalità non come fine dell'esistenza ma come via di accesso ad una vita condotta nella libertà del suo movimento, nell'apertura al movimento del mondo. Questo aspetto non implica una dimensione metafisica dell'esistenza. Il fuori del mondo non è un universo parallelo e surreale privo di fenomeni ma è piuttosto la percezione del senso dell'essere del mondo, non ancorato alla soddisfazione dei bisogni e alla riproduzione dei primi due movimenti. È la possibilità di divenire una possibilità vivendo in un mondo di infinite possibilità[310]. Questa è la verità, la conquista di sé che si apre al

[308] Ivi, pp. 109-110
[309] J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 54
[310]«L'homme n'est lui-même qu'en réalisant cet arrachement premier vis-à-vis de la simple appartenance, arrachement qui est l'œuvre du premier mouvement de l'existence: de ce point de vue, l'homme est lutte contre la totalité au sens d'un dépassement de sa simple condition vitale ou de sa simple inscription dans la vie. Il n'a en effet de chance de retrouver la totalité dont cette incomplétude est la trace qu'en radicalisant sa situation biologique, qui est déjà marquée par la séparation, sous la forme d'un accomplissement existentiel. Cette lutte première est donc au service d'une autre lutte, lutte pour la totalité, pour la réconciliation, qui prend la forme d'une phénoménalisation toujours à réeffectuer, jamais achevée» Barbaras definisce il movimento di radicamento come un movimento di «sradicamento» che si

mondo e si scopre per com'è. Questa è la cura dell'anima che fa scoprire all'anima, ciò che veramente essa è e com'è: il movimento della verità[311] è un movimento di apertura che si manifesta attraverso la differenza tra soprannaturale e naturale, tra divino ed empirico: la libertà insita in questo terzo movimento è data dal processo di distacco e distruzione del nostro radicamento nell'oggettività attraverso la scoperta e l'assunzione della nostra propria finitezza. Una scoperta che avviene solo se manca un punto di appoggio, solo di fronte alla minaccia del crollo[312]. L'esistenza si dispiega alla luce della verità se supera e conquista la libertà del mondo della vita, se non si ancora più all'oggettività dei bisogni e davanti alla prospettiva minacciosa del nulla, che si mostra nel tuono della scossa, l'esperienza negativa della non- evidenza del mondo, l'esperienza di libertà celata si presenta con tutta la sua straordinarietà come differenza fenomenica, come *chorismos* che svela non il mistero del mondo ma la comprensione di non essere solo un ente tra gli altri, bensì un movimento, un desiderio potremmo dire, che tende verso un orizzonte che racchiude infinite possibilità ma in cui si intravede quella che ci rende noi stessi, quella che realizza la nostra anima. Tale conquista avviene in una sorta di rinnovamento della vita, una spinta che fa vedere non cose nuove, il senso era già presente ma latente, ma che dona una rinnovata trasparenza nello sguardo. In questo scotimento esistenziale in questo sconvolgimento improvviso anche il rapporto di alterità subisce un cambiamento. Non siamo più di fronte al rapporto protettivo con la madre del primo movimento, né possiamo riferirci alla relazione conflittuale e strumentale che caratterizza il mondo del lavoro. Il rapporto con l'altro è un rapporto libero, fatto di uno scambio senza debito, è un dono: è la compenetrazione

---

attua mediante la lotta che mira, in un primo momento, al superamento della semplice condizione vitale dell'uomo, si identificherà con la lotta per la totalità, per la riconciliazione, che si presenta nella forma di una fenomenalizzazione sempre aperta, R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence, Ètudes sur la phénoménologie de Jan Patočka*, cit., p. 111.

[311] La verità alla quale aspira il movimento vitale non è un concetto logico o epistemologico ma definisce l'articolazione del senso della vita umana in rapporto alla totalità. Esso è legato all'assunzione radicale della finitezza umana e alle conseguenze che derivano da questa sua posizione. Analogamente il termine «apertura» è insito nella storia che realizza l'*areté* dell'uomo non più recettore della vita ma edificatore di uno spazio per la propria affermazione e azione sulla natura e sulle cose, un'apertura verso ciò che scuote. Se l'umanità preistorica ha una visione ordinata del mondo, non turbata dalla possibilità della morte per la quale il senso della vita è dato semplicemente dalla credenza dell'eternità, la storia è apertura al senso dell'esistenza specificatamente umana perché consiste nel crollo del senso accettato che non è un fatto negativo o nichilistico ma piuttosto la consapevolezza di raggiungere un senso più libero e intraprendente, J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, pp. 91-92.

[312] «Essere significa essere nell'assoluta singolarità, nell'esposizione al pericolo assoluto. La minaccia è assoluta quando in essa tutto è minacciato, quando con il suo realizzarsi non resta *nulla*», J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 118

reciproca. L'esistenza si conquista, diviene ciò che è nel momento in cui si rivolge verso qualcosa che è altro da sé: nell'altro ritrova se stessa, nell'altro, in ciò che essa non è, si scopre e si determina[313]. In questo movimento di apertura l'esistenza scopre se stessa come singolo movimento e gli altri aggrovigliati nel movimento universale dell'apparire. Anche in questo caso rintracciamo i segni della cura dell'anima. La cura dell'anima diventa cura di sé e cura dell'altro: l'altro donandosi a me, rispecchiandosi in me consente lo sviluppo della possibilità che io sono, mi consente di divenire me stesso. La ricerca di senso, la sua apertura non è l'atto conclusivo del soggetto che diviene ciò che è ma va conquistata per evitare di perderla e la conquista avviene mediante la lotta, il conflitto contro l'oblio di sé. Ogni relazione libera, secondo Patočka , presuppone un confronto che assume le sembianze di reciproca minaccia. La lotta contraddistingue il terzo movimento ma non presuppone uno scontro fisico, la violenza della guerra, né è il conflitto che trae origine dalla sfera istintiva dell'uomo legato alla riproduzione biologica, alla sopravvivenza e conservazione della vita caratteristici del secondo movimento. Il conflitto rappresenta per Patočka una *provocazione al contrattacco*. Esso è *otřesement*, lotta che scuote il radicamento oggettivo, «terremoto» che garantisce il passaggio dalla vita radicata e conservata all'esistenza vera, capace di donarsi mediante il conflitto che, in questo caso, è sinonimo di superamento e conquista. La lotta che ha in mente il filosofo è un atteggiamento di rinnovamento della vita, è la relazione che si appella alla vita affinché esca da uno stato di passività, dal torpore che aveva impedito all'esistenza di riconoscersi come movimento, per ciò che può essere, a partire dalla sua condizione finita e senza appigli. In questo caso il tempo specifico di questo terzo fondamentale movimento in cui l'esistenza individuale si erge a qualcosa di più alto è l'apertura al futuro, verso qualcosa che ancora non è e che allo stesso tempo non può rivolgersi alla tradizione di un passato che non ha, il futuro di ciò che deve venire come «un raggio che illumina sempre nuovamente e differentemente, anche se sempre in maniera finita[314]:

> *La lotta è indispensabile come lotta che ridesta*. Una tale lotta non è in via primaria un attacco, ma una *provocazione al contrattacco*, alla repressione, alla soppressione. Soltanto

[313] Il rapporto di alterità compenetrata del terzo movimento trova un eco molto forte nel concetto di «empatia» elaborato da Edith Stein. Secondo la filosofa l'empatia concerne infatti la relazione analogica basata sul riconoscimento reciproco che esclude la riduzione dell'altro a sé, E. Stein, *Empatia*, tr. it. a cura di M. Nicoletti, Franco Angeli, Milano, 1986, p. 62.

[314] «un rayon qui éclaire toujours nouvellement et différentement, bien que toujours de manière finie»J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, cit., p. 264.

> nella difesa contro questa antecedente repressione, contro il potere che soltanto adesso diventa ciò che è, si giunge alla *rivolta*.[…] Il risveglio è un *rinnovamento*, è l'autentico disvelamento della vita non nella sua passata profondità e passiva donazione, bensì nell'appello che emana dal suo disporsi ad assumere e aderire a ciò che inevitabilmente arriva, ma che, proprio per questo, ci rende possibile di non dissiparci, di non disperderci nella dimenticanza di noi stessi […]. Paradossalmente la mortificazione può essere sconfitta unicamente attraverso l'*adesione aperta alla mortalità*. […] La forza di transustanziazione della vita è la forza di un nuovo amore, un amore che si consegna agli altri, incondizionatamente.[315]

Esaminando questo ultimo movimento vitale, abbiamo rintracciato la tematica del conflitto, condizione che caratterizza l'esistenza umana e che rivendica una «scossa esistenziale» volta a dimostrare che la vita non si preconosce ma si scopre come un terremoto. Questo rinnovamento del senso della vita dopo la scossa, viene raffigurata come il lampo dell'essere che rischiara il mondo e lo fa essere e coincide per Patočka con la nascita della filosofia, della politica e della storia. La vita politica è strettamente connessa alla vita privata, c'è un'imprescindibile circolarità e un richiamo reciproco. Questa dimensione di riconoscimento e interconnessione è proprio la chiave interpretativa della cura dell'anima così com'è stata concepita da Patočka, in cui la dimensione privata, interiore, personale e soggettiva ha senso se il suo eco è pubblico. L'identità umana, in altri termini si forma, diviene ciò che è solo è attiva nella comunità: è la vita politica, la vita comunitaria che si prende cura e dona senso alla casa e al lavoro, così come la cura dell'anima è un gesto interiore che assume , nel momento stesso in cui si compie, una dimensione sociale, pubblica, politica: «La vita politica attinge le sue libere potenzialità dalla casa e dal lavoro domestico ma a sua volta la casa non può esistere senza la comunità, la quale non solo la protegge, ma le conferisce un senso»[316]. In questa direzione si comprende come il terzo movimento conferisca senso ai primi due e sia contemporaneamente inscindibile dalla presenza del radicamento e del lavoro. Prima di approfondire, come ci proporremo di fare nel paragrafo successivo, la tematica della storia decretata dalla cura dell'anima ma preannunciata dalla scossa insita nel terzo movimento e dalla scaturigine comune di filosofia e politica, ai fini della nostra ricerca, possiamo sostenere che con la formula «cura dell'anima» Patočka voleva intendere il percorso dinamico dell'esistenza che si esplica nella forma del terzo movimento, il movimento di apertura, verità e libertà. La cura dell'anima sembra proprio esprimere il senso del terzo movimento. L'esposizione dell'esistenza dopo il

[315] Ivi, cit., pp. 117-119.
[316] J. Patočka, *Saggi eretici*, cit. p. 44.

suo radicamento nel mondo e la conseguente alienazione accade improvvisamente, è un momento di stupore e sconvolgimento, è una sorta di conversione che ridona vista alla cieca vita: essa coincide con la cura dell'anima. La vita politica, la vita aperta dal terzo movimento è il luogo di una continua messa in questione del senso, è vita nella problematicità, è vita nel crollo del senso accettato che apre alla storia, è vita come lotta che anima e riunisce gli avversari. È vita nella responsabilità *(zodpovědnost)* e dunque nella verità. L'esposizione e l'adesione alla mortalità raggiunte nel terzo movimento segnano l'inizio della storia come assunzione della responsabilità, intesa come responsabilità per l'altro. La responsabilità comporta infatti sempre un rispondere di sé, dei propri comportamenti, delle proprie azioni, ad *altri*. È nella responsabilità che si realizza l' apertura alla verità, allo sfondo che si svela che e che consente all'anima di manifestarsi così come essa è. In questa esposizione in cui l'esistenza scopre il suo rapporto con l'essere, con la totalità, avviene anche la cura dell'anima come esposizione alla problematicità del mondo: un'anima che si espone, che tenta di realizzarsi e che diviene.

1.4 La cura dell'anima e la filosofia della storia.

Il terzo movimento dell'esistenza illumina il rapporto tra la meditazione del filosofo ceco e la storia del proprio tempo. Una storia legata agli eventi politici straordinari e indimenticabili del Novecento e contrassegnata dall'emarginazione e dal terrore del regime totalitario cecoslovacco. Un'epoca che narra il declino dell'Europa, il decadimento e deragliamento della ragione e che fa da sfondo ad una diagnosi gravissima del presente. Una storia il cui senso e la cui comprensione impone un esame più approfondito, richiede un'indagine genealogica che restituisca la misura della sua attualità, che mostri il suo cordone ombelicale con la cura dell'anima. Ed eccoci di nuovo al filo rosso della nostra ricerca: un nodo intreccia anche la complessa questione della storia europea con l' *epimeleia tēs psychēs*. Ma qual è il legame che coniuga la storia, ed in particolare la filosofia della storia di Patočka alla cura dell'anima? Come abbiamo sottolineato fin dall'inizio della nostra trattazione, la tematica storica risulta decisiva per la comprensione della cura dell'anima. Lo stesso titolo *Cura dell'anima* raccoglie i testi che Patočka dedica alla filosofia della storia. Il motivo di questa scelta,

che evidentemente non è solo stilistica, risiede nell'interpretazione patočkiana della storia come *storia dell'anima*, la storia di un'anima che spingendosi fino al punto sorgivo dell'Europa costituisce «l'apertura necessaria ai problemi spirituali di domani»[317]. In questo testo il filosofo ceco insiste sul valore e la necessità di una filosofia della storia che sia responsabile dell'indagine sugli eventi storici e sui cambiamenti spirituali a partire dalle ragioni profonde che muovono l'anima umana[318]. La filosofia della storia, connettendo la storia delle idee -senza identificarsi con essa-, con il problema del senso, può essere considerata come il possibile luogo di apertura dell'esistenza autentica e libera. La riflessione di Patočka sulla storia e sulla necessità di elaborarne un pensiero critico permea gran parte del suo lavoro fin dagli anni Trenta. Se tuttavia in una prima fase il nucleo centrale della tematica storica ruota intorno alla soggettività e all'analisi del cambiamento operato dall'età rinascimentale, è solo a partire dagli anni Cinquanta[319], con la stesura del saggio intitolato *Platonismo negativo*[320] e la meditazione sulla fine dell'Europa che il filosofo ceco raggiunge la maturità del pensiero sulla storia dedicandosi, nel corso degli anni Sessanta e Settanta, alla trattazione dell'epoca «posteuropea» e alle sue sfide[321]. La cura dell'anima intesa

[317] J. Patočka, *L'Europe aprés l'Europe*, frammento 3000/104.

[318] Sulla necessità e finalità della filosofia della storia si veda il primo volume di *Péče o duši*, pp. 359-362.

[319]Secondo Patočka non è possibile «semplicemente ricevere o accettare una concezione dell'essenza dell'essere e applicarla al divenire storico». Il compito squisitamente storico di comprendere ciò che è l'uomo si scontra inevitabilmente con il fatto che la comprensione stessa non è unica né univoca ma soggetta al cambiamento. Eppure, null'altro può decidere né essere la misura se non l'essere stesso. Secondo Novotný, il progetto di una filosofia della storia si trova, agli inizi degli anni Cinquanta, di fronte alla questione ontologica. Ma questa stessa questione è essa stessa storica. La storia, pertanto, va compresa a partire da un progetto di ciò che significa "essere", K. Novotny, *Storicità e alterità. La filosofia della storia in Jan Patočka tra il 1934*, cit., p..

[320] Il testo intitolato *Platonismo negativo* verrà pubblicato solo a mezzo di *samizdat* nel 1953 ed espone la possibilità di una filosofia post e non metafisica. In questo saggio Patočka elabora un nuovo significato di trascendenza, sostenendo che «la vita umana è vita nella totalità. Non *oltre* la totalità: non si tratta infatti della possibilità di signoreggiare l'*universum* e obiettivarlo, come hanno sempre inteso fare le teorie metafisiche positive; si tratta invece della coscienza che abbiamo di tutto ciò che viviamo e di tutto ciò che vive nell'universo, giacché comprendere in base a certi schemi e modelli quanto avviene nell'universo è parte integrante di un evento reale; portiamo dentro di noi criteri e risposte che hanno a che fare con i due aspetti dell'universo, quello reale e quello irreale». Se il platonismo negativo mostra di aver fatto proprio il motivo heideggeriano dell'apertura dell'uomo all'essere, tuttavia lo spazio della trascendenza non deriva da un atto autonomo della ragione giacché l'uomo stesso partecipa a questa differenza, J. Patočka, *Negative Platonism* (1953), in *Philosophy and Selected Writings*, a cura di E. Kohák, The University Press of Chicago, Chicago e Londra 1989, cit., pp. 197-205.

[321] All'interno della vasta produzione patočkiana, non sempre risulta di facile intuizione la distinzione netta tra i testi che si riferiscono propriamente alla filosofia della storia e gli scritti dedicati ad altre questioni perché lo sforzo filosofico di comprensione del divenire umano è una costante del pensiero di Patočka e viene affrontato più o meno esplicitamente in ogni sua opera. Se seguiamo la distinzione operata da Filip Karfík nella sua recensione al primo volume delle *Opere complete* di Jan Patočka,

come germe della vita filosofica, come origine dell'esistenza problematica e responsabile impone infatti una riflessione sulla storia e sull'eredità spirituale dell'Europa. Tale meditazione avrà come logica conseguenza una fondamentale ricaduta sull'azione politica che assume una rilevanza peculiare nel fenomeno della dissidenza ceca. Essa scandisce gli ultimi anni della vita del filosofo ed è animata dal movimento esistenziale che dalla cura dell'anima condurrà alla «solidarietà degli scossi». Il principale testo di riferimento per lo sviluppo delle questioni poste in campo è *Kacířske eseje o filosofii dějin* (tradotto in italiano con il titolo *Saggi eretici sulla filosofia della storia*), una raccolta di saggi del 1975. In quest'opera, soprattutto nei saggi *Pre-historicke uvahy* (*CondizioniPreistoriche)* e *Počatek dějin* (*Inizio della storia*), Patočka offre un'ulteriore tematizzazione della nozione cardine di tutto il suo pensiero: quella di «mondo naturale» (*přirozeny svět)*. Una nozione formulata per la prima volta nel 1936 in *Přirozeny svět jako filosoficky problem* (*Il mondo naturale come problema filosofico*) e in seguito ripresa più approfonditamente, soprattutto nel testo *Přirozeny svět a fenomenologie* (tradotto in italiano con il titolo *Il mondo naturale e la fenomenologia*). È importante richiamare brevemente il riferimento al concetto di mondo naturale perché, come in un concerto polifonico, è possibile rintracciare un dialogo costante tra gli scritti fenomenologici e i *Saggi eretici*: in queste melodie tematiche e contrappuntistiche l'idea di mondo naturale, che ha delineato il punto di partenza della

---

dobbiamo attenderci alla divisione cronologica dei testi dedicati alla filosofia della storia. Secondo questa suddivisione è possibile individuare tre sezioni: una prima sezione raccoglie un gruppo di scritti elaborati tra la fine degli anni Trenta e i primi anni Quaranta, fino alla fine della Seconda Guerra mondiale. In questo periodo il filosofo affronta la questione della storicità dell'uomo, del mondo e il problema della verità in relazione allo storicismo. Fanno parte di questa sezione: *Několik poznámek k pojmum dějin a dějepisu* (1934)in Péče o duši, sv. 1, ed. I. Chvatík a P. Kouba, Praha (Archivní soubor) 1987, tr, fr. *Quelques remarques sur les concept d'histoire et d'historiographie*, a cura di E. Abrams, in: Conférencen (2002), tr. fr. *Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde*, a cura di E. Abrams, in *Liberté et sacrifice*, ed. E. Abrams, Grenoble (J. Millon) 1990,. Patočka [1935]; in «Česká mysl» («Il pensiero ceco»), 31 (1935), n.2, pp. 86-96, e in Patočka [1996], pp. 46-57. *Alcuni rilievi sul concetto di storia del mondo*; *Capitoli della filosofia contemporanea*. Negli anni Quaranta Patočka si pone il problema della costruzione della storia quale compito centrale della sua filosofia della storia. Alla vigilia della seconda guerra mondiale, nel 1940, in un articolo intitolato *Sulla filosofia della storia*, il filosofo ceco riconosce la difficoltà di mantenere l'idea di una verità se ogni aspetto della vita umana è soggetto al potere del tempo e ad un cambiamento incessante. Da ciò deriva che la filosofia della storia può essere letta come il prolungamento della lotta dell'individuo nel flusso eracliteo della vita. Si tratta di una lotta che richiede di appoggiarsi a delle strutture che risultano necessarie ma mai decisive per la nostra storia interiore. Una seconda sezione raggruppa i testi degli anni Cinquanta. Tra questi ricordiamo *Negativy Platonism* e *L'état présent des études coméniennes***.** La terza sezione raggruppa infine le opere degli anni Sessanta e Settanta. Il nostro criterio di selezione tende a concentrarsi sull'ultimo gruppo di scritti all'interno dei quali è possibile rintracciare le linee della ricerca di Patočka sul legame tra la filosofia della storia come risposta alla crisi di senso dell'età contemporanea e la tematica dell'*epimelia tēs psychēs*.

filosofia patočkiana, cede il posto al concetto di storia che il filosofo rivisita insieme ad una nuova interpretazione del senso. Le ricerche fenomenologiche sul mondo naturale portano il filosofo ceco ad integrare l'invariabilità della prospettiva precategoriale della *Lebenswelt* husserliana con la consapevolezza della storicità dell'apparire e dell'essere-nel mondo: il mondo e il suo aprirsi è sempre un fatto storico, sia rispetto alla manifestazione degli enti sia rispetto all'emergere delle strutture dell'essere. E si tratta di una storicità che non vuole ancorarsi alla sua dimensione puramente teoretica, livello dal quale né Husserl, né Heidegger sono riusciti a distaccarsi[322]. Pur riconoscendo ai fondatori della fenomenologia l'identificazione della storia, della sua origine e del suo declino con quelli dello spirito filosofico che segna con un'impronta riconoscibile l'Europa, l'interesse di Patočka per la dimensione storica, mutuata soprattutto dalla filosofia heideggeriana, si sviluppa soprattutto negli anni Settanta quando matura in lui l'identificazione della storia con la problematicità e la riflessione su di essa si traduce in una riflessione sul senso. In questi anni, Patočka fornisce una concezione della storia che appare fortemente eurocentrica e, contemporaneamente, sviluppa l'idea che dopo la fine dell'Europa, a partire dagli anni Sessanta, nel periodo che egli definisce «posteuropa», la storia continui a fare il suo corso. Secondo queste due constatazioni che, da un lato non concepiscono altra storia all'infuori di quella europea e, dall'altro cedono il passo alla posteuropa in cui la storia si dispiega senza irradiarsi dal cuore dell'Europa,[323] Patočka delinea la sua «eresia» sulla concezione della storia. I *Saggi eretici* e gli altri scritti dedicati alla tematica storica sono infatti animati da molte ambivalenze e contraddizioni. La diagnosi lungimirante sul presente che accoglie un'epoca planetaria posteuropea, caratterizzata dall'avvento di nuove potenze

[322] Pur muovendosi nell'ambito di un'integrazione e del completamento dell'opera dei suoi maestri, Patočka mette in discussione da un lato la concezione husserliana di un soggetto a-storico e disinteressato e dall'altro l'irriducibile fondamento ontologico scevro di qualsiasi intenzionalità antropologica sul quale insiste Heidegger: «Ci siamo sforzati di non cadere in quel soggettivismo che scorge l'assoluto stesso nel fondo dell'uomo (e ai cui occhi l'uomo appare come un essere interiormente infinito), e neppure nell'irrazionalismo di quell'essere preliminare alla cui grazia e disgrazia si troverebbe esposto il senso stesso dell'essere umano. Nel primo caso si renderebbe necessario approfondire il movimento dell'esistenza nel mondo fino a vedervi un movimento per cui dapprima il mondo verrebbe creato; ma […] il mondo è sempre anticipatamente dato nei nostri contesti di significato. Nella seconda ipotesi questo movimento non avrebbe alcuna implicazione umana, nessun valore pratico e si ridurrebbe a un mero dialogo tra ciò che è superiore e la terra di cui l'uomo sarebbe l'intermediario; ma rimarrebbe totalmente emarginato da questo processo ciò che l'uomo è e ciò che può essere per l'uomo», J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit. pp. 124-125.

[323] Patočka elabora la sua riflessione sulla storia meditando sulla vicenda dell'Europa che nel frattempo ha perso il suo ruolo egemonico e si è decentrata dallo scenario mondiale.

economiche e politiche che soppiantano il ruolo egemononico dell'Europa, si erge, secondo Patočka, sulle ceneri del declino della civiltà tecnica e la deriva del senso. Tale nuova configurazione geopolitica impegnata nella conquista del mondo sembra infatti sottolineare, nel suo dispiegamento storico, gli accenti nichilistici che contraddistinguono l'incapacità della nuove potenze posteuropee di mantenere un equilibrio stabile perché animate da quella *ratio* strumentale che concepisce la vita come mera sussistenza e il mondo come una riserva di energie. In tale prospettiva Patočka non si limita a cogliere gli sviluppi critici e patologici del nuovo corso della storia, né si rassegna al suo verdetto negativo. La cura dell'anima e la sfida etica della sua applicazione alla condizione attuale dell'uomo costituiscono secondo il filosofo ceco l'unico rimedio alla crisi mondiale. La supremazia spirituale dell'Europa, pur se sventrata, depauperata del suo vigore, annientata e sopraffatta, rappresentano l'unica *chance* per una trasformazione feconda dell'umanità posteuropea[324]. Il motivo che spinge Patočka alla formulazione di una filosofia della storia risiede proprio nel desiderio di *trovare una via di fuga dal «nichilismo relativistico» che imperversa nella situazione attuale*, una condizione che trova una corrispondenza nel *Gestell* heideggeriano, ovvero quel dispositivo non tecnico della tecnica che occulta la vita e determina una regressione, un arretramento alla mera sopravvivenza, ammantandola di forme avanzate, rispetto a quello che il filosofo definisce il mondo preistorico[325]. Prima di esplicare le modalità di reazione al nichilismo contemporaneo e capire l'operazione di salvataggio e comprensione dell'umano operata dalla cura dell'anima, esaminiamo in che modo la questione della storia risulti rilevante per intendere la condizione umana e in che cosa consista la differenza tra la storia e la preistoria. Nel paragrafo precedente abbiamo esaminato come Patočka, nell'analisi dei tre movimenti dell'esistenza, sottolinei l'idea del rinnovamento, del passaggio tra la vita accettata e difesa e l'esistenza libera che si realizza nel terzo movimento. Tale superamento presuppone uno scotimento, un terremoto, esemplificato dalla necessaria esposizione al conflitto e

[324] «L'epoca posteuropea si pone nel segno di una *chance*, di una possibilità grandiosa che potrebbe condurre l'insieme dell'umanitò nell'avvenire, non solo nell'intelletto tecnico, ma della ragione (*Vernunft*) che comprende se stessa», J. Patočka, *L'Europe après l'Europe*, cit., p. 218

[325] J. Patočka, *Le christianisme et le monde naturel*, tr. fr. A cura di E. Abrams, Istina, vol. XXXVIII, n 1, 1993, cit., pp. 16-22. Il testo nasce da una registrazione che alcuni allievi di Patočka riuscirono a effettuare nel 1972 e relativa ad una discussione del filosofo ceco con un gruppo di giovani studenti di teologia in merito alla pubblicazione della seconda edizione della sua tesi di dottorato sul "mondo naturale" del 1936.

dall'accettazione e consapevolezza del negativo dell'esistenza. Dal punto di vista storico, esso segna il movimento che procede dalla vita pre-istorica alla storia e definisce le caratteristiche di un'esistenza all'insegna dell'insorgenza. Nella sua ricostruzione delle fasi della vicenda umana Patočka distingue una fase a-storica, in cui l'uomo è totalmente in balia della natura e dei suoi ritmi, una fase pre-istorica, caratterizzata dalla presenza di una tradizione scritta ma immersa nel mantenimento delle necessità della vita e la storia vera e propria in cui si ha una reazione contro l'epoca preistorica ed un innalzamento, uno slancio, teso a «raddrizzare e restaurare la vita»[326]. Solo con la nascita della storia si sviluppa, secondo Patočka, il movimento della verità, il terzo movimento dell'esistenza umana che il filosofo ceco fa coincidere anche con la nascita della filosofia e della politica. Dunque appare evidente che lo scarto, la cesura fondamentale tra le tre epoche è quella che segna il passaggio dalla preistoria alla storia. Già negli anni Trenta il filosofo ceco aveva caratterizzato la collocazione dell'uomo nel mondo come vita che si erge al di sopra della mera sussistenza e, dal punto di vista storico, il trascendimento iniziale, il movimento che procede al superamento del sostentamento e dell'accumulazione che distingue l'uomo dalla condizione animale, trova ora una sintesi nei concetti di rito e di mito. Questa modalità di superamento è connessa alla svolta che segna il passaggio dal periodo pre-istorico alla storia. Secondo Patočka la storia vera e propria si origina solo quando l'uomo comprende esplicitamente che l'innalzarsi dal mero livello biologico è ciò che caratterizza specificamente l'umano. Anche nel terzo movimento della verità il concetto di libertà, quale essenza dell'uomo, è imprescindibile per garantire l'apertura alla vita storica, che risulterà essere una vita conflittuale, il cui elemento dominante è appunto la lotta. Patočka divide la storia fino ai nostri giorni in due grandi periodi, ciascuno dei quali è segnato da un cambiamento epocale che rende gli uomini autocoscienti del proprio sé e del mondo. Il cristianesimo rappresenta un confine netto tra le due ere. Esaminando questo dispiegamento storico, il filosofo ceco propone infine una conversione, un *metanoein* che corrisponderebbe alla terza svolta storica necessaria per

[326]L'autore istituisce un parallelismo con la distinzione operata da Oskar Becker in *La transcendance de la vie et l'irruption de l'existence*. In esso si distingue la *civiltà di* base, che è tipica degli animali, la *civiltà inferiore*, dominata dalla vita istintuale e *l'epoca storica* in cui la persona ha la facoltà di perdere o guadagnare sé stessa. Secondo questo confronto è possibile scorgere un'analogia tra i gradi dell'agire umano e i tre movimenti dell'esistenza elaborati da Patočka. «Ma il senso e l'indirizzo generale conferiti all'azione e alla condotta dell'uomo sono rimasti gli stessi di prima, cioè la trasmissione e la difesa della vita, anzi la vita stessa nel suo consumarsi e rinnovarsi», Patočka, *Saggi eretici*, cit. pp. 68-69.

salvarci dalla situazione di odierno declino. Ma procediamo con ordine. La prima svolta viene presentata nel quinto saggio eretico, *La civiltà tecnica è destinata al declino?* e nei testi dedicati alla posteuropa[327].Interrogandosi, sul destino catastrofico della civiltà tecnica, Patočka sottolinea in questo scritto il livellamento e lo svuotamento della vita che coinvolgono il soggetto della società tecnica, l'uomo dell'era scientifica e del progresso e fornisce una spiegazione della vita in decadenza che segue l'analisi heideggeriana del *Dasein* in *Essere e tempo*[328]. Il filosofo ceco parte dall'idea che la storia sia sostenuta da alcuni «fondamenti spirituali»[329] che da soli la rendono comprensibile e la interpreta come storia del senso[330], ossia come dibattito infinito con la problematicità. Secondo l'autore, la visione razionalista della civiltà tecnica non è in grado di svolgere quel ruolo di fondamento spirituale che anima la sua indagine. Lo spirito della tecnica, così livellante e incompatibile con la spiritualità che ha fondato l'Europa, coincide, a suo avviso, con l'estensione di una *ratio* strumentale assoluta che muove dal presupposto dell'assolutezza del soggetto e che, invece di valorizzare e prolungare l'Europa moderna, determina «la chiusura su di sé attraverso l'assolutizzazione»[331]. In altri termini il problema che assilla Patočka rispetto all'urgenza della storia è quello di capire cosa riempirà il vuoto spirituale del nuovo contesto sociale nel momento in cui sarà completamente assorbita e permeata dalla civilizzazione tecnica. Ovviamente il filosofo non è in grado di dare una soluzione ad

[327] Facciamo soprattutto riferimento alla raccolta di saggi intitolati *Die nach-europische Epoche und ihre geistige Probleme* (*L'epoca posteuropea e i suoi problemi spirituali*), *Europa und nach Europa* (*L'Europa e la post-Europa*), *Das Geschichtsschema* (*Lo schema della storia*) che i suoi allievi integreranno nel 1988 nel terzo dei sei volumi della "collezione d'archivio" dedicata al tema della "cura dell'anima" e contenuti dunque in *Péče o dušy* III e tradotti in francese con titolo *L'Europe après l'Europe*, Verdier, Lagrasse 2007.

[328] «È in declino quella vita alla quale viene a mancare lo stesso nervo interno del suo funzionamento e che è lesa nel suo nucleo più proprio, e dunque, mentre si crede una vita piena, in realtà si svuota e mutila a ogni suo passo e in ogni sua azione. È in declino quella società il cui stesso funzionamento conduce a una vita decadente, una vita in balia di ciò la cui natura non è più umana», J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit. p. 107.

[329] L'idea del fondamento, dello spirito, della storia appaiono soprattutto negli anni Settanta ma sono già affrontati, secondo modalità meno complesse a partire dagli anni Trenta. L'elemento di novità rispetto alla tematizzazione precedente appare nella conferenza *I fondamenti spirituali della vita contemporanea* in cui il filosofo ceco propone un confronto con la nuova umanità tecnica, J. Patočka *I fondamenti spirituali della vita contemporanea,* in J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, cit., p. 218.

[330] Per quanto concerne la questione del senso, il filosofo si confronta con l'interpretazione elaborata da Frege del concetto di *Sinn* che equivale alla definizione del noema husserliano e con quella heideggeriana per la quale il senso è «ciò sulla cui base qualcosa si rende comprensibile», ovvero ciò che motiva l'azione, ivi, cit. pp. 83-84.

[331] J. Patočka, *L'époque posteuropéenne et ses problés spirituels*, in J. Patočka, *L'Europe après l'Europe*, cit. p.216.

una questione così complessa che riguarda l'avvenire e coinvolge le generazioni successive, tuttavia egli propone una condizione formale della spiritualità: «l'anima aperta ». In che senso si parla di apertura dell'anima? Secondo il filosofo l'anima aperta è la caratteristica fondamentale che definisce la specificità umana, rappresentando ciò che l'uomo è sempre stato e che va mantenuta anche nell'epoca posteuropea. Ma tale apologia della continuità dell'esistenza spirituale che trova il proprio nucleo nello slancio del soggetto verso l'esistenza autentica non si discosta profondamente dagli argomenti della sua filosofia anteriore. Qual è l'elemento di novità rispetto a tale acquisizione? Quale cesura, discontinuità segna il cammino della cura dell'anima secondo la prospettiva storica? Per guadagnare questa nuova comprensione è necessario esplicitare ulteriormente la distinzione che Patočka, a più riprese propone, tra la preistoria e storia. La storia appare quando si scopre il senso, nel momento in cui l'anima scossa rintraccia la sua cura nell'azione che innalza l'esistenza illuminata in modo nuovo dalla mera sopravvivenza e la immette su un altro livello. Non si tratta però di un piano superiore ai precedenti perché si è conosciuto il senso come un'acquisizione positiva. Ogni nuova conquista comporta per Patočka necessariamente una perdita, un'esperienza negativa a partire dalla quale la scossa impressa all'esistenza risulti efficace e gravida di effetti. La storia, lungi dall'essere un percorso lineare, scandito da vittorie e sconfitte, si presenta come un dramma. Ma se la storia emerge con lo svelamento del senso, iniziamo a comprendere come il rinnovamento introdotto da Patočka sia decisivo. Il senso, non più assimilabile al noema husserliano, rappresenta l'elemento risolutivo della dualità problematica tra l'essere e l'apparire degli enti, ciò che ci consente di comprenderli, di individuarne la causa[332]. Il filosofo giunge a questa

[332] *Noesi* e *noema* sono per Husserl due concetti relativi alla sfera coscienziale. Il cogliere l'oggetto, il prenderlo di mira con lo sguardo, fissarlo, supporlo, percepirlo, ecc. sono propriamente i momenti della "noesi" dell'*Erlebnis*, ne configurano essenzialmente il suo essere rivolto a qualcosa e il suo essere portatore di senso. In quanto "noetica", infatti, la coscienza è "sensata" e, come tale, conferisce senso all'oggettualità con cui si rapporta. Nel suo aspetto noetico, l'*Erlebnis* accenna ad un correlativo contenuto "noematico", ossia al "noema", che sarà di volta in volta il "percepito come tale", il "colto come tale", il "supposto come tale", indipendentemente dal loro riferimento alla dimensione fattuale-mondana. Il noema, infatti, non è l'oggetto reale, la cosa fisica, bensì rappresenta il lato correlativo alla noesi nel rapporto della coscienza all'oggetto. È il modo d'essere dell'oggetto intenzionale, caratteristica propria del fenomeno, cioè della cosa percepita come tale. L'oggetto stesso è, pertanto, il medesimo di quello della noesi e viene studiato dal fenomenologo nella prospettiva della essenziale duplicità noetico-noematica dell'intenzionalità: non si dà alcun momento noetico senza un momento noematico ad esso specificamente inerente. Con un esempio Husserl chiarisce che la percezione di un albero - la noesi - e l'albero "percepito come tale" - il noema - costituiscono nella loro correlazione il "senso" dell'*Erlebnis*, ossia la sua struttura eidetica, la quale non cessa di essere qualora venga meno l'albero reale. Il senso,

conclusione partendo dalla perdita del senso, esperienza negativa che non solo dimostra l'inadeguatezza umana rispetto al suo intendimento ma espone anche la possibilità di trovarci di fronte alla completa assenza di senso. Di qui la convinzione che le cose non abbiano un senso per se stesse ma necessitino di qualcuno che abbia senso per esse: è l'uomo che è aperto tanto alla realtà dotata di senso quanto a quella priva di senso, ovvero aperto alla problematicità che rappresenta il nucleo stesso della nostra vita. Il soggetto umano, per il fatto stesso di essere umano e di esplicare la propria vita mediante l'opzione di vivere, pone necessariamente in rapporto le cose con il loro senso: «il senso potrà manifestarsi solo nell'attività che ha origine dall'insufficienza di senso e spinge alla ricerca, come passaggio obbligato della problematicità, come epifania indiretta»[333]. A questo punto Patočka paragona la ricerca del senso, a partire dalla sua assenza, al senso dell'esistenza di Socrate, personaggio che incarna non solo la vita individuale ma soprattutto quella conversione, quella trasformazione che sorge dal continuo sconvolgimento del senso, che è il modo in cui si dà il senso stesso ma è anche la possibilità di un nuovo rapporto con il tutto. In altri termini, nel momento stesso in cui il senso ingenuo viene scosso si, chiarisce la sua modalità di manifestarsi al soggetto, con l'esito di instaurare inevitabilmente una nuova comprensione della storia:

> Il continuo sconvolgimento della coscienza ingenua del senso è un nuovo modo in cui si dà il senso stesso, è la scoperta della sua connessione con l'enigmaticità propria dell'essere e degli enti nella loro totalità […]È possibile infatti che la vera sostanza di quella cesura che cerchiamo di stabilire come linea divisoria tra l'epoca preistorica e la storia vera e propria si trovi proprio in quello sconvolgimento dell'ingenua certezza del senso che domina la vita dell'umanità, fino a quella specifica trasformazione che è costituita dal quasi contemporaneo insorgere della politica e della filosofia[334].

La prima svolta che abbiamo introdotto all'inizio del capitolo, si configura dunque come passaggio dalla vita preistorica immersa nel mito alla libertà di un essere la cui esistenza si confronta con la totalità senza più poter contare su un sostegno tradizionale, su un'eredità mitica consolidata. La preistoria rappresenta l'epoca in cui la problematicità non appare, in cui il senso non fa problema: l'uomo si accontenta del

---

infatti, ha proprietà essenziali e non reali, E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen PhilosophieI*, Husserliana, Band III, Kluwer-Nijhoff, Dordrecht, 1976; tr.it *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo*, trad. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, § 88.

[333] Ivi, cit., pp. 89-90.

[334] Ivi, cit., p. 90.

mondo in cui vive e lo accetta senza richiedere spiegazioni, rassegnandosi modestamente ad essere al servizio della vita e illuminando i punti oscuri della sua esistenza con il riferimento al mito. Questa differenza non implica tuttavia che la preistoria sia un'epoca nichilista perché caratterizzata dalla mancanza di senso. Al contrario essa è l'età di un senso limitato, eccentrico, in cui l'uomo può comprendersi come un fiore o un animale e vivere conciliato con ciò che esiste, senza lottare: il senso esiste ma è celato. L'atteggiamento dell'uomo preistorico è quello di persistere nell'accettazione della conciliazione con l'universo in base ad un ripiegamento interiore[335]. La storia invece, comincia proprio con una certa rottura del senso dato e la problematicità emerge con la presa di coscienza dell'enigma dell'essere: l'uomo storico è colui che non si limita a ricevere risposte già confezionate ma scopre, con lo stupore e il *pathos* di fronte all'universo, la possibilità di un senso più libero e più profondo, è colui che si apre al nuovo rapporto con l'essere attraverso una domanda. La domanda che espone l'uomo alla problematicità dell'essere e del senso degli enti, è la filosofia. In che termini il senso è problematico? Se, per quanto concerne la questione del senso, nel mondo naturale l'uomo si trova al coperto, nel mondo storico, invece, l'uomo è allo scoperto. La problematicità del senso è data dunque dall'assenza di un senso rassicurante, stabilito una volta per tutte[336] Ricordando le parole di Ricoeur che firma la prefazione ai *Saggi eretici*:

> La perdita delle certezze dello stato pre-istorico giunge oggi ormai a scuotere *ogni* senso accettato […] Assillato dal nichilismo, Jan Patočka intravede una via d'uscita nella nozione stessa di problematicità, che gli sembra evitare tanto il "non senso" dogmatico dei seguaci cinici di Nietzsche quanto il "senso" dogmatico degli apologeti di ogni parte […] Il senso insito nella condizione di problematicità è un "senso giusto", né troppo modesto, né dogmatico, un senso che darebbe il coraggio di vivere nell'atmosfera della problematicità.

Tale svolta rappresenta paradigmaticamente il contrasto ineluttabile tra il mondo naturale al quale sempre ritorniamo e lo stupore estraniante che ci libera da esso. Si tratta di raggiungere quella modalità di esistenza che ha preceduto la filosofia e che costituisce, secondo Patočka, un passaggio storico fondamentale: se la filosofia coincide, dal punto di vista storico, con l'età della *polis,* allora è lecito ammettere l'esistenza di un mondo naturale pre-filosofico dominato interamente dall'esistenza

[335] Patočka individua un esempio di modestia del senso accettato nell'eroe sumero Gilgamesh che, davanti alla morte dell'amico e compagno di avventure Enkidu, ha paura e si ritira nella sicurezza della sua vita, proprio come un adolescente che ripiega alla sicurezza dell'infantilismo, ivi, p. 91.
[336] J. Patočka, *L'inizio della storia* in *Saggi eretici*, cit. pp.61-83.

umana, esistenza accettata come un destino imposto da entità superiori e per questo indiscutibile. Analogamente il mondo naturale è dominato da un sapere ricevuto, il sapere mitico che, una volta scosso, è generatore di una dimensione completamente nuova: lo spazio della vita pubblica, la vita nella *polis* non più protetta e passivamente accettata che coinvolge l'esistenza umana *tout court*. In altri termini, *ciò che è problematico possiede ed esercita un potere di apertura*. Quando, in tutto ciò che si manifesta si scopre anche ciò che si nasconde, allora emerge la problematicità aperta, che non appartiene ad un oggetto specifico ma riguarda la totalità. La storia inaugura il movimento di un'esistenza che non si preconosce ma si scopre come un terremoto, come un lampo che illumina il mondo, mostrando l'assenza di eccezioni, una luce da cui nasce la vita politica, filosofica, storica: «Scoprire ciò che si nasconde in tale mostrarsi implica però un problema, poiché significa scoprire la problematicità non di questo o quell'oggetto, ma di tutto l'universo e della vita che vi è inserita secondo regole precise»[337]. Tale scoperta segnala la capacità umana di intraprendere un cammino nuovo, una strada lungo la quale può guadagnare qualcosa ma anche perdere molto . Questo è il cammino della storia: una costante messa in gioco di tutte le certezze e una conquista della libertà, della propria anima che risulta aperta perché non suscettibile di una determinazione positiva. L'apertura coinvolge la disponibilità dell'anima a relazionarsi non solo con il positivo, con il progresso, ma, al contrario, la dimensione più profonda della cura dell'anima risiede proprio nell'apertura verso il mistero, la tenebra, la notte, il negativo, ovvero nel rapporto con ciò che in quanto misterioso e oscuro fa vacillare ogni figura dello spirito[338]. Esaminiamo analiticamente la questione. Secondo il filosofo ceco, ciò che caratterizza l'uomo, ciò che lo differenzia dagli altri esseri, è la sua stessa vita: egli non è uno spettatore disinteressato ma, al contrario, è proteso e diretto verso il suo essere, ne è portatore ed esecutore. In questo risiede anche la differenza tra vita autentica e inautentica[339]. Quella dell'uomo è un'esistenza tra diverse possibilità che sembrano equivalenti, mentre, invece, non lo sono:

[337] Ivi, cit. p. 30.
[338] J. Patočka, *Cesta k vybřednutí*, tr,. fr. *Vers une sortie de la guerre*, in Esprit, n° 352, Février 2009, p. 158.
[339]Secondo Patočka, siamo preoccupati e presi nella nostra responsabilità ancor prima che ci decidiamo per qualcosa di determinato. Il nostro atteggiamento è quindi preventivamente orientato verso una direzione, quella del senso, J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., p. 108.

> soltanto una delle vite possibili è quella "autentica", propria, insostituibile e può essere realizzata nel senso che la portiamo effettivamente avanti e ci identifichiamo con il suo peso, mentre la seconda è evasione, deviazione, rifugio in una situazione d'inautenticità e alleggerimento[340].

Questa diseguaglianza istituisce una differenza tra la responsabilità che porta l'esistenza e che si espone e l'evasione dalla realtà. Secondo questa argomentazione Patočka considera autentica solo l'esistenza umana capace di lasciar essere tutto ciò che è così come è, senza alterarlo e senza negare il suo modo di essere e la sua natura. Patočka introduce, tra l'opzione di portare il peso della responsabilità, e la possibilità della *fuga* dinnanzi ad essa in cui ci si sente trascinati, una terza possibilità: la dimensione del demoniaco e dell'elemento orgiastico. Nel mondo preistorico gli dèi dominano incontrastati, orientando e scandendo ogni aspetto della vita umana, alla quale spetta prevalentemente il compito di provvedere al loro sostentamento. Nei riti sacri gli uomini cadono in preda ad un'esaltazione orgiastica che li fagocita in un'esperienza demonica ma allo stesso tempo li pone al di sopra della mera sopravvivenza perché li sorprende, fa sperimentare loro un'esperienza di apertura che non rientra nella quotidianeità ed è in grado di mutare la vita. In contrasto con l'esaltazione sacra e la dedizione al culto della divinità, la preoccupazione per la sussistenza viene progressivamente compresa come una fatica, come un peso[341]. La dimensione demonica e orgiastica procura un sollievo da tale peso e diventa la sua controparte. In questo contesto di *sacrum-profanum*[342] anche il lavoro costituisce un aspetto fondamentale. Il *profanum*, infatti, rappresenta secondo Patočka la sfera del lavoro e dell'incatenamento e autosoggiogamento della vita[343]. Dunque la sacralità orgiastica, vissuta come duplice forma di opposizione alla sacralità, è segnata tuttavia da un'ambiguità di fondo. Secondo Patočka si tratta di

---

[340] Heidegger ha rintracciato lo status dell'esistenza inautentica nella tendenza alla fuga e, soprattutto, nella decadenza dell'Esserci. L'Esserci nel suo essere-nel-mondo è decaduto e disperso nell'autenticità, esso si allontana nella decadenza dall'essere-autentico procedendo verso quella che Heidegger chiama "caduta": "l'Esserci cade da se stesso e in se stesso nella infondatezza e nella nullità della quotidianità inautentica", M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 2002, cit. p. 224.. Ivi, cit. p. 123.

[341] Ivi, pp. 108-109.

[342] Tale opposizione non può essere assimilata alla differenza istituita da Heidegger tra esistenza autentica e inautentica perché non prende in considerazione l'aspetto orgiastico-sessuale della vita umana chiamato in causa da Patočka.

[343] Tale aspetto è stato evidenziato nel passaggio dal secondo al terzo movimento dell'esistenza, momento in cui era emersa la centralità della vita biologica tipica del mondo pre-istorico rispetto all'azione dominatrice della la società industriale e tecnica sull'esistenza umana. Per maggiori approfondimenti sulla tematica del lavoro si rinvia a R. Sofi, Il lavoro in Jan Patočka, *quando la libertà di pensiero diventa responsabilità d'azione*, in CQIA Rivista - Formazione, Lavoro, Persona, N° 2, Aprile 2011, http://www.cqiarivista.eu/

un'*insorgenza*, nella misura in cui si afferma il superamento della mera sopravvivenza, ma si tratta anche di una *decadenza*, di una minaccia alla sua stessa sopravvivenza nella misura in cui si cade preda del demonico. Secondo Patočka la storia nasce quando l'ambiguità di questa sfera viene tematizzata per la prima volta[344]. Una storia la cui continuità non si traduce nella linearità degli eventi ma si configura piuttosto come una distanza verso il quotidiano, un distacco che è di origine demonico perché vi è in esso qualcosa di misterioso e di alienante[345] che paghiamo ad un prezzo altissimo: *la perdita della coscienza*. La cura dell'anima lancia a questo punto la sua sfida etica: si tratta di incanalare la dimensione orgiastica nella responsabilità, senza soffocarla ma disciplinandola mediante l'interiorizzazione. L'*epimeleia tes pshyches* si esplica pertanto nel mantenimento di questa distanza con la lucidità della coscienza, senza cadere nelle tenebre, nell'elemento orgiastico. La connessione tra cura dell'anima e la storia risiede proprio in questo: è nella storia che ha luogo per la prima volta questo processo interiore, ovvero l'origine della scelta umana tra le opposte possibilità che si aprono davanti all'uomo e caratterizzano l'autenticità dell'io. La storia è fin dal principio storia dell'anima[346] e ha inizio là dove la vita diventa libera e intera, là dove essa crea coscientemente uno spazio per un'esistenza tale che non si esaurisca nella mera accettazione. La storia emerge laddove, in conseguenza della scossa impartita a quel ‹meschino› senso della vita che l'accettazione porta con sé, l'uomo decida di tentare qualcosa di nuovo, scelga di dare un senso a se stesso in quella luce che gli appare ora come l'essere del mondo in cui egli si trova inserito[347]. È bene chiarire che il riferimento alla cura dell'anima non va inteso come una riabilitazione del concetto heideggeriano di cura (*Sorge*) intesa come condizione ontologica fondamentale dell'esserci (*Dasein*). La cura non è quella modalità che nella forma della chiamata si rivela alla coscienza e risveglia in essa il *se-Stesso* dell'*Esserci* dalla sua dispersione nel *Si*, ossia nel senso della temporalità, nella dimensione di autenticità/inautenticità dell'esistenza. L'*epimeleia* patočkiana non coincide pertanto con quell'*essere* dell'*esserci*, quella struttura fondamentale dell'esistenza, condizione originaria

[344] I. Chvatík, *La responsabilità degli scampati*, in M. Carbone, *Pensare (con) Patočka oggi*, cit., p. 121.
[345] La dimensione orgiastica è ineliminabile ed è presente in ogni società mostrando la sua emergenza nel momento in cui la sfera della responsabilità viene trascurata ed evitata, J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., p. 125.
[346] Ivi, cit. p. 128.
[347] ivi, cit., p. 74.

dell'uomo che costituisce l'essenza del suo movimento vitale e consente l'apertura al mondo. In altri termini la cura dell'anima non è la struttura peculiare di un essere che è gettato nel mondo ma progetta in avanti[348]. È piuttosto legge interna della prassi, esercizio, attività dinamica tra l'uomo e la vita. È un «lavoro etico» che ci è stato tramandato dal mondo greco – in particolare dall'*epimeleia heautou* socratica -, che si compie su se stessi, è un modo d'essere che investe il soggetto nella sua totalità e libertà.

> La vita non protetta, la vita fatta di iniziativa e di slancio, che non conosce pause o sollievo, non è soltanto una vita che ha altri scopi, altri contenuti o altre strutture rispetto alla vita accettata. […] Pur senza innalzarsi verso il sovrumano, diventa tuttavia liberamente umana. […].Nel momento in cui la vita si rinnova, tutto appare sotto una luce diversa; all'uomo libero sono cadute le scaglie che ricoprivano i suoi occhi, ma non perché veda nuove cose, bensì perché le veda in modo nuovo. È come un paesaggio rischiarato da un lampo in cui egli è solo, senza appoggi, condannato ad accontentarsi di ciò che gli si mostra, e ciò che gli appare è il tutto senza eccezioni; è appunto l'istante dell'alba creativa, enigmatico e tanto più trascinante per il fatto che esso abbraccia, porta in sé e trascina via con sé l'uomo sbalordito.[349]

L'interiorizzazione inaugura la nascita graduale di un uomo nuovo, consapevole della sua individualità e libertà. La prima svolta della storia dà luogo ad un'anima individuale, libera e responsabile che sceglie il proprio destino e mantiene l'elemento sacro-orgiastico in maniera disciplinata[350]. Ma si tratta di un'anima che, a dispetto di un elemento puramente interiore, esprime anche un tratto di esteriorità: il rapporto all'impersonale Bene divino esemplificato dall'Idea platonica di Bene. Tuttavia, il

---

[348] Heidegger considera la coscienza non come un'istanza superiore all'esistenza ma la voce della coscienza ha la funzione di *chiamata*, dove l'esserci viene chiamato al sé, ossia da se stesso viene chiamato ad essere se stesso. Tale voce inoltre non deriva da Dio, né dagli altri *esserci*, ma rappresenta il richiamo della cura dell'esserci.« Un'analisi approfondita della coscienza la rivela come una chiamata. Il chiamare è un modo del discorso. La chiamata della coscienza ha il carattere del richiamo dell'Esserci [semplificando: dell'uomo] al suo più proprio poter essere e ciò nel modo del risveglio al suo più proprio essere-in-colpa [...] Alla chiamata della coscienza corrisponde un sentire possibile. La comprensione del richiamo si rivela come un voler-avere-coscienza [...] Inoltre non dobbiamo dimenticare che il discorso, e quindi anche la chiamata, non implicano necessariamente la comunicazione verbale [...]. Quando l'interpretazione quotidiana parla di una "voce" della coscienza non intende alludere a una comunicazione verbale che, difatti, non ha luogo; qui "voce" significa "dare a comprendere". Nello sforzo di aprire, proprio della chiamata, c'è un momento di urto, di brusco risveglio. Chi è chiamato, lo è dalla lontananza», M. Heidegger,*Essere e tempo,*Sezione seconda, cap. II, §§. 54-55, trad. it. di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1970, pp. 406-409.

[349] Ivi, cit., pp. 72-73.

[350] I. Chvatik, *The responsability of the "Shaken"*, in I. Chvatik- E. Abrams, *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology. Centenary Papers*, Springer, London-New York, 2011, cit. pp.269-270.

cristianesimo, mostrando la falsità della relazione platonica al Bene[351] e trasformando quest'ultimo in un Dio personale e assoluto, realizza una seconda svolta nella storia. In questa seconda fase l'anima umana ha un'identità segreta e nascosta, condivisa solo con Dio. La funzione sociale, il lavoro non sono più sufficienti per affermare la sua unità: solo in relazione con un Dio personale l'essere umano diventa persona[352]. In questa fase la distanza dall'elemento orgiastico e dal quotidiano, il compito della storia che il cristianesimo ha assunto dalla Grecia antica, si scontra con l'individualismo della modernità in cui ognuno riveste un ruolo e una funzione precisa nella società. In altri termini, secondo Patočka, il cristianesimo non riesce più ad incanalare la potenza dell'elemento orgiastico e a conferire significato all'aspirazione di innalzarsi al di sopra del quotidiano. E tale situazione giustifica il manifestarsi di un ulteriore terremoto. Se dall'originario lampo, dalla traccia dello scotimento che ha generato la domanda filosofica è nato l'Occidente europeo, la scossa mostra anche un nuovo assestamento. La generazione di quello spirito che tenta di assoggettare, nell'epoca moderna, il mondo naturale con la tecnica, alle soglie del XX secolo appare fortemente paralizzante e critica. Il suo destino verrà affidato dal filosofo a quella cura dell'anima che altro non è che l'incancellabilità di quel lampo. L'impulso ascendente della seconda svolta cede il passo ad un nichilismo decadente in cui l'umanità è riportata ad un livello quasi preistorico. Nell'epoca della tecnica l'Essere si rivela come *Gestell*, ossia come ciò che chiede all'uomo di accumulare e liberare quelle potenziali forze ed energie contenute nelle cose e necessarie per accrescere la propria vita[353]. Tuttavia il *Gestell* non riconosce all'uomo alcuna posizione privilegiata, egli ne fa parte come la società e la natura. Questo comporta il suo inserimento nel medesimo processo di accumulazione, sfruttamento, intercambiabilità e alienazione cui sono sottoposte le altre forze. In virtù di questo livellamento, spiega Patočka, la civiltà tecnica precipita in uno stato di svuotamento della vita sconosciuto all'umanità preistorica, determinando quel profondo attaccamento alla vita stessa che si manifesta secondo modalità più radicali rispetto alla

[351] San Paolo definisce la filosofia greca "follia" per la presunzione del sapiente di avere un contatto diretto con il suo fondamento metafisico, *I corinzi*, 1, 20, «non ha forse Dio dimostrato folle la sapienza di questo mondo?»

[352] J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 118.

[353]«Il *Gestell* è contemporaneamente creazione di un'umanità, che non fa altro che adempiere questi ordini […] al punto che perde di vista tutto ciò che non rientra in questo sistema, che non è un ordine in grado di assicurare, il comune, ordinario, funzionamento dei bisogni e delle loro soddisfazioni», J. Patočka, *Čtři seminaře k problemu Evropy*, Praha 1973, cit. p. 391, in Jan Patočka, *Peče o duši*, Editor Archiv Jana Patočky, Praha 1996.

mera lotta per la sopravvivenza[354]. In altri termini, l'uomo dissolto nell'impersonalità di un ruolo determinato, e soprattutto cristallizzato nella strumentalità inorganica di un utensile, rivendica – come non mai – il suo fondamento biologico. La storia assume così l'aspetto di un «progresso nella cura dell'uomo» in cui la cura è la terapia per il mantenimento della vita, una vita sottomessa alla preoccupazione per la quotidianità in cui il sapere-potere mobilita le forze che garantiscono all'uomo tutto ciò di cui ha bisogno[355]. Dal punto di vista filosofico tale ritorno all'origine biologica equivale ad una rinnovata riflessione sull'*epimeleia tes pshychés* come punto di scaturigine della spiritualità dell'Occidente, unità di coscienza e responsabilità dell'esistenza[356]. Per invertire quello svuotamento e appiattimento della vita, per far acquisire all'uomo consapevolezza della propria umanità attraverso il superamento del livello di mera sussistenza, la proposta di Patočka si muove sul terreno della testimonianza della distanza dal quotidiano. Si tratta di fornire una risposta forte a quello che è il conflitto interno dell'essere. Tale risposta può essere data solo mediante il sacrificio. Sia Cristo che Socrate sacrificarono le loro vite come esempio supremo di cura della propria anima, un sacrificio che lotta contro il declino, la prigionia di un mondo condannato e giustiziato dalla sua stessa tendenza alla mediocrità e alla sopravvivenza, un sacrificio legato all'idea dell'immortalità[357]. Un gesto, quello del sacrificio, che rende possibile il dispiegarsi del terzo movimento dell'esistenza, la cui essenza, come abbiamo precedentemente analizzato, è la cura dell'anima e la cui direzione ascensionale è rilevante ai fini della concezione patočkiana della storia. Tale movimento viene esplicato da Patočka nella sua filosofia del *platonismo negativo*[358] che giustifica la lotta dell'uomo per:

---

[354]J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit. p 139.

[355] V. Belohradsky, *Il mondo della vita: un problema politico. L'eredità europea nel dissenso e in Charta '77*, Jaca Book, Milano 1981, cit., pp. 37-39.

[356] Se negli anni Sessanta il messaggio filosofico di Patočka è quello di collegare il sacro al vero mediante l'elaborazione del concetto di mondo naturale, negli anni Settanta la distanza dall'elemento orgiastico e quotidiano si attua mediante il sacrificio.

[357] J. Patočka, *Meditation sur le monde naturel comme problème philosophique* cit., pp. 122-123.

[358] Con questa espressione l'autore considera i limiti dell'oggettivismo e del positivismo di fatti. Se il platonismo *positivo* è all'origine dell'utopia tecnico-scientifica del dominio dell'uomo e del mondo, nel platonismo *negativo* l'*Idea* indica ciò che supera ogni contenuto positivo e che infrange ogni costruzione totalizzante del sapere. Esso si configura come una filosofia della finitudine, che mette in luce la dignità dell'uomo la cui vita di essere spirituale è aperta alla verità. Il platonismo negativo è una filosofia priva di punti di appoggio: conosce la situazione critica del filosofare secondo cui l'uomo non può rinunciare alla ricerca di una verità che, per quanto non possa essere formulata in termini di contenuto positivo, non è soltanto relativa e "mondana" (cfr. Jervolino [1996], p. 214). Il pensiero scientifico moderno invece rivela

> Qualcosa di elevato rispetto alla natura e alla tradizione […] contro il relativismo dei valori e delle norme, pur nell'accordo con l'idea della fondamentale storicità dell'uomo e della relatività, del suo orientarsi in un ambiente, della sua scienza e delle sue pratiche[359].

L'anima diventa il luogo della domanda sul senso che scuote l'uomo, lo risveglia moralmente, esortandolo alla vita consapevole che, seguendo i percorsi indicati dai tre movimenti dell'esistenza, è contemporaneamente rapporto con se stessi, con l'accettazione e laconsapevolezza dei propri limiti, rapporto con gli altri e infine rapporto con il divino. Quest'ultimo rapporto di alterità rappresenta un elemento di novità nella filosofia di Patočka. Il filosofo ceco lascia infatti intendere che il divino, questo infinito al quale l'uomo tende non è una trascendenza, una realtà in sé dalla quale è separato: «esso è interamente contenuto in noi, nel finito», benché ci trascenda in quanto esseri finiti. L' Assoluto che da un lato ci ingloba e dall'altro ci trascende non è altro che il mondo «che si fa» nella vita trascendentale[360]. Se la finitezza ci consente di accedere al mondo come totalità, comprendiamo il senso della concezione greca delle *melete thanatou*, ovvero della cura per la morte. Solo avendo preso consapevolezza della propria finitezza, solo «imparando a morire» è possibile affidare la propria vita alla relazione con l'infinito: il termine di questa relazione è l'«Idea». Il tratto distintivo dell'idea consiste nel coraggio di porsi al cospetto della propria finitezza perché è da questa che essa sorge: la scoperta del mondo è vincolata pertanto alla scoperta del proprio essere finito. *Il platonismo negativo* è un'opera di grande respiro teoretico, in cui Patočka espone tutta una serie di studi che reinterpretano i problemi filosofici attuali. Il filosofo, in particolare, sostituisce l'Idea dell'incommensurabilità della vita e del concetto con l'idea dell'incommensurabilità ontologica. Egli afferma che non è più possibile cogliere l'Assoluto mediante la riflessione perché ogni comprensione positiva, oggettiva resterebbe limitata all'ente. Ciò non porta, secondo Patočka, all'autoeliminazione dell'Assoluto bensì ad una differenza che separa le verità oggettive, verificabili, finite e la verità ontologica, la verità non relativizzabile, simbolizzata dall'Idea. L'Idea, nel senso del platonismo negativo, è priva di contenuto ma consiste nell'affermazione di ciò che è altro rispetto all'ente. Il platonismo negativo

---

esso pure una tendenza metafisica totalizzante in quanto lo sforzo per escludere le questioni metafisiche manifesta una certa metafisica. Si può osservare la vicinanza tra Patočka e quanto dice Husserl nella *Crisi delle scienze europee*.

[359] J. Patočka, *Negative Platonism*, cit., p. 206.

[360] J. Patočka, *Několik poznámek o mimosvětské a světské pozici filosofie* [Alcuni rilievi sulla posizione extramondana e mondana della filosofia], «Kvart», 2(1934), pp. 3-10; trad. fr. *Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde*, in *Liberté et sacrifice*, cit., p. 20.

è dunque una filosofia della differenza, del *chorismós* che mostra come la realtà vera non sia afferrabile: possiamo cogliere solo la discrepanza tra l'oggettivabile e il suo altro. La posizione di Patočka consiste nell' identificare questo «altro» che è al di là dell'ente con l'Idea, principio negativo che apre la differenza e appare, originariamente, come un non-essere. Essa non è così né oggetto né concetto ma il potere disoggettivante, il potere della distanza in rapporto ad ogni oggetto possibile. L'Idea è il potere della trascendenza: ogni dato, sia esso oggettivo che soggettivo, è sottoposto alla critica dell'Idea, è messo in relazione con l'Idea per il fatto che essa proferisce la sua negazione su di esso, il suo "non", l'espressione della sua trascendenza[361]. Al di là del *chorismós* che delimita il mondo degli enti nella sua totalità, non esiste alcun altro mondo. L'Idea è assunta come simbolo di questa «non realtà» che da sempre chiama in causa la vita dello spirito. Ma il platonismo di Patočka è negativo anche perché supera ciò che egli definisce, in polemica con Heidegger, "l'umanesimo integrale" che coincide con la metafisica, ovvero con la tendenza a raggiungere un sapere positivo e definitivo sull'intera realtà, mediante il postulato di un ordine globale oggettivo[362].

Rimanendo nel contesto del platonismo negativo, Patočka distingue, in maniera molto esplicita la «vita nell'idea», ovvero il rapporto non dominatore con la totalità, dalla vita ideologica che si orienta secondo un concetto positivo del senso e della totalità[363]. Vivere nell'idea significa innanzi tutto affidarsi a ciò che mantiene aperta la possibilità di un'esistenza umana e di un esplicito rapporto con la totalità del mondo. La vita nell'idea si esplica dunque nel raggiungimento, da parte dell'uomo, della libertà di fronte alla propria finitezza piena di bisogni. Secondo questa modalità di esistenza l'uomo non è più disposto a rinunciare alla propria vita autentica, la vita nella domanda sulla totalità del mondo, per l'agiata quotidianità di un'esistenza gettata. La vita nell'idea realizza la vita autentica perché si serve della cura dell'anima e non della cura per la vita. In altri termini l'autenticità della vita nell'idea deriva dalla sua irriducibilità alle cose e all'approvvigionamento e all'accettazione della responsabilità personale che sorge dall'assunzione della propria irripetibile e finita vita[364]. L'idea è dunque sempre

[361] J. Patočka *Negativní platonismus* [*Il platonismo negativo*], a cura di I. Chvatík e P. Kouba, Praha (ČsS) 1990, trad. fr. *Le platonisme negatif*,in *Liberté et sacrifice*, cit., p. 331.
[362] K.Novotny, *Storicità e alterità. La filosofia della storia in Jan Patočka tra il 1934 e il 1954*, cit., p. 122.
[363] Ivi, p. 123.
[364] V. Belohradsky, *Introduzione*, in J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, p. 30.

personale, non appartiene mai ai partiti o alle istituzioni ma sempre alla persona. In questo senso si comprende anche perché la cura dell'anima diventa per Patočka una modalità di resistenza all'ideologia nella misura in cui la vita nell'idea è diametralmente opposta a quest'ultima. Mentre la vita nell'ideologia si serve dell'uomo solo come mezzo esteriore da usare per raggiungere i propri fini ed è totalizzante in questo suo possesso del soggetto, al contrario, l'idea implica sempre un superamento dell'astrazione dell'uomo, ha sempre un fondamento nel mondo naturale comune a tutti gli uomini ed è perciò universalmente intellegibile[365]. Il compito della filosofia, nel significato conferitole da Patočka, è di volgere l'uomo dall'ideologia all'idea, ovvero condurlo nel luogo di svolta tra ciò che può essere assunto in modo positivo e oggettivabile e lo spazio «aperto» dell'anima. Vivere per l'idea significa pertanto strappare dall'oblio ciò che ci rende umani, avere cura della base comune alla quale rimandano tutte le possibilità umane, scongiurare la caduta nell'ideologia dovuta all'incoscienza del pensiero circa la sua capacità di possedersi. La cura dell'anima, attraverso la scossa e la cura per la morte non cancella il rapporto con le istituzioni politiche e sociali e con le forme della vita associata, ma si estende ad essa[366]. L'intera riflessione di Patočka è tesa a dimostrare che l'uomo autentico, l'uomo-filosofo, non può essere tale solo per se stesso. Deve esistere in una comunità, e questa comunità non può essere una comunità arbitraria, si deve fondare sulla verità e sull'autorità filosofica, che si acquisiscono con la cura dell'anima, vale a dire con un lavoro su se medesimo nella società, in una comunità con gli altri, giacché, in fin dei conti, nessuno sfugge a questa situazione[367]. La Lo spirito della società non è quello di una libertà accolta passivamente ma la vita politica, come testimonia con forza un passo dell'*Etica Nicomachea*, rivisitato da Hannah Arendt, che si riferisce alla possibilità della vita libera, a ciò che pone improvvisamente l'uomo di fronte alla pienezza della vita e alla vita come insieme. Su questa base nasce il *bios filosofikos*. L'anima politica è pertanto

[365] J. Patočka, *Ideólogia a život v ideji* [*Ideologia e vita nell'idea*], in «Kritickỳ mêsíčník» 1946, 7 (1946), pp. 35-38; trad. fr. *L'ideologie et la vie dans l'idée*,in *Liberté et sacrifice* p 41-50, (Cfr. V. Belohradsky, *Introduzione*, in J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, p. 31).

[366] Analogamente Foucault dimostrerà che la cura dell'anima non allontana l'individuo dalle vicende della *polis*, neanche quando, ad opera della società romano-imperiale, si assiste all'evoluzione della cura di sé in egoismo. In questo caso il ripiegamento interiore segnala piuttosto una preparazione etica dell'uomo che, raggiungendo la padronanza su di sè è in grado di vivere in comunità P. Napoli, *L'ultimo Foucault, tra cura socratica e libertà in Socrate in Occidente*, a cura di E. Lojacono, Le Monnier Università, Firenze 2004, cit. p. 262.

[367] J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 165.

l'anima della lotta, del conflitto, dello scontro perché attraverso essa si costituisce la storia intesa non come teatro di crolli o rovesciamenti ma scena dell'«apertura verso ciò che scuote». E proprio in coincidenza con un periodo in cui la dittatura comunista si aggrava, il filosofo ceco non intende osservare il susseguirsi dei tragici eventi dai sottopassaggi della storia[368] ma, attraverso il conflitto, illustra come l'uomo storico sia colui che sfida la problematicità per accedere ad una nuova profondità del senso della vita. Tale accesso si realizza nella vita per la comunità, ovvero nella vita politica. La filosofia getta le basi della politica e le conferisce un senso. Tuttavia la ricerca filosofica, quell'esplicito interrogarsi sull'enigma mitico che trascina la vita individuale e sociale in una zona rischiosa è inestricabilmente connesso al senso della storia. Una storia che a partire dalla situazione particolare di una nazione e di un uomo che ha contribuito a scriverla, ci restituisce la pienezza del rapporto tra l'Occidente e i temi dell'esperienza limite e dell'azione spirituale degli scossi[369].

1.5 La cura dell'anima e il movimento dell'azione spirituale: gli «scossi».

Alla luce di questa trattazione è possibile comprendere anche il rapporto tra conflitto e solidarietà che è emerso dalla lettura del sesto ed ultimo saggio eretico, intitolato *Le guerre del XX secolo e il XX secolo come guerra*, che mobilita l'azione spirituale degli «scossi» e invoca l'esigenza della terza svolta storica. In questo scritto Patočka introduce l'espressione «solidarietà degli scossi» che evoca l'esperienza del conflitto interiore vissuta dagli uomini «scossi»[370] e successivamente del crollo delle certezze

[368] Milan Kundera attraverso i suoi romanzi espone una modalità di resistere alla storia del XX secolo . *Lo scherzo,* opera in cui la storia viene derisa mostra come la storia rappresenti a per l'autore un "laboratorio antropologico" per cogliere un "contenuto esistenziale" inedito, e non un'occasione di dipingere una società in un particolare momento.

[369] Ivi, p. 92.

[370] Gli «scossi» sono definiti da Patočka «uomini spirituali» perché accettano il rischio di una vita allo scoperto, si espongono al negativo della vita e scelgono un'esistenza nuova, non più protetta e sicura ma incerta e aperta alla problematicità. In riferimento alla particolare situazione storica in cui il filosofo vive, gli «scossi» svelano come il dominio esclusivo del giorno si traduca nell'azione ideologica usata dal regime comunista per governare l'uomo e uniformarlo a sé, fornendogli l'illusione di una vita realmente vissuta, con dei ritmi scanditi, un programma da seguire senza la possibilità di imprevisti o cambi di rotta. Lo scotimento che improvvisamente coglie gli «scossi» si traduce nella percezione del crollo della propria civiltà e, consapevoli di tale crollo, questi uomini si impegnano a creare insieme, solidali e collaborativi gli uni con gli altri, un mondo diverso incentrato sui valori umani, un mondo che accantona l'oggettività della tecnica e della forza scatenante che ha asservito l'uomo, riconducendolo al mondo problematico, per recuperare l'origine della propria civiltà, J. Patočka, *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*, a cura di E. Abrams, Postafazione di A.M. Rovello, Grenoble (J. Millon) 1990, pp. 144-150.

vitali acquisito proprio in occasione di un'esperienza comune condivisa. Esaminando il particolare contesto storico della Prima guerra mondiale, il filosofo ceco decostruisce il fenomeno della guerra nel XX secolo mostrando come la vita e la morte, la libertà e la sottomissione si siano svuotate del loro senso originario. L'analisi di questa particolare guerra consente a Patočka di scorgere una costante presente in tutti i conflitti: la loro caratterizzazione «diurna». In generale la guerra viene presentata come uno strumento necessario per mantenere la pace e la vita, e dunque secondo la visione del «giorno» che esclude la «notturna» e oscura esposizione dell'uomo al rischio e alla morte[371]. In altri termini Patočka, utilizzando una terminologia che si basa sulla dialettica giorno/notte[372], sottolinea la banalizzazione del senso della guerra, la distruzione e lo scatenamento di forze che essa comporta e l'impossibilità di comprendere il «secolo della notte, della guerra e della morte» se ci affidiamo ad una spiegazione ordinaria del fenomeno. Il filosofo intravede la possibilità di evitare tale banalizzazione nell'esperienza delle situazioni-limite che, contemplando l'esibizione al rischio e alla morte, producono uno «scotimento» che sottrae l'uomo alla media quotidianità e gli consente di esperire una nuova pienezza del senso[373]. L'esperienza-limite che Patočka ci presenta in questo saggio è quella del fronte, un'esperienza culminante perché nella situazione logorante e statica che la contraddistingue, nelle attese fatte di tempi più o meno lunghi di attacchi e difese, si è colti dalla libertà assoluta che nasce dalla scoperta, mediante una scossa, di un nuovo significato dell'esistenza. L'esperienza del fronte è generatore di una scossa tellurica che sconvolge l'umanità europea e, come tale, è connessa alla cura dell'anima. In che modo? Lo scotimento del senso, inteso come momento decisivo per la generazione della vita storica nel mondo greco è in realtà, secondo Patočka, l'evento creatore delle basi «spirituali» di quella che nei secoli successivi verrà chiamata «Europa». Spirituali perché tale rinnovamento dell'umano si realizza proprio a partire da un rivolgimento che ha a che fare con l'anima. Nel movimento di apertura alla problematicità l'essere umano diventa cioè capace di prendersi cura della propria anima:

[371] J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 144.
[372] Su questo aspetto, Paul Ricoeur ha sottolineato come l'adozione di un lessico "insolito" «riguardante il regno della guerra, delle tenebre e del demonico, proprio al centro delle imprese più ragionevoli in favore della pace, identificate in questo caso con la potenza del giono» disorienti il lettore che inevitabilmente percepisce il testo come qualcosa di estraneo e straniante, Cfr. P. Ricoeur, *Prefazione* a J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., pp. XXVIII-XXIX.
[373] S. Maletta, *Il senso del conflitto. Considerazioni critiche intorno al paradigma del riconoscimento*, in «*Bollettino Filosofico*», Dipartimento di Filosofia dell'Università della Calabria, n. 21, 2005, p. 330.

l' *epimeleia tēs psychēs* si configura pertanto come origine e destino dell'Europa stessa. Il filosofo approda alla cura dell'anima partendo proprio dalla crisi dell'uomo contemporaneo che riflette la crisi dell'Europa. Questa situazione limite gli consente di pensare alle radici di un mondo un tempo unito e armonico, quello occidentale, luogo in cui si è formato lo spirito filosofico, per spiegare quella forza che ha determinato la nascita dell'Europa e il mantenimento dell'anima umana in uno stato di elevazione spirituale che si esplica nella vita in un mondo di verità e giustizia. Tale forza si identifica con la scoperta e il recupero della socratica *epimeleia heautou.* L'Europa nasce sulle rovine della *polis* greca e del *sacrum imperium* romano. La morte della *polis*, a causa della disgregazione del mondo greco, comporta la perdita di quella tradizione liberale di *vita activa* che aveva determinato l'equilibrio sociale e spirituale dell'uomo e il suo rapporto armonico e totalizzante con il mondo. L'eredità dello spirito della *polis*, soprattutto l'idea di uno Stato di giustizia e l'edificazione di una comunità ispirata alla verità e alla ragione, permane e continua ad esistere nell'impero romano ma anche questo impero crolla lasciando però una grande eredità che, pur trasmettendosi e mantenendosi attraverso successivi cedimenti, riassestamenti e nuove catastrofi, permane la stessa: la *cura dell'anima*[374]. Mentre l'Europa si espande dal punto di vista del progresso tecnico, contemporaneamente manifesta il suo crollo attraverso l'esperienza delle guerre mondiali. Analogamente, osserva Patočka, la certezza ingenua e assoluta dell'uomo prei-storico, che si riverbera nel senso comunemente accettato dell'uomo europeo nell'era della civilizzazione tecnica, quel senso che aveva esercitato il suo potere oggettivante e alienante, crolla a sua volta, innalzando l'uomo al pensiero della possibilità, della scelta e del cambiamento, ponendolo di fronte al suo sé più autentico, alla sua anima. «Lo spirito, non è spirito della pesantezza, né genio alato. Lo spirito è l'essere- scosso»[375] Ritornando alla tematizzazione delle situazioni estreme, il fronte è il punto dal quale il singolo è obbligato ad arretrare fino a scorgere che la positività diurna infusa dall'ideologia è una falsa prospettiva, il cui inganno si cela dietro i propositi di pace che giustificherebbero non solo le guerre ma anche l'utilizzo dei mezzi di distruzione per combatterle. Le situazioni-limite assumono il carattere di un'esperienza estrema ma profondamente umana, in cui il negativo si traduce paradossalmente in un'esperienza positiva, dal momento che definisce la generazione di

[374] J. Patočka, *Platone e l'Europa*, pp. 118-119.
[375] J. Patočka, *Vers une sortie de la guerre*, cit., p. 158.

un nuovo senso, promotore tra i nemici in lotta di un riconoscimento reciproco che porta all'instaurazione di un nuovo rapporto sociale. A partire dal dominio del quotidiano è possibile scorgere, pur nel sovvertimento dei suoi valori, la problematicità e l'apertura ad un nuovo senso. Nel *giorno* e nella *pace* – dimensioni che appiattiscono ogni cosa e manipolano la società moderna attraverso il potere - si cela quell'evento illuminante che impone l'esigenza di un cambiamento mediante una scossa esistenziale. La relazione di alterità generata dalla situazione di estremo pericolo e condivisione che coinvolge chi è stato scosso si fa promotrice di un sentimento comune che Patočka definisce *solidarietà degli scossi*, ovvero la solidarietà di coloro «che hanno vissuto e subìto il crollo». Ma chi sono esattamente gli scossi? Secondo Chvatik sarebbe un grave errore assimilare gli *shaken*, ovvero gli scossi di Patočka, con i dissidenti perseguitati dal regime comunista e riusciti a scampare alle persecuzioni[376]. Per fornire una definizione pertinente del termine occorre immettersi sul terreno della terza svolta storica. Gli «scossi» sono coloro che riescono a comprendere quale sia la posta in gioco nella vita e nella morte. Sono dunque gli uomini della storia, coloro che vivono e sperimentano la storia come prodotto del conflitto tra la «nuda vita» (sopravvivenza accettata e incatenata dal terrore) e la «vita sul culmine» (ossia la vita che scorge la finitezza del giorno e delle sue luci)[377]. Sono cioè coloro che vengono colti improvvisamente da un atto di conversione, un *metanoein* in seguito al quale colui che è stato scosso deciderà di vivere proteso verso l'autenticità dell'esistenza. Abbiamo sottolineato come la storia ha luogo se è presente l'insorgenza, laddove gli uomini si innalzano al di sopra della mera sussistenza, mettendo a rischio la propria vita, pur di mantenersi al di sopra di questo livello[378]. In questa terza svolta è possibile rintracciare uno slancio molto più complesso che richiede all'uomo la totale abnegazione quale motore necessario ad innalzarlo nella ricerca del senso. Patočka mostra come la stessa *epimeleia* socratica sia un percorso di negazione del senso che si esplica in una problematicità dialogica aporetica senza certezze alle quali appigliarsi. Ma allora, la ricerca di senso è accessibile all'uomo o l'apertura alla problematicità ha anch'essa un esito fallimentare e nichilistico?

[376] I. Chvatik, *The responsability of the "Shaken"*, cit. p. 270.
[377] J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit. p. 119.
[378] La persona spirituale rifiuta la schiavitù della vita esponendosi alla minaccia di morte proveniente dal *Gestell*, perché comprende che in gioco c'è qualcosa di più della mera sussistenza e che si esplica nell'essenza della storia, I. Chvatik, *The responsability of the "Shaken"*, cit. p. 274.

> È la negazione l'ultima parola della problematizzazione? O forse la problematizzazione è fondamentalmente diversa dalla negazione, qualcosa che sarebbe, a suo modo, più negativa della negazione pura e semplice e che, precisamente per questa ragione, renderebbe nondimeno possibile un progetto di vita?[379].

Secondo il filosofo ceco non è possibile accogliere passivamente una prospettiva nichilistica che porterebbe il pensiero a rinnegare se stesso. In questa posizione si comprende anche perché Patočka abbia avuto la necessità di distinguere la proposta socratica originaria da quella immediatamente successiva di Platone, una proposta, quella socratica, che non fosse cioè ancora approdata ad una fondazione assoluta. Patočka considera Platone l'iniziatore della metafisica occidentale proprio perché individua un appoggio sicuro, un fondamento solido per il pensiero. La teoria platonica delle Idee si caratterizzerebbe cioè come «il pensiero della luce senz'ombra»[380], laddove, al contrario, il cammino proposto da Socrate vuole «far vedere che il mondo è oscuro e problematico, e che noi non lo *possediamo* .Proprio questo vuol dire entrare *in conflitto* ed esporsi alla morte»[381].» Il senso dell'*epimeleia heautou* socratica riabilitata da Patočka secondo nuovi stimoli, consiste nella mobilitazione dell'anima tesa alla ricerca del bene in una situazione data, una cura che non presuppone alcun contatto con il Bene assoluto ma che, anzi, è esposto costantemente al negativo dell'esistenza e al declino[382]. L'accesso alla problematicità proposto dall'*epimeleia heautou* socratica risiede proprio nell'esposizione dell'*heauton* all'oscurità misteriosa, a quella esperienza tellurica di perdita del senso che non si risolve però nell'insensatezza e nel nichilismo, ma rappresenta, al contrario, la via dell'autenticità dell'esistenza. In altri termini, secondo Patočka l'*epimeleia tēs psychēs* è di colui che sa accogliere la forza del negativo, in cui il «non» non precede una parola, un contenuto, un'espressione. Chi esperisce la cura dell'anima sperimenta quella tensione originaria che trascende il sensibile e si pone nella direzione del suo superamento, nell' attraversamento di se stesso. Prendersi cura dell'anima significa dunque rintracciare nell'anima quell'elemento che avvicina all'eterno, quell'incontro con la trascendenza che si manifesta a noi nella forma della negazione e che richiede una risposta responsabile e libera. La cura dell'anima è l'ambito in cui il negativo si concentra e si esercita e chiede

[379]J. Patočka, *L'homme spirituel et l'intellectuel*, cit., pp. 252-253.
[380]J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., p. 114. Patočka trae l'espressione da E. Fink, *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Klostermann, Frankfurt am Main 1970.
[381] J. Patočka, *L'homme spirituel et l'intellectuel*, cit., p. 251.
[382] I. Chvatik, *The responsability of the "Shaken"*, cit. p. 276.

di essere ascoltato e corrisposto con l'azione. Secondo questa impostazione, la solidarietà degli scossi accomuna coloro che hanno compreso che ciò che appare come giorno, come mondo quotidiano, non solo non è tutto ma non è neanche la cosa più importante[383]. Essa è la condizione che avvicina coloro che hanno vissuto lo shock dell'esperienza del fronte e di tutte le situazioni-limite che la vita riserva, in cui gli «scossi» vedono crollare tutte le certezze vitali mentre condividono, sebbene su schieramenti opposti, la straordinaria esperienza vissuta insieme. Lo *scotimento*, inteso come trauma epocale che consente la svolta verso la storia va letto come uno sconvolgimento del mondo quotidiano che rende possibile l'emergere di un altro punto di vista che, lungi dal sostituirsi od opporsi al quotidiano, intende cogliere qualcosa di più profondo: il senso originario che affiora solo se l'uomo accetta la conflittualità, la problematicità e si lascia scuotere da essa. La solidarietà degli scossi è generata da ciò che Eraclito definiva *pólemos*, ovvero quell'elemento comune che, attraverso il conflitto, instaura l'unità degli opposti: «πόλεμος di tutte le cose è padre»[384], è «il lampo dell'essere che interrompe la notte del mondo – lascia esistere ogni singolo essere e gli permette di mostrarsi per quello che è»[385]. Patočka si rivolge ad Eraclito come a colui che, nell'oscurità del suo linguaggio, ha espresso paradigmaticamente la dinamica del giorno e della notte, in cui la lotta, il conflitto rappresentano le radici della donazione di senso in cui si identifica lo spirito occidentale. Uno spirito che è esso stesso anima dello scotimento, generatore di una presa di coscienza che risveglia l'uomo. Il concetto di *pólemos* consente di spiegare anche la nascita della storia e della filosofia, entrambe accomunate dalla «rottura del senso dato», perché *pólemos* è ciò che crea, in risposta alla crisi del senso, una dimensione completamente nuova, quella della *polis*, della vita pubblica e politica, terreno originario della storia e della filosofia, illuminando un'esistenza che non si preconosce, che non è più protetta o passivamente accettata ma che si scopre come un terremoto, come il lampo che pone improvvisamente l'uomo di fronte alla pienezza della vita politica, storica, filosofica. Si tratta di un'apertura alla problematicità, un'apertura spirituale che presuppone un gesto di dis-senso che recida l'ancoraggio con il senso ingenuo dell'uomo preistorico mediante una

[383] J.M. Esquirol, *Tecnica e sacrificio in Jan Patočka*, in D. Jervolino (a cura di), *L'eredità filosofica di Jan Patočka: a vent'anni dalla scomparsa*, p. 75.
[384] Eraclito di Efeso, *fr. 53*.
[385] J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 75.

posizione tanto sconvolgente quanto fondativa. L'esposizione drammatica degli «scossi» al rischio e alla morte è l'esperienza che conduce l'uomo ad un livello esistenziale più profondo: il *pólemos*, diventa la competizione intorno al senso, va inteso come un conflitto che si appella alla vita affinché esca dal torpore di un destino passivamente accettato e problematizzi l'orizzonte di senso tramandato ma non più credibile. Secondo tale impostazione il conflitto indica nel pensiero di Patočka la strada principale che la filosofia deve percorrere per approdare alla libertà: si tratta di uno scontro volto ad affermare la profondità dell'esistenza in quanto «lotta del risveglio», combattimento che non disgrega ma al contrario è il principio unitario di *pòlemos*. Lo spirito combattivo della *polis* non ha come obiettivo la conquista di un potere raggiungibile attraverso una volontà di sopraffazione che si manifesta mediante una forza bruta e incontrollata, ma è ciò che si innalza al di sopra dello scontro tra fazioni perché ispirato a quell'elemento comune che è il *pólemos*. Esso è generatore sì di un conflitto, ma è anche sapiente e veggente nella misura in cui crea un nuovo modo d'essere dell'uomo, «forse l'unico che offra una speranza nella tempesta del mondo: l'unità di coloro che hanno subito il crollo ma sono intrepidi»[386]. Lo sconvolgimento che ci immette nella strada della conflittualità e della problematicità, che ci apre alla ricerca del senso, funziona solo quando c'è condivisione, collaborazione e coinvolgimento. La solidarietà degli scossi si nutre proprio della coscienza viva e operante di appartenere ad una comunità perché si sono condivise le esperienze più profonde e si è sperimentata una nuova unità grazie alla comune volontà di dissentire da un potere che disgrega l'esistenza[387]. Essa sviluppa su un fronte silenzioso che può essere logorante e devastante perché comporta il rischio dell'incertezza e della persecuzione ma non teme il fallimento[388]. Il sentimento di solidarietà che accomuna gli scossi si tramuta in un potere spirituale più resistente ed efficace della forza che mobilita e perpetua lo stato di guerra.

Tale competizione messa in campo dal *polemos* è stata ereditata nel Novecento dal fenomeno del dissenso, che si preoccupa di salvaguardare la cura dell'anima quale

[386] Ivi, p. 76.

[387] Possiamo rintracciare nella solidarietà degli scossi un ritorno al primo movimento dell'esistenza umana di radicamento negli altri e di una proto-storia in cui l'altro e il sé sono completamente intrecciati in una relazione onnicomprensiva ed empatica con il mondo.

[388] «chi tradisce questa solidarietà deve rendersi conto di dare alimento alla guerra e di essere come un parassita che nelle retrovie vive del sangue degli altri», ivi, cit., p. 159.

compito etico dell'essere umano contro il senso ideologico imposto dal regime. La cura dell'anima si configura infatti nel secolo scorso come una forma di resistenza all'ideologia, intesa come sistema volto a privare l'esperienza del suo significato soggettivo. L'espressione intellettuale più importante ed efficace in questo senso è rappresentata dalla letteratura. L'opera letteraria - come è stato compreso e attuato da Solženicyn e condiviso da tutta la cultura dissidente - consente infatti un'autonomia interiore contro l'asservimento alla menzogna prodotto dall'ideologia[389]. Solženicyn parte dalla certezza della coscienza personale: anche se ovunque il male sembra avere il sopravvento perché opera una soggezione della quotidianità, è necessario presupporre che il male non domini e che l'uomo con le proprie azioni non ne sia complice. Questo implica inevitabilmente una salvaguardia del patrimonio semantico del linguaggio rispetto alla sua possibile trasformazione in quel sistema di comunicazione fatto di informazioni e istruzioni, di «norme di circolazione» e di «cartelli indicatori» funzionali all'ideologia ufficiale[390]. La cultura «altra» professata dai dissidenti contro l'omologazione ideologica che comprende *samizdat* per libri e riviste, concerti, conferenze e mostre è la sfera in cui è possibile riscontare la forma più evoluta di «struttura parallela», termine utilizzato da Vaclav Benda per indicare la fase più matura del *servizio per la verità* dei movimenti dissidenti. Le strutture parallele sono forme organizzative e istituzionali che sviluppano l'immagine di una *polis* parallela in cui ogni elemento è posto in relazione ad un altro e agisce parallelamente agli altri. Esse rappresentano la vita nella verità che si è emancipata dalle menzogne del sistema post-totalitario, la prova della possibilità del mutamento nel sistema la cui origine è bassa perché i suoi protagonisti sono persone comuni [391]:

> Che cos'altro sono le «strutture parallele» se non lo spazio dell'altra vita , quella vita che è in sintonia con le proprie intenzioni e si struttura conformemente ad esse? Che cos'altro sono questi tentativi di «autorganizzazione» sociale se non il tentativo di una parte della società di vivere – come società – nella verità, di respingere l'«autotalitarismo» e di emanciparsi così dalla propria «compromissione» con il sistema post-totalitario? Che cos'altro sono se non il tentativo non violento degli uomini di negare *in se stessi* questo

[389] V. Belohradsky, *Il mondo della vita: un problema politico. L'eredità europea nel dissenso e in Charta '77*, p. 41.
[390] La forma linguistica ufficiale dei discorsi nei paesi comunisti viene identificata con l'appellativo "lingua di legno"(A. Besancon, *La confusione delle lingue*, Editoriale Nuova, Milano, 1981), per indicare probabilmente la durezza della dimensione esclusivamente ufficiale della lingua, che esclude variazioni non conformi alle formule stabilite, contrassegno innegabile del potere ideologico (V. Havel, *Il potere dei senza potere*, p. 19).
[391] V. Havel, *Il potere dei senza potere* §18.

> sistema e di fondare la propria vita su una base nuova: la propria identità? E questa tendenza non conferma forse quella sterzata di principio verso l'uomo concreto? Le «strutture parallele» non nascono da una aprioristica «immagine del mutamento del sistema» (non si tratta di una setta politica), ma dalle intenzioni della vita e dai bisogni autentici degli uomini concreti. Tutti gli eventuali mutamenti del sistema di cui qui possiamo scorgere l'embrione sono sempre avvenuti, per così dire, *de facto* e «dal basso», in quanto era la vita che era cambiata ad imporli e non erano loro a precedere la vita ad orientarla a priori in qualche direzione[392].

In questo contesto, la cura dell'anima denota la capacità di reagire all'asservimento, opponendo una resistenza intellettuale che sancisce un atto morale, un *ethos*, un modo di rapportarsi al sé e al mondo fondato sull'intenzionalità originaria del mondo della vita e non sul senso indotto dall'ideologia[393]. Essa definisce la capacità di una vita libera attraverso un gesto di responsabilità che illumina la possibilità di essere persona: è la libertà di fronte alla vita, è addossarsi il peso di questa responsabilità anche se il mondo in cui l'uomo ha vissuto senza sforzi improvvisamente crolla:

> La libertà non è un aspetto della sostanza umana, bensì essa significa sostanzialmente che l'essere stesso è finito e che si trova nel crollo di tutte le «certezze» ingenue, le quali cercano di trovare la propria dimora negli enti per non dover confessare che l'uomo non ha nessuna dimora, eccettuata quella libera libertà che tutto rivela e che pertanto non può «essere» allo stesso modo degli altri enti[…]La storia non è comprensibile senza la libera responsabilità[394].

Poiché tale resistenza fa emergere, attraverso la cultura dissidente, la presenza indissolubile dell'anima, la modalità in cui essa prende forma viene individuata da Patočka nella *cura dell'anima*, intesa come cura dell'identità umana che trova il proprio luogo nella comunità e come il seme che ha creato l'Europa. La routine della vita imposta dall'ideologia è all'origine della schiavitù dell'uomo ma la responsabilità, connessa secondo Socrate e Patočka con l'elemento orgiastico[395], consente di vivere in modo diverso, risollevando l'uomo dalla caduta e compiendo il primo passo di questo sollevamento attraverso il processo interiore rappresentato dalla cura dell'anima.

Abbiamo esaminato la dinamica secondo la quale la storia si origina con un risollevarsi dalla caduta, come comprensione del fatto che la vita finora è stata una vita nella

[392] Ivi, pp. 80-81.
[393] S. Maletta, *Il legame segreto. La libertà in Hannah Arendt,* cit, p. 113.
[394] J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit. p. 41.
[395] L'elemento orgiastico inteso come "demonicità" è strettamente connesso alla responsabilità perché è in grado di approfondire l'autoalienazione: l'uomo è alienato a se stesso perché è legato alla vita e ai suoi frutti e si perde in essa ma nell'estasi orgiastica viene liberato da questa dipendenza, anche se questa liberazione non è ancora libertà, J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, p. 126

decadenza, e che esiste un'altra possibilità – o più possibilità – di vivere in modo diverso. La *polis* greca, la tragedia e la filosofia sono i vari aspetti dello stesso slancio vitale che rappresenta l'emergere dalla caduta. Seguendo tale percorso si comprende perché la storia rappresenti in primo luogo questo processo interiore: decretando la prima formulazione umana della scelta tra le opposte possibilità che si aprono davanti all'uomo essa si manifesta come l'autentico unico io, essa è storia dell'*anima*[396]. La cura dell'anima delinea pertanto il primo gesto di superamento autentico della quotidianità del mondo, gesto interiore dell'uomo responsabile che innesca una battaglia spirituale il cui campo si trova nell'anima di ognuno, una guerra contro la routine dell'esistenza:

> In essa [la routine] l'uomo si lusinga di prendere in mano la propria vita, mentre in realtà si serve delle cause da lui scoperte per creare dei mezzi che facilitano lo sfruttamento e l'esteriore moltiplicazione della vita e dei suoi beni. Tuttavia il lavoro stesso all'inizio crea una inaudita schiavitù, ma in seguito funge sempre più da forza liberatrice finché l'uomo acquista la prospettiva di «liberarsi» completamente da esso. […] In questo secolo la guerra è la rivoluzione della routine condotta a compimento[397].

Il destino dell'uomo che si è posto il compito di vivere nella verità non può prescindere dall'idea di una nuova comunità umana, una verità che, la cura dell'anima insegna, non viene data definitivamente, né è una realtà che va contemplata o accettata nell'intimo della coscienza, bensì «è una prassi che si autoindaga, si autocontrolla e si autounifica nel pensiero e nella vita»[398]. Una prassi che giustifica l'azione concreta degli uomini spirituali di ieri e soprattutto di oggi. Ma chi sono gli uomini spirituali? Dall'analisi precedente possiamo a buon ragione identificare gli uomini spirituali con gli scossi. Lo stesso Patočka ne dà questa definizione, indicando quale caratteristica comune di queste due categorie la comprensione della subordinazione e dell'autonomia, della schiavitù e libertà legate alla vita, ma anche delle forze della scienza e della tecnica alle quali si oppongono. Ma chi è oggi l'uomo spirituale? Forse è l'intellettuale, colui che dedica la propria vita alla ricerca, allo studio, alla riflessione? Il termine intellettuale condivide la medesima radice con "intelletto" e "intelligenza", due concetti lessicalmente vincolati ma semanticamente distinti. Oggi diremmo che l'intellettuale è il docente universitario, lo scrittore, è colui che ha acquisito una formazione e delle competenze tali da svolgere un'attività lavorativa che gli consenta di vivere. Nulla di più distante dall'uomo

[396] Ivi, p. 128.
[397] Ivi, pp. 136-137.
[398] J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, pp. 109-110.

spirituale. L'uomo spirituale prende le distanze da questo meccanismo. Gli uomini spirituali lavorano certo, e non sono esclusivamente legati all'ambito culturale. Il filosofo ceco utilizza l'espressione "uomo spirituale" e non parla semplicemente di intellettuale per sottolineare una sottile differenza che già Platone aveva intravisto. Se consideriamo l'intellettuale come un "lavoratore culturale", quell'uomo che possiede una certa formazione, con delle competenze specifiche e dei riconoscimenti in virtù dei quali esercita un'attività che produce una fonte di guadagno, l'uomo spirituale rientra benissimo in questa categoria. Ma se pensiamo che un Socrate e lo sponiamo sullo stesso piano «spirituale» di un Protagora o un Ippia iniziamo ad intuire la differenza. Platone si dedica ad essa nel *Sofista*, dialogo in cui il sofista, che incarna l'intellettuale del V sec. a. C., viene tratteggiato dal filosofo come un dissimulatore, un «piroettatore», un personaggio losco che si contrappone alla figura limpidamente chiara e concreta dell'uomo spirituale. La differenza proposta da Patočka va ricercata invece in quel *piano della profondità*[399] che emerge nei momenti cruciali della vita, durante le crisi, le situazioni limite che minacciano la dipartita del soggetto, il suo soffocamento e che non si avvalgono di un'analisi esclusivamente economico-sociologica. Egli scorge nell'intellettuale un professionista, rappresentante di una realtà sociale definibile obiettivamente e analizzabile in una prospettiva sociologica, o per estremizzare, anche il manager detentore del potere nella società capitalistica, nell'uomo spirituale colui che «problematizza» la realtà[400]. Platone indicava quale segno distintivo dell'uomo spirituale la chiarezza e la verità della sua figura, un fascio di luce che brilla e illumina il sentiero rispetto all'ambigua e falsamente rassicurante descrizione dell'intellettuale sofista che agiva all'ombra di questa figura, come il rovescio della medaglia. Patočka riflette sul cambiamento di prospettiva avvenuto nell'attualità rispetto al sovvertimento dei ruoli e delle prerogative dei due soggetti esaminati[401]. La contemporaneità ha infatti illuminato il percorso dell'uomo di cultura, l'intellettuale che svolge una funzione sociale pubblica, ben descrivibile e quantificabile dal punto di vista economico mentre l'uomo spirituale sembra celato tra le pieghe della società e soprattutto costituisce "un immane problema". In che senso? Il filosofo ceco introduce l'umanità spirituale a

[399] J. Patočka, la *Superciviltà e il suo conflitto interno*, cit., p.116.
[400] J., Patočka, Liberté *et sacrifice*, cit., pp. 244-245.
[401] J. Patočka, *O smyls dneška. Devět kapitol o problémech světových i českých*, Praha (MF) 1969, trad. it. a cura di G. Pacini *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*, Lampugnani Nigri, Milano 1970, cit. pp. 9-12.

partire dalla constatazione che «la filosofia è il mondo alla rovescia», ovvero a partire dalla consapevolezza che il filosofo, l'uomo spirituale per eccellenza, è diverso dall'intellettuale nella misura in cui il mondo ai suoi occhi non è evidente e la vita è esposta alla «negatività». Detto altrimenti, il filosofo è un uomo spirituale perché ad un tratto s'imbatte in alcune esperienze che gli mostrano il lato dark dell'esistenza. Sono esperienze che gettano una luce sull'opacità celata dal bagliore iniziale, fanno emergere il piano della profondità che rimane in sottofondo, nascosto da apparenti strutture funzionanti ed evidenti, nella misura in cui il senso non è passivamente accettato ma viene scosso dalla domanda che affrontando la logica della sofferenza lo apre alla verità[402]. Secondo Platone la vita spirituale nasce con Socrate che, attraverso l'azione dialogica, si adopera in un confronto incessante con gli altri per verificare la coerenza propria e dei suoi interlocutori di fronte alle svariate domande che la vita pone. La vita spirituale si esplica nella capacità di comprendere l'equilibrio spesso instabile tra il mantenimento della chiarezza di sguardo e l' osservanza della medesima postura esistenziale di fronte al mondo. Infine l'esistenza spirituale socratica merge con l'acquisizione della consapevolezza, nel corso della relazione dialogica, che quell'apparente unitarietà della vita, le conoscenza date per acquisite e interiorizzate non siano piuttosto il segno della fragilità dell'esistenza, la scheggia pronta a frantumare la vita[403]. L'attitudine ad evitare la problematicità da parte degli uomini rivela a Socrate l'impossibilità di imbattersi in una figura autentica ed incrollabile in grado di attuare la propria identità, così come anche lui stesso, che pure è consapevole di questa verità non può essere un simile individuo. La dimensione spirituale della vita non richiede un tale sforzo di comprensione o dimostrazione: essa si concretizza in ogni circostanza purché illumini il percorso dell'esistenza. Socrate è l'uomo che conduce una vita spirituale semplicemente perché è *en chemin*: egli affronta e vive le esperienze negative, a differenza dell'uomo normale che tende a dimenticarle e a guardare avanti, convincendosi che esistano situazioni peggiori e che il mondo non si possa cambiare. L'uomo spirituale, al contrario, vive espressamente a partire dal negativo, si espone (*vystaví*) ad esso ed è in cammino perché la sua è una *vystaven*, ovvero una «vita allo scoperto». Qual è la modalità di esposizione alla negatività? Patočka pensa ad una

[402] Ivi, cit., pp. 245-246.
[403] Patočka, *L'uomo spirituale e l'intellettuale*, cit. p.

rinascita dell'uomo, al coraggio e all'accoglienza di una nuova vita che abbandoni il terreno solido dell'apparente chiarezza e sicurezza che permea l'esistenza nonostante la presenza della negatività e dell'incongruenza, e spezzi la linearità a favore di un'ulteriore e più matura configurazione[404]. Affrontare la problematicità della vita significa porsi su quel piano della profondità che dimostra l'eccezionalità della vita spirituale, la singolarità della situazione umana dovuta al fatto che il miracolo dell'apparire, e non solo di trovarci in un mondo che ci è già consegnato, desti stupore:

> Si tratta di esperienza che ci mostrano l'eccezionalità, la singolarità della nostra situazione; del fatto che noi siamo e che il mondo esiste. La circostanza per cui le cose ci si mostrano, mentre noi stessi ci troviamo tra di esse, non costituisce un'ovvietà ma una sorta di incredibile miracolo. Proprio in questo sta la singolarità! Nel fatto che tale circostanza "desti stupore"; questa espressione racchiude in sé qualcosa di miracoloso. Noi ci stupiamo e stupirsi significa non accettare alcunché di evidente ma soffermarsi, sostare un momento, non procedere nel proprio cammino evitando di agire funzionalmente[405].

Lo stupore, la meraviglia che hanno generato la nascita della filosofia e della scienza rivelano la non evidenza del mondo, la pregiudizialità del sapere benché il mondo rimanga sempre identico nella sua struttura e nelle sue componenti. Ciò che invece cambia è l'atteggiamento del soggetto di fronte ad esso l'apertura alla negatività che richiede un cambiamento di sguardo e una postura che inaugurano una vita all'insegna dello sradicamento. Il mondo problematico in cui l'uomo spirituale vive può essere paragonato alle distese oceaniche: il mare costituisce il terreno di riferimento ma, per sua natura, esso è instabile, liquido, informe e gli uomini spirituali sono le sue onde, mai identiche a loro stesse, labili, finite ma sempre in cammino. La filosofia non è altro che la messa in evidenza di tale problematicità, il cammino di uno sviluppo scandito da lotte, conflitti e scotimenti per recuperare la terraferma, il fondamento solido che sostiene la fragilità del mondo, uno sviluppo che ha dato luogo alla scienza, risultato dell'interrogazione filosofica e dell'attività spirituale ponendo alla base il negativo. Con il progresso scientifico si è tuttavia declinata una modalità di esistenza che ha ostacolato il cammino della vita spirituale perché all'esposizione alla problematicità dell'esistenza è subentrata e si è sostituita la privazione e rimozione del senso. L'inevitabile

[404] J. Patocka, *La supercivilità e il suo conflitto interno*, cit., p. 161.
[405] In questo passo di difficile interpretazione, Patočka gioca con le assonanze linguistiche delle radici di alcuni termini: il sostantivo *divnost* che indica la "singolarità", "peculiarità", il sostantivo *div*, che significa "miracolo", l'aggettivo *divny*, reso con "ciò che desta stupore", "meraviglia" e infine il verbo riflessivo *divit se*, che significa "stupirsi" ivi, cit., p. 163.

conseguenza per l'uomo spirituale è la strada che lo conduce verso un punto originario oltre il quale non riesce a spingersi, un punto di partenza atomico non ulteriormente problematizzabile: la vita pura e semplice o addirittura l'accettazione delle istanze nichilistiche[406]. Platone e soprattutto Socrate hanno problematizzato la loro esistenza perché non solo non l'hanno accettata così come si era presentata ma soprattutto l'hanno vista scossa e in tale tremito hanno intravisto la speranza di una nuova possibilità e modalità di esistenza, qualcosa che assume le sembianze di un nuovo fondamento, un nuovo parametro in base al quale stabilire ciò che è e ciò che non è seguente alla messa in discussione della banalità dell'esistenza ingenua. Platone ha mostrato nella *Repubblica* la relazione che intercorre tra l'uomo spirituale e la realtà, inaugurando un legame destinato a descrivere, secondo il filosofo ceco, anche la situazione attuale dell'uomo spirituale.

Nel testo platonico il filosofo greco aveva indicato tre tendenze per definire la posizione dell'uomo spirituale. La prima è esemplificata dal cammino intrapreso da Socrate che «vive allo scoperto», mostrando agli altri l'impossibilità di possedere e dominare il mondo perché esso risulta oscuro e problematico. La vita di Socrate è l'emblema dell'accettazione della vita come lotta, dell'assunzione della vita nella verità anche se la sua difesa avrà come epilogo la morte. La relazione con un mondo che non siamo in grado di possedere richiede necessariamente l'introduzione dell'esistenza nel conflitto e nella morte. La seconda posizione dell'uomo spirituale è l'esercizio della *cura dell'anima*, intesa come ricerca interiore su se stessi attuata mediante «l'esilio» esteriore. Si tratta cioè di una vera e propria fuga dalla vita pubblica e al conseguente ripiegamento della propria intimità nella speranza che la ricerca filosofica solispsitica e avulsa dal contatto e dal conflitto con il mondo, riesca a formare a costruire una comunità in cui gli uomini spirituali possano vivere ed operare senza affanni e patimenti mondani. L'ultima possibilità proposta da Platone è quella di diventare sofista. Per riprendere la domanda posta ad apertura del lavoro di ricerca rispetto all'attualità della cura dell'anima e alla possibilità di rintracciare una sfida etica per la formazione della persona nella reinterpretazione patočkiana dell'*epimeleia heautou*, dobbiamo proprio fare riferimento all'intensità dell'azione di Socrate e Platone, alla loro ricerca radicale e combattiva del senso che

[406] ivi, cit., pp.164-165.

non è cambiato ma può essere rinnovato attraverso il suo ritrovamento, mediante una nuova modalità di posizionarsi rispetto ad esso e rispetto all'esistenza, a quella spiritualità che emana dalla volontà ferrea di non illudersi di fronte all'apparente luminosità del mondo che rende ebbri e offusca la negatività che occorre prendere in carico. In questa demolizione e riproposizione della problematicità Patočka scorge i principi universalmente validi per affrontare la vita, anche se essa versa in condizioni difficili, rintracciando così l'attualità della grande sfida etica e formativa posta dall' *epimeleia tēs psychēs* [407]. Ma com'è possibile conciliare allora l'attualità della vita spirituale, la contemporaneità dell'*epimeleia heautou* con l'atteggiamento nichilista che risulta predominante e invece sembra proprio negare la problematicità? Abbiamo esaminato precedentemente come la rilevazione e la presenza dell'incongruenza, della stranezza che accompagna l'esistenza non modifica la realtà nella quale viviamo e operiamo, bensì declina l'irruzione di qualcosa di diverso, di qualcosa di *altro*, qualcosa che possiede in sé un elemento tenebroso, oscuro, qualcosa che costituisce già un problema, che va appunto risolto, chiarito e compreso interpellandolo, interrogandolo. E si tratta di qualcosa che è oscuro, che sollecita la nostra intelligenza non rispetto ad una presunta ignoranza soggettiva ma rispetto a quello che Patočka considera l'evento fondamentale della realtà: il fatto che qualcosa si mostri nel mondo, il fatto che il mondo è fenomeno. Ritornando all'uomo spirituale e alla sua peculiarità di richiedere, interrogare il mondo per comprenderlo, il filosofo ceco insiste sulla non arbitrarietà del domandare e definisce tale atteggiamento essenziale del soggetto come l'elemento costitutivo e strutturale della nostra esistenza, lo strumento mediante il quale si esprime la vita spirituale, la postura esistenziale in cui è possibile trovare un'unità rinunciando al fondamento, alla terraferma. Secondo Patočka è proprio la vita spirituale la via che l'uomo deve percorrere per superare il nichilismo nella sua forma più negativa anche se, a detta dello stesso filosofo, «la situazione, oggigiorno, si presenta a prima vista poco promettente, più dura di quanto non sia mai stata in passato, ma, guardando meglio, si può ritenere che la situazione contemporanea non sia, sotto certi aspetti delle peggiori»[408]. Più che l'accademica velleità di disgregare,

[407] J. Patočka, *La superciviltà e il suo conflitto interno*, cit., p. 166
[408] Ivi, p. 167.

polemizzare e distruggere i risultati raggiunti dalla spiritualità del passato, la diffusione del nichilismo nell'età contemporanea ha avuto un'evoluzione, o forse dovremmo parlare di una felice regressione, tale da innescare un percorso a ritroso verso l'antico e fortemente contestato socratismo. Il nostro secolo, nutrito da quel nichilismo della rassegnazione che paralizza l'interiorità, interdice qualsiasi soluzione o soccorso, non fa altro che accentuare la mancanza di intensità del vecchio nichilismo, annienta la sua presunta radicalità per scoprire un fondo positivo, la possibilità di sospendere la negazione assoluta e rimettere in discussione il soggetto, e scorgere «pallidi chiarori che evidenziano come forse la notte profonda non sia destinata a durare»[409].

Tuttavia, la dimensione squisitamente interiore che contraddistingue la cura dell'anima è solo la prima modalità di riconoscimento dell'anima che ogni uomo possiede, il primo passo nella riscoperta di sé che motiva e dev'essere seguito da un'azione eminentemente pratica, volta a realizzare il bene della società. Ecco allora come Socrate e Platone diventano, nella realtà cecoslovacca contemporanea il modello di quei rivoltosi, che sono i dissidenti, «che rifiutano i sortilegi delle illusioni e non vogliono lasciare la sfera della problematicità» e di fronte alla decadenza della tecnica e all'ipostatizzazione ideologica, non subiscono passivamente ma agiscono perché comprendono cos'è in gioco nella storia. Non si tratta più di un semplice intendimento ma di una possibile cura della facoltà umana di vita nella verità, di una possibile conversione globale dell'esistenza. È tuttavia necessario riflettere sul fatto che la non evidenza del mondo, la sua negatività non è comprensibile mediante la mera speculazione teoretica. La percezione, il ritrovamento e l'interiorizzazione di quel piano della profondità citato dal filosofo ceco corrisponde ad un percorso di apprendimento che non coinvolge solo ed esclusivamente la filosofia ma avviene *on the job*. Esso investe l'uomo spirituale che esperisce direttamente lo scotimento del mondo, vive personalmente e affronta le situazioni limite, i drammi della storia, senza limitarsi ad assumere un "intellettuale" sguardo disincantato sul mondo. Allo stesso tempo, non può essere definito spirituale l'uomo che partecipando ad eventi traumatici sia stato in grado di sopportarli o cedervi ad esse in modo passivo. La filosofia per Patočka è tale solo se

[409] J. Patočka, *L'uomo spirituale e l'intellettuale*, cit., p. 169.

afferma, vivifica e saggia la sussistenza del suo legame pratico. In tal senso gli uomini spirituali, e nel caso di Patočka i filosofi, sono coloro che si dirigono verso il mondo consapevoli che proprio quel luogo che abitano non è risolutivo, non è esaustivo ma, anzi è possibile e spesso necessario sacrificarlo. In tale gesto si accende una luce nelle tenebre, si dà una risposta concreta alla crisi. In altri termini l'uomo spirituale è il filosofo ma non l'intellettuale perché è colui che non si rassegna, non accetta passivamente la situazione contingente, non ha paura di essere promotore di un cambiamento perché, a differenza dell'intellettuale, intravede possibilità concrete e agisce motivato da queste. La figura che ha in mente Patočka è quella del politico, inteso non come governante o incantatore di folle ma come colui che, in quanto uomo spirituale, non si limita ad esercitare un'esistenza da sofista ma si espone alla non evidenza della realtà[410].

La situazione drammatica che Patočka analizza nel mondo contemporaneo è la profonda crisi d'identità che investe l'uomo e che allo stesso tempo accompagna il suo successo nella conquista del mondo. Il filosofo nota cioè come allo smisurato estendersi dell'avere sia corrisposto la perdita dell'essere. A partire da questa consapevolezza egli afferma l'esistenza di un'esperienza filosofica che conduce l'uomo fuori dal mondo, nella conoscenza filosofica di se stesso. Patočka mostra come la scienza attuale, mossa dal principio dell'utilità della vita da un lato e la religione, riponendo in Dio la dimensione trascendente non raggiungibile dall'uomo dall'altra, incatenano il soggetto al mondo. In questo contesto la filosofia salva l'uomo nella misura in cui mostra che l'Assoluto è dentro ogni essere finito e, acquisita questa consapevolezza, «non resta all'uomo che prendersi carico della propria libertà». Essa è un appello all'uomo eroico, laddove per eroismo Patočka non intende un'ossessione come l'amore o la vendetta, ma una chiarezza sulla totalità della vita, nata dall'assunzione della finitezza:

> La comprensione dell'essere che la filosofia realizza trascendendo intellettualmente il mondo, si rapporta all'esistenza umana autentica rappresentata dall'atto libero. Forse, possiamo quindi, per concludere, formulare l'ideale di una filosofia dell'eroismo e di un eroismo della filosofia[411].

[410] J. Patočka, *La Supercivilità e il suo conflitto interno*, cit., p. 170.

[411] J. Patočka, *Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde*, in *Liberté et sacrifice*, cit., p. 25.

In altri termini, la strada che Patočka ci segnala per salvare l'identità umana obliata e per ricostituire spiritualmente l'Europa, è quella del recupero del senso filosofico della vita e della cura dell'anima insieme alla dogmatizzazione di una scienza «così ricca in apparenza ma colpita dall'indigenza nella sua essenza».

> L'uomo spirituale, a differenza del mero intellettuale, è colui che ormai non gioca solo nelle forze di questo mondo, ma che, cosciente della *non evidenza della realtà*, mette in questione i motivi diurni e si pone ad un'altezza diversa, o sulla vetta. Coloro che si trovano sulla vetta sperimentano una forte solidarietà, perché per loro, i moventi diurni sono passati in secondo piano. Ecco perché le potenze positive della realtà non tollerano l'uomo spirituale. Perché questo rompe il sistema e la sua testimonianza è motivo di resistenza e di cambiamento[412].

Non dobbiamo pensare all'uomo spirituale come ad un superuomo o ad un semidio ma come ad un uomo che in un certo senso rinasce, o meglio inizia una nuova vita: il mondo che lo circonda presenta sempre le stesse caratteristiche, è costituito dagli stessi enti, materialmente rimane invariato. Ciò che cambia è piuttosto l'attitudine a non chiudere gli occhi sulle esperienze negative ma a vivere all'interno di esse, mettendo in dubbio le basi un tempo ferme e creando una possibilità di esistenza nello "sradicamento"[413]. Patočka riconosce la rara frequenza dell'evidenza deludente del mondo che ci è stato tramandato eppure l'incoerenza e la discordia, la contraddizione e la frustrazione, per giungere all'esperienza estrema della morte o del crollo di un intero sistema politico-sociale sono ingredienti essenziali della vita, rivelatrici della problematicità dell'esistenza, della presenza in essa di una dissonanza, di una disarmonia. In questa situazione, l'origine della vita spirituale risiede nella nostra interrogazione al negativo che ci si presenta e nell'azione che segue la sua risposta[414].

[412] L'uomo spirituale è come un giocatore che, avendo compreso e non condividendo le regole del "gioco totalitario", sceglie di non giocare più, decide di sottrarsi a quelle richieste di consenso promosse dalle "potenze positive" – l'ideologia che persuade l'uomo proponendogli un'esistenza già pianificata e colorata con l'inganno del giorno, del positivo e della pace - e così facendo mostra l'illusorietà e la debolezza dell'intero sistema. Le potenze positive della realtà vengono scosse da un semplice gesto che interrompe il gioco e svilisce le intenzioni del sistema totalitario, volte a uniformare gli individui e piegarli al suo volere, J. M. Esquirol, *Tecnica e sacrificio in Jan Patočka*, cit., p. 76.
[413] Ivi, pp. 247-248.
[414] J. Patočka, *La superciviltà e il suo conflitto interno*, cit., p. 160

Capitolo II: L'*epimeleia heautou* in Michel Foucault

2.1 Il terreno filosofico della soggettività: lineamenti etici nelle ultime opere di Foucault (1970-1984)

Dopo aver individuato ed indagato i tratti salienti dell'*epimeleia heautou* nell'opera di Patočka esaminiamo adesso come la riabilitazione contemporanea della categoria socratica legata alla cura di sé/cura dell'anima, assuma uno spessore filosofico fondamentale nella riflessione di Michel Foucault. In particolare in questo capitolo abbiamo esaminato le questioni messe in campo da Foucault nell'ultimo periodo della sua produzione per comprendere su quale terreno filosofico è stata posta la questione dell'*epimeleia heautou* nella costituzione della soggettività e la curvatura etica che essa ha assunto. Con la *Storia della follia*, *Le parole e le cose* e *Sorvegliare e punire*, il nome di Foucault è stato spesso associato allo studio della formazione della modernità occidentale, sia al livello dei suoi dispositivi discorsivi che delle sue tecniche di potere. L'obiettivo di questa ricerca è invece quello di restituire il pensiero etico dell'«ultimo Foucault», ovvero quello di mostrare come a partire dagli anni Settanta fino al 1984, anno della sua morte, il tema della cura di sé, riattivato dall'antichità greco-romana, fosse diventata per Foucault un'asse di ricerca imprescindibile per poter affrontare la sfida etica dell'attualità. In questo capitolo consideriamo soprattutto i corsi tenuti dal filosofo negli anni Ottanta, rivelativi di un cambiamento di prospettiva nella propria ricerca filosofica, da intendere però non nei termini di una vera e propria svolta, o addirittura di una rottura con le riflessioni precedenti ma piuttosto nell'ottica di un'apertura di nuove dimensioni rispetto alle analisi condotte in passato[415]. Pur nella incompletezza dell'ultima fase della ricerca foucaultiana, che rimane ancora oggi in gran parte inedita, un contributo fondamentale per la conoscenza delle ultime opere di Foucault è costituito dalla raccolta, in quattro volumi, denominata *Dits et écrits*, pubblicata postuma nel 1994[416]. Un altro importante testo, esaminato rispetto alla

[415] G. Deleuze, *Foucault*, Feltrinelli, Milano 1987, cit., p.101

[416] Essa contiene quasi tutti gli interventi brevi pubblicati da Foucault, dai suoi primi testi degli anni Cinquanta, fino alla sue ultime interviste, offrendo quindi un quadro completo di tutti i testi minori della fine degli anni Settanta e Ottanta, e riunendo i testi di molte conferenze tenute dal filosofo all'estero, alcune delle quali ripercorrono, in modo più breve, gli argomenti da lui sviluppati in modo diffuso al Collège de France. Tra queste ultime abbiamo considerato soprattutto *Technologies of the Self*, in cui

selezione tematica che abbiamo effettuato sulle ricerche condotte da Foucault, concerne la pubblicazione di una serie di conferenze del 1983, *Discourse and Truth*, in cui il filosofo presentò, all'Università della California, a Berkeley, alcuni temi del suo Corso al Collège de France di quell'anno ed anticipò elementi del Corso dell'anno successivo[417]. Tuttavia, la nostra indagine sulla problematizzazione dell'*epimeleia heautou* in Foucault si concentra soprattutto sugli stimoli provenienti dalla lettura dell'*Ermeneutica del soggetto*. Si tratta di un'opera sempre postuma, pubblicata solo nel 2001, che raccoglie le lezioni del Corso tenuto al Collège de France del 1982 e mette a tema al rapporto tra soggettività e verità comprensibile mediante la tematica della cura di sé, illuminata da tutta una serie di pratiche volte a definire il *soi* in un processo di riconfigurazione incessante della soggettività[418].

La vita esuberante e a volte eccessiva di Foucault sembra fare da cornice al suo pensiero ma siamo ben lontani dai toni pacati e calmi di Patočka. Siamo distanti da quell'invisibilità che, anche nei momenti di maggiore esposizione pubblica, rendevano il filosofo ceco un riferimento spirituale da scoprire e indagare con molta pazienza e perseveranza. Vite diverse, esistenze diametralmente opposte: privata e raccolta quella di Patočka e, per motivi politici, lontana dall'accademia e relegata ad una patria che non intende lasciare neanche nel momento di maggiore pericolo; anticonformista, esibizionista e spettacolare quella di Foucault, che lavora all'università ma rimane contemporaneamente autonomo rispetto alla carriera accademica, viaggia intensamente, la sua fama è internazionale e coesiste con un attivismo politico spesso incoerente[419].

Foucault proponeva una breve versione dell'analisi di alcuni aspetti del mondo antico, che aveva svolto nel Corso al Collège de France dello stesso anno. Cfr. M. Foucault, *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, a cura di L.H. Martin, H. Gutman, P.H. Hutton, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

[417] M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, a cura di A. Galeotti, Donzelli, Roma 1998.

[418] Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, a cura di F. Gros e M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003.

[419] Soprattutto negli anni Settanta Foucault intensifica la sua attività politica, manifesta a favore dei dissidenti dell'est (anche se negli anni Cinquanta militò partito comunista al quale i dissidenti successivamente si opposero), collabora con Cavallari, inviato del corriere delle Sera a Parigi, nel 1979 appoggia il partito dell'insurrezione islamica contro la scià di Persia. Prima della vittoria dei suoi sostenitori infatti l'ayatollah Khomeini si era rifugiato in Francia, luogo da cui dirigeva la rivolta. Foucault aveva visto in quell'insurrezione un movimento di liberazione popolare, oltre ad essere affascinato dalla personalità di Khomeini. La sua presa di posizione in favore di Khomeini suscita la reazione violenta di alcuni emigrati iraniani oppositori dell'oscurantismo e dell'islamismo che lo aggredirono sulla soglia del suo appartamento parigino, così come la stampa francese criticò molte sue scelte. Tale presa di posizione, così come quelle successive sono, secondo Paul Veyne, sono il frutto di un'apertura intellettuale di Foucault alla novità, all'ignoto, oltre ad una scettica assenza del dogmatismo. Foucault era molto sensibile all'imprevedibilità e solennità del divenire, dunque si schierò a favore dei rivoltosi ma poi comprese il pericolo del fondamentalismo islamico, così come perceì il regime socialista

Allievo dell'École Normale, vertiginoso, febbrile e profondo nell'affrontare problematiche di ampio respiro, dotato di una cultura prodigiosa, inquietante, provocatoria e mai chiusa all'erudizione, a partire dagli anni '70 Foucault ha calcato e influenzato fortemente la scena culturale occidentale. Eppure la sfida etica dell'*epimeleia heautou*, pur nella diversità degli approcci, nella proposizione di categorie concettuali fortemente distanti e indipendenti viene riproposta, a dimostrazione della sua esigenza e urgenza, come appiglio possibile nel panorama critico della soggettività. Questo capitolo è dedicato a ciò che potremmo definire il *terreno filosofico della soggettività*, ovvero lo spazio per la *gestazione* del soggetto che Foucault guadagna attraverso l'affermazione delle *technai tou biou* in un percorso etico guidato dall'*epimelia heautou*. «Il filosofo che negava l'esistenza dell'io», soprattutto nell'ultima fase della sua vita, scopre l'etica nella cerniera tra la cura di sé e la libertà[420]. Tra la fine degli anni '70 e i primi anni '80 Foucault dedica infatti la sua ricerca alle pratiche che consentono il divenire del soggetto, muovendosi tra ascesi filosofica, esercizi di soggettivazione, conoscenza e cura di sé. Dopo aver dedicato le proprie ricerche allo studio sulla genesi archeologica delle istituzioni di esclusione del soggetto, quali la clinica e il carcere, la riflessione di Foucault si indirizza verso l'analisi della soggettività, guardata non più come un'interiorità assoluta e stabile, ma attraverso la prospettiva delle tecniche del sé, ovvero mediante l'idea di nuove possibili modalità di costituzione degli individui e della collettività. In questo itinerario, che paradossalmente utilizza il passato remoto - i testi greci e latini - per aprirsi al presente e al futuro delle nostre società, il filosofo ritorna su tematiche che già aveva superficialmente affrontato

---

polacco come l'imposizione tirannica imposta dall'Unione sovietica. Inoltre, l'attivismo politico di Daniel Defert, suo compagno di vita, ebbe una grande influenza sul filosofo francese. In un'intervista del 1981 Foucault affermò: «Ho vissuto per diciotto anni in uno stato di passione verso qualcun altro. In certi momenti, questa passione ha preso la forma dell'amore. Ma in verità, è tutta una questione di passione tra noi due». Quando Defert fu costretto a trasferirsi in Tunisia per assolvere gli obblighi di leva, Foucault rinunciò ad una prestigiosa posizione in un'università giapponese per trasferirsi a Tunisi. Qui si espose spesso nella difesa di alcuni studenti, procurando loro avvocati dalla Francia. Dal 1966 al 1968 la Tunisia è agitata da numerosi scontri di piazza in seguito alla Guerra dei Sei giorni tra i paesi arabi e lo stato di Israele. Nel 1978 racconta sulle pagine del Corriere della Sera la rivoluzione iraniana. Il filosofo francese mantenne un atteggiamento non distaccato dagli eventi, simpatizzò per gli studenti, sottolineò la potenza popolare di una ribellione "a mani basse", forte di una "spiritualità politica" sconosciuta nel mondo occidentale. Alla fine della sua corrispondenza egli paventò come la costellazione islamica potesse diventare «una gigantesca polveriera, formata da centinaia di milioni di uomini». Aggiunge inoltre Foucault che «Da ieri ogni stato musulmano può essere rivoluzionario dall'interno, a partire dalle sue tradizioni secolari» e negli anni Ottanta, il suo silenzio politico rispetto all'appello di Mitterrand susciterà molto disagio, P. Veyne, *Foucault. Il pensiero e l'Uomo*, Garzanti, Milano 2010, cit., pp. 139-140.

[420]S. Vegetti Finzi, *Il filosofo che negava l'esistenza dell'io,* in "Corriere della sera" del 03/04/04.

ma rielaborate secondo tracce straordinariamente ricche di implicazioni che testimoniano una metamorfosi, una rottura, se vogliamo, o piuttosto un'estensione del campo di osservazione e di riflessione dell'ultimo Foucault. Il problema etico, che attraversa l'intera opera dell'autore[421], assumendo una pregnanza crescente negli ultimi vent'anni, non conduce ad una svolta né costituisce un rivolgimento radicale ma rappresenta piuttosto l'acme dello studio sulle soggettivazioni, ossia sui modi di costituzione della soggettività dal momento che, come dichiarò lo stesso filosofo «a costituire il tema delle mie ricerche non è il potere, ma il soggetto»[422]. Il rapporto sapere/potere non costituisce per Foucault il problema fondamentale ma solo uno strumento che permette di analizzare in modo più esatto il problema dei rapporti tra soggetto e giochi di verità. Rispetto al soggetto Foucault ha sempre rifiutato una teorizzazioni a priori, come si poteva fare con la fenomenologia o l'esistenzialismo. Ha piuttosto cercato di dimostrare come il soggetto costituisse se stesso, in quella o questa determinata forma, in quanto soggetto folle o soggetto sano, delinquente o innocente, attraverso alcune pratiche che erano i giochi di verità. Era cioè necessario rifiutare una teoria del soggetto per poter analizzare i rapporti che intercorrono tra la sua costituzione o le sue differenti forme e i giochi di verità. Scoprendo le soggettivazioni, Foucault si scontra con una trama di relazioni in cui libertà, resistenza e sottomissione si intrecciano secondo modalità sempre diverse e cangianti. In altri termini Foucault ci conduce lungo un percorso in cui il soggetto si dà nella sua doppia figura del genitivo oggettivo e soggettivo in quanto «soggetto a» e «soggetto di», secondo un movimento la cui posta in gioco è la critica e, più in generale, gli spazi di libertà[423].

[421]«Attraverso quali giochi di verità l'uomo si applica a pensare il proprio essere peculiare quando percepisce se stesso come pazzo, quando si guarda come malato, quando si pensa come essere vivente, parlante, operante, quando si giudica e si punisce in quanto criminale? Attraverso quali giochi di verità l'essere umano si è riconosciuto come uomo di desiderio?» L'espressione «giochi di verità», viene coniata da Foucault per indicare quell'insieme di procedure di produzione della verità: oggetto delle analisi sono le norme in base alle quali si tende a separare il «vero» dal «falso». M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, 1984, tr. it. Feltrinelli, Milano 1998, p. 13.

[422] M. Foucault, *Perché studiare il potere? La questione del soggetto*, in H.-L. Dreyfus- P. Rabinow, (a cura di*), La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1989, cit. p. 237.

[423] Foucault mette in discussione i processi di soggettivazione nelle relazioni in cui il soggetto diventa oggetto di determinati saperi. Ne *Le parole e le cose*, tale rapporto emerge mediante la ricostruzione della formazione delle scienze umane nel passaggio dal XVII al XVIII secolo. Nei testi come *Storia della follia*, *La Nascita della clinica* e *Sorvegliare e punire*, i processi di soggettivazione sono invece esaminati in relazione a quella separazione e distinzione tra individui che trova legittimazione nel riconoscimento della verità sulla normalità, sulla sanità e sull'integrità sociale dell'uomo.

I *Corsi al College de France*[424], ai quali sarà dedicato il problema del soggetto, si sviluppano lungo tre direttrici tematiche che il filosofo riformula, chiarisce, definisce e sviluppa fino a giungere alla svolta filosofica dell'ultimo periodo, oggetto della nostra indagine: *la sfida etica della cura di sé*. Tali direttrici sono sintetizzabili in tre tematiche: *sapere*, *potere* e *soggetto*. Esaminiamo di seguito come esse si articolino. In primo luogo, il tema del sapere emerge attraverso la questione del rapporto tra soggettività e verità, che inaugura il ciclo di lezioni sulla *Volontà di sapere*[425] in cui la verità viene connessa alla dinamica del desiderio e alle sue vicissitudini, alle passioni e agli istinti[426]. Foucault riconosce due modi in cui tradizionalmente è stato posto il problema del rapporto tra soggetto e verità. La prima modalità di tale rapporto concerne le condizioni di accesso del soggetto alla conoscenza vera, con la consapevolezza che non può darsi conoscenza vera senza un soggetto per il quale essa sia tale. La seconda modalità di esaminare il rapporto soggettività-verità, sposta invece la domanda sulla legittimità dell'applicazione al soggetto di quei criteri e parametri di conoscenza impiegati per un qualsiasi altro oggetto di conoscenza. Se fino al XVI secolo, nella cultura europea, nessun accesso alla verità è possibile prescindendo dall'ascesi e dalla trasformazione radicale del soggetto, secondo Foucault con la filosofia di Descartes «

[424] Foucault ottiene la cattedra di Storia dei sistemi di pensiero al College de France attivato in sostituzione, dell'insegnamento di Storia del pensiero filosofico tenuto da Jean Hyppolite che nel frattempo era deceduto. La sua candidatura è stata fortemente incoraggiata da George Dumézil, suo maestro e amico e *I Corsi al College de France* si svolgono regolarmente da gennaio del 1971 fino a pochi mesi prima della sua morte avvenuta nel 1984. È possibile reperire tutti i corsi al *Collège de France* , attualmente anche in formato digitale, nel *Fonds Foucault* dell'*Institut Mémoire de l'édition contemporaine* (Imec), con sede all'Abbaye d'Ardenne, presso Caen, in Normandia.

[425] M. Foucault, *La volontè de savoir*, *Histoire de la sexualité I*, Gallimard, Paris, 1976; tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere*. *Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano, 1978

[426] *La volontà di sapere* è anche il titolo del primo volume che inaugura la storia della sessualità (successivamente Foucault pubblicherà *L'usage des plaisir* (1984) e *Le souci de soi* (1984), che rappresentano altri due frammenti di quell'indagine sulla sessualità che Foucault non è riuscito a racchiudere in un lavoro sistematico e globale) che rappresenta il terreno fertile per la ricerca successiva sulla cura di sé. In particolare, l'opera indaga in che modo la sessualità sia diventata oggetto di sapere, individuando le relazioni di potere all'interno delle quali vengono codificati i comportamenti, le pratiche, i saperi relativi alla sessualità nelle società occidentali e determinando la triade potere-sapere-piacere che regge la soggettività. Seguendo questo percorso Foucault scopre come, attraverso molteplici strategie e dispositivi sia stato creato il soggetto moderno. L'attenzione al sesso, o meglio, la trasposizione del sesso in discorso, dimostra come la sessualità sia l'oggetto costruito dal *sapere* che può esercitare sugli individui un *potere* di coercizione e di controllo e inoltre l'analisi dei percorsi che il dispositivo sessuale ha seguito lungo la sua formazione e diffusione avrebbe mostrato come l'uomo si sia costituito come soggetto. Secondo Foucault, una tale genealogia non affonda le proprie radici nella psicoanalisi ma ha delle origini molto più profonde e lontane che risalgono al primo Cristianesimo, le cui forme di soggettivazione avrebbero introdotto per prime nella costituzione del proprio sé un minuzioso lavoro di scavo ermeneutico, una decifrazione della propria verità profonda, dei desideri, dei pensieri, M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 37.

per accedere alla verità è sufficiente essere un soggetto *qualsiasi* capace di vedere ciò che è evidente. L'evidenza è sostituita all'ascesi nel punto in cui la relazione con sé interseca la relazione con gli altri e con il mondo. È sufficiente che la relazione con sé riveli la verità manifesta di ciò che si può vedere da soli per apprendere in modo definitivo quella verità. Così, posso essere immorale e tuttavia conoscere la verità»[427]. In altri termini Foucault ritiene che a partire dalla modernità cartesiana, si sia assistito ad uno *scollamento tra soggetto etico e soggetto della conoscenza*[428]. Da questa constatazione l'autore mostra come la filosofia occidentale possa essere letta, in tutta la sua storia come «il lento affrancamento della questione "come, e a quali condizioni, si può pensare la verità?" dall'altra questione "come, e a che prezzo, in base a quale procedura, bisogna cambiare il modo d'essere del soggetto affinché egli acceda alla verità?"»[429]. Tali domande innescano pratiche differenti: le une, fondate sull'*epimeleia heautou* e sulle forme di *spiritualità* intesa come «la ricerca, la pratica e l'esperienza per mezzo delle quali il soggetto opera su se stesso le trasformazioni necessarie per avere accesso alla verità»; le altre incentrate sulla conoscenza di sé. Rispetto a queste due modalità tradizionali di concepire e porre il problema del rapporto tra soggetto e verità, Foucault intende seguirne una terza, basata sull'esperienza che il soggetto fa di se stesso. L'autore, si interroga pertanto su ciò che il soggetto è portato a formulare, a proposito di se stesso, dei discorsi che, all'interno della società, sono riconosciuti come veri[430]. Partendo dalla constatazione che, in ogni cultura, esistono dei discorsi sul

[427] M. Foucault, *Sulla genealogia dell'etica*, cit., p. 280.

[428] Secondo Foucault anche la filosofia kantiana, compirà «il giro di volta supplementare, consistente nel dire: quel che non siamo capaci di conoscere costituisce, per l'appunto la struttura stessa del soggetto che conosce, che fa sì che non possiamo conoscere neppure quest'ultimo» e l'idea di una certa trasformazione spirituale del soggetto, risulta «chimerica e paradossale», M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p.168.

[429] «Tali condizioni sono ormai condizioni interne all'atto conoscitivo. Si tratta delle condizioni formali, delle condizioni oggettive, delle regole formali del metodo, della struttura dell'oggetto da conoscere. In tutti i casi, però, è sempre a partire dall'interno della conoscenza che le condizioni di accesso alla verità risultano definite. Dall'altro lato vi sono condizioni di carattere estrinseco. Si tratta di condizioni come la formula secondo cui "è necessario non essere folli per conoscere la verità". Ma si tratta anche di condizioni culturali […] Oppure si tratta di condizioni morali. Per conoscere la verità, infatti, occorre compiere degli sforzi […] ma in nessun caso riguardano il soggetto nel suo essere, la struttura del soggetto in quanto tale». Cfr. ivi, cit. p. 20.

[430] Ne *Le parole e le cose* il filosofo sostiene che non si dà né oggetto né soggetto al di fuori di un evento discorsivo che li nomini come tali. In altri termini, il testo esplicita i fondamenti tratteggiati ne *L'archeologia del sapere*, opera secondo la quale esistono delle regole di formazione che reggono le varie epoche e le varie fratture e che non solo funzionano indipendentemente dal soggetto, ma s'impongono ad esso. In altri termini il soggetto è il *prodotto* di tutte queste determinazioni storiche. Si tratta di quelle positività o determinazioni storiche per le quali il soggetto inizia a delinearsi come una funzione della pratica. Le fratture epistemologiche prese in esame, in questo caso, sono rappresentate da due eventi

soggetto che circolano come veri, l'interesse di Foucault si incentra sugli effetti che essi determinano nel rapporto del soggetto con se stesso e sulle pratiche sociali legittimate, in virtù del riconoscimento della verità di quei discorsi[431]. La domanda dunque può essere elaborata in questo modo: «quale ferita o quale apertura, quale costrizione o quale liberazione produce sul soggetto il riconoscimento del fatto che c'è su di sé una verità da dire, una verità da cercare, una verità detta o imposta»?[432] È in questo quadro che va letta l'affermazione della *Microfisica del potere* in cui Foucault afferma di volersi sbarazzare del soggetto mostrandone il costituirsi nella trama storica[433]. Se

---

decisivi. La prima è da rintracciare nella tassonomia ordinata del sapere cartesiano che sostituisce la legge della somiglianza e dell'analogia, che fino a quel momento aveva retto l'ordine degli esseri, a quello dell'identità e della differenza. Nel periodo esaminato, la nascita delle scienze empiriche quali la biologia, l'economia e la filologia, volte a indagare le determinazioni che definiscono e circoscrivono la vita umana. Rivelano non solo il linguaggio quale sostrato più originario del *cogito*, ma la presenza di tutta una serie di pratiche che emergono come sfondo costituente del soggetto. (M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 338). Foucault si interessa al terreno che tali discipline preparano, ovvero quel campo di pratiche –di vita, di produzione, di parola – che preesistono al soggetto e lo modellano entro le relazioni che esse istituiscono e che determineranno la nascita di un nuovo oggetto e soggetto del sapere: l'uomo. Con la nascita delle scienze umane – e questa è la seconda frattura- l'uomo, diventando oggetto di studio viene a sua volta oggettivato e indagato nei suoi processi costitutivi, in quello che Foucault chiama il suo «spessore necessariamente sottostante» e la sua «irriducibile alterità» (ivi, p. 390)

[431] Secondo Foucault, «è necessario, sbarazzandosi del soggetto costituente, sbarazzarsi del soggetto stesso, vale a dire giungere ad una analisi che possa rendere conto della costituzione del soggetto nella trama storica», Id., *Intervista a Michel Foucault*, cit., p. 178 E ancora: «sarebbe interessante cercare di vedere come si produce attraverso la storia la costituzione di un soggetto che non è dato definitivamente, che non è quello a partire da cui la verità arriva alla storia, ma di un soggetto che si costituisce all'interno stesso della storia, ed è a ogni istante fondato e rifondato dalla storia» Id., *La verità e le forme giuridiche*, La Città del Sole, Napoli 2007, p. 85.

[432] Cfr. M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, corso inedito al Collège de France 1980/1981, lezione del 6.01.1981.

[433] Se l'uomo, come afferma l'autore ne *Le parole e le cose*, è solo un'invenzione recente, è una piegatura costantemente parlata del linguaggio e in una costante distanza dal pensiero, significa che egli non pensa se non a partire da alcune costrizioni di potere, insieme alla *Microfisica del potere*, *Sorvegliare e puni*re è il testo nel quale Foucault analizza le relazioni di potere sottolineando non la dimensione repressiva e coercitiva ma quella dinamica, inventiva. Il potere viene indagato come una funzione che si determina in una rete microfisica che vive di rapporti multicentrici. La nozione di "condotta" è quella che meglio esprime le relazioni di potere, inteso come capacità di guidare e di governare la condotta di sé e degli altri. Il potere esercitato sul corpo, così come si evince dall'immagine del supplizio che apre il testo è il riflesso di quel raddrizzamento dell'anima richiesto all'uomo del Settecento secondo un'ortopedia fisiologica e psicologica volta all'addestramento del sé. Rispetto alla questione del dispositivo Giorgio Agamben ha fornito una definizione molto eterogenea che include non solo gli ingranaggi di potere ma tutto ciò che il dispositivo, in quanto tale, *«dis-pone»*. Nel termine dispositivo la sfera del trascendentale e quella del potere si sovrappongono fino a coincidere perfettamente e ad identificarsi con la *soggettivazione.* Il filosofo afferma che sono dispositivi non soltanto «le prigioni, i manicomi, il Panopticon, le scuole, le confessioni, le fabbriche, le discipline, le misure giuridiche, ecc., la cui connessione col potere è in un certo senso evidente, ma anche la penna, la scrittura, la letteratura, la filosofia, l'agricoltura, la sigaretta, la navigazione, i computers, i telefoni cellulari e – perché no – il linguaggio stesso». In altri termini i dispositivi, pensati come pratiche in grado di catturare, orientare, modellare, controllare e intercettare non solo i gesti e le condotte, ma anche le opinioni, le credenze, i discorsi degli uomini sono giunti oggi a svelare la ragione del loro esserci: esonerare, sgravare l'uomo

infatti ciò che il soggetto pensa, dice e fa non costituisce mai un luogo originario, ma sempre derivato e determinato da quelle *positività* storiche che, in quanto costitutive del soggetto, chiamiamo *dispositivi*, allora la verità sul soggetto è da rintracciare nelle condizioni che ne hanno consentito la sua istituzione[434]. In questo corso il filosofo ricostruisce le relazioni con i poteri e le istituzioni politiche e giuridiche e con le pratiche scientifiche per mostrare come la verità viene prodotta nei dispositivi di sapere-potere[435]. Nella *Volontà di sapere* il discorso di Foucault rinvia esplicitamente a questa differenza tra il fondo del potere e la superficie del sapere. *La volontà di sapere* concepisce infatti il soggetto delle pratiche di sapere che *marcano* e *rimodellano* gli individui istituendo «punti di resistenza mobili e transitori, che introducono in una società separazioni che si spostano, rompendo unità e suscitando raggruppamenti, *marcando* gl'individui stessi, *smembrandoli* e *rimodellandoli*, *tracciando in loro*, nel loro corpo e nella loro anima, regioni irriducibili»[436]. Introducendo la categoria della governamentalità[437], che costituisce una sorta di completamento delle indagini condotte

---

dalla sua stessa azione umana, condotta sul sé e sul mondo per intenzionalità e *logos*, G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo*, Nottetempo Roma 2006 cit., p. 22

[434] Se il precedente approccio archeologico aveva posto il tema del decentramento del soggetto, esso culmina con il noto annuncio della morte dell'uomo a conclusione dell'opera *Le parole e le cose*: «L'uomo è un'invenzione di cui l'archeologia del nostro presente mostra agevolmente la data recente. E forse la fine prossima», M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 414.

[435] Foucault fa derivare il termine *dispositivo* dalla parola *positività*, termine che ricorre alla fine degli anni Sessanta soprattutto nell'*Archeologia del sapere* e indica gli elementi storici che *dispongono* del soggetto, lo immettono entro determinati «abiti»: abiti di comportamento, abiti d'azione (usi, costumi, regole, credenze). E, in questo senso, i dispositivi sono ciò che aprono il campo in cui si forma il soggetto, lo costituiscono come soggetto. Il soggetto è, di volta in volta, una funzione della pratica, vale a dire di un determinato abito d'azione o – a questo punto è lo stesso – di un determinato *dispositivo*, Nell'*Archeologia*, le regole di formazione degli elementi di una pratica sono mutevoli. Esse «non s'impongono dall'esterno agli elementi che mettono in relazione; sono implicate proprio in ciò che collegano; e se non si modificano col più piccolo di essi, tuttavia li modificano, e si trasformano con loro in certe soglie decisive» (M. Foucault, *Archeologia del sapere*, cit., p. 171. Detto altrimenti, le regole formano elementi (positività) che integrandosi tra loro generano nuovi rapporti, nuovi «fasci di relazione», dando luogo a nuove regole. Foucault parla infatti di «derivazione di nuove regole di formazione da regole già operanti» (ivi, p. 225) e di positività che finiscono per rivestire il ruolo di *a priori storico* (cfr. ivi, p. 170).

[436] M. Foucault., *La volontà di sapere*, cit., pp. 85-6

[437] Per governamentalità si intende sia il campo delle relazioni di potere che l'ambito dell'attività di governo in cui il potere non viene più analizzato come puro dispositivo impersonale ma si sposta nella sfera della soggettività diventando governo degli individui e realizzando il passaggio dall'analitica del potere alla sfera del soggetto. Tale termine compare per la prima volta nel corso tenuto al College de France nell'anno 1977-1978 e insieme a quello dell'anno successivo, dedicato alla *Nascita della biopolitica*, forma un tema unitario dal quale emergerà la questione del «governo di sé e degli altri», oggetto degli ultimi due corsi al College de France, con il termine governamentalità Foucault intende tre diverse accezioni. Innanzi tutto «l'insieme di istituzioni, procedure, analisi e riflessioni, calcoli e tattiche che permettono di esercitare questa forma specifica e assai complessa di potere», fondata soprattutto sulla popolazione. In secondo luogo il termine indica la priorità del tipo di potere espresso dal governo, ovvero rinvia al concetto di stato inteso come tipo di governo al potere. Ma il termine governamentalità, e questa

nella *Volontà di sapere*, Foucault introduce una visione non giuridica del soggetto, esaminando le tecniche mediante le quali si dirige la condotta degli uomini[438]. Tale prospettiva apre alla considerazione dell'etica intesa anche come procedura di governo e di autogoverno delle individualità e dunque alla visione dell'esperienza di formazione della soggettività: la soggettivazione[439]. La categoria della governamentalità, inoltre, introduce e illumina il concetto di libertà che sarà la condizione fondamentale per l'elaborazione della dimensione etica del soggetto e per quella specifica direzione che prendono gli studi del filosofo negli anni Ottanta[440].

Dopo alcune importanti esperienze politiche e civili avanzate dal *Group d'Information sur les Prisons* nella metà degli anni Settanta, Foucault inizia ascrivere una serie di testi e contributi che vertono attorno alla vasta problematica del potere. Riconoscendo all'*Ordine del discorso* una rappresentazione ancora non matura del fenomeno del potere, il testo che apre la seconda direttrice tematica foucaultiana è *Sorvegliare e punire* (1975). Attraverso il metodo genealogico il filosofo cerca di comprendere come

---

è la terza e più complessa accezione, indica in generale, «le tecniche e procedure destinate a dirigere la condotta degli individui», consentendo l'accesso ad un quadro di riferimenti più ampio attraverso cui si articolano i rapporti tra etica e politica, 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, cit., p. 274.

[438] Nel corso degli anni Ottanta Foucault ha esaminato le pratiche dell'esame di coscienza e della confessione nell'ottica del governo di sé interrogandosi sulle modalità in base alle quali nella cultura cristiana occidentale il governo degli uomini avesse richiesto non solo atti di obbedienza e sottomissione ma soprattutto atti di verità in cui viene richiesto di manifestare, enunciandolo, ciò che si è. Analizzando tali due pratiche nella descrizione di Cassiano Foucault intravede nell'esame di coscienza la tecnica atta a cogliere i movimenti del pensiero per comprendere la sua origine e nella confessione la procedura per un' esposizione completa dello stato della propria anima. Entrambe le tecniche di governo di sé mirano, secondo Foucault, non a stabilire una sovranità su se stessi, bensì ad ottenere una distruzione della forma del sé attraverso il distacco da sé guadagnato a favore dell'umiltà e della mortificazione. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants.* Annuaire du College de France, 80 année. 1979-1980, pp. 449-452.

[439] Agli inizi degli anni Ottanta, Foucault preparò un breve testo di presentazione del suo percorso di ricerca, che doveva essere inserito nel *Dizionario dei filosofi* curato da Denis Huisman per le edizioni Puf, alla voce "Michel Foucault". La *notice*, completata da François Ewald, allora assistente di Foucault al quale Huisman aveva chiesto di preparare il testo sul suo maestro, venne poi firmata con lo pseudonimo di Maurice Florence. La parte della *notice* scritta da Foucault è poi stata pubblicata nei *Dits et* écritsNella *notice* per il dizionario di Huisman, Foucault chiarisce all'intenzione di fare una storia critica del pensiero è legata la messa in questione non dei rapporti qualsiasi tra soggetto e oggetto ma solo di quelli nei quali «il soggetto può diventare esso stesso oggetto di conoscenza», M. Foucault, *Foucault*, cit., p. 1452.

[440] «Di contro, la nozione di gouvernementalité, permette, credo, di far valere la libertà del soggetto e il rapporto agli altri, cioè quello che costituisce la materia stessa dell'etica». Il corsi che affrontano la questione della governamentalità illustrano dunque come il tema della libertà non abbia fatto un'irruzione improvvisa nel pensiero di Foucault, ma sia stato preparato invece dalla nozione di governo degli individui, all'interno del quale la libertà si esplica soprattutto come rapporto del soggetto con se stesso e con gli altri, rapporto che non risulta mediato dal dispositivo giuridico, M. Foucault, *L'ètique du souci de soi comme pratique de la libertè*. *Dits et ècrits*, II, p. 1548.

alcuni dispositivi – il sistema carcerario, le tecniche di oggettivazione delle malattie mentali nella psichiatria, la sessualità - abbiano prodotto degli effetti di verità. Successivamente alle ricerche sul potere, di cui il manicomio rappresenta il luogo ideale in cui si addensano le invisibili forme di dominio che si diramano in modo capillare nella famiglia, nella scuola, nei tribunali, negli ospedali, Foucault chiarisce il carattere non paralizzante della sua teoria del potere e spiega come essa lasci ampi margini ad un'azione sempre possibile per il ribaltamento della situazione attuale, situazione che è l'esito di una codificazione storica di una concezione della ragione e di sé. La lotta tra le forze, lotta che produce potere, è una battaglia sempre *in fieri* e mai conclusa, è la vita stessa che prende forma nei suoi esiti mai definitivi, sempre aperti. In questo contesto all'uomo non resta altro che armarsi e partecipare a questo eterno conflitto, inserendosi come forza attiva nella danza del potere. Lungo questo percorso Foucault comprende che il soggetto, può emergere dalle sue determinazioni, pur essendo un mero risultato dei meccanismi di potere, adottando una prospettiva critica su se stesso e sul mondo:

> Ci sono due significati per la parola soggetto: soggetto sottomesso all'altro, attraverso il controllo e la dipendenza, e soggetto legato alla sua identità attraverso la coscienza o la conoscenza di sé. In entrambi e casi questa parola suggerisce una forma di potere che soggioga e assoggetta. In maniera generale, possiamo dire che vi sono tre tipi di lotte: quelle che si oppongono alle forme di dominio (etniche, sociali e religiose); quelle che denunciano le forme di espropriazione che separano l'individuo da ciò che esso produce; e quelle che combattono tutto ciò che lega l'individuo a se stesso ed assicura in questo modo la sottomissione agli altri (lotte contro l'assoggettamento, contro le forme di soggettività e di sottomissione)[441].

La riflessione sul potere esaminato criticamente, posto aldilà della sua connotazione negativa riguardante la dimensione della coercizione e dell'assoggettamento del soggetto impone un lavoro che Foucault definisce mediante la categoria della *problematizzazione*, concetto al quale il filosofo ha attribuito diversi significati ma che sta ad indicare una capacità del pensiero[442]. In primo luogo essa si configura come un'esperienza di *déprise* del pensiero, ovvero una forma di distanziamento dai normali

[441] M. Foucault, *The Subject and Power*, In H. Dreyfus, P. Rabinow, Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, cit., pp. 213.

[442] «il pensiero non è ciò che ci fa credere a ciò che pensiamo né ciò che ci fa ammettere ciò che facciamo; è invece ciò che ci fa problematizzare ciò che noi stessi siamo», *M. Foucault, A propos de la généalogie de l'éthique*, cit., p. 612. Il termine di *problematizzazione* assume un significato tecnico nell'ultimo Foucault: esso viene ripreso non solo nelle interviste (oltre a quella appena citata, anche *Le souci de la vérité* e *Polémique, politique, problématisation*), ma anche e soprattutto in *L'uso dei piaceri* (cfr. Id., *L'Uso dei piaceri*, cit. pp. 16-17, 19, 45, tr. it. pp. 15-16, 18, 43 ecc.) M. Foucault,

modi di pensare e agire. In questo senso essa rileva quella situazione critica che fa si che «un ambito di azioni o di comportamenti entri nel campo del pensiero», elaborando i contesti e le condizioni in cui possono essere fornite risposte possibili[443]. La coesistenza dei due metodi di ricerca, storica e approccio filosofico, può esistere se i due ambiti non cercano di sopraffarsi e coprirsi e se si rispettano le differenze metodologiche[444]. Secondo Foucault le problematizzazioni trasformano dunque le condizioni oggettive negli elementi significanti che forniscono alle soluzioni altrettanti punti di riferimento[445]. Ma la stessa critica si configura sia come un'analisi storica del presente, ovvero un'analisi dei limiti che ci sono stati imposti, sia come una riflessione filosofica, ovvero una sperimentazione attiva di nuove modalità di esistenza e di pensiero per un soggetto non assoggettato che non pretende, né cerca certezze rispetto alla sua condizione finita[446]. Secondo Foucault, il tema dell'*epimeleia heautou*, in questo senso, va ripensato alla luce della differenza specifica delle sue formulazioni e, nella sua riflessione, la filosofia costituisce la principale forma discorsiva della problematizzazione della cura di sé in epoca ellenistica e romana[447]. Dalla seconda metà

[443] M. Foucault, *Polemics, Politics and problematizations*, in P. Rabinow, a cura di, *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York 1984, tr. it. *Polemica, politica e problematizzazioni*, in *Archivio Foucault III*, Feltrinelli, Milano 1998, cit., p. 247. Nel corso sulla *parresía* tenuto all'università di Berkeley nel 1983 Foucault invece accentua il carattere risolutivo di una problematizzazione sostenendo che è un tipo ben specifico di creazione: «Una problematizzazione è sempre un certo tipo di creazione, ma solo nel senso che, data una certa situazione, non se ne può inferire che ne seguirà necessariamente quel tipo di problematizzazione. Data una certa problematizzazione si può solo cercare di comprendere perché essa appare una risposta ad un qualche aspetto concreto o specifico del mondo a cui si riferisce». Secondo Castel, una problematizzazione, foucaultianamente intesa, consiste in una ricerca costruita con dati storici dei quali vengono selezionati gli elementi più significativi, tuttavia chi lavora con le problematizzazioni non deve essere necessariamente uno storico e non è scontato che gli storici si servano necessariamente di esse. M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit., p. 114.

[444] In altre parole, una problematizzazione costituisce un altro resoconto dei dati storici. Ma deve essere comunque compatibile con i resoconti degli storici. In tal senso, una problematizzazione deve soddisfare due istanze, la cui coesistenza costituisce anch'essa un problema. In primo luogo, essa deve contribuire in qualche modo, a ciò che è già stato definito dall'approccio storico in senso classico. […] Ma vi è un secondo criterio, importante quanto il primo, per giudicare la validità di una problematizzazione. Se una data problematizzazione contribuisce alla nostra conoscenza e del presente e se,, di fatto, vi contribuisce, questo non deve avvenire a discapito della nostra conoscenza del passato. In altri termini, nella misura in cui si fonda sulla storia, una problematizzazione può essere scartata se contraddice la conoscenza storica e gli storici sono i soli giudici di tutto ciò», R. Castel, *Problematization and Reading History, in Foucault and the Writing of History*, cit., pp. 250-251.

[445] A. Pandolfi, *Tre studi su Foucault*, cit. p. 277.

[446] C. Di Marco, *Critica e cura di sé. L'etica di Michel Foucault*, Franco Angeli, Milano 2009, cit., p.179.

[447] «È certo, in effetti, che la tecnologia del sé – una riflessione sui modi di vita, sulle scelte di esistenza, sul modo di regolare la propria condotta e di fissare a se stessi fini e mezzi – ha conosciuto nel periodo ellenistico e romano un grande sviluppo al punto che ha assorbito gran parte dell'attività filosofica. Questo sviluppo non può essere dissociato dalla crescita della società urbana, dalle nuove distribuzioni del potere politico, né dall'importanza assunta dalla nuova aristocrazia di servizio nell'Impero romano. Questo governo di sé, unitamente alla tecniche che gli sono proprie, si situa tra le istituzioni pedagogiche

degli anni settanta fino alla sua morte Foucault ha elaborato un'«ontologia storica di noi stessi», ovvero un'interrogazione storica volta a fornire strumenti utilizzabili per una trasformazione possibile. I limiti di ciò che siamo, stabiliti dai saperi, dai dispositivi di potere e dalla soggettivazioni ci attraversano spesso senza neanche conoscerle e, in questo dispiegamento storico, il compito del filosofo genealogista[448] e archeologo è quello di diagnosticare le soglie in cui può avvenire un mutamento selezionando sperimentalmente l'attualità[449]. Negli stessi anni in cui analizzava le trasformazioni del potere Foucault si concentra sul tema del *soggetto*[450], oggetto della terza ed ultima direttrice tematica annunciata all'inizio del paragrafo, anzi, saranno proprio le forme di potere che Foucault analizza alla fine degli anni Settanta a trasformare gli individui «sorvegliati» e «puniti» in soggetti di *epimeleia heautou*[451]. Dopo un punto morto della sua ricerca, Foucault inizia a considerare il potere non più come disciplina ma come

---

e le religioni di salvezza», M. Foucault, *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, a cura di L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton, The University of Massachussetts Press, Amherst, 1988, tr. it. *Tecnologie del sé: un seminario con Michel Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, cit., p. 15.

[448] Con la pubblicazione di *Sorvegliare e punire* (1975) Foucault inizia ad utilizzare il metodo genealogico. Il filosofo francese non dà molte definizioni dell'approccio genealogico sostenendo solo che «genealogia è una forma di storia che rende conto della costituzione dei saperi senza aver bisogno di un soggetto costituente», M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Feltrinelli, Milano 1977. Al genealogista interessa comprendere come certi dispositivi teorici abbino prodotto degli effetti di verità. La genealogia ingloba il metodo archeologico e va oltre esso, distanziandosi dal metodo strutturalista e interrogandosi sulla natura evolutiva dei concetti, cercando la genesi dei concetti nella storia delle pratiche che le hanno determinate.

[449] Il metodo archeologico è l'approccio che Foucault utilizza nel periodo in cui pubblica *Le parole e le cose* e *L'archeologia del sapere* e mira a far emergere ciò che è nascosto, attuando un bilancio demistificatore. Foucault si ispira al concetto di "apriori" kantiano in cui è possibile affrontare una questione in un determinato tempo storico, con la differenza che l'apriori foucaultiano non è universale ma empirico, in quanto prodotto storico e tuttavia trascendentale perché stabilisce gli elementi che sono rilevanti rispetto a quelli collocati sul fondo. L'archeologo lavora per far emergere delle singolarità emergenti che aiutano a far comprendere come solo in un determinato contesto storico si può affrontare un determinato problema e gli a priori si fondano su positività, ovvero su dispositivi, quell'insieme di pratiche, di detti e non detti, di visibili e invisibili che determinano la griglia del sapere epistemico. Secondo Foucault il soggetto emerge solo come una derivata o una funzione dei dispositivi all'interno di una certa epoca. I dispositivi hanno una funzione trascendentale perché sono costitutivi del senso ma sono anche empirici

[450] Dopo l'analisi delle modalità di costituzione delle soggettività rispetto agli oggetti del mondo (sapere), cui ha dedicato *La naissance de la clinique* (1963) e *Les mots et les choses* (1966), e dopo che nell'*Histoire de la folie*[450] (1961) e in *Surveiller et punir*[450] (1975) ha descritto il rapporto tra il soggetto e gli altri come un diverso rapporto di potere, verso la fine degli anni Settanta Foucault inizia ad interrogarsi sulla *relazione che l'individuo intrattiene con se stesso, costituendosi come soggetto etico*.

[451] L'analisi del pastorato nel cristianesimo come forma di governo e processo di individualizzazione costituita mediante il rapporto che lega il soggetto alla verità, la «direzione di coscienza» mediante l'esame di coscienza, i dispositivi di resistenza al potere di conduzione delle anime indagate alla fine degli anni Settanta consentono a Foucault di affiancare al tema dell'assoggettamento, dell'esclusione e manipolazione del soggetto quello della soggettivazione , ovvero della produzione soggettiva della verità, M. Foucault, *The Subject and Power*, In H. Dreyfus, P. Rabinow, Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, cit., pp. 208-226.

procedura che necessita di parole e concetti nuovi per essere individuata[452]. Secondo questa evoluzione del concetto di potere, a titolo esemplificativo, possiamo indicare come la prigione non scompaia ma vengono meno i suoi presupposti: riabilitazione comportamentale e rieducazione alla norma sociale. O ancora, dalla sorveglianza sulla delinquenza si passa al controllo della popolazione in cui il nemico, l'individuo pericoloso può essere qualsiasi individuo, migrante, drogato, disoccupato e, in generale, i poteri perdono la capacità di realizzare innovazioni perché non sono più integrati alla politica. Arriviamo dunque al terzo ed ultimo nucleo tematico affrontato nei *Corsi al College de France* che i concentrano esplicitamente sul problema del soggetto, o meglio vertono sulla questione della costituzione delle soggettività – la soggettivazione – in cui libertà, resistenza e sottomissione si compenetrano in maniera sempre diversa e unica[453]. Per soggettivazione Foucault intende quell'apertura di senso priva di origine storica ed essenza che scrive la storia della soggettività. Essa indica dunque un processo che, nel momento in cui costituisce l'uomo, lo disloca, lo trasforma e lo trasfigura in soggetto: «Gli uomini si impegnano incessantemente in un processo che, nel mentre costituisce degli oggetti, nello stesso tempo li disloca, li deforma, li trasforma e li trasfigura come soggetti»[454]. La soggettivazione va dunque pensata come una forma, come una modellizzazione formata e formatrice e la soggettività inizia a delinearsi come quel rapporto con il sé architettonicamente costruito, come incontro con la modalità mediante la quale ci si scopre dinamici, ovvero capaci di affezione e di essere affetti. Connesso al tema del soggetto e, in particolare all'affermazione della morte dell'uomo, Foucault sostiene che non esiste un «prima» delle pratiche e neppure un «dopo». L'idea della morte dell'uomo è un nodo cruciale per comprendere le pratiche e le tecnologie del sé: «quando parlo di morte dell'uomo, voglio porre un termine a tutto ciò che vuole fissare una regola di produzione, uno scopo essenziale a questa produzione dell'uomo da parte dell'uomo». Riassumendo i fuochi della riflessione dell'«ultimo Foucault», possiamo affermare che il filosofo ha indirizzato la sua riflessione verso tre tipi di soggettivazione. Innanzitutto egli si è occupato della soggettivazione in cui il soggetto si

[452] A partire da *La volontà di sapere* e in alcuni testi successivi sembra che il metodo genealogico subisca varie impasses nei rapporti tra il soggetto, il sapere e il potere e Foucault attesta questa fase critica del suo pensiero utilizzando significative espressioni al riguardo:«vicolo cieco», «tenebroso bagliore di un miraggio», «non so bene come uscirne», ecc.
[453] M. Foucault, *Conversazione con Michel Foucault*, cit. p. 75.
[454] Ibid.

costituisce come *soggetto di sapere* attraverso la formazione e la trasformazione del discorso, ovvero ha esaminato una modalità della soggettivazione che è inseparabile da un ambito di oggetti sottoposti a incessanti elaborazioni. *L'ordine del discorso* è in questo senso il manifesto programmatico dell'opera di Foucault e del suo metodo archeologico, in quanto è l'ordine degli enunciati discorsivi a costruire sia il soggetto che guarda che l'oggetto osservato[455]. In secondo luogo il filosofo ha analizzato la soggettivazione nella modalità del *potere* esercitato su un sapere possibile. In questo caso si trattava di ricostruire i giochi di verità tramite i quali il soggetto applicava all'oggetto una serie di pratiche di sapere-potere. In terzo luogo, Foucault si è spinto verso l'elaborazione di una storia della soggettività intesa come *autoaffezione e rapporto con se stessi*. Questo terzo ed ultimo aspetto costituisce un passaggio fondamentale nell'opera di Foucault perché mostra come in ogni pratica sia in gioco una formazione di sé che riguarda contemporaneamente il soggetto (medico, psichiatra, giurista) e l'oggetto (malato, folle, delinquente), le forze del «dentro» che costituiscono un potenziale di costituzione plastica e quelle del «fuori», che interrompono lo sviluppo lineare ponendo una serie di turbolenze e variazioni continue. Secondo questa prospettiva il soggetto non può essere considerato come un prodotto di un sistema di potere ma esso si si cristallizza, di volta in volta, in una specifica determinazione del sé (la soggettivazione) che può assumere se stesso come limite immanente. Pur nella consapevolezza di non poter sezionare i rapporti del soggetto con il potere e il sapere abbiamo analizzato, per la nostra ricerca i corsi tenuti da Foucault a partire dal 1980 dedicati all'articolazione delle procedure e metodi utilizzati per la costruzione del soggetto attraverso il perfezionamento, la rinuncia, la scoperta e la trasformazione di sé.
Possiamo dunque affermare che l'interesse che ha animato Foucault nell'ultima fase della sua produzione, che può essere compresa tra il 1970 e il 1984, si fondi sulla modalità mediante la quale il soggetto si costituisce in modo attivo, attraverso le pratiche di sé, le cosiddette «tecnologie o tecniche del sé» che definiscono i modi di vita, le scelte di esistenza, le modalità di regolamento della propria condotta, la capacità di fissare a se stessi fini e mezzi che hanno avuto, nel pensiero ellenistico e romano un enorme sviluppo. Esaminando inizialmente tali «tecniche di vita», nei filosofi, nei moralisti e nei medici del mondo antico, Foucault riconfigura la sua indagine sulla

[455] M. Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971, tr. it. *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972 (ediz. 2004).

Storia della sessualità, iniziata con la pubblicazione de *La volontà di sapere*, e orientata verso il rapporto tra il soggetto e la verità. Attraverso tali tecniche il filosofo elabora una storia della soggettività che mostra come il gioco infinito di composizioni e scomposizioni dei rapporti generi degli stili sempre differenti e singolari[456]. Le figure e gli stili delle soggettivazioni manifestano nel corso dei secoli delle relazioni, dei legami, anche se sono incommensurabili e separati da vuoti enormi. Tuttavia esse ritornano come ciò che è differente essendo il principio stesso della differenza[457]. Per questo motivo Foucault, nella sua indagine, trova interessante l'esame degli antichi in quanto hanno costruito un'esperienza della soggettivazione in assenza di un codice morale e in un contesto che solo per alcuni aspetti è simile al nostro con la differenza che la singolarità della nostra esperienza è data dalla fine di tutti gli ordini e i riferimenti morali siano essi religiosi, ideologici o legali.

2.2 Il rapporto tra il sé e la *psyché*: i concetti di *epimeleia* e di *gnôthi seautón nella lettura dell'Alcibiade I*

L'ultima fase del lavoro di Foucault, compresa tra gli anni '70-'80 è dedicata all'etica antica, indagata come parte di una storia del presente e della genealogia del soggetto. A più riprese il filosofo francese sottolinea la difficoltà di un rapporto con il mondo antico e ha preferito rintracciare nella selezione di determinate epoche ed autori, la possibilità di innestare nella nostra attualità alcuni elementi già presenti nel mondo antico e potenzialmente funzionali alla comprensione, e non alla risoluzione, del nostro presente. In questo contesto Foucault sceglie di esaminare le caratteristiche e la portata etica della nozione di *epimeleia heautou* per affrontare la questione del soggetto anche se, in apparenza, tale nozione è risultata marginale nella storia del pensiero, non avendo ricevuto alcuno statuto particolare, anzi subendo la superiorità di un'altra questione che regolava da sempre i rapporti tra soggetto e verità: il precetto delfico dello *gnôthi seautón* («conosci te stesso»). Nel mondo greco-romano l'*epimeleia heautou* è l'espressione del modo in cui la libertà individuale si è riflessa come etica. Il precetto di

[456] A. Pandolfi, *L'etica come pratica riflessa della libertà. L'ultima filosofia di Foucault*, cit., p. 24.
[457] Secondo Deleuze, le soggettivazioni in Foucault sono una sorta di memoria, una piega del fuori, e Paul Veyne, aggiunge che il dispiegarsi della piega, ovvero le soggettivazioni contemporanee, ritrova la memoria delle soggettivazioni passate (gli antichi, i cristiani, ecc.) con cui si stabiliscono dei legami, dei contatti iperbolici, G. Deleuze, *Foucault*, Les Èditions de Minuit, Paris 1986, tr. it. a cura di P.A. Rovatti e F. Sossi, *Foucault*, Feltrinelli, Milano 1987, P. Veyne, Senèque, Entretiens, Lettres à Lucilius, Robert Laffont, Paris 1993, p. VI.

«prendersi cura di se stessi» che traduce appunto la formula greca *epimeleia heautou* costituiva per i Greci uno dei principi fondamentali della vita nelle *poleis*, una delle norme basilari della condotta sociale e personale e dell'arte di vivere. Secondo Foucault, la nostra tradizione filosofica, ha accentuato l'importanza dello *gnôthi seautón* a scapito dell'*epimeleia heautou*: se nel mondo moderno la conoscenza di sé costituisce il principio fondamentale, nella cultura greco-romana la conoscenza di sé appariva come una conseguenza del prendersi cura di se stessi ed era proprio questo bisogno di prendersi cura di sé che rendeva operativa la massima delfica. Analizzando rapporti tra epimelia heautou e *gnôthi* seautón Foucault nota come il senso del precetto del conosci te stesso sia stato distorto dal suo intendimento originario e piegato nella prescrizione della conoscenza di sé, intesa come fondamento della morale e principio di un rapporto con gli dei[458]. Tuttavia Foucault scorge come la regola del conosci te stesso, avvenuta in relazione al personaggio di Socrate risulta spesso accoppiata al principio *epimelei heautou* «curati di te stesso», anche se in molti testi tale associazione non è così visibile e paritaria. In altri termini, lo *gnôthi* seautón si distingue subito come il momento culminante della più generale cura di sé. L'*epimeleia heautou*, a partire dalla lettura dell'*Apologia* e soprattutto dell'*Alcibiade I* si configura come una sorta di cornice, di contesto e fondamento che giustifica il conosci te stesso. In che modo? Foucault trova una risposta nell'analisi dell'*Alcibiade I*, dialogo in cui Platone offre la prima teorizzazione della cura di sé e ben illustra la precisa connotazione dell'*epimeleia heautou*: la riconduzione della cura di sé alla conoscenza di sé[459]. Esaminando più da

[458] Secondo Roscher i precetti delfici, essendo rivolti a coloro che si recavano a consultare il dio, dovevano essere letti come raccomandazioni rituali strettamente connessi con l'atto di consultazione dell'oracolo. Nel caso dei precetti delfici, il riferimento al meden agan (il "niente di troppo") non voleva essere una norma di condotta morale ma solo l'invito a non rivolgere al dio troppe domande, limitandosi a quelle utili e necessarie, il secondo precetto, relativo alle egguai (promesse) prescriveva a non far voti e a non vincolarsi a promesse che non si riuscivano a mantenere nel momento in cui si andava a consultare l'oracolo. Secondo questo stato di cose il senso originario dello gnôthi seautón andrebbe ricercato, secondo Rocher, nell'esame accurato che ognuno doveva compiere dentro di sé quando si recava all'oracolo per i motivi precedentemente indicati, ovvero per la necessità di dover porre le domande giuste, di numero limitato, W.H. Roscher, Weiteres über die Bedeutung des E[ggua] zu Delphi und die übrigen grammata Delphica, "Philologus", 60, 1901, pp. 81-110.

[459] Nel Fedone troviamo la tecnica di concentrazione dell'anima che si raccoglie in sè o gli esercizi dedicati alla pratica dell'isolamento, del ritirarsi in se stessi che si manifesta nell'immobilità, «e addirittura si adopra di liberarla dal corpo, dimostrandole che, come è piena d'inganno l'indagine mediante gli occhi, così è piena d'inganno l'indagine mediante gli orecchi e gli altri sensi; e la persuade a tenersi lontana da questi sensi se non in quanto le sia impossibile non usarne; e la esorta a raccogliersi e a restringersi tutta sola in se stessa, e a non fidare in niente altro che in se stessa, qualunque sia l'essere che ella voglia da se medesima penetrare nella sua essenza immutabile; e quello che, per diversi aspetti mutevole, ella voglia indagare con altri mezzi, questo a non ritenerlo per vero; e che come questo è

vicino il testo, Foucault rintraccia tre occorrenze legate allo *gnóthi seautón*: la prima accezione riguarda un consiglio di prudenza che invita Alcibiade, il giovane pieno di ambizioni, a scoprire ciò che egli sia, a conoscere se stesso, un invito a scrutarsi per scorgere le proprie carenze ed inadeguatezze[460]. Successivamente, lo *gnóthi seautón* si configura come un problema di tipo metodologico: in che cosa consiste l'*heauton* del quale bisogna prendersi cura?[461] Infine lo *gnóthi seautón* viene riproposto per la terza volta nel dialogo allorché si spiega in che cosa consiste occuparsi di sé: solo a questo punto la cura di sé dovrà consistere nella conoscenza di se stessi[462]. In altri termini la cura di sé e le antiche pratiche che la compongono si proiettano in quella pratica molto più astratta che è lo *gnóthi seautón* ma, per ora, con il platonismo, il conosci te stesso rappresenta secondo Foucault solo una forma della cura di sé. Essa non è ancora pervenuta a quell'intellegibilità che raggiungerà in età moderna solo con il momento cartesiano. Inoltre, la cura di sé non potrebbe essere tale se non mediante la conversione che quel sé deve accudire:

> È per conoscere se stessi che occorrerà ripiegarsi su di sé, è per conoscere se stessi che sarà necessario separarsi dalle sensazioni che ci fanno credere alle apparenze; è per conoscere se stessi che l'anima dovrà essere fissata in un'immobile stabilità che non lasci penetrare nessun avvenimento esterno, e così via. Tutto ciò dovrà dunque essere fatto per conoscere se stessi, ma al contempo potrà essere fatto solo nella misura in cui si conosce se stessi[463].

Essa diventa il più alto impegno del pensiero e l'orientamento di tutte le pratiche di vita e per tutto il periodo ellenistico e romano il principio dell'*epimeleia heautou* non solo non va considerata come una categoria marginale e subordinata al più diffuso e prescrittivo *gnóthi seautón* ma, al contrario, solo se viene praticata la cura di sé è possibile parlare di *conoscenza di se stessi* . In altri termini la cura di sé ingloba e rende

---

percepibile ai sensi e visibile, quello invece che l'anima vede da se medesima è intelligibile e invisibile. Così dunque, non pensando l'anima di chi è vero filosofo di dover contrastare a questa sua redenzione, perciò appunto si astiene, quanto più ella può, da piaceri e desideri e dolori; perché fa conto con ragione che, chi si lascia trasportare violentemente da piaceri o paure o desideri, non riceve da codeste passioni un male di tal gravità quale uno potrebbe credere, come chi, per esempio, si ammalasse o chi disperdesse in cupidigie ogni sua sostanza», Platone, *Fedone* 82e-83a. Un'ulteriore immagine la ritroviamo nel *Simposio* in cui si narra che Socrate, durante la guerra aveva la capacità di rimanere eretto solo, immobile, con i piedi nella neve e insensibile all'ambiente circostante, Platone, *Simposio*, 220a-d

[460] Platone, *Alcibiade I*, 124b.

[461] Ivi, cit.,129a.

[462] Ivi, cit., 132c.

[463] M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 59.

valida la massima delfica *gnóthi seautón* [464]. Se analizziamo l'*Alcibiade I* questo aspetto viene enfatizzato nella figura di Socrate, al quale, la tradizione attribuisce prevalentemente il primato dello *gnóthi seautón.* Tuttavia Foucault dimostra che Socrate è piuttosto l'uomo della cura di sé e, nella diversa fortuna storica di queste due immagini, si giocherebbe la differenza tra due concezioni della filosofia: la differenza cioè tra la filosofia, intesa da Foucault come «la forma di pensiero che si interroga su ciò che permette al soggetto di avere accesso alla verità» e la «spiritualità», intesa come «la ricerca, la pratica e l'esperienza per mezzo delle quali il soggetto opera su se stesso le trasformazioni necessarie per avere accesso alla verità»[465]. La prima appartiene alla tradizione filosofica occidentale legata fondamentalmente a Descartes, la seconda invece indica ciò che gli antichi consideravano proprio della filosofia come modalità di esistenza. Nel dialogo platonico il tema della cura di sé costituisce il terreno a partire dal quale il noto precetto delfico «conosci te stesso» risulta giustificato solo se si pone l'accento sull'elaborazione filosofica del problema della cura di sé. In questo testo il «conosci te stesso», contrassegno del pensiero occidentale fino ad Husserl, non costituisce l'indicazione primaria rivolta al soggetto occidentale, quanto appare subordinato e circoscritto all'interno della più originaria prescrizione della cura di se stessi, ma presuppone una condizione di praticabilità che risiede nel «prendersi cura», un'applicazione generale della regola secondo la quale è opportuno occuparsi di se stessi, formare la propria identità innanzi tutto in chiave etica, relativa cioè alla modalità del comportamento e dell'uomo e delle sue propensioni operative. L'età moderna, da Descartes in poi, ha steso tuttavia un oblio su questa questione, sia per ragioni interne al modo di procedere della scienza, sia perché la cura di sé implicava il tradimento di una moralità pubblica legata al rispetto della legge esteriore e alla considerazione degli altri[466]. Il primato del metodo conoscitivo cartesiano emancipa la filosofia dalla spiritualità, la pone come scienza rigorosa o enciclopedia del sapere ma non come

[464] Su questo aspetto Flynn, commentando le analisi di Foucault sulla cura di sé sostiene che da un lato Socrate interpreta l'imperativo delfico dello *gnóti seautón* nel senso di una metafisica dell'anima, dall'altro il precetto esorta ad uno stile di vita improntato ad un'estetica dell'esistenza:«Benchè la relazione tra questi due modi di veridizione sia sottile e sfumata, Foucault sostiene che la metafisica dell'anima ha dominato il discorso filosofico in Occidente. Ed egli conclude che, se si può parlare di un'estetica della vita (*Bíos*) nel pensiero greco (e questo è, del resto, lo scopo del secondo e del terzo volume della storia della sessualità) questo lato della distinzione parresiastica è stato eclissato, almeno presso i filosofi, da quello metafisico», T. Flynn, *Foucault as Parrhesiast: His Last Course at Collège de France*, cit. p. 220.

[465] M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 16.

[466] Cfr. P. Napoli, *L'ultimo Foucault tra cura socratica e libertà*, cit., p. 265.

fenomenologia dello spirito, rinunciando a quel compito di trasformazione del soggetto che originariamente si era assegnata, nella convinzione che l'accesso alla verità sia concesso al soggetto solo a patto di una radicale messa in gioco della sua condizione esistenziale. Il versante specularmente opposto a quello del sapere come conoscenza è occupato da quello che Foucault definisce il *sapere della spiritualità*[467], ovvero il sapere concernente una serie di condizioni che consentono al soggetto di produrre una conoscenza adeguata mediante una trasformazione etica. Nella modalità del rapporto tra soggetto e verità si possono dunque rintracciare e realizzare due distinti orientamenti: la filosofia intesa come forma di pensiero che si interroga su condizioni e limiti entro cui il soggetto può avere accesso alla verità; la spiritualità come esperienza delle trasformazioni necessarie al soggetto per avere accesso alla spiritualità:

> Proviamo, insomma, a definire filosofia la forma di pensiero che si interroga su ciò che permette al soggetto di avere accesso alla verità, la forma di pensiero che cerca di determinare le condizioni e i limiti entro cui può avvenire l'accesso del soggetto alla verità. Ma se definiamo così la "filosofia", allora credo che potremmo definire "spiritualità" la ricerca, la pratica e l'esperienza per mezzo delle quali il soggetto opera su se stesso le trasformazioni necessarie per avere accesso alla verità. Definiremo insomma "spiritualità" l'insieme di quelle ricerche, di quelle pratiche e di quelle esperienze che potranno essere costituite dalle purificazioni, le ascesi, le rinunce, le conversioni dello sguardo, le modificazioni dell'esistenza, che non tanto per la conoscenza, bensì per il soggetto, per il suo stesso essere di soggetto rappresentano il prezzo da pagare per avere accesso alla verità[468].

La spiritualità dunque segue il principio secondo il quale la verità non è mai concessa a pieno titolo al soggetto, il quale non accede alla verità mediante un atto di conoscenza. Un ulteriore postulato sul quale si regge la spiritualità concerne l'aspetto trasformativo: il soggetto deve modificarsi per accedere alla verità pertanto la cura di sé risulta dall'«insieme delle condizioni di spiritualità, delle trasformazioni di sé che

[467] Il termine *spirituale* è stato suggerito a Foucault dalle analisi dello storico della filosofia antica Pierre Hadot che introduce l'espressione *esercizio spirituale*, condiviso da Foucault, inteso come una forma di rapporto a sé che non si limita alla dimensione teologica o religiosa ma veicola un universo etico-teoretico che è definito psicagogico. Per illustrare una modalità di accesso al saper in cui l'esercizio spirituale è in opera Foucault fa riferimento a Marco Aurelio e all'esercizio sulle rappresentazioni degli oggetti che hanno il compito di sviluppare la grandezza d'animo, ovvero la capacità di liberarsi dalle proprie passioni, dalla schiavitù delle opinioni non accompagnate da un'operazione critico-analitica. Lo scopo di tale esercizio è quello di liberare il soggetto dalla schiavitù nei confronti delle cose, M. Aurelio, Pensieri, VI 3, secondo una traduzione di Foucault in *L'Ermeneutica del soggetto*, cit., p. 261. Per l'analisi degli esercizi spirituali contenuti nella filosofia di Marco Aurelio si rinvia al paragrafo omonimo di P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino, 2005.

[468] M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 17

rappresentano la condizione cessaria perché si possa avere accesso alla verità»[469]. Al contrario, il sapere fondato sulla conoscenza, che trova la propria consacrazione storica nella modernità, vincola l'accesso alla verità esclusivamente alle condizioni di conoscenza. La filosofia moderna si è di conseguenza affermata come discorso teorico sul mondo scritto nel linguaggio tecnico degli specialisti mentre per il mondo classico occuparsi di sé era un'arte di vivere, un esercizio spirituale di formazione e di trasformazione dell'essere soggetto, destinata a competere con il sistema di sapere introdotto dal «momento cartesiano»[470]. A partire da tale momento, il soggetto si presenta privo del suo carattere soggettivo in quanto sottratto alla storia, come una forma predeterminata che ricerca la verità nell'oggetto e, di conseguenza, l'atto conoscitivo risulta libero da qualsiasi trasformazione dell'essere stesso del soggetto. Nell'antichità greco-romana, invece, l'acquisizione della verità esigeva, oltre ad un razionale procedimento cognitivo, un lavoro di trasformazione che l'uomo doveva compiere su se stesso poiché il rapporto col mondo era mediato dal rapporto col sé e Socrate, in particolare, è stato considerato il primo e più significativo filosofo ad aver esaltato l'uomo come soggetto di conoscenza di sé e del mondo[471], come un maestro di *epimeleia heautou*. Il platonismo, raccogliendo tutta una serie di fermenti, riassorbe e riabilita la dimensione spirituale all'interno del movimento della conoscenza. Ritornando all'esame dell'*Alcibiade I*, il *sé*, oggetto di questa cura, può essere compreso solo a partire dallo *gnothi seauton*, imperativo che appare in una forma ancora debole e completamente diverso dal semplice consiglio di prudenza fornito precedentemente ad Alcibiade, quando gli era stato suggerito di prestare più attenzione alla pessima educazione ricevuta e a tutte le incompetenze rivelate. Si tratta di un invito alla

[469] Ivi, cit., p. 19.

[470] Il momento cartesiano è l'evento teorico che ha determinato la configurazione assunta dalla filosofia moderna , momento a partire dal quale si privilegia il *conosci te stesso*, squalificando e ponendo in posizione subordinata la cura di sè. Tale nozione assume una rilevanza peculiare negli studi di Foucault perchè indica una soglia epistemica che determina l'assetto della filosofia moderna e assume una posizione ben più complessa a radicale rispetto alla posizione assunta dallo stesso Foucault nelle opere precedenti, Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutique su sujet,*cit., p. 15. In particolare in M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit. cap. II, *Il grande internamento*, p. 51-83. Secondo foucault, nel passaggio della I meditazione, è importante sottolineare come nel *cogito* Descartes escluda la follia dal soggetto e come questo evento segni la nascita dello statuto etico-teoretico della ragione moderna. Nel processo storico del rapporto tra soggetto e verità, Descartes imprime una svolta epocale. Riqualificando lo *gnóti seautón* pone l'autoevidenza del cogito a fondamento del sapere, partecipando all'opera di occultamento della cura di sé operata dalla filosofia moderna. Tuttavia la stessa nozione di meditazione funge da dispositivo spirituale del rapporto tra soggetto e verità. Sul tema del momento cartesiano si rinvia inoltre a Id., *Le parole e le cose*, cit., p. 66.

[471]Cfr. P. Napoli, *L'ultimo Foucault tra cura socratica e libertà*, cit., p. 266.

conoscenza di se stessi che intende configurarsi come un suggerimento a scrutare quel che si è a confronto con chi non si vuole affrontare e rispetto al quale si è inferiori. Dalla lettura del testo si evince che la necessità di prendersi cura di sé risulta legata in primo luogo all'esercizio del potere. Il fatto di occuparsi di se stessi mira ad un'azione politica definita, al governo effettivo della città e la cura di sé si situa tra privilegio e prassi politica, in quanto non si possono governare bene gli altri se prima non ci si è presi cura di se stessi. In secondo luogo la nozione di cura di sé è legata alla carente educazione di Alcibiade, giovane giunto a quell'età critica in cui si passa dagli insegnamenti dei pedagoghi all'ingresso nell'attività politica. In questo contesto l'*epimeleia heautou* è una necessità propria dei giovani all'interno del rapporto con il loro maestro-amante. Infine la necessità di occuparsi di sé irrompe nel testo nel momento in cui Alcibiade si accorge di ignorare l'oggetto stesso della sua cura. Analizzando l'*Alcibiade*, Foucault, non vuole mettere in luce la massima delfica, ovvero non vuole indicare il «conosci te stesso» quale principio astratto della vita, causa prima della cura di se stessi in cui il sé, è un principio divino da riconoscere, ma intende analizzare la *cura di sé* come «condizione del movimento originario che decentra il *cogito* dal suo vincolo costitutivo con la teoria e lo proietta nella prassi secondo un inusitato progetto etico che pone, al centro della cura e della verità, la vita»[472]. L'interesse di Foucault non si limita al principio enunciato da Socrate, quanto al metodo e alla forma che consentono di chiarire il senso del «prendersi cura di sé». A questo proposito il filosofo demitizza la figura del maestro, concepita secondo una prospettiva universalistica che presenta Socrate come il semidio detentore assoluto della saggezza e della giustizia, o come modello di azione universale - così come appare dall'immagine tradizionale - e ci propone l'immagine di Socrate come maestro dell'apertura esperienziale non predeterminata. Questi, infatti, non invita Alcibiade ad indagare la propria anima per trovarvi il codice di un'essenza antropologica che prescriva il suo comportamento ma, Foucault, ravvisa nella sollecitudine del maestro il tentativo di indurre Alcibiade ad occuparsi di qualcosa di diverso. Si tratta di una sorta di seconda natura che è il «soggetto», punto originario e scopo precipuo di una *cura* che non isola l'individuo nella sua intimità ma lo situa nel punto di raccordo tra arte e vita, tra

[472] F. Bonicalzi, *Ripensare Socrate*, in *Socrate in occidente*, cit., p. 14.

governo di sé e governo degli altri[473]. Così Socrate incita Alcibiade a muoversi dal punto in cui la sua origine sociale lo ha collocato, a trasformarsi per diventare «altro da sé» e questa metamorfosi è possibile solo se si postula la sfera della *cura*, dell'*epimeleia.*

L'intendimento precipuo di ciò che rappresenta la cura per Foucault si deve, in parte al pensiero heideggeriano riletto rispetto all'articolazione della concezione dell'*epimeleia* secondo diversi presupposti ma convergente nell'indicazione della cura come quel modo specifico d'essere dell'uomo che prefigura la possibilità di ogni esperienza[474]. Heidegger definisce la cura come modalità ontologica fondamentale dell'esserci caratterizzandola secondo due aspetti: il prendersi cura degli enti e secondo la modalità dell'aver cura degli esseri umani. L'aspetto pratico della vita consiste nella modalità della cura di aprire all'ambito progettuale dell'essere del mondo. Heidegger sostiene infatti che la coscienza si rivela come chiamata della *Cura* e che in virtù di tale chiamata la coscienza risvegli il *se-Stesso* dell'*Esserci* dalla sua dispersione nel *Si*[475], pertanto se l'orizzonte della cura è per Heidegger la temporalità, Foucault, prescindendo dalla dimensione di autenticità/inautenticità dell'esistenza, concepisce il movimento della problematizzazione quale modalità essenziale mediante la quale l'uomo attribuisce senso al mondo. Il termine cura indica dunque, secondo Foucault, il senso di un'attività del soggetto, quel «lavoro etico» che si compie su se stessi; «un lavoro del sé sul sé», un'attività che esprime l'attenzione verso qualcosa, un lavorare su qualcosa che implica, nello stesso tempo, sia una conoscenza, un certo sapere, sia una tecnica che ne consenta l'applicazione pratica. Un'attenzione in cui il momento teorico è, in certo qual modo, non tanto subordinato, quanto adeguato, misurato alla costituzione etica ed estetica di sé: un «conosci te stesso» costantemente associato a prescrizioni e ad esercizi specifici, a pratiche e tecniche di sé volte sia a far proseguire verso la conquista della sovranità su se stessi, sia a saper misurare il punto in cui si è giunti per farsi guardiani di se stessi. Si tratta, però, secondo Foucault, di un movimento che non mira alla liberazione dei moti nascosti dell'anima e alla purificazione dello spirito, ma «a far coincidere lo sguardo

[473] Cfr. P. Napoli, *L'ultimo Foucault tra cura socratica e libertà*, cit., p. 267.
[474] *Ivi*, cit. , pp. 263-264.
[475] Secondo la concezione heideggeriana, la coscienza non è un'istanza superiore all'esistenza ma la voce della coscienza ha la funzione di *chiamata*, dove l'esserci viene chiamato al sé, ossia da se stesso viene chiamato ad essere se stesso. Tale voce, inoltre, non deriva da Dio, né dagli altri *esserci*, ma rappresenta il richiamo della cura dell'esserci, M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1981, pp. 214-215

dell'altro e quello che si porta su di sé», una coincidenza tra governo di sé e governo degli altri che abbatte il rischio della dominazione sull'altro perché esercitando un potere su di sé tramite lo sguardo dell'altro si regola il potere sugli altri. Nel momento in cui Alcibiade attribuisce un contenuto al sé che ignora, il dialogo introduce la nozione di anima. Anche qui la *psyché* non è principio dell'assoluto, certezza universale e necessaria per accedere alla verità sull'uomo ma strumento, «procedura» del prendersi cura. Il «conosci te stesso» che per Socrate rappresenta il punto di partenza necessario per poter conoscere la propria anima, e di conseguenza per poter acquisire quelle abilità indispensabili per governare e prendersi cura dello stato, è in Foucault solo un dettaglio che si affianca ad altri dispositivi di intervento sul soggetto. Nella prospettiva foucaultiana Socrate è colui che, per primo, ha colto lo spazio vitale del prendersi cura, di questa attitudine che spinge il soggetto verso il movimento originario. Socrate non si identifica dunque con la conoscenza, introdotta nel dialogo mediante la metafora dell'occhio per descrivere l'anima che si rispecchia in se stessa[476]; ma, il prendersi cura proietta il *cogito* nell'ambito della prassi. Compresa dunque tale transizione della conoscenza di se stessi verso la dimensione operativa dell'*epimeleia*, il presupposto necessario del «conosci te stesso» consiste allora non nella «coscienza» ma nel farsi del soggetto, nel suo *ethos*, nella sua costituzione morale a partire da un vuoto originario del sapere teoretico in cui la *techne* dirige l'apprendimento (*mathesis*) e l'atto del mettersi in condizione apre la possibilità di ogni esperienza.[477]

> La cura di sé dovrà dunque essere considerata come il momento del primo risveglio. Si colloca esattamente nel momento in cui gli occhi si dischiudono, si comincia a uscire dal sonno e si intravedono le prime luci del giorno[478].

Qualche anno prima, nell'Europa dell'est il risveglio dell'anima veniva concepito da Patočka come il primo gesto responsabile per l'affermazione della propria identità privata e pubblica, un ridestamento interiore attivato dalla *praxis* della cura dell'anima *(epimeleia tēs psychēs*) dal quale sarebbero derivate importanti conseguenze etiche e politiche per la società.

---

[476] Anche nel dialogo platonico ritroviamo implicito il tema della *relazione*, della fuoriuscita dalla propria soggettività per accogliere l'altro, che affiora soprattutto nelle filosofie occidentali del Novecento (Heidegger, Gadamer, Levinas,…) nei termini della metafora della vista: "se un occhio vuole vedere se stesso, deve guardare ad un altro occhio…anche l'anima, se vuole arrivare a conoscere se stessa, deve guardare fisso in un'altra anima…" Platone, *Alcibiade primo*, cit , 133b-133c.
[477] Cfr. P. Napoli, *L'ultimo Foucault tra cura socratica e libertà*, cit., p.273.
[478] M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 9-10.

2.3 Il *soi* della *cura di sé.*

Dopo aver delineato la portata teorica della ricerca condotta da Foucault rispetto alle declinazioni dei suoi studi sulla soggettività in relazione al sapere e ai dispositivi di potere, analizziamo in questo paragrafo i lineamenti *dell'epimeleia heautou* per un'ulteriore comprensione della posta in gioco occorre indagare chi è il *soi*, l'*heauton* di questa cura. Nella produzione scientifica dell'autore il termine sé (*soi*) non viene mai chiarito dal punto di vista semantico e tale scelta è connessa soprattutto all'ambiguità insita nella stessa locuzione che rimanda ai concetti di anima, *psyché* e inconscio. Con riferimento all'*Avvertenza*, premessa dallo stesso Foucault alla traduzione italiana di un seminario tenuto nel 1982 presso l'università del Vermount e pubblicato in italiano con il titolo *Tecnologie del sé* è possibile tuttavia rintracciare un possibile chiarimento. Se infatti la traduzione di «the self» in italiano risulta immediata, la presenza dell'articolo determinativo «the» comporta uno slittamento semantico del termine che viene, in qualche modo «sostanzializzato» indicando un'entità oggettiva, un'essenza che indebolisce la dimensione pratico-esperenziale tipica della lingua inglese. Tale entificazione del sé da un lato è estranea al francese *soi* ma risulterebbe anche in netto contrasto con l'interpretazione foucaultiana della soggettività[479]. Nel corso della sua riflessione Foucault rinvia il termine *soi* a due diverse accezioni: da un lato esso denota i concetti di identità, di persona e di interiorità che, nell'esame archeologico, vengono portati alla luce e successivamente criticati in quanto «l'oggettivazione dell'identità del soggetto va a scapito della sua singolarità». In seconda istanza il termine rimanda all'*ipse*, una realtà polimorfica che implica la problematizzazione etica di una soggettività che, come vedremo, non sarà solo ed esclusivamente assoggettata. Riferendoci soprattutto a questa seconda significazione che, a nostro avviso, costituisce il filo rosso di tutta l'indagine condotta da Foucault, abbiamo assunto come opera di

[479] Il traduttore, nel condurre questa comparazione linguistica del termine sé ha fatto riferimento al saggio di G. Jervis dal titolo *Significati e malintesi del concetto di sé*, in M. Ammaniti, *La nascita del Sé*, Laterza, Bari, 1989, cit., pp. 15-52.

riferimento per indagare tale problematica l'*Ermeneutica del soggetto*[480], lavoro che raccoglie i testi delle lezioni svolte al College de France nel 1982, l'anno che potremmo definire «socratico» del filosofo. Il primo elemento rilevante che occorre sottolineare e che segnala una sostanziale differenza rispetto alle implicazioni semantiche della nozione di *epimeleia heautou* è di natura lessicale. Foucault, a differenza di Patočka, si affida alla traduzione letterale dell'espressione *epimeleia heautou* rendendola con la formula «cura di sé», indicando fin dalla sua opzione filologica l'estraneità del riferimento all'anima nella questione della soggettività, o, come esamineremo meglio in seguito, la particolare accezione che assumerà l'anima rispetto al concetto di soggettività. Tale scelta risulterà fondamentale per delineare le caratteristiche distintive del soggetto foucaultiano. L'intento dell'autore è quello di riconoscere le circostanze nel corso delle quali il principio dell'*epimeleia heautou* è diventato un momento decisivo nella storia del pensiero, coinvolgendo anche il nostro stesso modo di essere soggetti moderni, divenendo il fondamento di ogni comportamento razionale all'interno di tutte quelle forme di vita attiva che rispondono al principio della razionalità morale[481]. Foucault, muovendosi tra le fonti classiche e tardo-antiche, retrocede alla Grecia del V e VI sec. a. C., ispirato da quello che, all'epoca, era definito il riflusso nel privato, ossia uno spazio di autonomia per il soggetto che appare liberato dai codici sociali e trasformato, nella prospettiva foucaultiana, in un soggetto di piacere e di desiderio[482]. Il motivo di un tale percorso a ritroso è dovuto al fatto che la lettura dei testi greci e romani ha rivelato una serie di interessanti ed inaspettate parentele con quelle tecniche di controllo e di decifrazione del sé, attraverso cui, passando per il Cristianesimo, si è costituito il soggetto moderno che prende l'avvio dal *cogito* cartesiano. L'io che emerge

[480] M. Foucault, *L'erméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, a cura di F. Gros, Gallimard,Seuil 2001, tr. it. a cura di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al College de France 1981-1982*, Feltrinelli, Milano 2004.

[481] M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 11.

[482] P. Napoli, *L'ultimo Foucault tra cura socratica e libertà* in *Socrate in occidente*, a cura di E. Lojacono, Le Monnier Università, Firenze 2004, cit., p. 258. Il rapporto tra piacere e desiderio viene analizzato soprattutto *nell'Uso dei piaceri*, secondo volume della storia della sessualità in cui Foucault comprende che la nozione di «desiderio» e quella del «soggetto di desiderio» «constituait alors sinon une théorie, du moins un thème théoriquegénéralement accepté, M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, cit., p. 11-12. In particolare l'introduzione dell'*Uso di piaceri* disegna l'intento del testo e del progetto di Foucault il quale afferma di dover cambiare progetto in corso d'opera, determinando un cambiamento nelle sue ricerche che dalla genealogia della sessualità si indirizzano verso un'ermeneutica del soggetto desiderante, ovvero verso lo studio della capacità del soggetto, di leggersi, di decifrarsi come soggetto desiderante. In questo senso Foucault scopre la caverna che si nasconde dietro la caverna: il discorso sul sesso cela il problema de sé. In altri termini, bisogna scoprire dietro il desiderio il sé., p. 12.

da questo lavoro fenomenologico non è dominatore del mondo, , né sostanza identica a sé stessa, né un substrato naturale da disvelare, né il fondamento delle esperienze, così come la filosofia ci ha fatto credere per secoli. In questi lavori emerge un nuovo modo di guardare al soggetto: questo non sembra più essere soltanto un mero prodotto, penetrato, in ogni momento e in ogni luogo, da relazioni di potere che lo spingono lungo percorsi omologati, lo plasmano nei pensieri e nei comportamenti, investito in tutto il suo essere da relazioni che lo dominano e che tutt'al più esso affronta con quel minimo di resistenza di cui è capace, senza mai trovare uno spazio di autonomia. Sembra ora aprirsi un territorio del tutto nuovo in cui l'io instaura un certo tipo di rapporto con se stesso, che non si configura necessariamente a partire dalle tecniche di dominio ma anche dalle pratiche del sé in cui l'io può plasmare ed edificare se stesso non solo attraverso codici imposti dai meccanismi sociali e culturali, ma anche e soprattutto attraverso regole che l'o sceglie allo scopo di creare se stesso nel migliore dei modi, essendo capace di trasformarsi e di autocostituirsi. Foucault stesso spiega questa sua nuova prospettiva durante una conferenza tenutasi nel 1981:

> Poco a poco mi sono reso conto che in tutte le società esiste un altro tipo di tecniche: quelle che permettono agli individui di effettuare, autonomamente, alcune operazioni sui loro corpi, le loro anime, i loro pensieri, le loro condotte, e questo in modo da produrre una trasformazione di se stessi, una modificazione, e da raggiungere un certo stato di perfezione, di felicità, di purezza, di potere soprannaturale. Chiamiamo queste tecniche le tecniche del sé.
> Se si vuole analizzare la genealogia del soggetto nella civiltà occidentale, si deve tenere conto non soltanto delle tecniche di dominio, ma anche delle tecniche del sé. Si deve mostrare l'interazione che si produce tra i due tipi di tecniche[483].

L'io scoperto da Foucault è un io-soggetto libero. La libertà è dunque il primo e più importante tratto distintivo della soggettività. In questo senso un'etica del sé rappresenta l'ultimo punto di resistenza al potere politico: «La cura di sé è eticamente prima, nella misura in cui il rapporto a sé è ontologicamente primo»[484]. Nella trattazione della cura di sé storici e filologi hanno evidenziato molte carenze nell'opera di Foucault: una mancata continuità nella periodizzazione dovuta per esempio al passaggio dall'analisi dell'uso greco dei piaceri e all'indagine sulla cura di sé nei primi secoli con totale

[483] M. Foucault, *Sessualità e solitudine*, in *Archivio Foucault* 3, 1978-1985, in Id. *Tre studi su Foucault*. *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano1998, p. 147.
[484]M. Foucault, *L'ètique du souci de soi comme pratique de la libertè*. in M. Foucault, *Dits et ècrits*, IV, cit., p. 715.

assenza della tematica nella Roma repubblicana o accenni sull'età ellenistica. Un ulteriore aspetto evidenziato concerne l'insufficiente valorizzazione degli autori rispetto ad un maggior peso attribuito alle problematizzazioni ed in generale il riscontro di un'inadeguata spiegazione sui tagli tematici che hanno articolato la sua ricerca sull'etica nel mondo antico[485]. È chiaro che l'interesse filosofico di Foucault non è rivolto alla ricostruzione delle continuità temporali, né il suo lavoro sull'etica del mondo antico è teso a realizzare una storia dei comportamenti o delle idee. Foucault ha esaminato la cura di sé nel mondo tardoantico, l'etica sessuale greca e la teologia della carne nella letteratura paleocristiana per elaborare una genealogia della soggettivazione, così come si è costituita in Occidente, costruendosi intorno ai nuclei dell'interiorità, del desiderio e del dispositivo della sessualità. Tale lavoro è propedeutico all'incontro con le forme di soggettivazione che si erano formate anteriormente a quei referenti della verità del soggetto e cioè inerenti al discorso sulla sessualità. Si tratta dunque di esplicitare, secondo Foucault, il tema dell'uomo di desiderio che rappresenta il contesto tematico della genealogia delle soggettivazioni cristiane (il soggetto assoggettato alla verità rivelata) e moderne[486]. La storia dell'*epimeleia heautou* è una storia lunga. Essa inizia con Socrate che si rivolge ai giovani per sollecitarli ad avere cura di loro stessi e giunge fino al cristianesimo che decreta l'inizio della vita ascetica con la cura di se stessi. Con l'espressione *epimeleia heautou* Foucault intende indicare tre questioni. In primo luogo indica un atteggiamento generale, un certo modo di vivere e di intrattenere relazioni verso di sé, verso gli altri e verso il mondo. Secondariamente l'*epimeleia heautou* rappresenta una certa forma di attenzione e di sguardo. La cura di se stessi implica una conversione dello sguardo verso se stessi. Vi è infatti affinità tra il termine *epimeleia* e la *meletē*, esercizio e meditazione. Infine la nozione di *epimeleia*, oltre a designare un certo atteggiamento e una certa forma di attenzione verso di sé, designa determinate azioni mediante le quali ci si fa carico di sé, ovvero una serie di pratiche attraverso le quali si attua un mutamento, una modifica, una trasformazione di sé. Si tratta di esercizi che avranno una lunghissima tradizione nella storia occidentale come la meditazione, le tecniche di memorizzazione del passato, le tecniche per l'esame di coscienza. In altri

[485] A. Pandolfi, *Tre studi su Foucault*, Terzomillennio Edizioni, Napoli 2000, cit., p. 275

[486] «L'esperienza della sessualità ha un bel distinguersi, come figura storica particolare, dall'esperienza cristiana della carne: ambedue sembrano dominate dalla presenza dell'uomo di desiderio», M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., p. 11.

termini, con la nozione di *epimeleia heautou* si afferma un *corpus* di pratiche e tecniche che fanno della cura di sé il fulcro della storia della soggettività[487]. Per comprendere le fasi fondamentali di tale storia Foucault decide di isolare tre momenti; il momento socratico-platonico, in cui appare la tematica dell'*epimeleia heautou* in ambito filosofico, i primi due secoli dell'era cristiana in cui si afferma una vera e propria cultura di se stessi fondata sulla cura di sé e infine la transizione dall'ascesi filosofica pagana all'ascetismo cristiano dl IV e V secolo.

Procediamo con ordine. L'indagine sull'origine filosofica della tematica della cura di sé, come precedentemente annunciato, si afferma con Socrate e Platone anche se i natali non strettamente filosofici del principio che invitava a «occuparsi di se stessi» precedono tale momento. Intorno alla cura di sé esistevano infatti tutta una serie di tecniche e pratiche, sviluppatesi in seguito in seno al pitagorismo, che di fatto alimentano la presenza dell'*epimeleia heautou* in un periodo che precede la sua elaborazione teoretica con Platone[488]. Foucault segnala che il precetto di occuparsi di se stessi era, per esempio, un'antica massima lacedemone legata ad un privilegio politico, economico e sociale, o era connessa ai riti di purificazione per avere accesso alle divinità nella Grecia arcaica, o ancora atteneva alle tecniche relative alla concentrazione dell'anima. Un'ulteriore pratica designata dall'*epimeleia heautou* arcaica era legata all'isolamento esercitato per interrompere i rapporti con il mondo esterno, per ottenere il giusto distacco pur restando sul posto e, infine, era connessa alla pratica dell'*anakhōrēsis*, ovvero alla perseveranza legata alla concentrazione dell'anima e all'isolamento per sopportare le prove più dolorose o resistere alle tentazioni[489]. Il contesto in cui l'espressione *epimeleia heautou* appare dal punto di vista filosofico va rintracciato nei dialoghi definiti "socratici" di Platone, costellati da un'umanità prevalentemente giovanile e aristocratica, votata, per privilegio e tradizione, ad esercitare sulla città e sui concittadini un determinato potere. Protagonisti di questi

[487] M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 13.

[488] Anche nell'*Uso dei piaceri* Foucault analizza una serie di trattati di tipo descrittivo-prescrittivo rispetto alla condotta da assumere nelle pratiche quotidiane, testi importanti per quell'ortopedia del sé che definisce l'uomo, M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., p. 17.

[489] Secondo un testo tardivo di Plutarco Alessandriade, una spartiate rispose alla domanda sul motivo di affidare le terre agli iloti rispetto al curarle da soli sostenendo che tale pratica era necessaria per potersi occupare di se stessi, M. Foucault, ivi, cit., p. 28. La storia delle tecniche del sé nella Grecia arcaica è stata affrontata da Foucault degli anni Ottanta, alimentata dalla lettura di un testo un testo di Empedocle su Pitagora in quanto la maggior parte di queste pratiche confluiranno e saranno inglobate nel pitagorismo, J.-P-Vernant, *Mythe et pensée chez le Grecs*, Maspero, Paris 1967, tr. it. *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Torino, 1978, cit., pp. 131-132.

dialoghi sono infatti giovani ambiziosi, smaniosi di esercitare il potere sugli altri, di imporsi, di avere successo e ricevere onori. A completare lo sfondo di questo ambiente sociale, in cui l'occupazione di se stessi risulta fondamentale per poter esercitare il proprio governo sugli altri, Foucault solleva il problema educativo della *paideia*. Da un lato l'educazione ateniese viene criticata, rispetto a quella spartiate o addirittura a quella orientale perché carente rispetto alla continuità del rigore e all'acquisizione dei principi morali fondamentali. Inoltre la dimensione pederastica ateniese non riusciva a sopperire la funzione formatrice che avrebbe dovuto fondare la relazione amorosa tra uomini e ragazzi[490]. Infine, un ulteriore elemento del contesto platonico è rappresentato dall'ignoranza, sia rispetto a ciò che bisognerebbe conoscere, sia rispetto a se stessi[491]. Esaminando l'*Alcibiade I* appare chiaro che la cura di sé risulti legata all'esercizio del potere. Ma, a differenza della tradizione precedente, in cui il precetto di prendersi cura di se stessi era strettamente connessa ad un privilegio statutario, il tema della cura di sé emerge qui come una condizione, ovvero quella condizione necessaria per passare dal privilegio statutario di Alcibiade- appartenente ad una famiglia privilegiata, ricca, tradizionale,– ad un'azione politica precisa che mira al governo della città[492]. L'*Alcibiade* mostra, secondo Foucault, l'idea di cura di sé nella sua realizzazione più concreta ma occorre innanzi tutto comprendere le ragioni che conducono Alcibiade e Socrate a parlare della cura di sé. Il giovane aristocratico ateniese è una personalità significativa della vita politica ateniese. Dotato di una sicura consapevolezza delle sue altissime capacità di intelletto, sorretta da un amore di sé e da una sfrenata ambizione che lo portano a posporre qualsiasi interesse della patria o dei concittadini al desiderio di primeggiare, munito di un fascino personale smisurato al punto di piegare facilmente

[490] H.-I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Studium, Roma, 1950, pp. 51-60.

[491] Platone, Alcibiade 127 e. In questo passo Socrate mostra ad Alcibiade la sua ignoranza rispetto al concetto di concordia ma anche rispetto al buon governo. Di fronte alla disperazione di Alcibiade Socrate dichiara che avrà tutto il tempo di apprendere e occuparsi di se stesso. Tra lo spazio dell'apprendere e quello della cura di sé secondo Foucault si gioca la partita della «cultura di sé» che interessa i rapporti tra la filosofia e la spiritualità nel mondo antico.

[492] Nel contesto della filosofia platonica, l'invito ad «occuparsi di sé» è rivolto soprattutto a coloro che hanno e possono avere ambizioni politiche, e che quindi devono essere capaci di svolgere delle funzioni di governo. È questo un argomento che si ritrova anche nell'*Apologia*, laddove Socrate si presenta come colui che ha dedicato l'intera esistenza ad esortare i cittadini ateniesi di prendersi cura di se stessi. Socrate inoltre riconosce in questo suo compito il servizio più alto che poteva rendere alla *polis*. Socrate descrive l'insistenza, lo zelo con cui sempre ha adempito il suo compito: gli dei lo hanno posto ai fianchi della città come un tafàno ai fianchi di un cavallo, e mai, dice il filosofo agli ateniesi, «cesso di stimolarvi, di persuadervi, di rampognarvi, uno per uno, standovi addosso tutto il giorno, dovunque», Platone, *Apologia di Socrate*, 31a.

alla sua volontà gli animi altrui, decide di volgersi al governo degli altri ma per competere con i suoi rivali deve acquisire la capacità di governare, gli occorre una *paideia* adeguata. Non gli bastano il suo status tradizionale, i suoi privilegi di nascita e di censo: Alcibiade vuole conquistare un potere personale su tutti gli altri, sia all'interno che fuori della città. È a questo punto che interviene Socrate a dichiarare il suo amore per il giovane.[493] Questi non può più rimanere un «amato»: deve diventare un amante; deve cioè assumere un ruolo attivo sia nel gioco politico che in quello amoroso. I due stipulano un patto: Alcibiade si sottometterà al suo amante, Socrate, ma non in senso fisico, bensì in senso spirituale[494]. Il punto di intersezione tra l'ambizione politica e l'amore filosofico è il *prendersi cura di* se *stessi*[495]. I precedenti pedagoghi di Alcibiade avevano prestato interesse solo alla dimensione erotico-corporale, trascurando la sua formazione spirituale, requisito essenziale per imporsi nella vita pubblica.[496] Socrate interroga Alcibiade rispetto alla sua capacità personale e alla natura della sua ambizione

[493] L'*Alcibiade I* si apre con le parole di Socrate rivolte ad Alcibiade che rivelano immediatamente la lunga conoscenza fra i due e il fatto che il giovane Alcibiade, da sempre a conoscenza dell'amore di Socrate nei suoi confronti, stava come nell'attesa di una sua iniziativa. Socrate, però, non si era mai fatto avanti perché interdetto da un divieto del suo demone: si decide a parlare solo quando i numerosi innamorati del giovane Alcibiade si allontanano, sopraffatti dal suo atteggiamento altezzoso e superbo: un atteggiamento dettato dalla consapevolezza di non aver bisogno di nessuno perché bello, ricco di notevoli qualità intellettuali, discendente da una nobile stirpe, imparentato con uomini illustri e potenti e, soprattutto, forte della protezione di Pericle, suo tutore (103a -104c). Il motivo per cui Socrate a questo punto decide di parlare ad Alcibiade è connesso alla scelta di quest'ultimo di esordire nell'assemblea degli Ateniesi e dare così il via alla realizzazione dei suoi progetti di attività politica, progetti molto ambiziosi in quanto hanno come meta quella di metterlo a confronto con personaggi della grandezza di Ciro e Serse. Socrate è l'unico che potrà veramente aiutarlo (104d -105e), Platone, *Alcibiade I*, 103a - 105e.

[494] L'aiuto di Socrate si basa su alcune domande, innanzi tutto, su cosa Alcibiade consiglierà gli Ateniesi durante l'assemblea: forse su ciò che è meglio per loro? Alla risposta affermativa del giovane, Socrate comincia a porre le sue domande sui contenuti precisi dei consigli che l'interlocutore si accinge a dare riferendosi, preliminarmente, al principio generale in base al quale si può consigliare solo su ciò che si conosce e si può conoscere qualcosa solo dopo che la si è imparata (106a-e). Alcibiade ammette che i consigli che darà agli Ateniesi verteranno sostanzialmente su quando e per quali motivi fare o non fare la guerra , il che, però implica la conoscenza di ciò che è giusto e di ciò che non lo è (107a-109c); ma Socrate gli dimostra che le più grandi discordie coinvolgono le persone proprio quando si tratta di stabilire il giusto e l'ingiusto e quindi di non essere in grado di dare consigli in proposito. A questo punto Alcibiade, credendo di avere trovato una scappatoia sostiene che i problemi dei quali si discute nelle assemblee non vertono tanto sul giusto o l'ingiusto, quanto su ciò che è utile e su ciò che non lo è. In proposito però Socrate gli dimostra, sulla base di un sillogismo, che giusto, buono, bello e utile sono la stessa cosa (tutto ciò che è giusto, è bello, tutto ciò che è bello, è vantaggioso, vale a dire anche utile). Così il giovane ateniese si sente sconfitto perché, dietro l'incalzare delle domande di Socrate, si accorge di non sapere quello di cui fino ad allora era a conoscenza. La conclusione di Socrate è che fra i due generi di ignoranza, quella che consiste nella consapevolezza di non sapere e quella di chi crede di sapere ciò che ignora, Alcibiade è afflitto da quest'ultima, che è la peggiore e peraltro tipica di molti personaggi politici ateniesi compreso Pericle (113d-119a), Platone, *Alcibiade Primo*, 106a - 119a.

[495] M. Foucault, *Tecnologie del sé*, cit., p. 20.

[496] Cfr. P. Napoli, *L'ultimo Foucault tra cura socratica e libertà,* cit., p. 266.

e, dopo aver compreso che l'educazione del giovane non poteva essere equiparata a quella dei principi persiani e spartani, maestri di sapienza, giustizia, temperanza e coraggio, ma piuttosto analoga a quella di un vecchio schiavo ignorante, lo invita a farsi coraggio perché non è mai troppo tardi. Per acquisire la *techne*, Alcibiade deve applicarsi, deve prendersi cura di se stesso[497]. Nel paragrafo 127e del dialogo compare per la prima volta la formula *epimeleia heautou*, « cura di sé». La cura di sé denota sempre una situazione politica ed erotica attiva. *Epimeleisthai* indica appunto la cura, la diligenza, l'attenzione, la sollecitudine (dal greco *epì*, "su" e *melomai*, "cura", dal verbo *melo*, "esser soggetto di cura", "aver cura di") ma si tratta sempre di un'attività reale e non soltanto di un atteggiamento astratto. Per esempio *epimeleia* è il termine usato per indicare l'attività del contadino che si occupa dei campi, del bestiame e della casa, oppure designa l'attività del re che si prende cura della città e dei cittadini, indica il dedicarsi al mantenimento dei propri possedimenti, o ancora, nel lessico medico, *epimeleia* significa "prendere in cura"[498]. Anche in latino, il termine *cura* indica l'impegno assiduo e diligente nel perseguire un proposito o nel praticare un'attività, nel provvedere a qualcuno o a qualcosa. Foucault individua una «nebulosa di vocaboli ed

[497] Socrate, dopo aver dimostrato la presunzione dell'interlocutore e averlo convinto di essere ignorante, può adempiere l'impegno più specificamente paideutico che era emerso all'inizio quando aveva dichiarato al giovane discepolo che il suo aiuto si sarebbe rivelato indispensabile per realizzare le proprie ambizioni politiche. Alcibiade acconsente di proseguire nella ricerca intrapresa ma, contro l'ignoranza degli uomini politici ateniesi, ritiene di essere comunque superiore a questi ultimi, per merito delle sue doti naturali. Allora Socrate obietta che ancora una volta si sta sbagliando perché non con loro dovrà contendere ma con il re di Sparta e col Gran Re di Persia, monarchi che discendono da antichissime famiglie regali, educati rigidamente e molto ricchi. Tuttavia vi sono alcune qualità per le quali i Greci sono particolarmente famosi - la sollecitudine e la saggezza - e se Alcibiade si impossesserà di queste virtù la sua fama, di cui è tanto desideroso, sarà grande non solo presso i Greci ma anche presso i Barbari (119b-124b). Così si giunge ad affrontare il primo problema di questa sezione del dialogo: in che cosa è necessario diventare migliori. Alcibiade identifica questa superiorità col saper governare gli uomini che vivono in uno Stato e hanno rapporti fra di loro (124c-125e) ma, di fronte alla difficoltà di stabilire dove quest'arte si esplica e, sfiduciato dai molteplici esempi del maestro, il giovane è nuovamente impossibilitato a dare una risposta (125e-127e). Da qui la svolta: Socrate rincuora Alcibiade invitandolo a migliorare prendendosi cura di se stesso. Attraverso alcuni esempi il filosofo dimostra come prendersi cura di se stessi è diverso dal prendersi cura di ciò che ci appartiene: prendersi cura del piede è prerogativa della ginnastica e non di chi fabbrica le scarpe. Inoltre non si può prendere cura di qualcosa se non la si conosce, ed è per questo che, per avere cura di se stessi, per prima cosa occorre conoscersi; il che significa conoscere la propria anima perché è questa che, nell'unione con il corpo, esercita la funzione di comando su quello e, ancora, occorre conoscere quella parte dell'anima che è superiore alle altre, cioè la ragione. Pertanto il dio che dal tempio di Delfi comanda "conosci te stesso" impone di conoscere la propria anima (128a -130e), Platone, *Alcibiade Primo*, 119b - 130e.

[498] Cfr. M. Foucault, *Tecnologie del sé*, cit., p. 21. In età ellenistica l'accostamento tra la pratica di sé e la medicina sarà molto netto, al punto che le scuole filosofiche vengono considerate come uno *iatreion*, ovvero un ambulatorio in cui ci si reca per curarsi, un dispensario delle anime in cui la cura non è finalizzata all'acquisizione della conoscenza bensì alla guarigione. Il filosofo diventa dunque, al pari del medico un terapeuta dell'anima, Cfr, M. Foucault, *La cura di sé*, cit., pp. 57-61.

espressioni» che delimitano l'*epimeleia* e ne indica quattro grandi famiglie: innanzi tutto rintraccia quelle espressioni che rinviano agli atti conoscitivi e si riferiscono all'attenzione, allo sguardo, alla percezione che si può avere di se stessi («fare attenzione a sé»; «rivolgere lo sguardo verso sé»; «esaminare se stessi»); in secondo luogo rivolgersi verso di sé corrisponde al celebre *convertere,* ossia a quel movimento complessivo dell'esistenza che ruota intorno a se stessa («concentrarsi intorno a se stessi», «raccogliersi in se stessi»); il terzo gruppo di espressioni si riferisce a particolari attività e comportamenti adottati nei confronti di se stessi, tratti dall'ambito medico («guarire se stessi») o giuridico («rivendicare sé a se stessi»); infine la quarta nebulosa riguarda quelle espressioni che designano un certo tipo di relazione permanente con se stessi («esser padroni di se stessi»; «bastare a se stessi»)[499]. La cura di sé emerge dunque inizialmente nello spazio compreso tra il privilegio e la sfera politica. Inoltre, la necessità di curarsi di se stessi sopperisce all'insufficienza pedagogica di Alcibiade che, emblematicamente, sintetizza le carenze dell'intera società ateniese. Da un lato infatti l'educazione di Alcibiade non aveva valore dal momento che il suo maestro era uno schiavo e per di più ignorante, mentre l'educazione di un giovane aristocratico che aspira alla carriera politica dovrebbe essere affidata ad un esperto, dall'altro l'interessamento per il corpo di Alcibiade, per la sua prestanza fisica rispetto alla sua persona è un ulteriore prova delle mancanze dell'educazione. Infine l'*epimeleia heautou*, e questo è un punto controverso rispetto all'*Apologia* che la presentava come una tematica che investe l'intera esistenza, emerge come un momento necessario nel processo formativo di Alcibiade. Nella forma socratico-platonica l'*epimeleia heautou* è il contrassegno di un'attività, di una necessità propria dei giovani all'interno del rapporto con il loro maestro. Essa si manifesta nel momento stesso in cui Alcibiade comprende di ignorare l'oggetto della sua cura: egli sa di volersi occupare della città ma non sa come farlo, cioè non conosce l'oggetto del buon governo e, per questo, dovrà occuparsi di se stesso. La questione di Socrate è radicale: chi è questo te stesso di cui Alcibiade, e in generale, ognuno è tenuto ad occuparsi? Chi è il *soi*, l'*heauton* oggetto e, dovremmo iniziare a definirla «soggetto», dell'*epimeleia*? In altri termini, riprendendo la domanda che Socrate pone al Alcibiade, Foucault si concentra sull'interrogativo *ti*

[499] M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 75-76.

esti to heautou epimeleishai, ovvero: chi è il sé di cui curarsi?[500] Secondo Foucault è necessario comprendere in questo contesto cosa significhi *heauton*, ovvero se stessi. Per rispondere a questo interrogativo è necessario fare riferimento al precetto delfico «conosci te stesso» e al suo senso. Secondo Socrate la conoscenza di se stessi, in questo caso, non significa che Alcibiade dovrà sapere cosa egli sia, quali siano le sue capacità, quale la sua anima, le sue passioni, se sia immortale oppure no. L'invito suona piuttosto in questo senso: ti devi occupare di qualcosa che si identifica con te stesso che è, diremmo, la stessa cosa del soggetto che si «occupa di». Si tratta di una questione di metodo, assolutamente formale. Il testo fa esplicitamente riferimento di qualcosa che è *auto to auto* [501]: ma qual è quell'elemento che risulta identico nel soggetto e nell'oggetto della cura? Ecco spiegato il nesso formale e metodologico dell'iscrizione *gnôthi seautón* che traduce la forma riflessiva della predicazione ad occuparsi di se stesso: non si tratta del consiglio di prudenza dato precedentemente ad Alcibiade rispetto alla pessima educazione ricevuta e alle incompetenze scoperte da Socrate. Il sé, l'*heauton* verrà individuato da Platone nell'*Alcibiade* - e troverà conferma in tutti gli altri dialoghi - con l'anima, soggetto di tutte le azioni strumentali, corporee e linguistiche. Dunque il sé per Foucault designerebbe l'anima? Secondo la concezione classica dell'antropologia l'anima viene concepita come ciò che impedisce all'uomo di ridurre ontologicamente se stesso alla dimensione esclusivamente corporea e allo stesso tempo lo immunizza da ogni processo di oggettivazione. Tale processo è connesso al fatto che l'anima è in grado di elevare l'uomo al rango di soggetto ma se, nella tradizione culturale moderna l'anima viene concepita come sostanza spirituale dell'uomo, o *res cogitans*, con Foucault l'anima diventerà «l'elemento dove si articolano gli effetti di un certo tipo di potere e il riferimento di un sapere»[502]. L'anima rivela la sua origine che è quella di essere un prodotto dalla tecnologia del potere fino a diventare l'ingranaggio grazie al quale le relazioni di potere danno luogo ad un sapere possibile. In questo specifico caso, nell'analisi del dialogo, il filosofo francese si concentra sul termine *khrēsis* che indica determinati tipi di relazione e soprattutto viene

[500] In questa lunga argomentazione Socrate sostiene che occuparsi di se stessi è una bella cosa ma è molto facile ingannarsi perché sappiamo per esempio a occuparsi dei calzari, esiste un'arte apposita che è quella del calzolaio, sappiamo che cosa significhi occuparsi dei propri piedi ma nella cura di sé, in che cosa consiste il sé del quale occorre occuparsi? E in che consiste l'*epimeleia*, ovvero la sua cura? Platone, *Alcibiade I*, 127e-129a.
[501] Platone, *Alcibiade*, 129b.
[502] M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976, p. 33.

tradotto con l'espressione «mi servo», «utilizzo» e che Platone associa alla cura di sé. Occuparsi di se stessi, non porta Platone, secondo Foucault, a scoprire un'anima sostanziale che fonda e supporta il corpo, trascendente a se stessa, agli altri e agli oggetti con i quali intrattiene relazioni. In questo caso il servirsi di sé acquista un valore fondamentale in quanto il sé è un centro soggettivo, attivo con gli enti, non ultramondano. In questa lettura del sé, dell'anima e della cura Foucault tende a sottolineare, attraverso la descrizione dell'agitazione, del movimento, dell'inquietudine, legati all'*epimeleia heautou*, l'accento posto sulla sfera dell'azione.

> La cura di se stessi rappresenta una sorta di aculeo che dovrà essere piantato proprio nella carne degli uomini, che dovrà essere conficcato proprio nella loro esistenza, destinato a fungere da principio di agitazione, di movimento, di inquietudine permanente per l'intero corso dell'esistenza[503]

Il soggetto che si prende cura di sé, che tendendo alla virtù, s'impegna a lavorare su se stesso, a fare *askesis*, esercizio, è il soggetto dell'azione nel suo rapporto con se stesso, con gli altri, con il mondo a cui appartiene. Ritornando alla questione della *psychè*, secondo Foucault, per la prima volta l'anima appare declinata nella forma del soggetto e non in quella della sostanza:

> Quel che ha scoperto è piuttosto l'anima-soggetto […]. Occuparsi di se stessi, infatti, vorrà ormai dire occuparsi di se nella misura in cui si è «soggetti di», ovvero soggetti di un determinato numero di cose: soggetti di azioni di carattere strumentale, soggetti di relazioni con gli altri, soggetti di comportamenti e di atteggiamenti in generale, ma anche soggetti dei rapporti con se stessi[504].

In altri termini l'anima è intesa qui come soggetto d'azione, non fa riferimento ad un'essenza o ad un elemento da contrapporre al corpo. Foucault rintraccia nell'*epimeleia heautou* socratica i termini della questione sul soggetto, il punto sorgivo della domanda su chi è l'io, chi è il sé che bisogna curare. Il dialogo mette in campo una struttura circolare che dalla definizione del sé del quale occorre occuparsi, guida alla conduzione e al governo degli altri, «una circolarità che va dal sé come oggetto di cura, al sapere relativo al governo, inteso come governo degli altri»[505]. La cura di sé, specularmente alla padronanza di sé, che è uno dei suoi fini, ha come modello e

[503] M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 10.
[504] Ivi, cit., p. 52.
[505] Ivi, cit., p. 36.

prospettiva la cura degli altri[506] L'*heauton,* è il tentativo di far emergere il soggetto, "oggetto" della cura di cui il sé si occupa nella sua irriducibilità. *Sé,* pronome riflessivo, da *auto,* indica sia «il medesimo», sia la nozione di «identità». Il sé non è né uno strumento, né il corpo, bensì il principio che fa uso di questi strumenti, un principio che non appartiene al corpo ma è prerogativa esclusiva dell'anima, dunque la cura di sé è la *cura dell'anima*, intesa non come sostanza, ma come principio dell'attività. L'anima che emerge nella interpretazione foucaultiana dell'*Alcibiade,* non è l'anima prigioniera del corpo come appare nel *Fedone*, né l'anima come carro alato del *Fedro*, né l'anima che armonizza i diversi principi (razionale, concupiscibile e irascibile) che appartengono all'uomo della *Repubblica* ma è il risultato di una differenza fondamentale: quella tra l'uomo e il suo corpo, tra l'uomo e la sua azione. È l'anima-soggetto, *il sé che esiste come movimento operativo dell'individuo*. È quella potenzialità di agire concretamente e praticamente e non più un principio divino concepito come verità autentica e incondizionata dell'uomo[507]. La definizione del concetto relativo al se stessi in termini di anima viene raggiunto da Alcibiade attraverso un procedimento dialettico. Il movimento di analisi che conduce dalla domanda «che cos'è il me stesso» alla risposta «io sono la mia anima» si serve dunque del linguaggio che è «il filo di una distinzione che dovrà consentire di isolare, e così di distinguere il soggetto dell'azione dall'insieme degli elementi (le parole, i rumori, eccetera) che costituiscono la stessa azione e che appunto permettono di effettuarla»[508]. E quest'anima della quale bisogna prendersi cura non può conoscere se stessa se non specchiandosi in qualcosa di simile a lei, per questo essa deve contemplare l'elemento divino per scoprire le regole di un comportamento e di un'azione politica giusta[509]. Alcibiade diverrà un buon politico nella misura in cui

[506] Su questo punto anche Pierre Hadot, sostiene che : «La cura di sé è dunque indissolubile dalla cura della città e dalla cura degli altri, come si può vedere dall'esempio che offre Socrate stesso che identifica la sua ragione di vita con l'occuparsi degli altri», P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, tr. it. di E. Giovanelli, Torino, 1998, p. 39.

[507] Cfr. P. Napoli, *L'ultimo Foucault tra cura socratica e libertà*, cit., pp. 270-271.

[508] M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 49.

[509] Riconosciuto all'anima tale ruolo di preminenza, Socrate torna a parlare del suo amore per Alcibiade, precisando che quel sentimento ha per oggetto la sua anima. La cura dell'anima è la sola strada che può condurre alla capacità di ben governare gli uomini; Socrate ama l'anima di Alcibiade pertanto è capace di guidarlo verso il raggiungimento dei suoi obiettivi. Così si ritorna a riconsiderare il problema delle cure di cui l'anima ha bisogno per diventare migliore: è indispensabile che essa impari a conoscere se stessa e, come l'occhio, se vuole conoscere se stesso deve rimirare un altro occhio, così l'anima potrà raggiungere questo medesimo risultato guardando la parte divina di se stessa. In tal modo potrà raggiungere la virtù che è la condizione necessaria per il possesso di una vera arte del governare, Platone, *Alcibiade primo*, 131a -135e.

sarà in grado di contemplare la propria anima nell'elemento divino che si trova in essa, ovvero la saggezza. E solo chi è saggio e chi si sforza di esserlo, per tutta la sua esistenza, può governare bene la città. Esiste dunque un legame complesso tra il lavoro che si compie su stessi e la politica. Un legame di «finalità», sostiene Foucault, in quanto chi è in grado di curarsi di se stesso contribuirà alla felicità della comunità politica. Un legame di «reciprocità», perché il buon governo e la prosperità della città è qualcosa di cui si partecipa nella misura in cui si appartiene alla comunità stessa.

Il sé cui il discepolo deve volgere l'attenzione sotto la guida del maestro è la meta di un percorso che definisce progressivamente l'identità del giovane e lo prepara alla vita adulta. Esso s'impone in ragione delle mancanze della *paideia* e come completamento di essa. Nell'interpretazione fornita da Foucault Alcibiade, a causa della sua ignoranza, non può limitarsi ad «imparare», ma deve cominciare ad occuparsi di sé, deve dunque essere guidato in una forma di *paideia* diversa dall'educazione ricevuta fino a quel momento. La nuova sfida educativa auspicata da Socrate può essere sintetizzata nella cultura di sé: «la culture de soi, la formation de soi, la *Selbstbildung* comme diraient les Allemands»[510]. Si tratta in altri termini di un sapere che intende configurarsi come un'attività reale, un lavoro che consenta ad Alcibiade di essere in una condizione politica ed erotica attiva[511]. Tale lavoro sul sé ha sempre bisogno di passare attraverso il rapporto con qualcun altro: il maestro , colui che « si prende cura della cura che il soggetto ha di se stesso, e che trova nell'amore che nutre per il proprio discepolo la possibilità di curarsi della cura che questi ha e deve avere di se stesso»[512]. In altri termini quest'attività di cui il sé o l'anima si rende allo stesso tempo oggetto e soggetto (è «me stesso» che si occupa di «me stesso») è indicativa dell'essere «soggetti di» azioni, relazioni con gli altri, comportamenti, e naturalmente perché soggetti di un rapporto con se stessi. L'apprendistato politico ed erotico di Alcibiade richiede innanzi tutto che egli si interessi della propria anima perché, dopo che Socrate ha dimostrato al giovane ateniese che l'anima è l'uomo[513] il maestro sostiene: «Colui che ci prescrive il

[510] M. Foucault *Les techniques du soi*, in *Dits et écrits* II, cit., p. 1610-11.
[511] *Ibid*., p. 1611.
[512] M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 54.
[513] «dal momento che l'uomo non si identifica né con il corpo né con quella unità di anima e corpo, penso che restino due possibilità: o l'uomo non è nulla, oppure, se è qualcosa, non è altro che anima», Platone, *Alcibiade primo*, 130c-130d.

"conosci te stesso" ci ordina di conoscere la nostra anima»[514]. Il dialogo si conclude nel momento in cui Alcibiade comprende di doversi prendere cura di sé esaminando la propria anima in quanto, se vuole prendersi cura dello stato, dovrà prima prendersi cura di se stesso e tale cura possibile solo seguendo il precetto delfico che prescrive di «conoscere se stessi», ossia di conoscere la propria anima. L'orizzonte categoriale sul quale si staglia l'anima non è, anche in questo caso, quello della sostanza ma della relazione: cioè essa si configura come una realtà che esiste in quanto si riferisce alla struttura circolare e interconnessa di potere-sapere che rappresenta la sua *ratio essendi*. L'anima occupa uno spazio intermedio tra il ruolo che il potere esercita sul corpo e il compito della sua oggettivazione cui si dedicano le risorse umane. La lettura dell'*Alcibiade* platonico, tuttavia, rappresenta per Foucault solo l'introduzione della questione dell'*epimeleia heautou* e, se fino a questo momento ha cercato di definire l'*heauton*, la seconda questione posta in campo riguarda il concetto di *epimeleia*. Il percorso indicato da Foucault ci mostra come cambi l'interpretazione della cura di sé rispetto al pensiero platonico: se Platone colloca la cura di sé tra dialettica, politica e pedagogia, le scuole ellenistiche e tardoantiche ridefiniscono i suoi legami con la politica, sottolineano la necessità di estenderne la funzione pedagogica per tutto l'arco della vita e creano una rete di supporti– le scuole, il consiglio privato, i rapporti di amicizia, la corrispondenza epistolare – che contribuiscono a sviluppare l'*epimeleia heautou*. Durante l'età imperiale, la cura di sé non avrà più come sua ragione d'essere il governo degli altri e tale metamorfosi avrà delle implicazioni anche rispetto alla pedagogia e alla conoscenza di sé. Il cambiamento sostanziale raggiunto da Foucault rispetto all'intendimento platonico dell'*epimeleia heautou*, concerne tuttavia il rapporto tra la verità e la cura di sé. Se in Platone l'*epimeleia heautou* designa quella conversione in cui l'anima ritrova la propria essenza, scoprendo la dimensione teleologica dell'esistenza, nel pensiero tardo-antico la conquista della verità non segue un percorso genealogico o, come accadrà con il cristianesimo, volto alla decifrazione della verità profonda del sé ottenuta mediante la rinuncia e la preparazione alla vita eterna. Per comprendere tale evoluzione epocale è opportuno chiarire il contesto storico culturale in cui la cura di sé sembra cambiare volto. Foucault sottolinea innanzitutto l'incertezza e l'instabilità della relazione tra l'individuo e il mondo che caratterizza la nuova epoca

[514] E ancora: «Perché, se conosceremo questo (se giungeremo ad una conoscenza davvero chiara della nostra anima), conosceremo anche noi stessi», *Ivi*, 132c-132d.

ellenistico-romana[515]. Secondo una ricostruzione storica molto nota tale situazione è stata decretata da alcuni cambiamenti politici e istituzionali: la fine della *polis* e l'affermarsi delle monarchie ellenistiche. Tali eventi, secondo la ricerca storiografica, determinarono la scelta di un "ritiro volontario" da parte dei vecchi esponenti della vita pubblica e *l'emergere della vita privata*. Tuttavia Foucault, dissociandosi da questa lettura storica, preferisce sostituire all'idea della crisi della polis, la dinamica della ristrutturazione dello spazio politico antico che vede susseguirsi le monarchie ellenistiche fino ai grandi rivolgimenti del III secolo[516]. Selezionando tematicamente e cronologicamente solo alcuni periodi, Foucault intende evidenziare lo sviluppo della cura di sé rispetto al delinearsi di un quadro politico e sociale in cui si assiste ad una gara aristocratica per l'acquisizione del prestigio, una lotta per la *philotimia* e il potere che in età romana porterà ad un decadimento civile e culturale. Tali mutamenti produssero, secondo Foucault, una nuova modellizzazione del lavoro politico da parte delle aristocrazie al servizio delle filosofie ellenistiche, generando un nuovo rapporto dell'individuo con se stesso che, pur allontanandosi dalla vita pubblica, avendo perduto qualsiasi riferimento politico, tuttavia non coincide con un ripiegamento su se stessi quale nuovo esito della morale politica. Nelle soggettivazioni tardo antiche Foucault sottolinea l'emergere di un nuovo piegamento nella cura di sé: l'interiorità. Tuttavia, secondo l'autore non si deve tradurre il declino generale dell'attività politica in una morale del ripiegamento su se stessi ma occorre rintracciare in questo passaggio epocale le ragioni di un'etica che consente l'autocostituzione di se stessi come soggetti morali rispetto a quelle attività sociali, civili e politiche. L'originalità della cura di sé nell'ambito di un nuovo scenario politico è ciò che caratterizza il lavoro dell'ultimo Foucault rispetto alla generica crisi della coscienza etica tardo antica. L'attenzione del filosofo francese, rivolgendosi all'aspetto creativo della cura di sé mette in questione la completa riconfigurazione della padronanza di sé nei primi due secoli dell'impero, caratteristica fondamentale di una ricerca etica che fa della temperanza la cifra della libertà. All'interno di questo discorso, il problema della cura di sé, secondo Foucault,

[515] Secondo Rousselle si è definita una differenza tra l'ideale dell'uomo tardoantico e quello della Grecia classica dovuta ad una profonda trasformazione sociopolitica della cura di sé. La fatica derivante dagli impegni pubblici ha posto in secondo piano la cura di sé, A. Rousselle, *Sesso e società alle origini dell'età cristiana*, Laterza, Roma-Bari 1985, cit., p. 6

[516] M. I. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Ellenistic World*, Oxford University Press, Oxford, 1941

costituisce il nucleo centrale del pensiero fino alla fine del mondo antico e apre la strada all'affermazione di un individualismo che privilegia la dimensione privata dell'esistenza, rispetto al comportamento personale e all'interesse che essa suscitana[517], con le dovute precauzioni concettuali rispetto alla portata che hanno avuto nozioni come quella di «individualismo» e di «vita privata» nel mondo antico. La cura di sé si trova infatti al centro di una serie di discorsi in cui l'individualismo viene declinato nella vita familiare, negli interessi, nel rapporto che si intrattiene con se stessi e con gli altri, come compito al quale si è chiamati per correggersi, trasformarsi, e coinvolge tutte quelle esperienze che l'individuo intrattiene relazionandosi con gli altri, tali da determinare forme storicamente singolari di individualismo. Nel mondo greco e romano esisteva una corrispondenza precisa tra il modellamento del proprio stile di vita e l'impegno etico-politico nella cura di sé. Foucault non respinge l'ipotesi secondo cui la crisi della *polis* comporta l'affermazione di una maggiore intensità del rapporto a sé per sopperire alla mancanza di punti stabili di riferimento, anche se ritiene che l'effetto dell'individualismo crescente e della valorizzazione della vita privata a svantaggio di quella pubblica, accompagnato dall'abbandono dell'attività politica, pur se condivisibile, non renda, la completezza del quadro. Infatti, se è vero che l'attività civica e politica abbiano subito, soprattutto dopo la decadenza del sistema delle *poleis*, una trasformazione profonda, esse hanno ugualmente rappresentato, per l'intero periodo interessato, un aspetto fondamentale dell'esistenza[518]. Inoltre, ad uno sguardo più attento, il rapporto degli individui alla politica, nei primi due secoli della nostra era, risulta più complicato del semplice distacco da essa e lo stesso concetto di individualismo pone non pochi problemi[519]. Foucault distingue infatti «l'attitude individualiste», che concerne l'individuo preso nella sua singolarità e nella sua indipendenza dal gruppo di appartenenza; «la valorisation de la vie privée», quindi l'importanza crescente che acquista la dimensione privata della vita, e infine «l'intensité des rapports à soi», che si riferisce, alle modalità e alle forme con cui gli individui costituiscono se stessi come soggetti attivi. Tali fenomeni, secondo Foucault si sono affermati in modo assolutamente autonomo nei primi due secoli della nostra era e lo

[517] M. Foucault, *La cura di sé*, cit., p. 45.
[518] M. Foucault, *La cura di sé*, cit., p. 45
[519] ivi, cit., p. 59.

sviluppo della cultura del sé non è avvenuta in concomitanza con una crescita dell'attitudine individualista[520].

La filosofia dei primi due secoli, proponendosi come «arte di vivere», ha indicato con la cura di sé un sapere pratico e teorico che orienta gli uomini sul percorso da compiere e sugli strumenti necessari per raggiungere una condizione di tranquillità e di benessere. Per Epitteto, l'essere umano, proprio perché libero e razionale, è portato naturalmente ad occuparsi di se stesso, a differenza degli animali, per i quali la natura ha reso disponibile tutto ciò che gli è indispensabile per vivere. Ma il tema ha altrettanta rilevanza nell'epicureismo e negli altri due rappresentanti dello stoicismo romano, Seneca e Marco Aurelio. L'*aískesis* stoica è, tra i vari esempi delle attività legate all'*epimeliea heautou*, un'assimilazione della verità che consiste in una dotazione spirituale per vivere adeguatamente nel mondo restandone indipendenti e avendo padronanza di sé. Gli esercizi spirituali che interrogano la capacità mnemonica non mirano al recupero di un'origine ma sono volte a far emergere il soggetto costituendo «il crocevia, il punto di incontro tra le azioni che devono venire regolate e le regole che devono guidarle»[521]. Seguendo queste coordinate, Foucault inserisce il suo discorso sulle pratiche dell'*epimeleia*. All'interno della cultura neoclassica il sé diventa il fine della cura, nel senso che l'attenzione verso l'*heauton* è totale e non lascia spazio alla dimensione pubblica. In altri termini si ha una sorta di autofinalizzazione del rapporto con se stessi che attenua (e questa è un'ulteriore caratteristica della nuova declinazione della cura di sé) la dimensione gnoseologica legata alla predominanza del conosci te stesso. L'aspetto rilevante di questo cambiamento di rotta dell'*epimeleia heautou* non si fonda sul versante dell'insegnamento ma si avvale, per la prima volta, nella nozione di «disapprendimento», inteso come un disimparare, raschiare ed eliminare ciò che si è appreso nella prima infanzia, per attuare la riforma critica sul sé[522]. Oltrepassando la

[520] Il tema della «cultura di sé» Foucault lo formula riferendosi agli *Esercizi spirituali e filosofia antica* di Pierre Hadot, secondo i quali il principio della cura di sé ha assunto «une portée assez générale: le précepte qu'il faut s'occuper de soi-même est en tout cas un impératif qui circule parmi nombre de doctrines différentes; il a pris aussi la forme d'une attitude, d'une manière de se comporter, il a imprégné des façons de vivre (…) il a constitué ainsi une pratique sociale, donnait lieu à des relations interindividuelles, à des échanges et communications et parfois meme à des institutions, il a donné lieu enfin à un certain mode de conaissance et à l'élaboration d'un savoir», cit., P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica cit.*, p. 62.

[521] M. Foucault, *Tecnologie del sé*, cit., p. 31.

[522] Tale pratica è incoraggiata dai cinici e la ritroviamo in seno allo stoicismo. Seneca scriverà a Lucilio: «mettiti in salvo, tenta di riconciliarti con te stesso[…] so bene che i tuoi genitori hanno desiderato che tu avessi cose molto diverse da queste ; io invece formulo auspici del tutto contrari rispetto a quelli della tua

mera attività di tipo conoscitivo, la cura di sé si configura come una pratica generale dell'arte di vivere, una pratica coestensiva con l'intera vita[523]. La cura di sé cessa dunque di essere una pratica tipica del delicato passaggio dall'adolescenza all'età adulta e diventa un obbligo permanente che si estende all'intero arco della vita[524]. Se gli interlocutori di Socrate sono i giovani ambiziosi ma inesperti rispetto all'arte del governo, i referenti di Seneca, Plutarco, o di Marco Aurelio sono cresciuti, hanno raggiunto l'età adulta. Tale passaggio è gravido di conseguenze. Innanzitutto, cambia il carattere delle relazioni che la cura di sé veicola. Essa non si dirige più verso la formazione politica, perdendo, secondo Foucault, anche quella connotazione pedagogica che l'aveva contraddistinta in passato. Se prima la *pratique de soi* era una pratica volta a colmare l'ignoranza dei giovani, la loro impreparazione all'attività politica, adesso, come abbiamo appena annunciato, la medesima attività ha come area di intervento il disapprendimento: essa lavora sugli errori fatti, sulle cattive abitudini, su quei vizi e quelle dipendenze acquisite nel corso della vita e dai quali è difficile liberarsi. Si passa cioè dalla sfera della «formation-savoir» a quella della «correction-libération»[525]. L'accento posto sull'aspetto correttivo-liberativo, non elimina tuttavia l'elemento formativo, ma ne trasforma semplicemente il senso. In altri termini, la formazione che l'individuo riceve dalla pratica di sé risulta autonoma da ogni fine professionale specifico, superando e valorizzando ogni sapere tecnico[526]. L'*epimeleia heautou* tardo-antica, soprattutto nella sua declinazione epicurea e stoica, sottolinea proprio la dimensione costante, quasi quotidiana dell'esistenza e, distanziandosi dall'intendimento platonico, introduce la dimensione della lotta, intesa come *paraskeuē*, ovvero come equipaggiamento, armatura per proteggersi dagli eventi, una *instructio*,

famiglia, e mi auguro che tu possa disprezzare tutte quelle cose che i tuoi genitori hanno auspicato tu potessi ricevere in abbondanza», Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, Libro IV, lettera 32.

[523] M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 76.

[524] «Quando si è giovani non bisogna esitare a filosofare, nè quando si è vecchi ci si deve stancare di continuare a farlo. Non è mai troppo presto, ma neppure troppo tardi, per prendersi cura della propria anima. Chi affermasse che non è ancora giunto il momento di dedicarsi alla filosofia, o chi sostenesse che tale momento è ormai passato, sarebbe simile a chi dicesse che non è ancora giunto, oppure che è ormai irrimediabilmente passato, il momento di essere felici. Si deve pertanto filosofare sia quando si è giovani, sia quando si è vecchi, in quest'ultimo caso per riconquistare la giovinezza a contatto con il bene, per mezzo del ricordo dei giorni ormai trascorsi; e allo scopo, nel primo caso, di riuscire a essere, benchè giovani, fermi dinanzi all'avvenire come può esserlo un uomo ormai anziano», Epicuro, *Lettera a Meneceo*,…

[525] *L'herméneutique du sujet* , p. 91.

[526] ibidem

come la definirà Seneca[527]. «Équipement», «armure», «préparation» sono i termini con cui Foucault definisce la *paraskeuê*: in ognuno di essi possiamo rintracciare un riferimento alla sua natura «ascetica», ovvero alla sua acquisizione mediante un autoesercizio, nell'applicazione di quell'insieme di tecniche che è l'*askêsis*. La cura di sé è dunque il sapere pratico, che nell'ascesi conduce l'individuo a dare forma alla sua vita, consentendogli di costruire un rapporto con se stesso che sia pieno, attivo e autosufficiente. L'ascesi non si identifica ancora nella pratica della rinuncia a se stessi, ma va interpretata nel senso della conquista di qualcosa che l'*instructio* o la *paraskeuê* forniscono, in quanto prepara il soggetto a reagire agli eventi, rendendolo sempre più forte rispetto a ciò che potrebbe capitare[528]. Essa fornisce dunque all'individuo una strategia di assicurazione e di protezione di fronte agli eventi, una sorta di dotazione razionale con cui affrontare ogni momento, ogni occupazione e ogni situazione della vita. Accanto alla tradizione teoretica della soggettivazione dell'etica, fatta di principi e discorsi accreditati dalle scuole filosofiche, il mondo tardo antico ha elaborato, secondo Foucault, un nuovo capitolo della cura di sé attraverso la soggettivazione del racconto epistolare. In questo periodo, osserva Foucault, le lettere non hanno come oggetto le azioni pubbliche e l'esaltazione delle virtù civiche e militari ma, come risulta dalla lettura degli epistolari filosofici di Marco Aurelio e di Seneca, si privilegia l'espressione confidenziale, somatica e simbolica degli atti quotidiani che subiranno una trasformazione sostanziale ad opera del cristianesimo[529]. La questione del sé è legata secondo Foucault alla scrittura di sé e ha avuto un ruolo importante nella formazione di sé[530]. Il filosofo analizza, tra i vari testi, la *Vita Antonii* di Atanasio che presenta l'annotazione scritta delle azioni e dei pensieri come elemento fondamentale della vita ascetica[531]. La scrittura qui è fortemente anacoretica: lenisce i pericoli della solitudine, consente uno sguardo possibile a ciò che si è fatto e pensato. Si tratta cioè di una pratica che esercita un vincolo nel comportamento, rispetto ai moti dell'anima svolgendo un

[527] M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 85.
[528] Ivi, cit., p. 3
[529] M. Foucault, *L'écriture de soi*, in "Corps écrits", n. 5, febbraio 1983, pp. 3-23, tr. it. A cura di F. Polidori, *La scrittura di sè*, in "Aut-aut, n. 195-196, 1983, p. 3-18.
[530] M. Foucault, *L'écriture de soi*, in "Corps écrit", n. 5, L'Autoprtrait 1983, pp. 3-23, tr. it. *La scrittura di sè*, in *Archivio Foucault 3*, cit. p. 202.
[531] «Lo scrivere, dunque, sarà per noi come lo sguardo dei nostri compagni di ascesi e così, poiché nello scrivere arrossiremo come se fossimo visti, non avremo più pensieri malvagi. Regolando così la nostra vita potremo assoggettare il nostro corpo […]», Atanasio di Alessandria, *Vita Antonii*, tr. it. di L. Cremaschi, *Vita di Antonio*, Edizioni Paoline, Milano 1985, § 55, cit. pp. 176-177.

ruolo molto simile alla confessione. Secondo Atanasio la scrittura appare come un'arma nella lotta spirituale perché, svelando i moti del pensiero dissipa l'ombra interiore in cui vengono ordite le trame del nemico. I testi dell'età imperiale che danno molto spazio alle pratiche di sé sono spesso caratterizzate dall'esercizio della scrittura. Epitteto associa la scrittura alla meditazione, ovvero all'esercizio del pensiero su se stesso e Plutarco gli assegna una funzione etopoietica, in quanto trasformatrice della verità in *ethos*. Tale scrittura etopoietica si è sviluppata insieme a due forme già conosciute nel I e II secolo: gli *hupomnémata* e la corrispondenza. Gli *hupomnémata*, dal punto di vista tecnico potevano essere assimilati a quaderni di conti, registri pubblici, diari personali che servivano come promemoria. Il loro utilizzo come libri di guida e di condotta costellati da citazioni, frammenti di opere e ragionamenti, si è diffuso solo nel pubblico colto e rappresentavano di fatto una memoria materiale delle cose lette, apprese o pensate che venivano custodite e fissate nella scrittura per riletture e ulteriori meditazioni. Gli *hupomnémata* non devono essere considerati come dei diari personali o come i racconti delle esperienze spirituali che si trovano nella successiva letteratura cristiana. Essi non mirano a svelare ciò che è nascosto, a conservare il non detto ma cercano di conquistare il già detto, tentano di riunire ciò che si è già ascoltato e appreso per la costituzione di sé. Il loro scopo è dunque quello di consentire l'*epimeleia heautou* attraverso la possibilità di ritirarsi in se stessi, raggiungere se stessi, vivere con se stessi e fare del raccoglimento che deriva dalla scrittura e dalla lettura un mezzo per stabilire il rapporto di sé con sé considerato come il più adeguato possibile. Seneca insiste sul fatto che la pratica di sé implica la lettura, perché non siamo in grado di trarre tutto da noi stessi. La scrittura e, successivamente, la lettura come modalità di raccoglimento in noi stessi sono un esercizio della ragione che si oppone alla *stultitia* della dispersione nella lettura di troppi libri La scrittura degli *hupomnémata* stabilisce alcuni elementi fondamentali che fissano un passato al quale è sempre possibile ritornare e rappresentano uno strumento mediante il quale l'anima si stacca dalla preoccupazione del futuro per indirizzarsi verso la meditazione del passato. Lo scrittore costituisce la sua identità mediante questo raccoglimento delle cose dette o da dire, che riuniscono e combinano l''autorità tradizionale con la singolarità della verità che si afferma e la particolarità delle circostanze che ne determinano l'uso in quello che si scrive. Secondo queste tecniche non si tratta di tracciare i ritratti degli autori ,a di costituire la propria

anima, attraverso la formazione di un'identità mediante la quale leggere un'intera genealogia spirituale[532]. La corrispondenza, in questo caso, è una pratica che consiste in una serie di esercizi di scrittura personali ma non è un semplice prolungamento della pratica degli *hupomnémata.* Mediante i consigli che si danno all'altro essa è qualcosa che supera la mera formazione di sé con la scrittura: è un certo modo di manifestarsi a se stessi e agli altri e richiede una certa reciprocità. La lettera comporta la "presenza" del destinatario al quale si rivolge perché scrivere significa esporsi, mostrarsi, farsi vedere attraverso ciò che si dice di se stessi. La lettera è dunque uno sguardo che si offre al destinatario e contemporaneamente la modalità di farsi guardare da quest'ultimo attraverso il racconto di sé. Ma la lettera è anche un'oggettivazione dell'anima e il lavoro svolto sul destinatario e sullo scrittore è quello dell'introspezione intesa non come un deciframento di sé ma come un'apertura verso gli altri. Secondo Foucault, nella corrispondenza si stabilisce uno «scambio del servizio d'anima»[533]. Tuttavia, anche nel caso della scrittura e delle pratiche apparentemente solitarie, non va mai obnubilato il rapporto con l'altro. Né tali esercizi trasformano l'*epimeleia heautou* in un invito all'inazione. La costituzione di sé richiede sempre un'intermediazione, resa possibile dalla figura di un maestro, di un consigliere, di un amico o di una guida. In altri termini essa è una pratica sociale che si inscrive in determinati contesti sociali e comporta come proprio principio sempre l'altro inteso come direttore d'esistenza, come destinatario al quale scrivere e rispetto al quale si stabilisce un confronto, come amico disponibile che aiuta e così via[534]. La cura di sé non separa l'uomo dal mondo, anche quando le sue forme sembrano incoraggiarlo. Al contrario *l'epimeleia heautou* è, secondo Foucault, ciò che spinge ad agire bene, ciò che ci colloca correttamente nel mondo costituendoci come soggetti veri delle nostre azioni:

> Quali che siano tutti questi esercizi, una cosa merita di essere osservata, ed è il fatto che tutti vengono praticati facendo riferimento a una serie di situazioni che anche il soggetto potrà trovarsi nelle condizioni di dover affrontare: quel che si tratta di costituire, dunque, è l'individuo come soggetto d'azione, e d'azione razionalmente e moralmente accettabile. Il fatto che tutta quest'arte della vita sia incentrata intorno alla questione del rapporto con se stessi non deve ingannare: il tema della conversione a sé non dev'essere interpretato come una diserzione rispetto all'ambito dell'attività, quanto piuttosto come la ricerca di ciò che

[532] M. Foucault, *Archivio Foucault 3*, pp. 204-209.
[533] Ivi, p.212.
[534] La cura di sè non è «un'esigenza della solitudine, ma una vera e propria pratica sociale, […]un fattore che intensifica le esigenze sociali», M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit. p. 227.

> permette di mantenere il rapporto tra sé come principio, come regola dei rapporti con le cose, con gli eventi e con il mondo[535].

Il soggetto che emerge dalla cura non è affatto un individuo isolato ma un cittadino del mondo: l'*epimeleia heautou* si configura dunque come principio costitutivo e regolatore dell'attività del soggetto[536]. Dagli studi degli anni Settanta e soprattutto Ottanta Foucault scopre che il sé è sempre una costruzione di tipo etico, politico, estetico. In questo senso l'indagine sulla cura di sé risulta eminentemente filosofica dal momento che tale costruzione dev'essere raggiunta in forma critica. La filosofia, nel suo versante critico, è ciò che rimette in discussione tutte le forme di dominio e «questa funzione critica della filosofia deriva, fino a un certo punto, dall'imperativo socratico: «Occupati di te stesso» cioè «fonda te stesso in libertà, attraverso la padronanza di te»[537]. Tale affermazione risulta efficace per delineare i nodi della riflessione dell'ultimo Foucault rispetto al tema della cura di sé. *L'epimeleia heautou* viene guadagnata infatti come un'oscillazione tra l'aspetto critico e l'aspetto ricostruttivo: si prende distanza da se stessi per diventare diversi da se stessi. Archeologia e geneaologia rappresentano per Foucault i metodi precisi di «sterramento delle radici» non finalizzati a ritrovare qualcosa di saldo in se stessi ma atti a far emergere qualcosa di diverso rispetto al medesimo. Secondo Foucault è necessario confrontarci con quest'insorgenza dell'altro e individuare il gioco casuale dei processi di asservimento e di soggezione. Lo sforzo del filosofo, che incarna la figura dell'altro, è proprio quello di reintrodurre nel divenire tutto ciò che era considerato saldo, affrontare cioè quelle evoluzioni che si producono epigeneticamente e che sono per lo più imprevedibili[538]. Esaminando l'opera di Platone e di Aristotele, Foucault sottolinea, tuttavia, come entrambi i filosofi non abbiano coltivato la pratica di sé come pratica scritta di redazione di sé a partire dai propri ricordi anche se entrambi hanno scritto di etica. Dall'esame di queste e molte altre

[535] Ivi, cit. p. 230.
[536] M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 485.
[537] *Archivio Foucault, Interventi, colloqui, interviste* vol.3. 1978-1985 *Estetica dell'esistenza, etica, politica* tr. it. a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998.
[538] «La questione che a questo punto si pone è allora la seguente: in che consiste, dunque, l'azione dell'altro, ritenuta necessaria ai fini della costiruzione a opera di se stesso del soggetto medesimo? In che modo, inoltre, l'azione dell'altro potrà intervenire, come elemento indispensabile nella cura di sé? E che cosa rappresenta infine, una tale mano tesa, una simile "eduzione" che non coincide con la semplice educazione, che è qualcosa d'altro o qualcosa di più, rispetto all'educazione?[…] Ovviamente, l'operatore che così si è presentato non può essere altri che il filosofo», M. Foucault, L'ermeneutica del soggetto, cit., p. 119.

pratiche risulta evidente come la cura di sé si configuri come «travail éthique», mediante il quale l'individuo non solo acquisisce teoreticamente la verità di un principio morale ma è in grado di trasformarla in principio di azione permanente. La *paraskeuê* in dotazione al soggetto di fronte agli eventi della vita non è altro che un'armatura fatta di *logoi*, intesi come discorsi concreti, considerati nella loro dimensione materiale in quanto enunciati effettivamente esistenti. Attraverso il lavoro etico, tali enunciati risultano effettivamente utilizzabili, perché tale lavoro ne rende visibile non la loro razionalità astratta, ma quella che induce all'agire. In altri termini il rapporto tra verità e *logos*, in questo caso, non si limita a sottolineare la differenza tra giusto e ingiusto, bene e male rispetto alla condotta del soggetto ma indica operativamente cosa «bisogna fare» innescando un processo cheFoucault definisce la «subjectivation de la vérité», o l'«intensification de la subjectivité»[539]. L'*aletheia* diventa *ethos* solo se intendiamo la *paraskeuê* come insieme di discorsi generatori dell'azione del soggetto, prassi che va considerata in rapporto alla sua libertà, volontà e ragione. Secondo tale relazione la verità ascoltata, appresa, discussa assieme ad un maestro, ad una guida, ad un amico diventa propria, determinando la specificità della propria condotta, del proprio modo di vivere. Da questo quadro emerge una particolare caratterizzazione della cura di sé nel mondo classico: essa è la fonte generatrice di una serie di pratiche e tecniche positive che consentono all'individuo di costituirsi come soggetto autonomo, coerentemente con lo stile di vita che egli si è posto come obiettivo. L'intera gamma degli esercizi etici in cui si concretizza la cura di sé, cioè la scrittura di sé, le lettere agli amici, la meditazione, l'esame di sé si muovono in questa direzione[540]. Successivamente il cristianesimo propone una grande innovazione rispetto all'introduzione di una nuova sostanza etica: «la carne», intesa come corporeità e dimensione materiale dell'uomo suscettibile di peccato. Tra il IV e il V secolo all'interno degli ordini monastici iniziano a delinearsi gli elementi costitutivi della carne: i flussi dei pensieri, gli scambi tra anima e corpo, gli impulsi e le fantasie che cercano di accaparrarsi la soggettività. Esaminando l'opera di Cassiano, Foucault sottolinea la distanza e la differenza della nuova morale rispetto alle pratiche inerenti all'uso dei piaceri e gli atti del mondo greco e classico

[539]M. Foucault, *Les techniques de soi*, cit., p. 1619.
[540] M. Foucault, *La technologie politique des individus*, in *Dits et écrits* II, cit., p. 1653 e *Subjectivité et vérité*, Annuaire du Collège de France, Histoire des systèmes de pensée, année 1980-81, in *Dits et écrits* II cit., p. 1032.

volti alla soggettivazione etica. Tali analisi dimostrano inoltre che la soggettivazione non è il campo di applicazione di una serie di pratiche e di formazione di una topica metodologica delle pratiche ma una piega interiore costituita dalla vita dei pensieri, dai dissidi tra le inclinazioni interiori. Rispetto al dualismo anima-corpo, la carne introduce l'elemento involontario corporeo e spirituale e delinea la singolarità della soggettivazione monastica nel primo cristianesimo[541]. A partire dal cristianesimo, secondo Foucault, la sessualità diventa la parte del sé che viene istituita e sovradeterminata come indicatore della verità di se stessi e con Agostino, la costituzione della carne assume la forma più originale della morale cristiana sul tema in oggetto. L'era cristiana fissa l'attenzione sull'introspezione: la cura di sé si definisce come una pratica di tipo atletico, di tipo drammatico (messa in mostra) e pragmatico. Il continuo esame della vita interiore è finalizzato a combattere i poteri della libido che, nella concezione agostiniana, dà luogo alla concettualizzazione dell'ambivalenza della volontà e sul quale fonda la prima ermeneutica filosofica del soggetto di desiderio[542]. Secondo Foucault, l'uomo di desiderio ha dunque delle origini paleocristiane, rintracciabili nelle pratiche di controllo del soggetto e di remissione all'autorità pastorale. Tali soggettivazioni si formano attraverso l'«assoggettamento del soggetto», mediante la rinuncia, la confessione la mortificazione della carne, procedure che si innestano sulle pratiche tardo antiche della cura di sé, gli esercizi spirituali dell'etica stoica, la *publicatio sui*, la *meditatio* e l'*exercitatio*).

Riassumendo, nel rapporto con il maestro, nel consiglio, nelle rinunce, nella premeditazione della morte, nell'esame delle carenze, nella conversione etopoietica di principi e discorsi veri, nell'esperienza della scrittura di sé e in molte altre *technai*, Foucault rintraccia il terreno fertile dei modi dell'assoggettamento etico filosofico e della costituzione di sé[543]. Lo scopo di queste terapie dell'anima è la saggezza e la vita

[541] M. Foucault, *Le combat de la chasteté*, in "Communications", n. 35, Maggio 1982, cit., pp. 15-25, tr. it. di B. Bellotto, *La lotta della castità*, in A.A.-V.V., *I comportamenti sessuali dall'antica Roma a oggi*, a cura di P. Ariès e A. Bejin, Einaudi, Torino 1983, pp. 21-37.

[542] M. Foucault, *Sexuality and solitude*, in "London Review of Books", vol. III, 21 maggio-5 giugno 1981, pp. 3-6, tr. it. *Sessualità e solitudine* in A. Pandolfi, Archivio Foucault 3, cit., pp. 151-154.

[543] Pierre Hadot definisce «esercizi spirituali» l'insieme della pratiche filosofiche che volte formare gli animi piuttosto che informarli, attraverso un lavoro su se stessi che coinvolgeva non solo il pensiero, ma anche l'immaginazione, la sensibilità e la volontà. Secondo lo storico e filologo del pensiero tardo-antico c'è un elemento che caratterizza tutta la cultura tardo antica e che ha dato a vita ad alcune forme discorsive e retoriche dotate del potere di agire come terapie dell'anima, rivelando «una grande conoscenza del potere terapeutico della parola», P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino, 2005, cit., p. 37.

viene concepita come un movimento verso questo ideale. Pertanto ogni scuola filosofica darà luogo ad uno specifico atteggiamento interiore. La *mneme*, ovvero le pratiche di memorizzazione e la *melete*, ovvero la meditazione sono le pratiche ascetiche utilizzate per applicare la ricerca della saggezza nella vita quotidiana. La soggettivazione nella filosofia tardo antica consiste proprio negli esercizi ascetici che affrontano, comprendono e ricordano gli eventi quotidiani collegandoli alle regole e ai principi filosofici. Ogni esercizio spirituale contribuisce dunque alla costituzione del sé alla luce dell'ideale di saggezza, adempiendo sia ad un'istanza analitica (ricordare i principi) sia sintetica (ritagliarli sul profilo della propria vita). Seguendo questo percorso Foucault trova una conferma alla sua concezione del sé, inteso non come sostanza o esperienza interiore ma come crocevia, snodo tra azioni e giuste regole[544]. Anche i pensieri di Marco Aurelio e le lettere di Seneca non vanno interpretate secondo Foucault come testimonianze di un diario privato e intimo. Non sono semplici comunicazioni confidenziali ma vere e proprie forme filosofiche redatte secondo determinati principi e finalizzate ad una soggettivazione più approfondita e accurata dei principi appresi alla scuola stoica[545]. Secondo Hadot, il livello più alto della cura di sé consiste in una trasfigurazione del sé nell'esperienza che questi fa della norma trascendente. Il tema della trasfigurazione permea la filosofia antica senza limitarsi al pensiero ellenistico. Gli esercizi spirituali indagati da Foucault rispondono all'esigenza di un'elaborazione teoretica rigorosa che emerge in Grecia a partire da Socrate. La conversione, il mutamento di sé operato dagli esercizi spirituali non vuole dimostrare, secondo Hadot l'esistenza di una dimensione extrasensoriale ma si manifesta in un duplice movimento di concentrazione e dilatazione in cui l'io accede alla totalità[546].

---

[544] Pandolfi, cit., p. 282.

[545] Paul Veyne, affermando l'assenza di un' "ansia da confessione" nel pensiero antico si interroga: «Quale è dunque lo scrittore che, per primo, ha pensato la possibilità di esibire la propria anima in pubblico e di trarne una letteratura, invece di limitarsi a scaricare tutto sugli amici? Forse Marco Aurelio nel suo diario intimo? No, perché non si tratta di un diario intimo. Pierre Hadot ha inoppugnabilmente dimostrato che, lungi dall'essere semplici confidenze, le riflessioni dell'imperatore erano degli esercizi spirituali, regolati da un metodo rigoroso. […]È forse Sant'Agostino nelle sue Confessioni? Neppure: lo stesso Hadot ha dimostrato che gli avvenimenti della vita di Agostino avevano un valore di simboli in cui l'uomo parla a Dio con la parola stessa di Dio […] l'autobiografia era soltanto una teologia in prima persona, P. Veyne, La poesia, l'amore e l'occidente. L'elegia erotica romana, Il Mulino, Bologna 1985, cit., p. 180.

[546] Secondo Hadot nella storia della filosofia antica è possibile rintracciare diverse forme di ascesi in cui prende forma una "concentrazione del sé". Per esempio l'ascesi platonica prevede una serie di rinunce relative al cibo allo scopo di addestrare lo spirito alla padronanza e alla temperanza nei confronti dei piaceri, l'ascesi pirroniana prescrive la resistenza alle intemperie e la rinuncia agli agi materiali e sociali,

Foucault non esamina il tema della dilatazione che conduce il sé ad abbracciare la totalità perché non analizza la figura del saggio nella sua ricerca sulla cura di sé. Secondo Davidson, Foucault ha impropriamente sintetizzato nella nozione di sé delle concettualizzazioni diverse e spesso inconciliabili con le quali i greci indicavano esperienze diverse. Ricollegandosi agli studi di Vernant sulle diverse articolazioni greche della lingua in cui si distingue nettamente tra individuo, soggetto e *psych*è Davidson sostiene che la *psychè* con Platone, guadagna un potere filosofico sul corpo, relegato a spettale riflesso dell'anima. La figura del saggio mostra nello stoicismo un livello di elaborazione filosofica non declinabile nei termini della personalità dell'esperienza. Nel pensiero tardo antico la dilatazione del sé trascende l'esperienza perché intende la *psyche* come entità non personale[547].

2.4 Cura di sé e verità: la «parresia».

Il rapporto tra soggettività e verità ha sempre animato la riflessione di Foucault, portandolo a formulare le modalità mediante le quali il soggetto accede ai giochi di verità. Questi ultimi potevano presentare la forma di una scienza o consistere nelle pratiche coercitive e di controllo attuate dalle istituzioni[548]. Negli ultimi corsi al College de France Foucault cerca tuttavia di cogliere il rapporto tra il soggetto e i giochi di verità attraverso le pratiche di sé che hanno avuto un'importanza e un'autonomia molto importante nella civiltà greca e romana, rispetto alla dimensione più assoggettante operata in seguito dalle istituzioni religiose, pedagogiche, mediche e psichiatriche. Oltre agli esercizi di scrittura, fissaggio e ascolto dei *logoi* precedentemente menzionati, tra le tecniche di acquisizione dei discorsi orientate alla cura di sé per la costituzione della soggettività, merita un'attenzione particolare la *parresia*, ovvero la tecnica del «dire la

---

l'ascesi stoica tenta di abituare l'anima all'indifferenza per distanziarsi dalle cose esterne e l'ascesi epicurea, infine, propone una limitazione dei desideri allo scopo di accedere al piacer puro, P. Hadot, *Qu'est-ce-que la philosophie antique*?, cit. p. 273.

[547] A. I. Davidson, *Ethics and Ascetics*: Foucault, *The History of Ethics and the Ancient Thought*, in Michel Foucault and the Writing of History, cit. pp. 74-75. Anche Martha Nussbaum ha criticato la non attribuzione, da parte di Foucault, il primato filosofico rispetto alle varie discipline che articolano la cura di sé, M. Nussbaum, Terapie del desiderio, Vita e Pensiero, Milano 1998, cit., pp. 17-18 così come Cambiano ha valutato negativamente l'approccio foucaultiano al mondo antico, G. Cambiano, *Il ritorno agli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 144.

[548] Questo è il tema principale di *Le parole e le cose*, testo in cui Foucault analizza come in alcuni discorsi scientifici il soggetto umano giunge a definirsi come individuo che parla, che vive, che lavora. Tale tematica è ulteriormente approfondita nei corsi tenuti al College de France negli anni Ottanta.

verità», la pratica che connette *l'epimeleia heautou* alla «produzione di verità». Nel mondo greco e romano prendersi cura di sé stessi significava infatti essere capaci di un rapporto diretto con la verità. Una verità intesa come traguardo di un percorso di conoscenza volto a decifrare il mondo, ma posto da Foucault nei termini di una problematizzazione della verità, in cui proporsi di dire il vero costituiva non solo la modalità di conoscere, ma anche la possibilità di plasmare se stessi, testimoniando la propria personale coerenza tra le teorie sostenute e i comportamenti adottati[549]. Nelle lezioni tenute all'Università di Berkeley nel 1983 e 1984 il tema della *parresia* come arte del dire il vero è dominante. In queste lezioni Foucault elabora una visione della verità che non si situa esclusivamente nella corrispondenza tra le parole e le cose ma che individua, alla radice del nostro orientamento a esplicitare la verità, della nostra tendenza ad essere franchi, una forza etica, un impegno soggettivo, un certo coraggio: il «coraggio della verità»[550]. Il nesso tra conoscenza ed elaborazione di se stessi è dichiarato in modo esplicito dal filosofo:

> In ogni cultura, mi sembra, la tecnica di sé implica una serie di obbligazioni di verità: bisogna scoprire la verità, essere rischiarati dalla verità, dire la verità. Tante costrizioni che sono considerate importanti, sia per la costituzione che per la trasformazione di sé[551].

I Greci definivano questo fondamentale atteggiamento dell'uomo verso la realtà con il termine *parresia*. Tale nozione che, nella lingua greca, connota l'attività di colui che dice la verità (il *parresiastes*), costituirà il nucleo di un magistrale seminario foucaultiano svoltosi in una serie di lezioni tenute prima, nel 1982, al College de France e poi, nel 1983, presso l'Università di Berkeley, nel corso delle quali il filosofo ha tentato di ricostruire, «una genealogia dell'atteggiamento critico nella filosofia occidentale». Partendo da una rigorosa ed affascinante analisi filologica, sostanziata da un'indagine di tipo filosofico, Foucault inquadra la *parresia* in un arco temporale che dalla Grecia antica giunge fino al romanticismo. Il termine *parresia* compare per la prima volta in Euripide e si diffonde nella cultura greca antica a partire dalla fine del V secolo a. C.. Letteralmente *parresia* significa «parlare chiaro», «parlare franco» e,

[549] R. Bodei, *Dire la verità*, in *Discorso e verità nella Grecia antica* di M. Foucault, a cura di A. Galeotti, Roma Donzelli Editore 1996 (M. Foucault, *Discorse and Truth. The problematization of Parrhesia*, Northwestern University Press, Evaston, Ill.1985), cit. , p. 7.
[550] F. Gros, (a cura di) *Foucault et le courage de la verité*, PUF, Paris, 2002.
[551] M. Foucault, *Sessualità e solitudine*, cit. , pp. 169, 171.

solitamente, il termine viene tradotto in inglese con l'espressione «free speech» e in francese con la locuzione «franc-parler». A partire dall'analisi lessicale abbiamo rilevato l'esistenza di tre forme della parola: la forma nominale *parresia*, spesso tradotta in italiano con la locuzione «parlar chiaro»; la forma verbale *parresiazomai* o meglio *parresiazestai*, che significa «usare la parresia» ed etimologicamente indica il «dire tutto», da *pan*, «tutto» e *rhema*, «ciò che vien detto» e infine la parola *parresiastes*, ossia «colui che usa la parresia», cioè «colui che dice la verità», espressione che appare solo nel periodo greco-romano soprattutto nei testi di Plutarco e Luciano.[552] Dall'analisi filologica risulta quindi che la *parresia* si riferisca ad un tipo di relazione tra il parlante (soggetto dell'enunciazione) e ciò che viene detto (*enunciatum*). Con la *parresia* infatti il parlante rende chiaro e manifesto il fatto che ciò che egli dice sia la sua personale opinione. Il termine ha assunto una connotazione negativa nell'opera platonica[553]. Qui la *parresia* indica infatti una sorta di «chiacchera», frutto della cattiva costituzione democratica in cui ciascuno ha la possibilità di rivolgersi ai propri concittadini esponendo qualsiasi argomento, anche sciocco o pericoloso per la città. Anche nella letteratura cristiana la *parresia*, intesa come pratica che si si oppone al silenzio, non viene giudicata positivamente, essendo il silenzio l'elemento indispensabile per la contemplazione di Dio. Al di fuori di queste eccezioni, *parresiazestai* indica nella cultura antica e secondo una valutazione estremamente positiva il «dire la verità». Da un punto di vista pedagogico e psicagogico la *parresia* rappresenta per il maestro il versante complementare sull'obbligo di rispettare il silenzio da parte del discepolo, ponendo il destinatario - che in una prima fase dell'apprendimento è tenuto ad ascoltare- nella condizione di sviluppare una certa forma di autodeterminazione attraverso l'interiorizzazione del discorso vero[554]. La *parresia* è l'ultima figura che Foucault riesce ad esaminare tra le pratiche finalizzate alla *paraskeue*, ottenendo la costituzione di se stessi mediante un esercizio in cui il dire il vero diviene un modo d'essere del soggetto. Secondo Foucault il *parresiastes* dice la verità perché *sa* che ciò che dice è la *verità*,

[552] Cfr. H. Liddell- R. Scott, "Parresia", in *A Greek-English Lexicon*, p. 1344; P. Miquel, "Parresia", in *Dictionnaire de Spiritualité*, XII, coll. 260-7, "Parresia, Parresiazomai" in *Theological Dictionary of the New Testament*, V, pp. 871-86, cit. in M. Foucault, *Discorso e verità*, p. 3.
[553] Platone, *Repubblica*, 557b-557c; Cfr. anche *Fedro*, 240e-241a.
[554] Questa peculiarità della *parresia* la distingue, secondo Foucault, dalla retorica e da tutte quelle tecniche finalizzate alla costituzione di soggettività autonome mediante rapporti di subordinazione e dipendenza, M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 332.

ossia la sua *opinione* coincide con la *verità*[555]. Così, per i Greci, in un'attività verbale, la *parresia,* ha luogo la coincidenza tra opinione e verità. Inoltre l'acquisizione della verità da parte del *parresiastes* non richiede preliminarmente una messa in dubbio del *logos* per raggiungere un' evidenza chiara e distinta, in quanto il possesso della verità è garantito dalle qualità morali del soggetto. In altri termini la coincidenza tra verità e discorso vero non deriva da una decisione tattica, dettata dalle circostanze bensì è rintracciabile in una scelta etica connessa ad una propria dirittura di vita: «il "gioco parresiastico" presuppone che il *parresiastes* sia qualcuno che possiede le qualità morali che sono richieste: per prima cosa, conoscere la verità, e, secondo, comunicare tale verità agli altri».[556] Ma la *parresia*, oltre ad essere quell'attività verbale in cui il parlante esprime liberamente e direttamente la propria opinione, che si sa coincidere con la verità, attraverso la franchezza, indica anche «una certa relazione con la propria vita attraverso il pericolo».[557] Il *parresiastes* è colui che per il semplice fatto di dire la verità corre un pericolo (non sempre è il rischio della vita) e pertanto si assume il coraggio di dire la verità, scegliendo una relazione vera con se stesso piuttosto che una vita nella menzogna. Quando si accetta il gioco parresiastico, in cui si mette a repentaglio la propria vita, si sta assumendo una specifica relazione con se stessi; si rischia la vita per dire la verità invece di riposare sulla sicurezza di un'esistenza in cui la verità resta inespressa. È chiaro che, in questo caso, la minaccia di morte provenga dall'altro, e dunque la parresia comporta una relazione con l'altro. Innanzitutto il *parresiastes* sceglie una specifica relazione con se stesso; egli preferisce essere uno che dice la

[555] Nella *Repubblica*, Platone pone sul piano ontologico una triplice distinzione, alla quale fa corrispondere sul piano gnoseologico tre determinazioni conoscitive. Sul piano ontologico egli distingue le *Idee*, che sono puro e vero essere, il *nulla* e il *divenire*, che rappresenta il mondo empirico, dove le cose sono ma tramontano dall'esistenza, così come vi sono entrate. Sul piano gnoseologico alle idee corrisponde la *scienza*, la quale è conoscenza certa e incontrovertibile, al nulla corrisponde l'*ignoranza*, che è assenza di conoscenza e al divenire del mondo empirico corrisponde l'*opinione*, che è labile, non fondata perché i suoi contenuti mutano continuamente. Inoltre l'opinione per un verso è *immaginazione* (poiché le cose empiriche sono copie delle idee, che ne costituiscono il modello, la relativa conoscenza sarà soltanto un'immagine della corrispondente idea), per altro verso è credenza o fede (perché non ha sicurezza in se stessa e non è fondata. Viceversa, i gradi della scienza rappresentano altrettanti e crescenti gradi di certezza: da un lato la scienza è "conoscenza mediata" (questo livello rappresenta il sapere matematico, che è sicuro ma si serve ancora di immagini, come attesta la geometria), dall'altro è *intellezione*, ossia conoscenza certa che consiste nella visione intellettiva del Bene. A essa si perviene attraverso ciò che Platone definisce *dialettica ascendente* che consiste in un processo di risalita verso il Bene (che nel mito della caverna coincide con il Sole), ossia il punto veritativo che mette in moto l'«in sé», la verità, ed è condizione ontologica dell'esistenza e pone gnoseologicamente la condizione di conoscenza. In questo processo per gradi, nella concezione platonica, l'opinione non può coincidere con la verità ma è un gradino da percorrere per accedervi. PLATONE, *Repubblica*, libri VI, VII.

[556] M. Foucault, *Sulla genealogia dell'etica: discorso di un work in progress*, cit. , p. 252.

[557] Cfr. M. Foucault, *Discorso e verità*, cit. , p. 9.

verità, piuttosto che raccontare a se stesso falsità[558]. La *parresia* consiste sempre in una sorta di gioco tra il *parresiastes* e il suo interlocutore e riveste una funzione eminentemente critica, degli altri e di se stessi, che deriva dalla scelta etica di «parlar chiaro», un'esplicitazione in cui colui che dice la verità si trova sempre in una posizione inferiore rispetto al suo interlocutore.

Infine *la parresia* è un *dovere*, «uno specifico rapporto con la legge morale attraverso la libertà e il dovere». Secondo questa ricostruzione storica la *parresia* si presenta dunque come un'attività verbale in cui un parlante esprime la propria relazione personale con la verità, e rischia la propria vita perché riconosce che dire la verità è un dovere per aiutare altre persone (o se stesso) a vivere meglio. Nella tecnica parresiastica

> 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.[559]

In altri termini la *parresia* rappresenta un ulteriore elemento di quella *filosofia pratica* della quale Foucault ha trovato un ricco materiale nella filosofia ellenistica e romana in contrasto con lo sfondo storico del cristianesimo[560]. Il soggetto nell'antichità deve divenire soggetto di verità, cioè deve diventare colui che può dire il vero e che può dirlo a se stesso. Questo aspetto, secondo Foucault è completamente differente dalla tipologia del rapporto soggetto-verità tipica della cultura cristiana, secondo la quale la verità di sé rappresenta il dato fondamentale e non coincide con la soggettivazione di un discorso vero appreso da una fonte autorevole. La *parresia* esaminata da Foucault si presenta come un codice comportamentale atto a rivelare, attraverso la parola, ciò che è utile, vero e necessario. Essa si configura come una forma di condotta generale e rappresenta, al contempo una tecnica e un'etica, una procedura di conduzione del discorso e contemporaneamente un atteggiamento fondato sull'imperativo morale di dire il vero. Essa è dunque sia «un'arte» sia una «morale» e il suo obiettivo non è quello di adulare e sedurre l'interlocutore ma, al contrario, il suo obiettivo consiste nel creare le condizioni

[558] Ivi, cit. , p. 7.
[559] Ivi, cit. , pp. 9-10.
[560] «Dell'obbligo, per il soggetto, del dir-vero su se stesso, o meglio del principio fondamentale in base al quale è necessario poter dir-vero su se stessi, se si vuole stabilire con la verità in generale un rapporto che sia tale da rendere possibile trovarvi la propria salvezza, non esiste traccia nell'Antichità greca, ellenistica o romana. Nell'Antichità, infatti, chi viene condotto, dal discorso del maestro, verso la verità, non ha il dovere di dire la verità su se stesso. Non ha neppure da dire la verità. E dato che non deve dire la verità non deve neppure parlare ivi, cit. p. 324.

che consentono all'allievo di raggiungere l'autodeterminazione nella conduzione del proprio sé[561]:

> Il termine *parresia* mi sembra si riferisca al contempo, alla qualità morale, all'atteggiamento morale, all'ethos, se volete, da un lato, e dall'altro alla procedura tecnica, alla *techne*, che risultano necessarie, indispensabili per poter trasmettere il discorso vero a chi ne ha bisogno per la costituzione di se stesso come soggetto capace di esercitare la sovranità su se stesso, e come soggetto di veridizione tra sé e se stesso[562].

Il fondamento etico della *parresia* consiste nell'equazione «dire quello che si pensa, pensare ciò che si dice», in una sorta di adeguamento tra il soggetto che parla dicendo la verità e colui che agisce, esigendo tale verità[563]. Nelle lezioni finali dell' *Ermeneutica del soggetto* Foucault prende in esame proprio la «messa in opera» dei discorsi veri, cioè il modo in cui si diventa soggetti attivi dei propri discorsi. Questo procedimento argomentativo dimostra il modo in cui la verità si trasforma in *ethos*, incorporandosi in uno stile di vita. In che modo la *parresia* può essere considerata una *techne tou epimeleia*? Che rapporto è possibile scorgere tra una pratica-etica come quella della *parresia* e la cura di sé? Per indagare i termini di questo rapporto Foucault si affida alla «parresia filosofica» di cui Socrate fu il maggiore esponente[564] e che, in virtù di questo primato è stata definita «parresia socratica». All'interno di tale modello parresiastico, prevale il confronto tra due persone e non viene più preso in considerazione il rapporto tra colui che enuncia la verità e la moltitudine o il re, come avveniva in precedenza. Come per la *parresia* di tipo politico, anche la *parresia* socratica consiste nell'attività che dischiude la verità con la parola, includendo una dose di coraggio nella vita così come nel discorso e avvalendosi del metodo critico per affrontare le opinioni.

[561] Esaminando la tecnica parresiastica a a partire dalla fine del V secolo, Foucault rintraccia quale prima caratteristica della *parresia* la sua coesistenza con la retorica. Nel *Gorgia*, la *parresia*, che si esprime mediante il dialogo fatto di domande e risposte, si oppone nettamente alla retorica che si avvale del discorso lungo e continuo. Tale contrasto si gioca invece nel *Fedro* tra il *logos* che dice la verità (retorica) e quello che non è in grado di essere veritiero (*parresia*). Successivamente, in età imperiale, la *parresia* viene considerata come una sorta di figura retorica naturale che ha il compito di intensificare le emozioni dell'uditorio.

[562] Ivi, cit., p. 331.

[563] Ivi, cit., p. 338.

[564] L'utilizzo della *parresia* avveniva soprattutto in ambito politico. Essa si presentava come elemento essenziale della democrazia ateniese, insieme all'*isegoria* (uguale diritto di parola)e all'*isonomia* (uguale partecipazione di tutti i cittadini all'esercizio del potere), e aveva come precipuo luogo di manifestazione l'agora, essendo una parte peculiare del discorso pubblico che si esercitava tra i cittadini non solo in quanto individui, ma anche in quanto cittadini costituiti in assemblea. Durante il periodo delle monarchie ellenistiche il *parresiastes* era invece il consigliere del re e la *parresia* diventava quell'attività verbale atta a consigliare il re nelle decisioni da prendere e nel segnalare eventuali abusi di potere Cfr. M. Foucault, *Discorso e verità*, cit., pp.11-12.

L'innovazione basilare introdotta dalla *parresia* socratica è il *bios*, nella misura in cui la filosofia diventa «arte della vita» (*techne tou biou*). Con la crisi delle istituzioni democratiche del IV secolo a.C. si assiste, nella ricostruzione foucaultiana, al graduale passaggio della libertà di parola dal campo politico a quello delle relazioni personali e Socrate, per primo, sposta la *parresia* dal suo uso pubblico mediante il *logos* al suo uso privato mediante la scelta del *bios*, ossia dello stile e del comportamento di vita. Egli imposta così la questione della responsabilità di ognuno verso la propria coscienza, del coraggio di dire la verità a se stessi, della sincerità e della trasparenza nei propri confronti[565]. La *parresia* socratica si manifesta attraverso un rapporto personale tra due persone e non coinvolge più la relazione del *parresiastes* con il popolo, tipica della *parresia* di stampo politico, o con il re, caratteristica dell'attività parresiastica imperiale: il *bios* diventa il cuore pulsante dell'enunciazione della verità. Nel tracciare il fine di questo tipo di *parresia* e il ruolo di Socrate *parresiastes* Foucault assegna alla verità la posta in gioco della propria vita:

> Lo scopo di questa attività parresiastica di Socrate, perciò, è di portare l'interlocutore alla scelta di quel tipo di vita (*bios*) che si porrà in un accordo armonico-dorico con il logos, la virtù, il coraggio e la verità […]. Ora, con Socrate, la problematizzazione della *parresia* prende forma di un gioco tra *logos* (verità) e *bios* (vita) nel campo di un rapporto personale di apprendimento tra due esseri umani. E la verità che il discorso parresiastico pone in luce è la verità della vita di una persona, cioè il tipo di relazione che essa ha con la verità: come egli costituisce se stesso in quanto individuo che deve conoscere la verità attraverso la *mathesis*, e come questa relazione con la verità è ontologicamente ed eticamente manifesta nella sua vita[566].

La libertà di parola si configura dunque come una caratteristica ontologica della cura di sé, in quanto denota l'atteggiamento etico nei confronti della verità, chiarisce la disponibilità dell'individuo a modellare la propria vita su quel determinato valore[567]. La *parresia* socratica ha dunque come esito l'*epimeleia heautou*: dire con franchezza la verità non significa più persuadere l'assemblea, ma occuparsi della propria vita, prendersi cura di sé. Nell'analisi foucaultiana Socrate rappresenta il punto di confluenza tra il modo d'essere del soggetto e la verità, laddove per verità non si intende il fine ultimo della conoscenza, ma l'attributo fondamentale dell'esistenza. La verità non deve essere riconosciuta o analizzata secondo criteri che presiedono ad affermazioni vere e ad

[565] Cfr. R. Bodei, *Dire la verità*, cit. , pp. 14-15.
[566] M. Foucault, *Discorso e verità*, cit. , pp. 66-67.
[567] Cfr. P. Napoli, *L'ultimo Foucault tra cura socratica e verità*, cit. , p. 275.

un giudizio corretto, ma deve essere pensata come *cura di sé* e degli altri, fino ad assumere l'aspetto di una *techne* finalizzata all'educazione e formazione del soggetto. La verità viene raggiunta mediante una *pratica* che cerca di delineare le specifiche relazioni che gli individui intrattengono con loro stessi stessi, fino a costituire, nella *parresia* socratica, un nodo tra verità e vita. Nel pensiero socratico e platonico, la *cura di sé* rappresenta la via imprescindibile per il soggetto che intende accedere alla verità. Nell'*Alcibiade primo*, manifesto dell'*epimeleia heautou*, in cui la *parresia filosofica* è strettamente legata al tema della cura di sé Socrate è *parresiastes* perché «dice la verità» ad Alcibiade, con sincerità e franchezza, rischiando di scatenare le ire del giovane, lo invita a prendersi cura di se stesso, a conoscere la propria anima, perché solo guardando dentro di sé, e acquisendo conoscenza di sé, sarà in grado di governare Atene e di misurarsi, uscendone vincitore, con personaggi della grandezza di Ciro e Serse. Nell'*Apologia*, assumendo il ruolo del *parresiastes* che si rivolge ai propri giudici Socrate esprime fino in fondo il suo messaggio filosofico che si incentra sull'anima e sulla cura dell'anima, esortandoli a prendersi cura non delle ricchezze o della fama ma della saggezza, della verità e dell'anima affinché diventi buona. Foucault inoltre constata che la formula dell'*epimeleia heautou* e il suo legame con la *parresia*, compare in un altro dialogo platonico, il *Lachete*[568] (noto anche con il titolo *Sul coraggio*) che descrive in modo peculiare il ruolo *basanico* del filosofo, la sua capacità di farsi pietra di paragone tra parola e fatto, unità di misura della razionalità della vita altrui . In questo dialogo il gioco parresiastico si svolge tra due persone conformemente alla *parresia* socratica e, in tale rapporto, l'ascoltatore è passivo perché totalmente condotto dal *logos* socratico a «rendere conto di sé»[569]. Ma rendere conto di sé, osserva Foucault, non

[568] All'inizio del dialogo è interessante notare che i due protagonisti, Lisimaco e Melesia usino la *parresia* - dichiarando le proprie opinioni liberamente - per sostenere di non aver compiuto nulla di particolarmente importante nella loro vita. Essi confessano questa verità a due cittadini anziani, Lachete e Nicia (famosissimi generali) nella speranza che, grazie alla loro veneranda età, esperienza e gloria, vogliano essere franchi e sinceri senza nascondere la verità[568]. La funzione del *parresiastes* ha un intento squisitamente pedagogico: il *Lachete* si apre con la discussione di Lisimaco e Melesia, circa il tipo di educazione da impartire ai loro figli. Il problema della *paideia* era molto sentito nella Grecia della fine del V secolo, periodo al quale risale il dialogo, una Grecia dominata dai sofisti, che offrivano ai giovani un'educazione improntata sull'*ars retorica* o anche sull'addestramento militare e sull'educazione del corpo. A questo proposito Socrate sostiene che l'educazione riguarda l'*epimeleia heautou*, Platone, *Lachete*, Laterza, Bari 1971185d-185e.

[569] «NICIA: Non mi sembra che tu sappia che chi si trovi a ragionare con Socrate, come capita, ed entri in conversazione con lui , qualunque sia il soggetto in discussione, è trascinato torno torno ed è forzato a continuare finché non casca a render conto di sé, del modo in cui ha trascorso la sua vita; e una volta che c'è cascato, Socrate non lo lascia più prima di averlo passato al vaglio ben bene e in ogni parte. Io che ho

significa fornire una buona confessione autobiografica, «fare un racconto degli eventi storici che hanno avuto luogo nella propria esistenza»[570], bensì far emergere quel *logos*, quel discorso razionale, che forma il *bios*, lo stile di vita di una persona. Il ruolo che assume Socrate nell'individuare la relazione armonica tra *bios* e *logos*, è quello di un *basanos*, di «un "vaglio, una pietra di paragone che misura il grado di accordo tra la vita di una persona e il suo principio di intelligibilità o *logos*»[571]. Si instaura così un rapporto armonico tra ciò che Socrate dice e ciò che fa, tra le sue parole (*logoi*) e le sue azioni (*erga*) un'armonia dorica, coraggiosa. Socrate, oltre ad essere un dicitore di verità può verificare la relazione che l'esistenza dell'interlocutore ha con la verità e portare quest'ultimo alla scelta di quel tipo di vita (*bios*) che si porrà in accordo dorico con il *logos*, la virtù, il coraggio e la verità. Mentre il sofista può produrre discorsi molto ben articolati e appassionati sul coraggio, senza essere coraggioso, con Socrate la *parresia* acquista anche il significato di «aiutare a dire la verità», mostrare quello che si è, e cioè mostrare l'attuale relazione che si ha con la verità di sé. La *parresia* socratica consiste dunque nell'esporre la propria relazione con la verità , diventando una tappa fondamentale per la comprensione della sua evoluzione successiva. Nella cultura greco-romana la *parresia* filosofica rappresenta dunque una *pratica*, un'attività che cerca di modellare le specifiche relazioni che gli individui intrattengono con se stessi, attività che è, secondo Foucault, l'antenata più illustre della soggettività morale contemporanea, la quale si fonda, almeno in parte, su queste pratiche. Tale attività si svolge all'interno di ristretti gruppi di persone, sia nel contesto della vita pubblica, affrontate per esempio dalla scuola cinica, sia nelle relazioni interpersonali individuali indagate dallo

---

l'abitudine a lui so anche che è inevitabile che si sia trattati così e so pure benissimo che non gli sfuggirò neanch'io. Perché mi fa piacere, o Lisimaco, stare con lui e non credo che sia affatto male che ci sia richiamato alla mente che siamo vissuti e viviamo non bene, ch'anzi è forza maggiore che si sia più attenti per l'avvenire, se si subisce questo esame e se secondo il detto di Solone si vuole e si ritiene giusto imparare fino all'ultimo gesto di vita, senza credere che la vecchiaia da sola porti il senno. Per quanto dunque sta a me non m'è affatto insolito, né d'altra parte inviso passare contro il vaglio di Socrate, ch'anzi già da tempo sentivo che, con Socrate presente, il discorso non sarebbe stato più dei ragazzi, ma su noi stessi. Dunque, ripeto, quanto a me va benissimo di ragionare con Socrate come vuole» Cfr. Platone, *Lachete*, cit., 187e-188c.

[570] Cfr. M. Foucault, *Discorso e verità*, cit., p. 63.

[571] Il *basanos* era in Grecia una pietra nera che veniva usata per verificare la genuinità dell'oro esaminando la riga lasciata sulla pietra quando veniva strofinata dall'oro analizzato. Allo stesso modo Socrate è *basanos* in quanto riesce a determinare la vera natura del rapporto tra *logos* e *bios* che si verifica in chi entra in contatto con lui. Tale armonia tra *logos* e *bios*, oltre a formare il ruolo basanico di Socrate, ne definisce al contempo la sua funzione parresiastica perché«ciò che dice si accorda perfettamente con ciò che pensa e ciò che pensa si accorda perfettamente con ciò che fa. […] la figura parresiastica di Socrate dischiude la verità con la parola , è coraggiosa nella vita così come nel discorso, e affronta l'opinione del suo ascoltatore in modo critico», Ivi, cit., pp. 64-66.

stoicismo, oppure nel contesto della vita di comunità, secondo le pratiche epicuree. Essa si propone di convincere l'interlocutore a prendersi cura di sé e degli altri e ciò implica un cambiamento radicale dello stile di vita che deve essere in dorica armonia con il *logos* di cui si è capaci. Le pratiche parresiastiche determinano infine una serie complessa di legami tra la verità e il sé in quanto offrono all'individuo la conoscenza di sé e tale sapere di se stessi apre alla verità e all'acquisizione di ulteriori conoscenze. Da ciò si evince come il campo di applicazione della *parresia* si concentri sull'individuo che domina incontrastato il proprio sé, esponendosi al rischio che la propria parola metta a nudo la sua esistenza. Per mostrare questo dominio di sé è decisiva l'elaborazione di alcune tecniche d'indagine che colgono i dettagli, anche i più banali, della quotidianità e mirano a plasmare la sfera del soggetto[572]. Esaminando la letteratura filosofica e morale dei primi due secoli della nostra era Foucault scopre infatti la presenza di alcune tecniche parresiastiche in cui, contrariamente alla concezione greco-classica della *parresia*, non c'è più qualcuno che ha il coraggio di dire la verità a qualcun altro ma occorre in generale essere coraggiosi e addestrarsi e per scoprire la verità[573]. In epoca ellenistica e imperiale si assiste ad una svolta verso una maggiore attenzione al sé inteso come soggetto morale. Tale attenzione si esplica sia nella forma di uno sdoppiamento del soggetto in cui vi è una parte che giudica e controlla l'altra, sia nella preoccupazione medica verso i mali posti al confine dell'anima e del corpo[574]. In questo periodo la struttura dialogica di stampo platonico viene meno e l'attenzione è rivolta piuttosto a ripercorrere, attraverso l'ascolto di sé, le azioni compiute durante il giorno, a stilare l'inventario delle proprie passioni e debolezze attraverso la pratica della scrittura:

> La cura di sé si legò alla costante attività di scrittura. Il sé divenne qualcosa su cui scrivere, un tema, un oggetto (soggetto) dell'attività di scrittura. Questo fatto non è dunque una caratteristica della modernità, della Riforma o del Romanticismo: si tratta invece di una delle più antiche tradizioni della cultura occidentale già ben consolidata e radicata quando Agostino cominciò a scrivere le sue *Confessioni*[575].

[572] P. Napoli, *L'ultimo Foucault tra cura socratica e libertà*, cit., p.16.
[573] M. Foucault, *Discorso e verità*, cit., pp. 94-95.
[574] P. Rovatti, *Effetto Foucault*, cit., p. 41
[575] M. Foucault, *Tecnologie del sé*, cit., p. 24.

Nella spiritualità cristiana, invece, Foucault ravvisa non più una cornice pedagogica ma una vera e propria trasformazione nel modello *parresiastico*: non è più il maestro a detenere la verità ma la necessità di parlar franco spetta direttamente al soggetto che intende curarsi l'anima. Attraverso la confessione il soggetto è chiamato a raccontare se stesso, a sdoppiarsi in soggetto e referente dell'enunciazione, in autore e contenuto del discorso vero. Attraverso questa verbalizzazione incondizionata della propria vita, il soggetto è in grado di accedere alle zone più oscure del proprio sé per attingere quella verità che cambierà la sua esistenza[576]. In questo excursus che prende il via dall'analisi dei testi socratici di Platone, Foucault valuta le diverse modalità di *recherche de la verité* e della sua relazione con la *cura*, restituendo pienamente le tensioni etiche della società greca. Nella riflessione socratica curare l'anima significava affidarsi alla ragione dialogante, ovvero immettersi nella strada della ricerca della verità, al fine di far emergere i suoi verdetti mediante un radicale esame delle posizioni e accertare quali, al suo vaglio, reggevano il dibattito e quali no. Affidarsi alla ricerca razionale della verità avrebbe condotto, secondo Socrate alla scoperta della vera natura umana, procedendo al compimento di se stessi come soggetti razionali e dunque raggiungendo la virtù. Il Socrate di Foucault è colui che ha saputo porre al centro della cura e della verità il *bios*, trasformando la vita stessa in un progetto etico e recuperando una nozione di *cura di sé* che sembra essere non solo l'espressione di contesti precisi, legati a determinate pratiche e bisogni, ma un modo d'essere specifico del soggetto che desidera costituirsi secondo un certo modo.

2.5 La *gestazione* del soggetto: dal desiderio di sé alle tecniche di sé.

L'esame della *cura di sé* non può prescindere dall'indagine sui testi pubblicati da Foucault nel 1984, *L'Uso dei piaceri e La cura di sé*, che chiudono, o forse dovremmo dire aprono, la questione della soggettività e del sé indagata nella forma della sessualità. Che nesso sussiste tra la sessualità, i piaceri e il sé? Se ci soffermassimo superficialmente sui termini chiave di tali relazioni probabilmente coglieremmo solo l'aspetto provocatorio e performativo del personaggio Foucault. Ad un'analisi più approfondita, la lunga gestazione della soggettività, che trova una delle sue tante

[576] P. Napoli, *L'ultimo Foucault: tra cura socratica e libertà*, in E. Lojacono, *Socrate in Occidente* cit. cit., p. 273.

formazioni nella genealogia della sessualità e nell'analisi dei cosiddetti *aphrodisia*[577] del mondo antico, per approdare a quella che è un'estetica dell'esistenza intesa come *techne tou bio,* scopriamo che il Foucault degli ultimi scritti è in verità molto assertivo. L'immagine che Foucault ha offerto di se stesso che si presenta come il filosofo esuberante, incontenibile e spesso eccessivo sembra trovare una battuta d'arresto. *L'Uso dei piaceri* e *La cura di sé* sono testi frutto di un lungo lavoro e costituiscono una sorta di testamento filosofico in cui Foucault intende esorcizzare la sua stessa morte. È come se l'autore, una volta giunto alla scoperta di una nuova forma del sé volesse fermarsi, come se l'ermeneutica del sé, ovvero l'ultimo richiamo all'*epimeleia heautou* costituisse la roccia dura oltre la quale non era più possibile proseguire[578]. In questo itinerario, l'autore ci indica un orizzonte in cui trovarci a nostro agio, un contesto collocabile, dal punto di vista storico nei primi due secoli della nostra era, in cui è possibile sviluppare l'analisi sul sé che ci conduce dall'etica della pratica alla pratica dell'etica. Tale passaggio pone l'accento sulla dimensione dell'esercizio, della prassi, dell'azione e non si concentra più sulla teoria. In generale, interrogando un pensiero che è all'origine del nostro, pur dichiarando di non essere né ellenista, né latinista, Foucault seleziona il mondo greco e romano per leggere nella contemporaneità una solidarietà di pratiche con la cultura antica ma anche un'enorme differenza, una *permanente impermanenza* che caratterizza la nostra epoca rispetto all'uso di piaceri che appaiono come momentanei, imprevedibili, effimeri e indipendenti dalla condotta morale[579]. Rispetto alla questione dell'estetica dell'esistenza Foucault prende infatti le dovute distanze da quegli autori greci utilizzati come specchio per decifrare la nostra attualità. Secondo il filosofo i Greci

> sono inciampati in ciò che mi sembra essere il punto di 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

[577] Il termine *aphrodisia* non ha un corrispettivo in lingua italiana e non coincide con il concetto di sessualità che viene formulato solo nel XIX secolo. La nozione che letteralmente indica «le cose dell'amore» veniva utilizzata per indicare una serie di pratiche includenti amore, atti, piaceri e desideri, V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, Meltemi Editore, Roma 2008, cit. p. 139.

[578] La cura di sé intesa come esercizio diventa per Foucault anche una *melete thanatou*, un esercizio di morte del vecchio sé che viene riformato e rimodellato dalle tecniche di sé, J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez le Greces*, Maspero, Paris 1965, cit., pp. 109-112.

[579] M. Foucault, *The Subject and Power*, In H. Dreyfus, P. Rabinow, Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, cit., pp. 215.

> Epitteto, ma che ha avuto la possibilità di esprimersi soltanto all'interno di uno stile religioso. Mi sembra che l'intera antichità sia un "profondo errore"[580].

Nella riflessione di Foucault, la questione dello stile di comportamento e la stilizzazione del rapporto con gli altri è un tema centrale del mondo antico, anche se la fondazione di una vera e propria morale di stile è stata pensata solo a partire dal II e III secolo dell'impero romano e solo in termini di codice e di verità[581]. Ma esaminiamo progressivamente i passaggi che conducono Foucault all'elaborazione di una storia della sessualità che subisce nella sua formulazione, un mutamento di impostazione strutturale del problema dal progetto originario e si concentra sull'esame *dell'epimeleia heautou*, attraverso le tecniche di sé. Nelle intenzioni iniziali di Foucault *La volontà di sapere* doveva essere il testo di avvio di una storia della sessualità finalizzata a rintracciare le radici cristiane del soggetto di desiderio connesso al moderno dispositivo della sessualità[582]. In particolare, il progetto annunciato nel testo ruotava intorno all'interrogativo relativo alle procedure mediante le quali la società occidentale, a partire dal XVIII secolo, aveva prodotto la «sessualità» come oggetto di una *scientia sexualis*, inducendo gli individui a «scoprire in se stessi la forza segreta e pericolosa di una "sessualità"»[583]. L'attenzione di Foucault si traduce non tanto nel tentativo di rendere conto di una tematica filosoficamente inusitata e sconvolgente come quella della sessualità quanto piuttosto nel suo desiderio di analizzare «*la modalité du rapport à soi*»[584] scontrandosi subito con l'impossibilità di occuparsi dello sviluppo dell'esperienza «moderna» della sessualità, che escludesse un lavoro storico e critico sul concetto di desiderio e di soggetto desiderante. In altri termini, l'elaborazione di una storia della sessualità, la formulazione di una genealogia della sessualità è dovuta, secondo Foucault, alla necessità di comprendere, seguendo un percorso assolutamente

[580] M. Foucault, *Le retour de la morale*, intervista di G. Barbedette e A. Scala, 29/05/1984, in "Les Nouvelles littéraires" n. 2937, 28 giugno-5 luglio 1984, pp. 36-41, tr. it. *Il ritorno della morale* in *Archivio Foucault 3*, cit. p. 264

[581] Il concetto di stile è mutuato dallo studio dello stile in storia elaborato da Peter Brown in *The Making of Late Antiquity* ed entrambi cercano di isolare, nella loro individualità, gli individuo che hanno avuto una parte nella morale antica e nel Cristianesimo.

[582] Nel suo progetto iniziale *La volontà di sapere* doveva essere seguita da altri cinque dedicati alla questione della carne e dei corpi, all'isterizzazione del corpo della donna, alla pedagogizzazione del sesso del bambino, alla socializzazione delle condotte procreatrici e alla psichiatrizzazione del piacere perverso che non videro però la luce. Si tratta di *La chair et le Corps*; *La Croisade des enfants*; *La femme, la mère et l'hystèrique*; *Les Pervers*; *Population et Races.*

[583] M. Foucault, *La volontà di sapere*, Prefazione all'edizione italiana, tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Milano, 2001, cit., p. 7.

[584] M. Foucault, *Préface a l'«Histoire de la sexualité»*, cit., p. 1402.

assente nell'indagine condotta da Patočka, come mai il problema sessuale avesse in un determinato momento storico - coincidente con la modernità-, generato riflessioni di tipo morale, assilli etici e non fisiologici e biologici. Tale indagine lo ha portato a scoprire che nel periodo compreso tra nascita del cristianesimo fino all'età contemporanea si è assistito allo sviluppo dell'uomo di desiderio. In altri termini il filosofo ha utilizzato l'argomento della sessualità come una delle tante configurazioni dell'uomo desiderante perché, a suo avviso, il sesso inteso come una forma di desiderio, nascondeva il sé. Occorreva dunque scoprire dietro il desiderio il sé, passando dell'ermeneutica del desiderio all'ermeneutica della soggettività, pervenendo alla cura di sé come *ergon*, ovvero come esercizio, lavoro di perfezionamento del desiderio, *askesis* che impedisce ed evita la dissipazione[585]. Questa pratica agita sul desiderio che evita sprechi non è una semplice normalizzazione della condotta ma consiste, secondo Foucault, nell'acquisizione di uno stile di vita. Dietro al sé sembra dunque che Foucault intraveda la vita, il sé si espone nelle pratiche di vita che danno stile, che conferiscono bellezza all'esistenza, che scorgono nel *bios* un'opera da compiere in comune, alla stregua di una scultura da modellare e plasmare, di un'opera d'arte da perfezionare. Nei pressi della morte Foucault ci riconduce in un territorio in cui ritrova la vita. Ma perché Foucault si rivolge ai Greci per interrogare una problematica che, come lui stesso ammette nasce in seno alla modernità? È proprio in questa scelta tematica e storica che si esplica il mutamento di prospettiva accennato all'inizio del paragrafo e durato ben otto anni. Nel condurre le proprie ricerche l'autore si rese infatti conto della complessità del problema sessuale nel periodo considerato sia per i diversi campi di sapere che si erano occupati della questione, sia per i sistemi normativi che disciplinavano, contribuendo a costituirla, la nozione moderna di sessualità. Tale situazione rendeva particolarmente difficile l'individuazione delle forme e degli effetti del rapporto a sé nella costituzione di tale esperienza[586]. Per esaminare le modalità del rapporto al sé, era dunque necessario, secondo Foucault, indirizzarsi verso dei periodi storici in cui il peso

[585] Foucault utilizza il termine *askesis* per riferirsi ad una serie di esercizi che compongono la «pratica operativa» necessaria per realizzare il percorso della conversione a sé. Adottando una terminologia mutuata dallo stoico Musonio Rufo, il filosofo sostiene che la virtù si raggiunge combinando due elementi distinti: l'*episteme theoretike*, ovvero il sapere teorico e l'*episteme praktike*. Quest'ultimo sapere pratico è una forma di esercizio che si ottiene mediante l'allenamento. La virtù si acquisisce dunque mediante l'*askesis*, ovvero un piano di attività ed esercizi attraverso cui si giunge alla costituzione di sé, M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 277-290.
[586] M. Foucault, *Préface a l'«Histoire de la sexualité»*, cit., p. 1402.

dei saperi e delle norme fosse minore[587]. Tale opzione nasce anche dal relativismo della specificità di un concetto o problema, ovvero dalla necessità di dover mettere in rapporto un problema con un'esperienza diversa da quella moderna, per la semplice ragione che non esiste una specificità in sé ma solo in rapporto a qualcos'altro. Un aspetto, questo, che induce il filosofo a retrocedere al di là di quella che appariva come l'origine della costituzione del soggetto di desiderio, il quale, con la cultura cristiana, coincide anche con la nascita dell'esperienza moderna della sessualità[588]. Tale arretramento dell'asse cronologico porta inoltre l'autore a mettere in discussione il *topos* secondo il quale vi sarebbe una netta contrapposizione tra l'etica sessuale libera e tollerante dell'antichità greco-romana e quella rigida del cristianesimo, consentendo di scoprire come accanto alle discontinuità o analogie con i precetti morali si staglino trasformazioni essenziali sul piano della configurazione che assume la relazione con se stessi. Al centro dell'analisi foucaultiana troviamo infatti «le forme e le modalità del rapporto con se stesso attraverso le quali l'individuo si riconosce e si costituisce come soggetto»[589]. Nei saggi e nelle interviste degli anni Ottanta l'enfasi viene posta sul rapporto attivo e libero dell'individuo con se stesso e sulle «pratiche di sé» dirette alla sua trasformazione[590]. Nel corso del 1980-81 Foucault indaga l'esperienza dei cosiddetti *aphrodisia* nel mondo tardo antico, esaminando il senso dell'esperienza dei piaceri nella vita quotidiana, le trasformazioni dei parametri valoriali, lo sviluppo di una particolare stilistica. Attraverso testi dell'epoca vengono ricostruiti i regimi medici che stabilivano la corretta misura degli *aphrodisia* e proponevano la *curatio corporis* come arte affine alla filosofia e alla retorica, orientata a prescrivere opportuni stili di vita e modelli di comportamento[591]. La costituzione storico-antropologica della sessualità, analizzata attraverso la genealogia dell'uomo di desiderio è dunque il campo d'indagine che

[587] Da un lato Foucault sottolinea «la formation des domaines de savoir concernant la sexualité du point de vue biologique, médical, psychopatologique, sociologique, ethnologique» e, dall'altro, «les systèmes normatifs imposés au comportement sexuel, par l'intermédiaire de l'éducation, de la médecine, de la justice», ibidem.
[588] P. Pasquino, *La volonté de savoir*, «Le Débat», 41, 1986, cit., p. 97.
[589] M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., p. 12.
[590] Ivi, cit., pp. 33-35;
[591] Cristina Zaltieri ha posto l'accento sulla dimensione somatologica della la genealogia foucaultiana che trova nel corpo il suo nucleo fondante: i corpi assoggettati dei dispositivi di potere-sapere, i corpi governati e puniti dal somatopotere, i "corpi docili" della società disciplinare, i corpi trasformati in forze produttive ed economiche dalla politica. L'autrice sottolinea come in tutti i casi citati si assista alla dinamica messa in atto dal circolo del potere-sapere che declina, oppone e definisce il dualismo corpo-anima, *L'invenzione del corpo*, Negretto editore, cit., 67.

prepara l'analisi della soggettività come esperienza del sé. Interrogando l'antichità greca e greco-romana rispetto alla sfera della sessualità, Foucault scopre tutta una serie di pratiche legate alla realizzazione del rapporto a sé che egli definisce «arti dell'esistenza», ovvero

> pratiche riflesse e volontarie attraverso le quali gli uomini non soltanto si fissano delle regole di condotta, ma cercano di trasformare se stessi, di modificarsi nel loro essere singolare , e di fare della loro vita un'opera che porti alcuni valori estetici e che risponda a certi criteri di stile[592].

Le arti dell'esistenza definibili anche come «tecniche di sé» indicano una serie di procedure etopoietiche elaborate nell'antichità, recuperate all'interno del cristianesimo, in particolare dal potere pastorale e successivamente nelle pratiche di tipo educativo, medico e psicologico[593]. In questo sfondo culturale è importantissimo, nell'interpretazione dell'*epimeleia heautou* come processo di creazione e autoformazione - il richiamo di Foucault a Plutarco e alla funzione etopoietica, ovvero alla pratica di condotta esercitata sul campo e caratterizzata dall'aspetto creativo, inventivo e costruttivo del sé[594]. *L'uso dei piaceri* è dedicato alle modalità secondo le quali l'attività sessuale è stata problematizzata dalla filosofia e dalla medicina greca del IV sec. a.C., mentre in *La cura di sé* la stessa analisi viene trasferita sui testi greci e latini del I e II sec. d.C.; in entrambi i casi, si tratta di testi di natura «prescrittiva» che, indipendentemente dalla loro forma dialogica, trattatistica o epistolare, propongono delle regole di condotta. Si tratta dunque di testi «pratici», da leggere come modelli per la vita quotidiana, per comprendere e ricevere chiarimenti in merito alle formulazioni elaborate nei testi «teorici» della natura del piacere e delle passioni. In questo contesto gli *aphrodisia*, rappresentavano il riferimento fondamentale per l'etica classica del piacere inerente la modalità di condotta morale, soprattutto rispetto alla costituzione del soggetto morale. I greci annoveravano tra gli *aphrodisia* le pratiche legate all'ambito del benessere corporeo e affettivo. Sarà proprio l'insieme degli *aphrodisia*, regolata dalla nozione di *usage* a suscitare l'interesse di Foucault rispetto al disciplinamento di un modello di condotta che si sviluppa come continua creazione di soggettività e

[592] ivi, cit. pp. 15-16.
[593]Foucault chiarisce una definizione lessicale, preferendo le espressioni «tecniche del sé» o «tecnologie del sé» in sostituzione del termine «biotecniche», poiché il senso che questo termine ha assunto è troppo diverso da quello che invece egli intende, M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, lezione del 13/1/81, cit.
[594] M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 293

modificazione permanente di sé. Gli *aphrodisia,* per loro stessa natura, rappresentano una forza esposta al rischio dell'eccesso e la nozione di *usage* dovrà fungere da elemento regolatore, divenendo una sorta di dosatore etico della *forza desiderante*. La riflessione morale greca si basa sul criterio del bisogno inteso come elemento di regolazione del piacere che veicola i processi di autodeterminazione dell'individuo[595]. Nell'esame di questo materiale documentario, prevalentemente descrittivo-prescrittivo rispetto alla condotta da tenere nelle pratiche quotidiane e atto a formare una sorta di "ortopedia" del sé, Foucault scorge la presenza, di un'intensa preoccupazione «morale» a proposito del comportamento sessuale, degli atti e dei piaceri che ne derivano. Le ragioni del «*souci éthique*» rivolto all'attività sessuale non sono però dovute alle proibizioni di cui essa è stata spesso oggetto. Nelle società antiche, infatti, non soltanto il comportamento sessuale degli uomini liberi era oggetto di una profonda riflessione morale, ma questo si verificava proprio nei domini di relazione che sembravano maggiormente sottrarsi ad una limitazione dell'uso del loro diritto, del loro potere, della loro libertà: nel rapporto con il proprio corpo, nella vita matrimoniale, e nelle relazioni con i ragazzi. In altri termini, la costituzione di sé come soggetto morale in relazione agli *aphrodisia* era svincolata per l'uomo greco dall'obbedienza ad un codice o ad un sistema normativo e si realizzava piuttosto mediante l'elaborazione di «strategie di autolimitazione degli *aphrodisia*». Foucault vuole sottolineare come il concetto di uso si opponga al concetto di legge universale e come invece esso sia legato ad una tecnica mediante la quale è possibile sviluppare un'arte individuale dell'esistenza capace di donare alla propria vita una forma, ricorrendo all'azione limitatrice e regolatrice del desiderio. L'esame degli *aphrodisia* è rivolto alla comprensione delle pratiche messe in atto dai soggetti per guadagnare la capacità della temperanza, che riscatta dalla schiavitù rispetto alle proprie passioni, rendendone sovrani:

> l'accento viene messo sul rapporto con se stessi che permette di non lasciarsi trasportare dalla concupiscenza e dai piaceri, di mantenere padronanza e superiorità nei loro confronti, di conservare i propri sensi in uno stato di quiete, di affrancarsi da ogni schiavitù interiore rispetto alle passioni e di raggiungere un modo d'essere che può essere definito di pieno appagamento di sé o all'assoluta sovranità di sé su di sé[596].

[595] La dinamica desiderio/bisogno può essere interpretata alla luce della diade attivo/passivo: nel desiderio c'è sempre un attore che desidera e che è l'origine di una certa azione, il desiderio è sempre attivo e consapevole ed è simbolico, in quanto segno di un'assenza. Il piacere prevede invece uno stato di passività per l'uomo, sorge spontaneo e non può essere universalizzato.

[596] M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., p. 35. Nell'aprile del 1983, durante una seduta di lavoro svoltasi a Berkeley, ad un giornalista che chiede a Foucault se la conoscenza della sessualità (il primo volume della *Storia della sessualità* è stato pubblicato nel 1976) sia essenziale per la comprensione di chi noi siamo, il

Un'ulteriore caratteristica degli *aphrodisia* è la relazione che sussiste tra il buon uso dei piaceri e il governo della città: si tratta cioè di esercitare una padronanza, un autocontrollo sul proprio sé, guadagnato attraverso una condotta temperante e votata all'equilibrio, pensata sul modello dell'esercizio del potere nella *polis*. La struttura dell'esperienza morale greca viene descritta da Foucault con una comparazione costante all'esperienza cristiana della carne, confronto che sottolinea l'importanza della nozione greca di *chresis aphrodision*, ovvero di «uso dei piaceri», indicando le differenze rispetto al concetto di carne, codificato dalla cristianità nell'ambito della condotta sessuale. Nell'esperienza cristiana della carne la riflessione morale non riguarda più, come avveniva presso i greci, il buon uso degli *aphrodisia*, caratterizzato dal bilanciamento e dosaggio dei piaceri per evitare la dissipazione ed acquisire l'autocontrollo sul proprio sé, ma si sviluppa interamente attorno alla nozione di desiderio, declinato non come forza naturale e spontanea da regolare bensì nella forma della sottomissione degli atti ad un sistema di legge con validità universale, del controllo, dell'«ermeneutica di un soggetto», di cui è necessario decifrare ogni movimento interiore prodotto dal desiderio. In questa fase si assiste ad una modalità di *assoggettamento del soggetto* che non si esplica nella prescrizione dell'uso dei piaceri ma si configura nei termini dell'obbedienza alla legge e all'autorità pastorale, declinando il passaggio dalla libertà alla rinuncia di sé e alla purezza[597]. In altri termini, con la stesura degli ultimi due capitoli della storia della sessualità Foucault, analizzando le modalità attraverso le quali il soggetto si è costituito come soggetto morale, ha indicato il passaggio da un'etica del dominio di sé ad una morale sessuale che scorge un'arte dell'esistenza sempre più riferita a criteri e principi universali, naturali o razionali a cui tutti devono assoggettarsi indipendentemente dal bisogno, dallo *status* del soggetto o dal momento, ovvero da ciò che i greci definivano la *chresis aphrodision*, lo stile dell'uso dei piaceri. L'idea di stilizzare l'uso dei piaceri e, in generale, la propria esistenza non va interpretata in modo esclusivamente estetizzante, nella forma di

filosofo risponde: «Devo confessare di essere molto più interessato ai problemi relativi alle tecniche del sé, piuttosto che al sesso…Il sesso è noioso». In altri termini Foucault concepisce la sessualità solo come uno strumento per indagare la questione della soggettivazione da una diversa angolatura, M. Foucault, *Sulla genealogia dell'etica: compendio di uno work in progress*, in Dreyfus-Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, 1983, tr. it. Ponte delle Grazie, Firenze 1989, p. 257

[597] M. Foucault, *La cura di sé*, cit., p. 237.

insoddisfazione legata alla dinamica desiderio/bisogno che contraddistingue l'umano. Essa va piuttosto intesa come capacità di esercitare potere su di sé, padronanza, *enkrateia*, capacità di poter disporre di se stessi e di plasmare la materia della propria vita. Tale lavoro avrà come esito la costruzione di un *ethos* che non si traduce in un dispositivo esterno di codificazione del comportamento e dei desideri, che non prevede l'obbedienza a delle norme, ma si configura come un'etica ascetica fondata sull'autocontrollo e sulla funzione etopoietica della condotta, cioè legata alla contingenza casuale. La vera questione morale non va ricercata nella codificazione del comportamento e dei desideri, nell'attenzione alle regole di condotta e nel rispetto dei costumi e delle leggi sociali, né può essere rintracciata nel concetto di colpa e nelle restrizioni ma risiede nella capacità di amministrare governare e controllare se stessi arrivando a una condizione di *sophrosune*, di temperanza, di perfetto equilibrio e accordo, armonia e contenimento[598]. Dunque la vera questione morale consiste per i greci nell'armonizzare la forza degli *aphrodisia* attraverso l'azione di contenimento dell'uso dei piaceri[599]. Alla crescente problematizzazione dei piaceri sessuali fa da contralto, nel periodo considerato, una generale austerità. Tale rapporto dialettico è dovuto, secondo Foucault, allo sviluppo di una cultura di sé che conosce in quegli anni il proprio apogeo e che è contraddistinta da un'intensificazione e da una valorizzazione del rapporto con se stessi. In altri termini si assiste alla nascita di una nuova *techne tou biou*, un'arte dell'esistenza, che è dominata dal principio *epimeleia heautou*[600].Con la comparsa dell'*uomo di desiderio* e la definizione di una sessualità dalla cui interpretazione è possibile ricavare un accesso alla verità dell'individuo Foucault

[598] M. Foucault, *L'Uso dei piaceri*, cit. p, 36.

[599] Anche se l'atteggiamento morale degli antichi risulta sicuramente meno normativo di quello moderno esisteva tuttavia una forma di sospetto e di condanna degli atteggiamenti nefasti connessi al dispendio dell'attività sessuale e all'abuso degli *aphrodisia*. Il rinvio alla necessità etica e fisiologica al contenimento era ben presente. La principale differenza rispetto alla morale moderna consiste nel fatto che la sessualità greca non era regolata dalla copia liceità-illiceità ma dalla polarità attivo-passivo, misura-dismisura e si basava essenzialmente sull'aspetto quantitativo e sul ruolo. Ciò che veniva condannato era il dispendio, l'eccesso e tutte le azioni che potevano condurre al travolgimento negativo dell'individuo, M. Foucault, *La cura di sé*, cit., pp. 127-135.

[600] Il tema della cura di sé che dà il titolo all'ultima opera della storia della sessualità, viene approfondito solo nel capitolo II dedicato alla "cultura di sé". Anche se La *cura di sé*, per il suo stesso titolo richiamerebbe l'attenzione al tema dell'*epimeleia heautou*, in realtà esso risulta quasi eccentrico e non totalmente coerente con la struttura d'insieme dell'opera. Tuttavia sarà rivelativo del nucleo di interessi delle successive ricerche di Foucault. Nel Corso al *Collège de France* dell'anno successivo, pubblicato postumo con il titolo di *Ermeneutica del soggetto*, il tema dell'*epiméleia heautou* sarà centrale. In questo caso notiamo come la ricerca di Foucault assuma l'andatura di un *work in progress* che evolve per spostamenti tematici progressivi e disegna un nuovo quadro teorico incentrato sulla cura di sé.

affronta non solo la problematizzazione della tematica sessuale ma, lo studio delle condotte lo ha portato ad interessarsi sempre di più alle forme etiche prodotte nell'antichità per cercare di ricostruire «la formazione e lo sviluppo di una pratica di sé che ha per obiettivo di costituire se stessi come l'operaio (*ouvrier*) della bellezza della propria vita»[601]. In altri termini Foucault, si è interessato alle modalità mediante le quali il soggetto costruisce la propria forma di vita come un artigiano che modella il sé secondo un'istanza di modificazione, per mezzo di un governo che è un autogoverno e che si realizza in pratiche di condotta. Per approdare a questo punto Foucault ha scelto e selezionato solo alcuni momenti storici, autori e tematiche che potessero essere funzionali ad illustrare le problematizzazioni intorno alle quali si sono formate le catene di significanti che hanno generato i processi di soggettivazione attraverso le tecniche di sé. Oltre alla *Storia della sessualità* il filosofo si era già occupato delle tecniche del sé in maniera più approfondita ne *L'ermeneutica del soggetto* e ne *Le tecniche del sé*, e in un corso al *Collège de France* del 1980-81 dal titolo *Soggettività e verità*. Anche qui il riferimento a quel tipo di letteratura che intendeva fornire dei consigli di esistenza, dei modi di vivere, dei modelli di condotta risulta fondamentale. Le arti esistenziali «ragionate e volontarie» mediante le quali gli uomini cercano di fare della loro vita un'opera sono *pratiche positive* della costituzione di un nuovo sé[602] .Tali pratiche e la letteratura che le prescrive veicolavano degli insegnamenti su «come vivere», sulle «arti di vivere». Nella discussione sul significato di queste arti si ritrova l'idea della vita come «opera d'arte», nucleo di un'etica concepita come *estetica dell'esistenza*. Le arti di vivere potevano riferirsi a dei momenti particolarmente difficili: il malore, l'esilio, il lutto, e fornivano indicazioni, attraverso esempi di situazioni e circostanze verosimili su cosa fare e come comportarsi oppure erano legate alle attività particolari della vita. Sono proprio le tecniche del sé a costituire il dominio effettivo di queste arti della vita e della condotta, arti che si applicano, come sottolinea Foucault, alla vita nel senso di *bios*. L'approdo ultimo della storia della sessualità è dunque la tecnica della vita. Il *bios* é la vita qualificabile, la vita così come la si può fare, modificare, costruire, *façonner*, lavorare artigianalmente ed eticamente. È la vita forgiata nella sua natura informe allo scopo di conferirle una forma. In questo senso Foucault era un materialista: il sé, la vita

[601] M. Foucault, *Le souci de la vérité*, in *Dits et écrits*, cit., II, p. 1488.
[602] M. Foucault, *Tecnologie del sé*, cit. p. 18, pp. 42-47.

è l'unica materia sulla quale si può lavorare[603]. Le tecniche di sé sono dunque tecniche di vita che insegnano agli individui come gestire la propria vita, controllarla e modificarla mediante il lavoro che il sé compie sul sé. La *techne peri bion* è dunque una procedura ontologica sempre *in fieri* che consente di modificare la modalità di essere, di acquisire qualità di essere di passare e raggiungere lo stato ontologico cui si aspira[604] L'accesso al modo di vita desiderato mediante il lavoro sul proprio sé consiste in un esercizio di «ascesi». Praticando l'ascesi intesa non come esercizio di rinuncia a sé ma come elemento che trasforma il discorso vero, il discorso dotato di valore per il soggetto in un atteggiamento complessivo nei confronti dell'esistenza, in una modalità di esistenza, l'individuo cambia l'esperienza che fa di se stesso, il suo modo di riconoscersi come soggetto. Lo statuto ontologico che il *bios* della cura di sé avrebbe dovuto esprimere ricevono infatti dalle procedure di costruzione della *paraskeuê*, dagli esercizi di astinenza, dalla corrispondenza, dall'esame del sé e dalla confessione all'altro le tecniche atte a raggiungere la condizione di vita desiderata.

In altri termini, in questo itinerario di pensiero che descrive le fasi della gestazione del soggetto mediante un'analisi condotta sul desiderio fino alle tecniche di sé, possiamo rintracciare la presenza dei fuochi della riflessione etica sulla cura di sé e sulle pratiche ascetiche intese come ricerca e definizione di una condotta, di un *ethos* che è allo stesso tempo una forma di vita, un *bios*.

2.5 L'etica come *techne tou epimeleia*: la libertà tra codice e moralità.

Techne tou epimeleia è una locuzione alla quale abbiamo pensato per definire la cura di sé che, raggiunta mediante una serie di tecniche, appunto, ci fa comprendere meglio il senso che l'etica assume nella filosofia di Foucault, mostrando il suo profondo legame con la libertà. Per guadagnare lo spazio dell'etica Foucault conduce una ricerca sulle

[603] Il termine *bios* in greco indica la specificità della vita umana, rispetto a zoé, altro termine che designa la vita ma rispetto ad un'accezione di carattere generale, estendibile a tutti gli esseri viventi e dunque riferibile anche alle piante e agli animali. Aristotele, rispetto a questo secondo termine lo riferisce alla divinità sostenendo *Zoé aríste cai aídos* (vita più nobile ed eterna) in quanto la vita della divinità è sempre realizzata nella sua completezza. Invece il *bios* denota specificamente il riferimento alla vita e alla condotta dell'uomo: «*bios* indica il costume di vita, il carattere, ed è strettamente connesso con *ethos*»369., AA.VV., a cura di G. Kittel, *Grande lessico del Nuovo testamento*, tr. it. di F. Montagnini, G. Scarpat, O. Soffritti, Brescia, 1965, in part. pp. 1365-138

[604] M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, corso al *Collège de France* 1980/81, lezione del 13/1/81, cit.

caratteristiche della «morale» nel pensiero antico e moderno e individua tre accezioni del termine. La prima accezione fa riferimento alla morale intesa come quell'insieme dei valori e delle regole d'azione proposti agli individui nella forma di un *codice* mediante prescrizioni e regole di vario tipo. Il secondo riferimento concerne la *moralité des comportements*, ovvero la condotta effettiva degli individui valutata in base alla sua conformità al codice; infine, la terza accezione del termine morale include le varie pratiche in cui il processo di costituzione del soggetto morale si concretizza. Nel primo significato il soggetto si configura come individuo normato le cui azioni sono stabilite da un codice che non lascia spazio alla libertà di scelta; nel secondo, il soggetto rappresenta solo l'agente morale e viene considerato esclusivamente rispetto alle sue adempienze o trasgressioni connesse all'osservanza del codice; nella terza, l'individuo, agendo in virtù della sua personale interpretazione e valutazione del codice, opera costituendosi come soggetto morale dell'azione. Nell'esame di un'azione morale è necessario considerare tutti e tre i tipi di rapporto che vi sono implicati: la relazione alla regola da applicare all'azione, il rapporto alla realtà in cui si effettua l'azione, e infine il rapporto a sé. Quest'ultimo occupa una posizione strategica nella riflessione etica di Foucault nella misura in cui formarsi come soggetto morale comporta un «travail éthique», un lavoro su se stessi che ha una sua autonomia dalle prescrizioni del codice e che si traduce nella riflessione sul proprio sé finalizzata alla trasformazione di se stessi[605]. Secondo tale descrizione, se la morale, nel senso più esteso del termine, comprende sia l'elemento della codificazione dei comportamenti che quello della soggettivazione etica, dall'indagine storica sui differenti sistemi morali che hanno caratterizzato le società Foucault rileva che, in alcuni casi, l'accento è stato posto soprattutto sulla sistematicità del codice, sulla sua ricchezza, sulla quantità dei casi contemplati e degli ambiti di comportamento sottoposti alle prescrizioni del codice, sull'efficacia delle autorità che ne assicurano l'obbedienza e sulle eventuali misure punitive adottate; ma è altrettanto possibile considerare le morali «orientées vers l'éthique», le morali che sottolineano non la ricchezza e la puntualità del codice ma le forme di rapporto a sé, ovvero le modalità concrete e *pratiche* di elaborarlo, «considerando, questa o quella parte del nostro essere, quale materia principale, quale

[605] M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, cit., p. 41

sostanza etica, della nostra condotta pratica»[606]. In altri termini Foucault opera una distinzione netta fra la *morale orientata all'etica* e *morale orientata al codice*. Se il termine morale in generale indica secondo Foucault l'apertura dello spazio etico, essa può tuttavia assumere due forme principali fra loro opposte: la forma del *codice*, in cui il problema del rapporto alle proprie soggettivazioni assume la forma dell'aderenza o meno a un codice di prescrizioni fissato in relazione a quegli specifici modi di vita, o la forma dell'*etica* invece centrale la pratica di sé e la creazione di un modo di vita[607]. Foucault rintraccia questa seconda tipologia di sistemi morali proprio nella riflessione etica greca e greco-romana, poiché, ad eccezione di testi come *Le leggi* o *La Repubblica* i riferimenti ad un codice sistematico di condotta, alla necessità di autorità garanti della sua applicazione risultano piuttosto deboli, mentre la preoccupazione maggiore è rivolta alla ricerca di una forma di rapporto a sé che, consentisse all'individuo di acquisire *encrateia*, una perfetta padronanza di sé, di adottare uno stile di vita temperato, saggio, una condotta conforme al proprio modo d'essere e qualificabile come *sophrosyne*. La ricognizione di Foucault nelle pratiche di sé antiche mostra come il nucleo della riflessione morale circa l'uso dei piaceri fosse la temperanza, intesa come esercizio di una libertà che si attua nella padronanza di sé, nella capacità del soggetto di entrare in rapporto con sé e con gli altri. Queste morali sono dominate dal problema dell'*askêsis*, delle tecniche di sé, più che da quello della codificazione e della definizione di ciò che è lecito e di ciò che non lo è. In questo contesto l'*epimeleia heautou* si configura come pratica agita della libertà in relazione alla verità. Una verità che, come abbiamo sottolineato, non è più da intendere nella modalità dell'*adequatio* tra pensiero, linguaggio e cose, come forma universalmente valida o imposizione dei dispositivi di sapere-potere. La verità è la «condizione strutturale, strumentale e ontologica» per la costituzione e trasformazione di sé in quanto soggetto desiderante e non soggetto di desiderio[608]. Per questo motivo Foucault definisce l'etica come una *pratica riflessa della libertà*, espressione che può essere compresa solo se consideriamo la sua

[606] C. Di Marco, *Critica e cura di sé*, cit., p. 198.
[607] Cfr. M. Foucault, L'uso dei piaceri, pp. 36-37, tr. it. pp. 34-35; qui si parla espressamente di «morali orientate al codice» e di «morali orientate all'etica». Cfr. anche *Une esthétique de l'existence*, tr. it. cit., pp. 208-209. Le morali cristiane sono per Foucault l'esempio classico di una «morale orientata verso il codice» mentre l'esperienza greca mostra una «morale orientata verso l'etica»
[608] In relazione alla problematizzazione della sessualità, la riflessione sul rapporto dell'individuo con se stesso era orientata verso la ricerca dei modi e delle pratiche attraverso i quali la condotta del soggetto era in grado di singolarizzarsi senza essere decifrato e interpretato dall'esterno.

costruzione nella prassi quotidiana in cui il sé viene costantemente problematizzato, conquistato, vissuto e posto in relazione[609]. Lo spazio dell'etica di situava dunque nel lavoro di sé su sé del soggetto, nelle pratiche che consentivano al soggetto di divenire se stesso. È in questo senso che va letta la strettissima connessione tra la libertà e l'etica, è secondo questa idea di soggettività che la libertà in questo senso si apre all'etica: «La libertà è la condizione ontologica dell'etica. Ma l'etica è la forma riflessa che assume la libertà»[610]. Un lavoro di sé su se stessi che può essere compreso come una pratica di libertà intesa non nel senso di una liberazione. Il concetto di liberazione, infatti, non è in grado di definire, secondo Foucault, l'ampio raggio di tutte le forme pratiche di libertà ma ha un luogo determinato e specifico, per esempio la liberazione da una determinata condizione politica o storica. La liberazione genera infatti nuovi rapporti di potere che vanno controllati mediante le pratiche di libertà[611]. Secondo Foucault nel mondo greco-romano la libertà individuale, e, fino ad un certo punto quella civica, si è riflessa come etica e il tema della cura di sé ha attraversato l'intera riflessione morale. Successivamente, la cura di sé è diventata una pratica degna di sospetto, si è evoluta nell'amore di sé, tramutandosi in una forma di egoismo o di interesse individuale fino a giungere, con il cristianesimo, alla rinuncia a sé. Ma cosa significa che l'etica rappresenta la parte riflessa della libertà? Forse tale rapporto presuppone l'intendimento della libertà sempre e solo come libertà moralizzata? O in qualche modo la dimensione etica della libertà presuppone un lavoro sul proprio sé? Soprattutto per i greci la corretta pratica della libertà implicava la cura di sé al fine di conoscersi, allo scopo di formarsi, di oltrepassare se stessi per padroneggiare dentro di sé quegli impulsi che tentavano di sovrastare il soggetto. La cura di sé intesa come cura della libertà rimane un problema essenziale della cultura antica e assume una valenza etica che rimane invariata perché

[609] C. Di Marco, *Critica e cura di sé*, cit., p. 191.

[610] M. Foucault, *L'étique du souci de soi comme pratique de la liberté*, intervista con H. Becker, R. Fornet-Betancourt e A. Gomez-Müller, 20 gennaio 1984, in "Concordia", Revista internacional de filosofia, n. 6, luglio-dicembre 1984, pp. 99-116, tr. it. *L'etica della cura di sé come pratica della libertà* in M. Foucault, Archivio Foucault 3, cit. p. 276.

[611] Foucault distingue i processi di «liberazione» dalle «pratiche di libertà». I primi cercano di destabilizzare gli «stati di dominazione», che non coincidono, secondo Foucault con le relazioni di potere perché, a differenza di queste, non costituiscono un campo di azione possibile ma si reggono sulla mera violenza e imposizione fisica. Anche se Foucault non nega l'importanza di questi movimenti per determinate situazioni, la sua attenzione si rivolge soprattutto alle «pratiche di libertà», ovvero quelle pratiche che sono costitutive delle relazioni di potere. È infatti possibile governare la
condotta di qualcun altro solo nella misura in cui questi ha la libertà di lasciarsi condurre, M. Foucault, *L'éthique du souci de soi*, cit., pp. 709-711, tr. it. pp. 274-275. L'importanza di questo punto è sottolineato anche in Revel, *Michel Foucault. Un'ontologia dell'attualità*, cit., pp. 108-111.

fondata sulla pratica, ovvero sull'esercizio critico del pensiero che si configura come interrogazione permanente di noi stessi esercitata dall'interno e dall'esterno delle istituzioni[612]. L'etica antica si sviluppa secondo una forma particolare modellata sulla cura di sé: «Non dico che l'etica sia la cura di sé, ma che, nell'antichità, l'etica, in quanto pratica riflessa della libertà, ha ruotato intorno all'imperativo fondamentale «abbi cura di te stesso»[613]. Tuttavia, tale imperativo dell'*epimeleia heautou* implica l'assimilazione delle verità, dei *logoi* perché, secondo Foucault non si può avere cura di sé senza conoscere. Seguendo l'indicazione socratico-platonica, la cura di sé è sicuramente conoscenza di sé ma, è anche conoscenza di alcune norme comportamentali o di principi che sono contemporaneamente sia verità che prescrizioni. In questo senso l'etica è legata al gioco delle verità: avere cura di sé significa dotarsi di queste verità. Secondo Foucault bisogna fare di questa verità appresa, memorizzata e applicata progressivamente un quasi-soggetto che regna sovranamente. Alla fine del dialogo *Alcibiade*, il problema per il soggetto o per l'anima individuale è di volgersi a sé, per riconoscersi in ciò che si è, ricordarsi le verità affini che si è potuto contemplare mentre nella corrente stoica occorre imparare mediante alcune verità e dottrine che vengono insegnate rispettivamente come principi fondamentali e regole di condotta, in altri termini «si diventa il logos o il logos diventa noi stessi»[614]. I greci avevano problematizzato la loro libertà: la libertà individuale diventa un problema etico. Ma cosa significa? L'*ethos* è per i greci un modo di essere e un modo di comportarsi: è questa la forma concreta di libertà (di vestirsi, di camminare, di presentarsi agli altri, ecc.). Per vivere eticamente non occorreva una conversione perché la libertà era immediatamente riflessa come etica ma affinché questa pratica di libertà assumesse una forma in un *ethos* buono, paradigmatico, memorabile era necessario un lavoro di sé sul su di sé. Inoltre il problema della libertà assume una valenza politica nella misura in cui i greci concepivano la libertà come assenza di schiavitù. In altri termini uno schiavo non possedeva l'etica. La libertà era in sé politica e aveva un modello politico nella misura in cui essere liberi significava non essere schiavi di se stessi e dei propri istinti e

[612] C. Di Marco, *Critica e cura di sé*, cit., p. 191.
[613] A. Pandolfi, *L'etica come pratica riflessa della libertà. L'ultima filosofia di Foucault* in M. Foucault *Dits et ècrits*, Èditions Gallimard, Paris 1994, *Archivio Foucault, Interventi, colloqui, interviste* vol.3. 1978-1985 *Estetica dell'esistenza, etica, politica* tr. it. a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998 cit. p. 277.
[614] Ivi, cit., p. 278.

appetiti, essere dotati di dominio, padronanza e potere. Tuttavia la cura di sé per i greci non risultava etica perché rivolta agli altri, essa era intrinsecamente etica implicando dei rapporti complessi con gli altri nella misura in cui l'*ethos* come pratica veniva declinato nella modalità dell'aver cura degli altri. Un uomo libero che si comportava bene era in grado di governare mogli, figli, casa, oltre che essere in grado di gestire gli altri ricoprendo magistrature e ruoli istituzionali, o anche declinando tale rapporto in relazione agli amici. Infine la cura di sé presuppone un rapporto di alterità che è pedagogico: per avere buona cura di sé occorre affidarsi ad un maestro, una guida, un consigliere, un amico qualcuno che dica la verità[615]. Se la cura di sé mira al bene degli altri ed è finalizzata a gestire lo spazio di potere che è presente in ogni relazione ma senza porsi dalla parte del dominio, qual è il ruolo del filosofo, ovvero di colui che ha cura della cura degli altri? La figura di Socrate in questo caso è emblematica: la sua missione è quella di essere l'uomo che ha cura degli altri e questa è la posizione particolare del filosofo, ma, secondo Foucault la cura degli altri non precede necessariamente la cura di sé, perché «la cura di sé viene eticamente prima, nella misura in cui il rapporto con se stessi è ontologicamente primo».[616]Tale *cura di sé, dotata di un senso etico positivo*, può essere considerata come una sorta di conversione del potere perché accanto alla schiavitù come termine che si oppone alla libertà per i greci, anche l'abuso di potere, e dunque la tirannia, rende schiavi mentre il buon sovrano è colui che esercita il suo potere bene perché lo esercita anche su se stesso. Ed è il potere che si esercita su se stessi a regolare il potere sugli altri. In atri termini se si ha una buona cura di se stessi, ovvero se si sa ontologicamente quello che si è, se si conoscono le proprie capacità, se si ha capacità di discernimento rispetto alle cose da temere e non temere, rispetto alle speranze e a ciò verso cui occorre essere indifferenti, se non si sa che non bisogna aver paura della morte, non è possibile abusare del proprio potere sugli altri. Tale idea apparirà solo quando l'amore di sé sarà percepito come colpa morale. In questo nuovo contesto la cura di sé si trasformerà nella rinuncia a sé, come enuncia il *Trattato della verginità* di Gregorio di Nissa che definisce l'*epimeleia heautou* come la rinuncia a tutti i legami terreni, la rinuncia al sé terreno. Nel pensiero greco e romano, invece, *l'epimeleia heautou* non comporta l'amore smodato verso sé né contempla

[615] Ivi, cit., p. 279.
[616] Ivi, cit., p. 280.

l'abuso di potere che si potrebbe esercitare sugli altri[617]. In altri termini, la cura di sé è tale se pensando a se stessi si è capaci di pensare anche agli altri: colui che ha cura di sé è colui che sa esattamente quali siano i suoi doveri come padre, marito, padrone di casa, amico, funzionario pubblico, sovrano. In questo senso, il problema della morte e della finitezza umana risulta fondamentale per comprendere il senso e l'evoluzione della cura di sé. Perché sarà proprio su questo punto che il Cristianesimo, introducendo l'idea della salvezza intesa come eternità della vita e dunque salvezza al di là della vita terrena sconvolgerà la linea di sviluppo della cura di sé. Se presso i greci e i romani la cura di sé era una pratica incentrata sul sé, sulle azioni compiute, sulla posizione che si occupava in mezzo agli altri, sull'accettazione della morte (tardo stoicismo), nel cristianesimo la condizione necessaria per realizzare la salvezza, rispetto alla tematica *dell'epimelia heautou*, sarà la rinuncia a sé. Nei corsi degli ultimi anni, Foucault cerca di cogliere il rapporto tra il soggetto e i giochi di verità attraverso le pratiche di sé che hanno avuto un'importanza e un'autonomia molto importante nella civiltà greca e romana rispetto all'arresto successivo operato dalle istituzioni religiose, pedagogiche, mediche e psichiatriche. L'indagine del filosofo si è spostata dall'analisi delle pratiche coercitive all'attenzione verso le pratiche di autoformazione del soggetto, alle pratiche ascetiche in cui l'ascetismo, secondo Foucault, non va considerato secondo il senso di una morale della rinuncia ma come un *esercizio di sé su di sé,* mediante il quale si cerca di elaborare se stessi, di trasformarsi e di accedere ad un certo modo di essere[618]. L'etica come *techne tou epimeleia* vuole quindi indicare la possibilità di una modalità di esistenza in cui ciascuno possa determinare la propria *sostanza etica* scegliendo quale parte di sé far accedere alla costituzione della materia della propria condotta morale. Tale possibilità di scelta, rispetto all'osservanza di un codice prescritto non indica però una situazione di anarchia di valori: costituirsi in quanto soggetti morali non vuol dire solo essere capaci di condursi conformemente a delle regole ma anche essere sempre pronti a trasformare se stessi in soggetti responsabili della propria condotta. Possiamo allora parlare di un *travaille etique* nella misura in cui il lavoro etico fa rifermento ad un impegno mai concluso di costruzione di sé, ad un'azione modellante di noi stessi che anzitutto ci permette di conoscerci, di autocontrollarci, di metterci in ogni istante alla prova e quindi

[617] Ivi, cit., p. 281.
[618] Ivi, cit., p. 276

di trasformarci. L'*epimeleia heautou* dei greci è proprio questo lavoro: un'attività che implica nello stesso tempo un sapere e una tecnica, una riflessione e un'azione.

Capitolo III. La sfida etica dell'*epimeleia heautou*

3.1 Le derive dell'*epimeleia heautou.*

È ancora possibile oggi, riconoscere il lavoro teorico e pratico svolto dall'*epimeleia heautou* antica? È possibile cioè rintracciare nella situazione attuale, le medesime caratteristiche di una categoria che per secoli ha indirizzato gli uomini verso l'autoformazione intesa come accesso e sviluppo del proprio *heauton*? E soprattutto - e questo è il nodo cruciale della questione - quale sé è oggetto e soggetto della formazione per mezzo dell'*epimeleia* nell'attualità? Abbiamo esaminato la lunga tradizione che ha qualificato la categoria filosofica dell'*epimeleia heautou*, considerando i suoi momenti aurei che si sono alternati ad epoche in cui tale principio è stato oscurato e abbandonato. Da pratica virtuosa, volta a rivelare l'identità personale e a potenziarla nel suo processo formativo, l'*epimeleia heautou* è stata caratterizzata anche da una tradizione "viziosa", nella misura in cui essa indicava chiusura, ripiegamento narcisistico su di sé, onnipotenza paga di se stessa. Fino agli anni Settanta il tema della cura non ha ricevuto un'attenzione adeguata dalle scienze umane, pur essendo l'*epimeleia* la dimensione ontologica fondamentale dell'umano[619]. Secondo alcune ricerche condotte in ambito pedagogico da Mortari, lo scarso riconoscimento simbolico riservato alla cura è connesso all'identificazione della stessa con l'universo femminile che ha subito per un lungo periodo, una forte svalorizzazione nella cultura occidentale. Alcuni recenti indirizzi di pensiero hanno orientato la riflessione filosofica verso l'impulso antisocratico della ricerca della scienza e della teoria che invalida la dimensione pratica e «personale» dell'*epimeleia heautou* e connota il sapere che si apprende su se stessi come incerto ed inefficace perché ritenuto «soggettivo». Tale modello ha spinto il sé a liberarsi di sé per tendere verso la verità e la chiarezza dell'oggetto, rinnegando le componenti valoriali e soggettive promosse dall'*epimeleia heautou*. In nome della

[619] Secondo Bubeck la svalutazione teorica del tema della cura è dovuta al fatto che essa «è in gran parte esercitata da invisibili attori sociali, precisamente donne», D.-E. Bubeck, 2002, *Justice and the Labor of Care*, in E.-F. Kittay ed. Ellen K. Feder, *The Subject of Care*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, 2002, cit., p. 169. Tronto approfondisce l'analisi di Bubek sostenendo che la svalutazione della cura può essere spiegata con la scarsa rilevanza dei suoi attori, rintracciabili soprattutto non nelle donne in generale ma solo in alcune categorie di donne, appartenenti alle classi sociali più svantaggiate, J. Tronto, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York, 1993, cit., p. 113

neutralità delle leggi e della necessità della verità scientifica è stata pertanto favorita l'estensione totale dell'atteggiamento razionale a tutte quelle questioni etiche ed antropologiche che tradizionalmente costituivano appannaggio precipuo della filosofia[620]. In altri termini l'*epimeleia heautou* intesa come esperienza cardine della formazione della persona, secondo tali linee di ricerca, si configura come una pratica filosofica ed esistenziale «alla deriva». Quali possono essere oggi le deviazioni di un'esperienza autoriflessiva e per sua natura virtuosa come quella delineata dall'*epimeleia heautou*? In quali contesti, per quali motivi e con quali effetti è possibile riconoscere la «perturbazione», intesa come variante corrotta della contemporanea *epimeleia heautou*? Un indizio fondamentale per rispondere ai suddetti interrogativi consiste nell'individuare gli effetti di tale pratica. Quando la cura di sé ha come esito il potenziamento di sé inteso come desiderio di onnipotenza, come aumento delle performances per appagare la volontà di primeggiare ad ogni costo, come eliminazione del difetto, allora si iniziano a comprendere le distorsioni connesse a tale pratica. Se per un verso la cura di sé delinea un esercizio di comunicazione, dialogo e relazione con se stessi in vista di un rapporto con l'esteriorità improntato alla qualità, ovvero al miglioramento di se stessi per perfezionare la relazione tra il soggetto e il mondo, è pur vero che il ripiegamento dell'individuo su se stesso potrebbe avere un effetto narcisistico. L'estetica dell'esistenza che Foucault promuoveva in chiave etica, come modellamento del proprio stile di vita rischia di trasformarsi in una «cosmesi» dell'esistenza caratterizzata dalla dimensione egoistica e narcisistica di un io sempre più isolato. Una delle possibili derive della cura di sé è da rintracciare oggi anche in quella tecnicizzazione, di cui il soggetto è autore e contemporaneamente utente, che porta a concepire l'*epimeleia heautou* come strumento votato ad accrescere le fantasie super-omistiche di un essere che, in virtù del potere delle tecnoscienze, sogna la perfezione e l'immortalità[621]. Tale processo, innescato dal progresso, non fa che pervertire gli intenti originari dell'*epimeleia heautou* che operano adesso nella direzione dell'auto-

[620] D.P. Verene, *La filosofia e il ritorno alla conoscenza di sé*, cit., p.

[621] Bertagna sottolinea la dimensione teoretica della tecnica rispetto al potere che può offrire all'uomo: «la téchne è potere solo se "sa" perché nessuno può far essere volendolo e controllandolo secondo i passaggi logici che si sono analiticamente presentati, qualcosa che non conosce, di cui non ha rappresentazione e controllo. Se la téchne fa essere qualcosa che non sa, infatti, e la cosa può capitare, non è più, in senso proprio téchne ma una sua degradazione», G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, La Scuola, Brescia 2010, cit., pp.156-157

potenziamento illimitato del soggetto[622]. Nel testo di Patočka, dedicato a *La superciviltà e il suo conflitto interno*[623] è possibile rintracciare una deriva dell'*epimeleia heautou* nello scarto che, secondo l'autore, si è creato tra l'avanzamento tecnico e la mancanza di progresso morale o, in maniera più radicale, la coincidenza tra l'avanzamento della tecnica razionale e la moralità. Secondo quest'ultima prospettiva, la tecnica è in grado di stroncare, attraverso il dominio sugli individui realizzato dal lavoro e dall'indottrinamento, la stessa personalità dell'uomo. Anche Husserl, nella *Crisi delle scienze europee*, aveva denunciato il cattivo utilizzo della *ratio* moderna che, perdendo di vista lo scopo che aveva guidato l'avventura intellettuale umana sin dai greci - ovvero la scienza universale dell'essere considerato nella sua totalità- ha concepito il soggetto secondo schemi razionali e oggettivi. Se tuttavia Husserl ricercava nella *Lebenswelt* le radici recise che la razionalità affonda nella vita, Patočka scorge nello stesso progetto husserliano di una «scienza della vita» un'ulteriore formalizzazione o oggettivismo della soggettività, dal momento che sottopone il mondo alle categorie di una soggettività trascendentale ipostatica. In altre parole, la realtà individuata dall'oggettivismo è solo un'astrazione a partire dal mondo della vita, il quale, dovendo costituire, secondo Husserl, un'opposizione a questa riduzione oggettiva, finisce per offrire, nella lettura patočkiana della *Lebenwelt*, una *mera apparenza soggettiva*. La pratica della cura di sé/dell'anima potrebbe configurarsi allora come quel ripiegamento interiore conseguente all'eliminazione del ruolo del soggetto mediante la costruzione di una realtà tecnica *de-personalizzata*. Il rifugio in uno spazio interiore privato da opporre ad un mondo che si manifesta sempre più come *impersonale*, che pretende dal soggetto solo la *funzionalità* del suo lavoro al fine di garantire il suo mantenimento e accrescimento, costituisce il contesto in cui l'*epimeleia heautou* acquista una connotazione negativa. Tuttavia, tale processo oggettivante della soggettività che trasforma l'*epimeleia heautou* in uno spazio protetto ed esclusivo da opporre al mondo

[622] F. Merlini, "Cura di sé e cura del mondo. Di alcune possibili derive", in Id., La comunicazione interrotta, Edizioni
Dedalo, Bari 2004, cit. pp. 75-81.

[623] Con il termine *superciviltà* Patočka fa riferimento ad una conformazione storico-politica che si afferma nell'età contemporanea, originata dal fallimento del processo di universalizzazione perseguito dalle civiltà classiche, il cui potere era fondato su contenuti di tipo emozionale-irrazionale. In altri termini, la *superciviltà* sostituisce e oppone a queste basi imprevedibili e non controllabili un concetto di razionalità che si traduce in un progetto di razionalizzazione della potenza destinato a costituire un nuovo paradigma, la *superciviltà* appunto, destinato ad una continua dinamica di espansione e fondata sulla necessità del conflitto, J. Patočka, *La superciviltà e il suo conflitto interno*, cit., pp. 51-71.

esterno, potrebbe essere letto, come Patočka suggerisce, come il tentativo di sottrarsi a quell'irrazionalità incontrollabile che si esplica nel fenomeno della morte e della finitezza umana[624]. Ciò che il filosofo ceco propone, rispetto a questa ragione della deriva dell'*epimeleia heautou*, consiste nella *riappropriazione di quell'elemento personale*, esposto alla morte, che la tecnica razionale ha cercato di eliminare. Per raggiungere questo obiettivo occorre però considerare la morte non come il punto conclusivo della vita, per il quale non può che configurarsi come un elemento negativo, dal quale prendere le distanze. L'autore, ricostruendo il meccanismo della civiltà tecnica e introducendo il concetto di superciviltà come tentativo di porre fine alla dialettica sempre aperta e irriducibile tra l'essere esposti al pericolo e volersi sentire accettati e accolti aldilà di ogni rischio e ostacolo, individua proprio nella presenza della morte, nell'esperienza individuale di una morte assoluta, non illuminabile dalla categoria della vita, la presenza di un nuovo spazio per il soggetto e di una nuova configurazione, assolutamente positiva, dell'*epimeleia heautou*. Secondo questa lettura delle derive dell'*epimeleia heautou*, anche la cultura di sé promossa e generata dalla cura di sé che ha in mente Foucault diventa allora quel processo di reinscrizione del soggetto in una nuova antropologia fatta di resistenze, opposizioni ma anche di nuove richieste di emancipazione. L'*epimelea heautou*, se per un verso si presenta come strumento affermativo di un'immagine creativa di un sé cosciente dei propri limiti e slanci, per altro verso può diventare un'attività che promuove il superamento delle mancanze e dei limiti umani mediante un atteggiamento di rifiuto della realtà finita dell'individuo. In questo senso, nelle sue manifestazioni più degradanti, la cura di sé/cura dell'anima potrebbe fungere da cornice di riferimento per lo sviluppo e la riproduzione delle ideologie[625]. La possibile deriva dell'*epimeleia heautou* segnala pertanto una modalità

[624] A questo proposito Patočka cita il caso della medicina moderna come pratica fondata su un allontanamento della morte in quanto esperienza basilare della propria individualità. La morte, dal punto di vista medico, coinvolge sempre la presenza di un'alterità alla quale essa fa riferimento. Non è mai la morte in prima persona e la sua riflessione è sottoposta alla più rigida oggettivazione, J. Patočka, *La razionalità europea e il segreto del mondo*, in id. *La superciviltà e il suo conflitto interno*, cit. p. 151. Su questo aspetto, Michel Foucault ha condotto un importante studio volto a sottolineare l'evoluzione della pratica clinica che da disciplina deputata all'indagine sulla sofferenza e sulla morte dell'individuo, si trasforma in un dispositivo di controllo della vita (e non più della morte) della comunità (e non più dell'individuo). Questo importante mutamento nella scienza medica, funzionale anche alla comprensione delle dinamiche del potere nella contemporaneità, si può rintracciare in M. Foucault, *Nascita della clinica*, Einaudi, Milano 1998, Id. *Crisi della medicina o crisi dell'antimedicina* (conferenza del 1976), in Id. *Antologia. L'impazienza della libertà*, Feltrinelli, Milano 2005.

[625] Rispetto alla trasformazione della cura dell'anima in ideologia Merlini indica, per esempio, il passaggio dalla scienza allo scientismo in cui l'unica conoscenza valida è quella offerta dalle scienze

particolare di relazione del soggetto con il mondo, rapporto assunto come appagamento del proprio desiderio di affermazione, di conoscenza, e di volontà di potenza dietro le quali si nascondono invece le profonde debolezze e falle dell'individuo moderno. In altri termini, nella misura in cui *l'epimelia heautou* si declina nei termini di un'autoesaltazione individuale della propria interiorità, ecco che assistiamo alla sua deriva. Ancora una volta l'ombra della sua distorsione prospettica nel suo inserimento in un mondo globalizzato e privo di punti di riferimento risulta in agguato[626]. Quale spazio e quale ruolo può ricoprire oggi l'*epimeleia heautou* in un orizzonte dominato da pratiche funzionali alla produttività, al consumo immediato di emozioni o alla veloce reintegrazione dei soggetti in uno standard di normalità efficiente? Di fronte a questi scenari, tuttavia intendiamo sostenere che la riabilitazione filosofica dell'*epimeleia heautou* di fronte alle situazioni problematiche della contemporaneità che mostra una dimensione antropologica inquieta e fragile, possa offrire una via maestra da seguire. L'*epimeleia heautou* sottolinea infatti le potenzialità della persona, insistendo sulle sue peculiarità ontologiche ed etiche e indicando le modalità della sua formazione. A nostro avviso la cura di sé può diventare un paradigma attualissimo all'interno della problematicità del *farsi del soggetto.* Si tratta di una formazione «problematica» perché il soggetto inteso come individuo sembra essere in via di estinzione, rischia di venire riassorbito nel sociale, nell'assimilazione globale che lo espone alla perdita della sua individualità.

Nel contesto di un mondo e di un sapere globalizzati, acquisire consapevolezza sui processi razionali ed emotivi è una forma di *epimeleia heautou*, di cura e sollecitudine

---

naturali, *ibidem*. In Jan Patočka la questione dell'ideologia è fortemente connessa alla tematica della cura dell'anima, nella misura in cui *l'epimeleia tes pshychés* si configura proprio come il primo gesto di superamento ideologico che era riuscito, mediante l'indottrinamento, ad «ingannare la propria coscienza e mascherare davanti al mondo e davanti a se stesso la sua condizione reale e il suo inglorioso *modus vivendi*», V. Havel, *Il potere dei senza potere*, cit., p. 15. La cura dell'anima è dunque quella forza spirituale volta a far emergere la vera identità dell'uomo. A proposito degli intellettuali, intesi come coloro che praticano la cura dell'anima Patočka scrive: «gl'intellettuali devono affinare continuamente la propria coscienza di che cosa sia l'abuso, la falsa coscienza la falsità sociale, e fondandosi su una tale coscienza, devono rafforzare la propria posizione indipendente all'interno della società odierna, da cui debbono farsi apprezzare e rispettare come un elemento organizzato e dotato di potere», laddove «l'abuso», la «falsa coscienza e la «falsità sociale» sono evidentemente le caratteristiche distintive dell'azione ideologica sulla coscienza umana.

[626] Jean-Luc Nancy afferma che «la globalizzazione», fa emergere «l'interconnessione di tutti nella produzione dell'umano in quanto tale», ci rivela che il mondo ha senso in se stesso, al di là di ogni rappresentazione teologica, ideologica o politica e si presenta nell'essere-insieme «singolare plurale» degli individui che lo abitano

verso l'esistenza e il mondo, che interpella il soggetto su quale «vita» (*bios*) intende vivere, con quale caratterizzazione, e secondo quale immagine di mondo vuole costruire la sua persona garantendo una vita umana intesa come vita degna di essere vissuta. Nelle ricerche di Patočka e Foucault, sul significato del «prendersi cura» e sul senso dell'*heauton*, condotte secondo modalità e approdi diversissimi e irriducibili, scopriamo la memoria del cammino dell'uomo contemporaneo, comprendiamo se le fatiche e le derive che oggi l'*epimelia heautou* incontra provengono da un eccesso di attenzione a sé o piuttosto dall'aver dimenticato di prendersi cura di sé. In questi itinerari di pensiero rintracciamo, secondo formulazioni diverse per intenti e cause, la medesima domanda e sfida etica che coinvolge l'uomo e la sua azione.

3.2 La sfida etica dell'*epimeleia tes psiches* di Patočka tra azione e sconvolgimento.

Il riferimento antropologico presente nel raccordo tra azione e persona si presenta oggi come un'opportunità di confronto critico e come sfida. La sfida etica della formazione della persona passa infatti attraverso la mediazione antropologica e ontologica e lo spessore teoretico della prassi risiede nella compresenza di due aspetti interni all'azione. Il primo concerne la valenza transitiva dell'azione, in quanto il soggetto che agisce immette nel mondo la sua autonomia pratica, ponendosi come fattore fondamentale del divenire storico. Il secondo aspetto riguarda invece l'immanenza dell'azione, condizione dovuta al fatto che essa si situa nel soggetto, rappresentando una forma di perfezione del soggetto agente[627]. Queste due caratteristiche dell'azione rimandano la nostra riflessione al pensiero di Patočka che, interrogandosi sul senso della storia, rivela lo sviluppo dell'essere dell'uomo nella lotta aperta tra azione e sconvolgimento , conflitto in cui l'*epimeleia tes pshychés* assumerà il ruolo di protagonista[628]. L'impegno personale promosso e testimoniato da Patočka, sorretto dalla convinzione della responsabilità dell'azione, mostra come l'agire e la personalità individuali possano

[627] Secondo Ricoeur il soggetto agente «è una sorta di causa, e una strana causa, poiché mette fine alla ricerca della causa» P. Ricoeur, *La semantica dell'azione. Discorso e azione*, tr. it. a cura di A. Pieretti, Jaka Book, Milano 1986, p. 83.

[628] P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit. p. 143. In questo testo, il filosofo francese individua tra questioni fondamentali rispetto al *chi*, al *che cosa* e al *perché* dell'azione e denuncia la scelta della filosofia analitica di sacrificare la domanda sul chi a favore del che cosa e del perché Secondo Ricoeur mentre l'evento è qualcosa che semplicemente accade, l'azione «è ciò che fa accadere».

cambiare il mondo[629]. Il concetto di mondo naturale che, rappresenta la questione fondamentale dell'indagine fenomenologica condotta dal filosofo ceco, è infatti, secondo Patočka, il terreno di ogni apertura di senso ma anche il luogo in cui l'esistenza umana si perde nella dimenticanza di sé[630], è il campo d'azione della prassi umana del quale bisogna prendersi cura mediante il suo «scotimento». Il motivo della scossa, di quella *otresement* che, ad un certo punto sconvolge e allo stesso tempo illumina l'esistenza, è la prima azione etica compiuta dall'anima e sull'anima attraverso la pratica dell'*epimeleia*. Lo scotimento si presenta come una sorta di terremoto spirituale che da un lato sottrae l'*epimeleia tes pshychés* dalle derive della tecnoscienza e dunque preserva l'esistenza umana dal processo universale di oggettivazione da essa prodotto, dall'altro costituisce l'evento preliminare all'azione[631]. L'azione, rettamente intesa, secondo Patočka, è conseguente ad un sconvolgimento esistenziale, ad una scoperta ontologica. *L'azione è innanzi tutto reazione, risposta, responsabilità*. La cura dell'anima denota dunque la capacità del soggetto di re-agire all'asservimento prodotto dalla tecnica, opponendo una resistenza intellettuale che sancisce un atto morale, un *ethos*, un modo di rapportarsi al sé e al mondo[632]. Patočka ha interpretato il concetto di anima come luogo in cui nasce la domanda sul senso, un'interrogazione che risveglia l'uomo dal sonno dell'incoscienza ma che viene formulata negativamente. L'*epimeleia*

[629] Secondo Patočka il mondo naturale mondo naturale è luogo deputato all'accoglienza e sviluppo della vita umana intesa come soggettività che agisce. Ogni cosa è un ente a partire dai rimandi che la caratterizzano e dunque l'uomo è tale perché 'aperto' a questa totalità di rimandi: «le cose non hanno un senso di per se stesse ma il loro senso esige che qualcuno abbia senso – per esse. Infatti il senso non originariamente negli enti ma nell'apertura, nella comprensione delle cose, vale a dire in quel processo, in quel movimento che non si differenzia da quello del nucleo stesso della nostra vita.[…]siamo noi, soltanto noi che abbiamo la possibilità di mettere[le cose] in rapporto con il loro proprio senso, giacché siamo tali che la nostra stessa vita possa assumere un senso per noi, mentre alle cose questo rapporto con se stesse non è dato, anzi "non ha senso per esse"»,J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 86.

[630]G.D. Neri, *Il mondo del lavoro e della fatica*, Aut-Aut, 299-300, 2000, p. 167.

[631] Su questi argomenti si rimanda a *Počatek dějin* (*Inizio della storia*) in J. Patočka, *Kacířske eseje o filosofii dějin*, Edice Petlice, Praha 1975, trad. it. a cura di G. Pacini *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Cseo, Bologna 1981 pp. 72-75. Esiste una ristampa recente dei *Saggi eretici* curata da Mauro Carbone, Einaudi, Torino 2008 ma utilizzeremo la prima edizione italiana curata da G. Pacini con un'introduzione di V. Bělohradský perchè è fedele al sostantivo ceco *otřes*, tradotto con «scossa», «crollo» e *otřásání* con «scotimento», «vibrazione», rispetto alla traduzione degli «scossi» con il termine «scampati» che ritroviamo nella più recente edizione Einaudi tradotta da D. Stimilli. Il motivo di questa scelta è dovuto alla maggiore ampiezza semantica del temine «scosso» rispetto a «scampato». Riteniamo che sia indispensabile far emergere non solo il risultato finale della salvezza rispetto ad un pericolo – come indicherebbe il termine «scampato» –, ma soprattutto la dimensione preliminare dell'impulso che genera nell'individuo uno sconvolgimento del mondo quotidiano e che rende possibile l'emergere di un altro punto di vista, facendo scoprire l'esistenza come problematica e conflittuale.

[632]S. Maletta, *Contro l'impero del kitsch. Arendt e il principio antropologico*, in *Il legame segreto. La libertà in Hannah Arendt*, a cura di Sante Maletta, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, p. 113.

tes pshychés si presenta infatti come un'esperienza di decadenza, di conflitto, di sacrificio in quanto connessa all' esperienza della finitezza umana; l'ultimo saggio eretico, esaminato alla fine del primo capitolo, dedicato al tema della guerra, del fronte, della scossa[633] e descritto secondo la dicotomica coppia del diurno e del notturno, rivela l'emergenza della cura dell'anima rispetto ad un pensiero antropologico contemporaneo che non ha evidentemente approfondito la riflessione sull'uomo che emerge dalla tenebra. Un pensiero che non ha articolato abbastanza una ricerca sull'azione che segue dallo sconvolgimento esistenziale e che determina la dimensione formativa della cura dell'anima nel processo del divenire persona. Se infatti Patočka si serve delle condizioni limite, per affrontare la necessità di attivare la cura dell'anima, è perché solo queste consentono di esperire pienamente la finitezza e la decadenza mediante la resistenza, e dunque attraverso la risposta a tale declino. Da un punto di vista fenomenologico curarsi della propria anima, secondo Patočka, significa avere capacità critica, esercitare la consapevolezza della coscienza del reale ed esperirla come pratica di libertà che «fa» l'anima[634]. Come si realizza una tale pratica etica? Prendendo posizione, assumendosi la responsabilità di rispondere, agendo grazie allo e nello sconvolgimento. Anche Arendt, nella sua elaborazione della *vita activa* sostiene che «agire, nel suo senso più generale, significa prendere un'iniziativa, incominciare, come indica la parola greca *achei* o mettere in movimento qualcosa, ciò che è il significato del latino *agere*». A differenza del *labour* e del *work*, categorie con le quali la filosofa si confronta rispetto alla definizione dell'*action* - che non realizzano qualità specificamente umane-, solo l'azione e la dimensione interpersonale qualificano l'uomo: «nell'uomo alterità e distinzione diventano unicità e unicità è appunto ciò che l'uomo con la parola e l'azione inserisce nella socialità propria del suo genere. Tipicamente umano è l'agire che si connota sempre come «agire insieme» e costituisce l'ambito precipuo della politica, presupponendo il linguaggio come mezzo essenziale per il rapporto intersoggettivo. Avendo come riferimento costante nelle sue opere la democrazia dell'antica Grecia, la Arendt spiega che tale dinamica comporta una distinzione tra la sfera pubblica, corrispondente alla *polis*, e la sfera privata, corrispondente all'*oikos* dei greci. Se l'*oikos*

[633]Secondo Havel lo "scosso" è il folle, è colui che, sconvolto da un evento imprevisto, si espone al travolgimento del proprio mondo e, di conseguenza, accetta che venga risvegliata in lui la domanda filosofica fondamentale intorno al senso del tutto.
[634] G. Di Salvatore, *Dire l'Europa, liberare l'Europa, fare l'Europa*, cit. pp. 35-37.

è il regno della necessità, caratterizzato dalle attività economiche del lavoro e della produzione necessarie per sopravvivere, la politica è il regno della libertà, dell'emergenza del nuovo. Secondo Patočka la dimensione pubblica è il naturale approdo di un gesto privato e dunque le due dimensioni non sono separate ma coimplicate dalla cura dell'anima. L'agire autentico, secondo la Arendt, è pubblico, politico, ovvero si stabilisce nell'interazione plurale con la quale gli uomini «appaiono» gli uni agli altri, laddove «l'azione è come un *memento* sempre presente che gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per dare inizio a qualcosa di nuovo. Con la creazione dell'uomo il principio del dare inizio è entrato nel mondo – ciò che ovviamente è solo un altro modo di dire che con la creazione dell'uomo il principio della libertà ha fatto la sua comparsa sulla terra»[635]. Secondo Patočka che pur accoglie la concezione arendtiana sulle origini greche della politica, la centralità dell'azione deve fondarsi non sul riferimento politico ma *sull'interrogazione del senso, sullo «sguardo in ciò che è», su un'azione che prevede di avere la forza di pólemos*. Un'azione che, sulla scorta dell'insegnamento eracliteo intorno al tema del *pólemos*, divide e allo stesso tempo unisce, una prassi che si origina da uno sconvolgimento esistenziale e che si muove nello spazio messo in atto dalla competizione intorno al senso. La dinamica prodotta dallo scotimento consiste nel far vacillare le certezze quotidiane, nella nascita di nuove prospettive e quindi di nuovi valori. L'azione che segue dallo sconvolgimento si configura come un'esperienza anche emozionale, in cui stupore e angoscia si interconnettono. Dalla lettura dei *Saggi eretici* tale esperienza – che origina filosofia e politica, interrogazione sul senso e competizione intorno a esso – è inseparabile dall'esposizione personale, dal rischio assunto in prima persona, in ultima istanza dal sacrificio supremo, quello della propria vita. Agire rettamente significa essere disposti anche al sacrificio di se stessi perché una volta compresa la propria *psyché* e ciò le dona senso, è possibile rispondere responsabilmente e dunque resistere a tutti i discorsi che chiedono di «rinunciare alla propria umanità», ovvero di assoggettare la propria esistenza alla «legge della quotidianità», che pre-assegna un significato alle cose secondo una modalità impersonale[636]. Secondo il filosofo è necessario accogliere ciò

[635] H. Arendt, *Labor, Work, Action*, Mary Mc Carthy West, Trustee 1987. Il testo risale al 1964, è stato pubblicato postumo nel volume J.W. Bernauer, *Amor mundi, Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, M. Nijhoff, Boston, Dordrecht, Lancaster 1986, pp.29-42, tr. it. a cura di G. D. Neri, *Lavoro, opera, azione. Le forme della vita attiva*, Ombre Corte, Verona 1997, cit. pp. 23-70.
[636] S. Maletta, *Politica e coscienza morale: l'attualità di Charta 77* in «La Nuova Europa», 2009.

che egli definisce il «Weltgeheimnis», ovvero il «segreto del mondo», quell'aspetto oscuro e negativo del mondo che non solo espone l'uomo al rischio della morte ma gli consente di «riappropriarsi » di essa[637]. In che modo avviene, concretamente, questa azione che si rivela essere come il mistero del mondo della vita? Nell'affrontare questa tematica, Patočka, oltrepassando l' analisi squisitamente filosofica, inizia a delineare una vera e propria *pratica esistenziale*. Proprio questo tema è stato il *focus* di discussione di un seminario clandestino organizzato insieme a pochi allievi nel 1975. Questo è l'anno in cui il filosofo scrive le sue riflessioni sull'Europa e si comprende il terreno filosofico preparatorio di *Charta 77*, la cui esperienza dovrà attendere solo altri due anni. In questo contesto Patočka si concentra sull'azione dell'uomo spirituale, colui che è «in cammino», colui che si espone al negativo. Con questa prassi l'uomo spirituale indica le basi sulle quali costruire un nuovo tipo di esistenza, conducibile solo «su un terreno ondeggiante, in uno stato di sradicamento»[638]. Una pratica esistenziale che individua l'autentica figura del pensatore, indipendentemente dalla sua collocazione storico-cronologica. Un'attività abbandonata e dimenticata dalla civiltà europea della tecnica che l'ha sostituita con un diverso tipo di approccio alla problematicità e che ha condotto il destino della scienza fino al presente. L'origine della scienza moderna è infatti fondata su una ricerca della verità che viene accompagnata non da un approfondimento della sua problematicità ma dalla rimozione di quest'ultima. Di fronte a questa visione «aproblematica» del mondo offerta dal progresso scientifico, l'uomo deve opporre una resistenza, deve cioè dare fondo alla sua azione spirituale intesa nella forma concreta del domandare a partire dal negativo dell'esistenza. Solo questa prassi, che è sconvolgente e che si attiva dallo sconvolgimento del mondo, può ristabilire l'opposizione esistente tra la problematizzazione del senso e la negazione dello stesso. Solo se consideriamo la portata di questa nuova figura di «umanità spirituale» si può concepire la sfida etica *dell'epimeleia tes pshychés*. E si comprende anche il senso che Patočka attribuisce al concetto di «sacrificio», che non è da confondere con un'azione eroica o pensata esclusivamente come prassi degna di un'entità trascendente.

[637] «Questa componente inafferrabile è il segreto del mondo [Weltgeheimnis], che interamente cinge e penetra ogni mondo storico sino ad ora presentatosi e che arriva persino a fissare il nostro moderno mondo scientifico-tecnologico, sempre più soggetto alla tecnica, nella figura di ciò che non si dà mai in una presenza in carne ed ossa, ma sempre solo a partire da un suo proiettarsi come qualcosa di presente», J. Patočka, *La razionalità europea e il suo destino*, cit., p. 141.
[638] J. Patočka, *L'uomo spirituale e l'intellettuale*, cit. p. 162.

Nell'elaborazione del filosofo ceco non troviamo infatti alcuna traccia di un riferimento ad un *ego* che superi per virtù e potenza la comune dimensione dell'esistenza umana. L'uomo spirituale è infatti colui che nella comune e banale attività quotidiana mostra la propria personale *psyché* che è viva e operativa nonostante il meccanismo razionalizzante della tecnoscienza e della potenza. Il suo sacrificio consiste *nell'innervare la propria esistenza in una pratica di resistenza*, una pratica che consentirà a Patočka di passare dall'analisi dello sconvolgimento dell'azione dell'uomo spirituale alla sua diagnosi sul presente e sulla necessità di un «coinvolgimento »all'azione del dissidente. In altri termini, definendo l'azione esistenziale dell'uomo spirituale, Patočka ci fornisce al contempo, una definizione precisa della pratica del dissenso, da lui stesso vissuta negli anni seguenti, una pratica che acquista inevitabilmente una diversa connotazione politica nella misura in cui espone la non evidenza del mondo:

> L'uomo spirituale che è capace di compiere il sacrificio, di coglierne la portata e il significato […] non può avere paura. L'uomo spirituale chiaramente non è un politico, nel senso corrente del termine, non prende parte alle controversie che governano il mondo. È, tuttavia, evidentemente un politico in un modo diverso, e non può non esserlo, dal momento che getta in faccia alla realtà e a ciò che lo circonda la non evidenza del mondo[639].

La cura dell'anima interviene dunque definendo anche il pensiero del dissenso, inteso come appello ad una coscienza che opera silenziosamente a partire da un'esperienza negativa, e sopravanza gli orrori legati ai tempi storici in cui tale pensiero si è sviluppato. La dimensione ontologica dell'azione umana prodotta dallo e nello sconvolgimento può essere rintracciata anche nello scritto *Il senso dell'Oggi in Cecoslovacchia*. In questo testo Patočka approfondisce *La dialettica del concreto*[640] di Kosík che da un lato si ricollega all'idea hegeliana della prassi umana, dall'altro tenta un superamento dell'ontologia heideggeriana e del concetto di esistenza. La *dialettica del concreto* è infatti l'opera che insiste sul concetto di prassi per spiegare il problema ontologico, gnoseologico ed esistenziale mediante un ampliamento del tema del lavoro inteso come modalità essenziale della prassi umana. La novità della concezione del lavoro in Kosík consiste nel fatto che esso inglobi tutte le manifestazioni dell'esistenza

[639] Ivi, cit., p. 164
[640] K. Kosík, *La dialettica del concreto*, Bompiani Milano 1964.

umana[641]. Il lavoro è quell'essenziale prassi umana che determina la stessa essenza dell'uomo il quale, mediante il lavoro, non crea solo prodotti ma soprattutto se stesso. È dunque un lavoro di formazione del sé e presuppone un'attività di tipo etico:

> per lui l'uomo non è un essere che lavora accanto all'uomo come essere che gioca , che lotta, che ama, che crea l'arte, ecc; bensì è un essere che lavora in *tutte queste attività*. […] La novità del concetto di lavoro di Kosík sta nel fatto che il lavoro dev'essere quella situazione dialettica fondamentale e quella forma essenziale della dialettica per cui l'uomo diventa non soltanto creatore di determinate entità – suoi prodotti – bensì anche creatore di essere, e cioè del suo proprio, dell'essere che si distingue e si oppone alle cose, ed è in rapporto con il loro complesso, col mondo. Il lavoro non è soltanto ontico bensì ontologico[642].

Tuttavia Patočka contesta a Kosík l'elaborazione di un'ipotetica dialettica della natura che tenta di fornire una spiegazione dell'uomo partendo dal non umano, ancorandosi al significato oggettivo delle cose e non indirizzandosi, come suggerisce il titolo della sua opera, verso la dialettica del concreto ovvero della vita vissuta che indubbiamente siamo. Affermare che il lavoro consista nel momento ontologico che crea l'uomo, nel momento della prassi che crea l'essere, significa sostenere una dialettica astratta del lavoro. Al contrario, sottolinea Patočka, «la dialettica del lavoro, che noi viviamo e che pertanto è concreta, presuppone sempre le fondamentali strutture umane e specialmente la temporalità»[643]. Il lavoro, e in generale l'azione etica di formazione della propria *psyché* è possibile sulla base di una preliminare apertura della vita umana in cui «l'uomo si produce da sé, non è mai chiuso»[644]. In questa dinamica l'azione umana diventa «invenzione della vita» e del tempo richiesto da questa formazione[645].

3.3 La sfida etico-estetica della cura di sé di Foucault tra distanza etica e libertà.

Il rapporto tra soggetto e verità che caratterizza l'opera di Foucault negli anni Ottanta, indagato mediante un febbrile scavo nella storia del pensiero occidentale, ha rintracciato quale collante per interrogare i due termini l'attestazione dell'esperienza soggettiva di trasformazione. In tal senso essa segnala un ulteriore *focus* problematico affrontato dal

[641]Su questa interpretazione del concetto di lavoro in Kosík Patočka non sembra aver colto fedelmente l'intenzione dell'autore il quale scinde il momento del lavoro da quello dell'esistenza sostenendo che «la prassi comprende - oltre al momento lavorativo- anche il momento esistenziale» mentre è evidente l'influsso della fenomenologia di Patočka nell'opera di Kosík, cfr. K. Kosík *La dialettica del concreto*, cit. p. 245.
[642]J. Patočka, *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*, cit. p. 113.
[643]Ivi, p. 114.
[644]Ivi, p.115.
[645]Ibidem.

filosofo francese, di ordine etico: la questione della verità viene trattata secondo un approccio che si fonda sull'etica. Secondo Foucault, il soggetto che intende raggiungere la verità nella conoscenza non può infatti differire dal soggetto che agisce rettamente e, in generale, la questione della verità è stata affidata dal filosofo ad una indagine che rendesse conto della sua valenza *etopioetica*. Si tratta cioè di qualificare il *logos* non nei termini di un pensiero astratto ma nella concretezza dell'esistenza, come ragione di vivere che si esplica nell'*epimeleia heautou*: una verità che esiste nell'esistenza dell'uomo, che è capace di animarla e di intensificarla. L'etica della cura di sé si configura come un'etica dell'immanenza, della sovranità di sé su se stessi, dell'impegno a costituirsi come soggetti morali dei propri pensieri e atti. Ma si tratta di una forma particolare di etica che interpella la dimensione «estetica» dell'individuo. Nel secondo capitolo abbiamo sottolineato come il «processo di soggettivazione», il lavoro del sé sul sé per la costituzione di un soggetto sia, secondo Foucault, un esercizio di natura eminentemente pratica che consente la sperimentazione di un nuovo modo di vivere, di pensare, di operare e di modellare se stessi. La creazione di nuove forme di soggettività alle quali Foucault perviene nelle ultime opere comprese tra il 1970 e il 1984, richiama la promozione di nuove modalità di esistenza, di nuovi stili di vita costruiti sotto l'egida della cura di sé. Soprattutto nelle interviste e negli interventi degli anni Ottanta Foucault propone l'apertura dell'etica all'«estetica dell'esistenza», ovvero a quel «ritorno alla morale antica» fondata su nuove tecniche dell'*heauton*, rinnovate tecnologie del sé, non più assoggettate e vincolate al peso della verità ma liberate e associate alla forza della creatività. Il ricorso all'antichità tuttavia, non deve far pensare alla volontà di riesumare schemi di pensiero e di azione legati alla tradizione del passato ma si tratta di recuperare, secondo Foucault, senza voler proporre una soluzione sostitutiva, una diversa via per accedere alla dimensione etico-pratica[646] della formazione del sé. In particolare, accogliendo le idee di «lavoro del sé sul sè», lavorando sui temi della *distanza etica* e della *libertà*, Foucault delinea un nuovo tipo di soggettività (e di etica), capace di disporre della propria verità, di «dire la verità» al proprio *heauton*. Lo schema tipico della morale antica individuava nella «sostanza etica», espressione che Foucault propone nell'introduzione all'*Uso dei piaceri*, ovvero in ciò che costituiva l'ambito precipuo della morale le seguenti caratteristiche: la dimensione del sé del quale bisogna

[646] M. Foucault, *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress,* cit. p. 259.

prendersi cura, la forma della condotta rispetto agli «atti collegati all'uso dei piaceri»; la modalità dell'assoggettamento al rispetto di una morale che l'individuo è sollecitato a seguire nell'ambito di una scelta libera e non vincolata ad un sistema coercitivo; la «pratica», e cioè l'applicazione concreta degli strumenti mediante i quali trasformiamo noi se stessi allo scopo di diventare soggetti etici e infine il *telos*, ovvero il genere di essere che l'individuo ambisce a diventare nell'adozione di un comportamento morale, nell'ambito del dominio di sé[647]. La proposta morale di Foucault, che viene definita con l'ambigua espressione «estetica dell'esistenza» è la posta in gioco di un'etica che non si abbandona al transitorio e al disimpegno, ma si sforza di opporsi alla sovranità di un unico e definitivo modo di essere per accedere ad una costituzione etica di un sé in continua formazione ed evoluzione e ad un governo di se stessi rispetto ai quali la libertà trova la sua misura responsabilmente in se stessa. Lavorando sulle polarità che si rintracciano nelle coppie di termini autonomia ed eteronomia, azione e reazione, libertà e resistenza, Foucault offre un'analisi del tema della libertà rispetto all'esistenza degli stati di dominio, ovvero di quelle relazioni di potere che limitano estremamente i margini di libertà. Tali rapporti, che presentano un esempio di libertà estremamente ridotta, sono un fatto innegabile ma, sostiene Foucault, anche quando la relazione di potere risulta completamente squilibrata esiste sempre una forma di libertà, ovvero una possibilità di resistenza a questo potere - sia essa libertà di fuga, di sotterfugio, di strategie che ribaltano la situazione [648]. In questo senso le dinamiche dell'assoggettamento e della soggettivazione vanno lette dal punto di vista della libertà. Ma la libertà, secondo Foucault, non consiste nell'assenza di limiti. Al contrario, l'uomo libero è colui che ha dei limiti ben precisi, colui che è in grado di saggiarli, di metterli alla prova e, potenzialmente, di oltrepassarli. La libertà va dunque considerata nella forma della resistenza, come scultura di una forma a partire da una materia data

[647] M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., pp. 31-32.

[648]Foucault cita a titolo esemplificativo la possibilità di uccidersi, di buttarsi dalla finestra o di uccidere l'altro. Ogni disciplina, creando soggiogamento, genera anche un'alterità che resiste. Il tema della libertà, come ha sottolineato anche Nietzsche non deve essere inteso rispetto al suo riferimento alla libera volontà del soggetto, né è connesso al tema del libero arbitrio ma va letta come ciò che emerge dal confronto con la tirannia. Diventare tiranni significa infatti assumersi il coraggio della verità, ovvero il coraggio di prendere posizione e dunque porsi nel gioco tra il soggiogamento e la resistenza che nasce dal soggiogamento «Quale grado di resistenza si debba costantemente superare per restare *in alto*: è questa la misura della *libertà*, sia per gli individui, sia per la società, ponendo la libertà come potenza positiva, come volontà di potenza […] Bisogna avere contro di sé dei tiranni, per diventare tiranni, cioè liberi. Non è un proprio vantaggio avere sopra il proprio capo cento spade di Damocle: così si impara a danzare, così si raggiunge la "libertà di movimento", F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, fr. 770, p. 114.

che risulta dura da lavorare. Nel dare forma, nell'azione plasmatrice difficoltosa della materia della propria vita possiamo leggere le dinamiche della risoggettivazione e comprendere meglio gli intenti etici dell'estetica dell'esistenza. In altri termini, esercitando una forma di resistenza sugli altri, si attivano delle forze che determinano l'individuo in modo nuovo. La soggettivazione va pensata quindi come una situazione che si situa al limite del potere e la libertà, considerata nella forma di una resistenza, diventa una forma di agonismo[649].

L'estetica dell'esistenza, derivata dai precetti stessi della filosofia, è una modalità di esistenza che consente al soggetto di acquisire padronanza su di sé e dunque di assumere quel ruolo attivo che gli permette di padroneggiare le diverse situazioni in cui si trova. È la modalità secondo la quale si declina l'etica antica nella misura in cui richiede agli individui la capacità di autodeterminarsi in quanto soggetti, nelle diverse relazioni che compongono l'esistenza e che può essere riproposta nell'occidente contemporaneo come potenziale liberatorio rispetto alla crisi della morale intesa come codice di regole oggettive e universali. Come leggiamo nell'*Uso dei piaceri*, l'estetica dell'esistenza indica una modalità di vivere il cui fondamento «non sta né nella conformità ad un codice di comportamento né nella purificazione ma in determinate forme o, piuttosto, in determinati principi formali generali nell'uso dei piaceri»[650]. La stilizzazione della propria esistenza denota un compito arduo legato, per Foucault, alla capacità di «distaccarsi da se stessi». In uno degli estratti del materiale inedito, di cui Frédéric Gros riporta alcuni stralci nella postfazione a *L'ermeneutica del soggetto*, Foucault formula il problema etico introducendo la nozione di *distanza etica*[651]. Con questa espressione egli intende la capacità, da parte del soggetto, di operare un distanziamento dai modi di soggettivazione da cui è investito: «non lasciarsi

[649] Secondo Natoli la questione di come plasmare la propria potenza deve essere posta rispetto alla possibilità di dare forma alla forza che è costantemente in eccesso, che è dispendio. In altri termini non è possibile sfuggire alle relazioni di potere che sono microfisicamente intarsiate ma il soggetto può emanciparsi da esse. Secondo Veyne il cristianesimo non poteva mettere in dubbio la schiavitù ma ha potuto dire che lo schiavo e il re erano uguali. In altri termini esistono delle forme di resistenza emergenti.

[650] Ivi, cit., p. 94.

[651] F. Gros, *Situations de cours*, cit., p. 520, tr. it. p. 487 F. Gros, *Situations des cours*, tr. it. *Riassunto del corso,* in L'*ermeneutica del soggetto*, cit. pp. 453-492. Nell'ultima fase della sua vita, Foucault aveva pensato di pubblicare un testo dedicato al problema generale dell'etica e delle tecniche del sé. Di questo progetto sono rimaste tracce non solo nei corsi e nei seminari, molti dei quali sono confluiti nell' *L'ermeneutica del soggetto*, nella raccolta di seminari dal titolo *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, ma anche in cinque dossier che contengono materialeinedito, di cui appunto Gros dà notizia e riporta qualche estratto (per informazioni precise sui contenuti, cfr. F. Gros, *Situations du cours*, cit., pp. 497-499. («distance éthique»).

interamente occupare dalle proprie attività, non identificare la propria vita con la propria funzione»[652]. Questo distacco non implica il rifiuto di tali funzioni e soggettivazioni, bensì produce uno *sdoppiamento* che consente di assumerle riflessivamente[653]. In un'intervista rilasciata in questo periodo, l'autore chiarisce il senso di quest'ultima espressione: si tratta del sé che elabora se stesso, di una modificazione che si compie mediante il lavoro, di un processo trasformativo lento e faticoso che si realizza grazie alla cura costante per la verità. Separazione da sé e costruzione di sé sono dunque i due poli di una paziente trasformazione di sé, che si configura come una pratica che è allo stesso tempo parziale ed interminabile. La dimensione etica dell'estetica dell'esistenza consisterà pertanto nell'assunzione di questa distanza, nell'immissione del soggetto in una dinamica secondo la quale il processo di attuazione dei modi di soggettivazione viene colto dal soggetto stesso come la sua propria modalità di esserci e di agire nel mondo. In altri termini la modalità di esistenza e di costituzione del soggetto, secondo l'assunzione della distanza etica, viene concepita come una problematizzazione che include evidentemente la possibilità di un radicale mutamento, di un rifiuto e così via. A questa idea di distanza etica si collega la nozione, precedentemente richiamata, di *sostanza etica* intesa come processo per cui una parte di sé viene assunta problematicamente, operando su di essa un raddoppiamento o ripiegamento e un distanziamento: «il modo in cui l'individuo deve costituire questa o quell'altra parte di sé come materia principale della sua condotta morale»[654]. Possiamo dunque sostenere che in Foucault proprio la valenza etica dell'estetica dell'esistenza si configura secondo modalità radicalmente diverse in quanto essa non determina più l'identità etica stabile dell'individuo ma rappresenta, al contrario, il momento della *problematizzazione* di tale identità, nella misura in cui i rapporti effettivi vissuti dal soggetto sono resi oggetto del pensiero. Abbiamo esaminato infatti come l'etica sia propriamente il momento del ripiegamento del soggetto su di sé, cioè sui propri modi di soggettivazione: essa attua un raddoppiamento che produce la distanza di sé da sé e coincide così con il processo di attualizzazione di ogni rapporto. In altri termini, nella distanza etica ritroviamo la

[652] Cit. *ivi*, p. 520, tr. it. (modificata), cit. p. 486.
[653] In questo contesto, si comprende l'espressione di Epitteto, «se sei padre, ricordati che sei padre», ivi, cit., p. 487.
[654] M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., p. 31.

libertà declinata nel senso «forte» della sua attualizzazione e problematicità[655]. L'etica di Foucault si presenta quindi nella forma di una separazione che il soggetto assume rispetto ai rapporti e ai modi di soggettivazione da cui è investito e, lo spazio aperto da questa distanza, si esplica in quella «pratica di libertà» che determina la relazione da parte del soggetto che ne viene investito. In questo senso, la *distanza etica* consiste nell'affermazione della dimensione problematica e instabile strutturale propria di ogni rapporto, nella misura in cui esso non è mai «semplicemente presente» e richiuso in se stesso, bensì esiste sempre solo mediante il processo di attualizzazione affidato alla pratica dei soggetti agenti. Allontanando il soggetto dal proprio modo di soggettivazione, l'etica opera dunque un *raddoppiamento* del rapporto a sé, inteso come una ripetizione e un ripiegamento del soggetto su di sé, con la creazione di un «dentro» che lo attua. Questa dimensione interna non è però da intendersi come il guadagno di un'interiorità segreta, bensì consiste nell'assunzione piena, da parte del soggetto, della *pratica di libertà che coincide con l'attuazione di quel rapporto tra se e sé*. Il tema della libertà viene esaminato da Foucault rispetto alla questione della formazione dell'identità, attraverso la connessione di due diverse accezioni della libertà: da un lato, la libertà di non essere fissati ad un'identità assunta come prescrittiva da un punto di vista contenutistico, ovvero la capacità di modificare se stessi e gli altri; dall'altro, la libertà di perdere se stessi, attraverso esperienze volte non alla creazione di nuovi profili identitari, bensì alla dissoluzione dell'identità in quanto tale[656]. La pratica della libertà, per il filosofo francese, è inoltre sempre un'esperienza del limite[657] che va superato, ma non annullato[658]. Rispetto alla questione dell'estetica dell'esistenza, il limite rappresenta

[655] Si comprende bene, a questo punto, cosa intenda dire Foucault quando afferma in un'intervista: «Sarei abbastanza d'accordo nel dire che in effetti ciò che mi interessa è più la morale che la politica, o, comunque, la politica intesa come un'etica», M. Foucault, *Politics and Ethics*, tr. it. cit., p. 197.

[656] In questo tentativo di dissoluzione del proprio sé rintracciamo la declinazione dell'*epimeleia heautou* nella *melete thanatou*, intesa come "cura per la morte" e dunque assunta secondo l'eliminazione del vecchio sé per la formazione di uno nuovo, J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez le Greces*, Maspero, Paris 1965, cit., p. 110.

[657] Foucault concepisce il limite in tre diverse forme: come soglia, come tratto configurante all'interno di un gioco di forze e come ostacolo.
La prima figura è rintracciabile nell'esperienza della trasgressione, all'interno della quale il limite è considerato come qualcosa, M. Foucault, Préface à la transgression (1963), trad. it. *Prefazione alla trasgressione*, in *Scritti letterari*, a cura di C. Milanese, Milano 1996, pp. 59-60. Sul legame esistente tra limite e trasgressione, cfr. J.Revel, *MichelFoucault. Expériences de la pensée*, Paris 2005, pp. 111-112.

[658] Nel caso del limite che si incontra nella forma della trasgressione, la libertà s'identifica con l'atto dell'oltrepassamento di tale limite e, necessita che la soglia considerata riemerga costantemente: «il gioco dei limiti e della trasgressione sembra essere retto da un'ostinazione semplice: la trasgressione supera e non cessa di ricominciare a superare una linea che, dietro ad essa, subito si richiude in un'ondata di poca

la condizione essenziale di una libertà pensata quale pratica di stilizzazione dell'esistenza, all'interno di una rete di relazioni:

> Quello che cerco di analizzare sono pratiche, è la logica immanente alla pratica, sono le strategie che sostengono la logica di queste pratiche e, di conseguenza, il modo in cui gli individui, liberamente, nelle loro lotte, nei loro scontri, nei loro progetti, si costituiscono come soggetti delle loro pratiche o al contrario rifiutano le pratiche che vengono loro proposte. Io credo fermamente nella libertà umana»[659].

L'estetica dell'esistenza, declinata nella forma dell'etica, si rivolge quindi ad un soggetto che, liberamente, può decidere di accettare le pratiche che gli vengono proposte oppure di rifiutarle. La libertà del soggetto consiste anche in un rovesciamento del rapporto con le pratiche che individua non solo l'identificazione della soggettività come risultato, prodotto di dispositivi o attività storicamente determinate, ma consente di collocarsi al livello del soggetto già costituito e descriverne, coerentemente, le azioni come prodotto delle sue decisioni e della sua «libertà», ovvero del suo «un campo di possibilità in cui parecchi modi di condotta, numerose reazioni, diversi tipi di comportamento, possano essere realizzati»[660]. La libertà concreta del soggetto inizia, con la tendenza a «singolarizzare» il sistema a cui appartiene e «tale singolarizzazione si può fare quando appare, nel contesto fissato da quest'appartenenza, la possibilità di prenderne una certa distanza [*un certain recul*] e quindi di separarsene»[661]. Una pratica che pur interpellando la singolarità non ha alcun senso se pensata al di fuori e indipendentemente dalle «condizioni storiche di una cultura, esse stesse singolari perché le figure del sapere che tendono a promuovere, sia dal lato del sapere che da quello del potere non sono mai fissate una volta per tutte, ma trasportate in un movimento continuo di trasformazione»[662]. Perciò il compito critico della filosofia consiste ne «il lavoro paziente che dà forma all'impazienza della libertà», ovvero nel lavoro incessante

---

memoria, recedendo così di nuovo fino all'orizzonte dell'insuperabile», M. Foucault, *Prefazione alla trasgressione*, cit., p. 58.

[659] M. Foucault, *Discipline, poteri, verità*, Marietti, Genova-Milano 2008, p. 197.

[660] Cfr. citazione precedente. Per approfondimenti sulla nozione di libertà, slegata dai presupposti della metafisica tradizionale (a partire dal riferimento al soggetto) si vedano: cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt 1976, tr. it. di F. Volpi *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 2002; J.L.-Nancy, *L'expérience de la liberté*, Galilée, Paris 1988, tr. it. *L'esperienza della libertà*, a cura di R. Esposito, Einaudi, Torino 2000.

[661] P. Macherey, *Foucault: étique et subjectivité*, cit., p. 96.

[662] Ivi, cit., p. 97.

del pensiero nella ricerca dei luoghi di problematizzazione, e di vie per possibili costruzioni di sé mediante l'affermazione e la stilizzazione di nuovi modi di vita.

3.4 Formazione: l'*epimeleia heautou* come asse paradigmatico dell'agire formativo.

Giunti a questo punto, l'articolazione del nostro percorso di ricerca inizia a delineare due questioni intimamente connesse tra di loro. In primo luogo rinvia alla definizione di un nuovo «umanesimo» di cui l'*ànthropos*, assunto nella sua identità formativa costituisce il *focus* fondamentale, il dispositivo essenziale di ogni pratica filosofica ed educativa. Secondariamente inizia a tracciare la formazione della persona che si avvale dell'*epimeleia heautou* come paradigma dell'agire educativo. Quale è il collante tra i due temi? La formazione intesa come paradigma, come compito educativo, è la categoria chiave del nostro tempo. Essa, aldilà delle sue molteplici declinazioni acquista un significato *personale*, caratterizzandosi come il processo che *trasforma il soggetto in persona*, ovvero in un individuo autonomo che si sa e si vuole capace di conferire senso al proprio percorso e processo vitale[663]. La formazione in ambito educativo, è la categoria che interviene sul soggetto-persona e opera soprattutto mediante l'*epimeleia heautou*, pratica che oggi dev'essere coltivata, sviluppata e diffusa. La cura come categoria della formazione è innanzi tutto cura di un soggetto, di un determinato soggetto, e si pone all'interno del suo processo di costruzione come sua formazione umana. L'*epimeleia heautou* è infatti quella pratica che si sviluppa come «risveglio», «ascesa» e «maieutica» nei confronti dell'allievo. Rispetto alla formazione scolastica Simmel afferma l'importanza del processo di «personalizzazione», intesa come appropriazione diretta, critica, interiorizzata del patrimonio culturale che la comunità trasmette alle nuove generazioni mediante la cura, lo sviluppo, l'insegnamento, l'addestramento:

[663] Il concetto di persona passa sotto traccia per tutta l'opera di Ricoeur con un influsso di assoluto rilievo ed in questo il debito di confronto con Mounier è di prima grandezza. Il filosofo francese si sofferma su un pregio che presenta nel contempo un limite del personalismo. Da un lato, esso ha il merito di orientare l'analisi verso una prospettiva pedagogica, di intervento attivo nella realtà, di propagazione di valori nelle condizioni della fase storica contemporanea. D'altro canto, l'accusa che rivolge all'esistenzialismo è di mantenere uno stile speculativo classico, mentre nel personalismo «il gusto di promuovere una azione prevale su quello di elucidare un significato». L'atteggiamento cambia decisamente nello scritto dell'83, *Meurt le personnalisme, revient la personne*, che si basa sul presupposto del fallimento – quindi la morte- dell'impresa teorica del personalismo P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris 1955 (seconda edizione ampliata 1964; terza edizione ampliata 1967), trad. parz. it. *Storia e verità*, Marco, Lungro di Calabria 1994, cit., p.173.

> Non deve essere studiato nulla che, aldilà del suo contenuto sostanziale, non apporti un contributo alla vita dello studente, sia esso un potenziamento dell'energia, che sostiene funzionalmente questo studio, o attraverso il senso ulteriore operante che questo contenuto acquisisce per l'approfondimento e la chiarezza, l'ampiezza e la moralità dello studente. L'uomo intellettualmente attivo […] trae da ogni compito, come prodotto ulteriore, un rafforzamento, un'abilità per la sua personalità complessiva, portando così ad un grado superiore la totalità del suo futuro che permane in lui vivo e in continuo sviluppo ed eleva ad un grado superiore tutta la *dinamis* imprevedibile del suo agire successivo[664].

I prodotti più elevati cui può giungere l'intelletto umano sono infatti insignificanti se non diventano essi stessi «personali», ovvero se non sono il frutto e l'esercizio dell'intenzionalità e del *logos* delsoggetto che si «fa» persona[665]:

> L'educazione non è il possesso di cognizioni esteriori, ma la struttura che la personalità umana viene ad assumere per l'influsso dell'attività altrui, e rispettivamente il processo di questa formazione. Solo ciò che dall'esterno entra nell'intimo dell'anima, ciò che non viene conosciuto dai sensi o dall'intelligenza, ma tocca il cuore e l'animo, questo solo cresce in esso ed è un vero mezzo formativo[666].

Essere maestri di *epimeleia heautou* significa essere maestri di vita e di autoformazione. Oggi diremmo che l'*epimeleia heautou* si delinea nella forma della presenza-sostegno, presenza-stimolo, orientamento e sollecitazione che si rivolgono ad un io attivo, pronto non a ricevere passivamente la sua formazione ma ad assumersi la responsabilità di *autoformarsi*. In altri termini, la cura come formazione risulta contrassegnata dinamicamente da un lato da un aspetto maieutico e dall'altro dalla libertà, elementi volti a creare condizioni di autoformazione, di ricerca costante dell'identità del proprio sé, in un processo in cui la cura non guarisce, non conforma, non indottrina ma *libera e apre*[667]. Gli studi condotti a livello internazionale sul Socrate platonico, l'interesse di filosofi come Foucault e Patočka nei confronti della categoria socratica dell'e*pimeleia heautou* nel secolo scorso ci restituiscono evidentemente la verità, la pregnanza e l'attualità di tale modello dell'aver cura. Ma che cos'è l'*epimeleia heautou* come paradigma per la formazione e in particolare come modello di «autoformazione»? Foucault in questo senso può essere illuminante. Si tratta, come emerge da *L'ermeneutica del soggetto*, *La cura di sé* e *Tecnologie di sé*, di un modello particolare di cura che esige la meditazione di una pratica di cui il soggetto stesso è artefice. La cura di sé come autoformazione è autoanalisi e riflessione su di sé esercitata dal

[664] G. Simmel, *L'educazione in quanto vita (Schulpädagogik)* (1922), tr. it., Il Seganlibro, Torino 1995, cit., pp. 28-29.
[665] G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione* cit., pp. 366-367.
[666] E. Stein, *Pensieri*, Ocd, Roma 1988, cit., p. 57.
[667] F. Cambi, *La cura di sé come processo formativo*, Laterza, Roma-Bari, 2010, cit., p. 21.

soggetto stesso: è un esercizio di *epimeleia*, sempre *in fieri* perché è ciò che valorizza il processo vitale dell'uomo. Foucault coglie la densità di tale pratica, già attiva nel mondo classico, all'interno della società individuale caratterizzata dalla crisi del soggetto e, attraverso la sua opera, ci suggerisce una piegatura fondamentale della cura di sé quale cura formativa: la necessità che essa si installi sulle pratiche sulle quali consolidarsi e oggettivarsi, rendendosi operativa ed efficace. In questa direzione della cura di sé, possiamo comprendere come essa produca autoformazione[668], ovvero capacità di rendere il soggetto consapevole e controllato, mediante l'interiorizzazione di quelle prassi che conferiscono una forma identitaria per l'io. Questa forma indicata da Foucault supera da un lato, per struttura e intenzioni la dimensione più direttiva e conformativa dell'educazione e dall'altro la dimensione maieutica della formazione, caratterizzandosi, potremmo dire, come *formazione interiore autogestita*. Certo, tale modello potrebbe risultare instabile, incerto e sfuggente ma è anche il più alto perché gestisce l'interiorità dell'io e presiede la creazione dell'identità del soggetto che si costruisce evidentemente nell'inquietudine, tra ostacoli, crisi e precarietà. Già Heidegger aveva indicato questa frontiera della cura, definendo l'esistenza autentica come «angoscia» ed «essere per la morte», ma mai fermandosi ad una prospettiva nichilistica o pessimistica e sempre dentro a quel continuo formarsi che è l'atto vitale proprio dell'uomo, chiamato ad essere sempre più umano in un processo che è finito e continuo. La cura di sé si configura come un dispositivo aperto, carico di sfide e contraddistinto da una dimensione che è sempre più *lifelong*. Già nei testi platonici l'iter del dar forma al proprio *heauton* mediante l'azione dialogica con il maestro, l'innalzarsi dall'io empirico, storico, sociale, all'io/*heautou* come «soggetto risvegliato» comporta il centramento su di sé, la tensione verso la verità. Una verità che si raggiunge dialetticamente, per via negativa - seguendo anche l'insegnamento di Patočka, esercitando il dubbio ma accogliendo anche la ricerca, essendo posti nella sua tensione. Si tratta di collocarsi nel rinnovamento inquieto della verità e della sua ricerca, nel suo ascendere verso aspetti dell'esperienza sempre più alti, meno sensibili, più significanti. Si tratta di un inizio, contrassegnato dal «conosci te stesso», posto come cominciamento di un processo interiore che costituisce l'io come soggetto e colloca il suo esser-

[668] Ivi, cit., p. 123.

coscienza al centro della sua identità.[669] La scoperta della coscienza, la dimensione di un'interiorità in grado di filtrare tutte le esperienze e di collocarsi come dispositivo di appropriazione e approfondimento costituirà, a partire dal platonismo, il vettore fondamentale della vita personale[670]. L'*epimeleia heautou* pone l'assunzione rispetto a sé configurandosi come una disposizione di tutela e di prossimità. C'è in ogni soggetto la tensione a comprendersi, a giustificare il sentire o l'agire, a giustificare e progettare se stessi, a darsi «forme operative»[671]. Foucault ha illustrato, mediante lo studio degli esercizi connessi all' *epimelia heautou* - come la lettura, la scrittura e la mediazione - siano vie per coltivare la propria interiorità, per cogliere la complessità della propria esistenza, per fissare percorsi di trasformazione. Riteniamo che la cura di sé possa essere assunta come il punto di partenza di questo percorso di costruzione di un nuovo umanesimo poiché costitutivo di ogni soggetto, in vista del controllo ma soprattutto dello sviluppo, della crescita delle proprie possibilità e potenzialità e istanze legate al proprio essere persona. Coltivare l'umanità, nutrire la propria umanità è il compito etico di ogni soggetto che in modo personale e contemporaneamente universale porta con sé in un processo infinito e autoformativo. Tale processo, proprio nel dare forma al sé fissa il proprio *telos*, istituendo un dialogo costante e aperto tra processo e forma[672]. Si apre dunque una dinamica e una interrelazione tra processo e forma, tra nutrire e vigilare, che è aperta perché si caratterizza come un processo permanete, *lifelong*. In esso consiste anche il valore del soggetto, ciò che lo realizza come persona, ovvero come un *heauton* autogestito, strutturato e aperto all'esperienza che lo definisce come singolo e come umanità. La persona che emerge dall'azione formatrice dell'*epimeleia heautou* è dunque il farsi dialettico e intenzionale del soggetto che si riconosce capace di viversi come individuo, come *prius* ontologico[673], sociale e politico e successivamente anche giuridico:

---

[669]Ivi, cit., p. 37.

[670] *Le Confessioni* di Agostino dimostrano come l'uomo non possa non essere coscienza e di come questa debba essere coltivata costantemente affinché possa orientare in ognuno la conquista della propria *humanitas*, Non uscire da te, ritorna in te stesso, nell'interno dell'uomo abita la verità; e se troverai mutevole la tua natura, trascendi anche te stesso», Agostino di Ippona, *De vera religione*, c. 39).

[671] Ivi, cit. p. 39.

[672] E. Kittay, *The Subject of Care*, ed Ellen K. Feder cit., p. 31.

[673] La necessità ontologica della cura intesa come struttura originaria dell'essere è stata ampiamente indagata da Heidegger che, a partire da una ricerca fenomenologica sulla natura umana, giunge a sostenere necessità ontologica della cura come struttura che rende possibile l'essere aperto al mondo nel modo del dover divenire il proprio poter essere: «Il fondamentale modo d'essere di un ente che è in modo che per lui nel suo essere ne va di questo stesso essere lo indichiamo come cura. La cura è il modo

> la persona occupa una posizione di preminenza dal punto di vista esistenziale e nelle sue implicanze pratiche. La persona infatti è termine di riferimento in quasi tutte le prospettive di etica pubblica che si sono imposte negli ultimi decenni [...]. La persona è considerata un fattore di garanzia per la stabilità ed il consolidamento della convivenza civile[674].

L'esserci, come ricorda Heidegger, non si trova compiuto, non è interamente finito nel suo essere ma deve divenire il suo essere proprio. La chiamata della coscienza è la chiamata ad aver cura del proprio poter essere[675]. I complessi passaggi fatti di sviluppi, regressioni, deviazioni che si stabiliscono tra soggetto, individuo e persona, cioè tra io vitale, io coscienza, io come progetto di sé delineano un percorso formativo che invoca come riferimento imprescindibile l'*epimeleia heautou* come dinamica intrecciata di teoria e pratiche. Si tratta di pensare tale amalgama di teoresi e prassi attuando quegli esercizi che hanno funzione di guida e di sostegno, che rivitalizzano quel processo formativo e autoformativo che interessa la costituzione del soggetto-persona. Occorre dunque rilanciare il senso di quelle pratiche per costruire una vera cura di sé: senza pratiche l'*epimeleia heautou* rimane una disposizione teorica inefficace e una speranza. Nel suo farsi *con e nelle* pratiche invece essa la implica necessariamente. In questa seconda possibilità la cura di sé si configura come una pratica *lifelong* che accompagna l'intera esistenza, che si rinnova costantemente e si rilancia. Tra le pratiche promosse dall'*epimeleia heautou* riveste un ruolo fondamentale la «narrazione di sé» che attiva nel soggetto una procedura formativa etica in quanto consente di ricongiungere esperienza e trasformazione, nell'ordine di una sua possibile redenzione e compimento e dispone il soggetto al cambiamento. Inoltre la narrazione consente di guardare oltre e contro il reale, accordando la possibilità di proiettarsi verso il futuro: sono questi gli effetti etici che fanno l'identità dei soggetti. Narrare sé a se stessi è una risorsa ed un processo di *lifelong learning* che costituisce sempre di più il soggetto. Un'ulteriore pratica epimeletica che potrebbe risultare rilevante nel processo formativo è l'autobiografia, la quale si configura, in questo nuovo contesto, come illuminazione, risveglio etico che fa del soggetto una persona e lo fa a partire dalla vita del singolo. La scrittura di sé consente infatti all'anima di venire alla luce, di darsi forma, di mostrarsi e di valere. L'autobiografia intesa come guida, come forma di sapere esperienziale atto ad orientare, a far emergere e costruire la propria anima, può essere considerata come un

---

fondamentale dell'essere dell'esserci, e come tale essa determina ogni modo d'essere che segua dalla costituzione d'essere dell'esserci», M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986.
[674] A. Pieretti, *Persona: ascolto e reciprocità*, in *Hermeneutica*, cit., 45s.
[675] M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 347.

esercizio spirituale che l'uomo deve assumere e sviluppare nella propria cura di sé. Un esercizio di coltivazione e di cura del proprio sé e dei suoi fini. Anche l'ironia, richiamata all'inizio della ricerca come modalità socratica interna, può essere considerata come il dispositivo di *imprinting* spirituale di un soggetto che si forma, si autoforma e si autoregola in processo che per sua natura è dismorfico. Nella mente orientata secondo l'ironia avviene infatti un distacco, un giudizio, uno spiazzamento/rovesciamento, un ridimensionamento e infine un punto di fuga: la liberazione, la libertà insieme all'ottica-meta, alla costruzione di uno spazio ulteriore di senso e di esperienza. La soggettività postmoderna esige l'incorporazione dell'ironia. Di fronte ad un soggetto che appare fortemente indebolito, frantumato, inquieto e ansioso ma anche impegnato a far emergere un'identità complessa e mobile, metacognitiva, e interpretativa, in cerca di coordinate l'ironia si configura come occhio critico su tutto, anche su se stessi, distacco da ogni certezza e delegittimazione di ogni suo ritorno nostalgico, vita plurale, relativa, disposta in un mondo ostile, rischioso e complicato. L'ironia ci immette su questa frontiera difficile insegnandoci a riconoscerla e a governarla. Come inserire l'*epimeleia heautou* come paradigma dell'agire educativo attraverso esercizi e pratiche quali la narrazione di sé, l'autobiografia e l'ironia nello scenario attuale caratterizzato dalle nuove tecnologie e forme di approccio al sapere e al mercato del lavoro? L'*epimeleia heautou* come paradigma formativo della persona estende necessariamente il suo raggio dal contesto squisitamente educativo alla più ampia questione della formazione nell'ambito del lavoro. Gli effetti di globalizzazione e di informatizzazione hanno prodotto un'economia del tutto nuova, generando una nuova tipologia di lavoro basata sull'accumulazione e gestione delle informazioni. Se il lavoro si trasforma in un'operatività flessibile ad alto tasso cognitivo, a capacità inventiva, di riciclaggio e trasformazione, la professionalità è anch'essa flessibile, sempre in fieri, mai conclusa e inestricabilmente connessa alla formazione della persona. La formazione personale è la nuova sfida della formazione che pone al suo centro il soggetto-persona con le sue capacità, particolarità, e richiede impegno, rischio, invenzione e creatività, nell'ambito della sua singolarità e irripetibilità in quanto determinazione assiologica[676]:

[676]Ricoeur, dopo una prima svalutazione senza appello del termine persona, rivaluta la nozione di persona a partire da un aspetto caratterizzante la vita dei soggetti umani, definito da Éric Weil in quanto 'attitudine' da cui il filosofo ricava una chiara definizione a proposito di attitudine-persona. Al criterio valutativo di crisi del personalismo fa da contralto quello di «impegno». L'impegno per una causa che fronteggi l'intollerabile situazione di persona spiazzata e confusa nella crisi, quindi *déplacée*, desituata e

> A mano a mano che la persona sbozza e definisce liberamente il proprio profilo, le sue decisioni sono sempre più circoscritte […]. Il processo di singolarizzazione è quindi processo di elezione e selezione, cioè di originaria e progressiva qualificazione, in cui s'afferma sempre più l'irripetibilità della persona. La quale irripetibilità, in quanto determinazione dell'iniziativa, non è mai qualità pura, appunto perché è determinazione assiologica[677].

Ogni idea di professionalità in senso esecutivo e ripetitivo, lineare e permanente di fronte ai mutati modi pensare e di costruire il sapere risulta infatti obsoleta ed inapplicabile e cede il posto ad una professionalità flessibile, sempre in itinere e mai conclusa, connotata da un elevato tasso di sapere intellettuale e giocata sulla qualità personale, sul soggetto culturalmente formato ma sempre aperto ad apprendere il nuovo, a decostruire il vecchio, a sfidarsi, ad essere creativo. Il mercato del lavoro ricerca persone che siano spendibili, flessibili, allenate ad apprendere e a far proprie le abilità sviluppate. La formazione dunque diventa il paradigma fondamentale se si incentra sul binomio di soggetto formato in persona e creatività. Questo cambiamento epocale implica non solo un grado di scolarizzazione più alto ma lo sviluppo della capacità di «imparare a pensare» in modo trasversale e olistico, di ridefinirsi e trasformarsi. La sfida della formazione esige la competenza di tecniche specifiche ma anche la capacità di affrontare il costante mutamento delle tecniche stesse e di dominarlo teoreticamente nella sua identità in sviluppo. Essere flessibili, rinnovare le proprie competenze, adeguarsi a nuovi standard organizzativi e operativi del mercato del lavoro, riqualificarsi, ristrutturarsi: queste sono le esigenze verso cui si indirizza la nuova concezione della formazione della persona. Per far fronte a queste richieste la formazione tecnico-strumentale, la formazione intesa come addestramento non è più sufficiente e idonea. Occorre una formazione «ad ampio spettro», che consenta di affrontare il nuovo, di gestire il processo di riorganizzazione di sé, di ripensamento di sé, che determini la progettazione di competenze nuove. In altri termini occorre una formazione che renda la mente più duttile, capace di dominare i processi innovativi e

---

priva di posto. In questo senso la nozione di persona diventa il soggetto umano in quanto "agens/patiens, caratterizzato dalla caratura dei suoi atti come *homme capable*. Dalla nozione totalizzante di persona del personalismo Ricoeur passa dunque alla configurazione sempre più chiara di una figura di persona come soggetto attraversato da forze ambivalenti e contraddittorie, consolidato dal rapporto e dal riconoscimento proveniente dall'altro rispetto a sé Tale delineamento della persona appare contributi raccolti in P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris 1986, trad. it. *Dal testo all'azione*, Jaca Book, Milano 1989 e id. *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, trad. it.*Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, id. *La persona: sviluppo morale e politico*, Vita e pensiero, Milano 1996.

[677] L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Il Nuovo Melangolo, Genova, 2002, cit., p. 170.

mobili. Di fronte a questi mutamenti epocali la formazione personale pone dunque una sfida che è duplice: da un lato propone un'apertura al nuovo e richiede impegno e creatività da parte del soggetto, dall'altro spiazza il consueto, il tradizionale, e si colloca sul piano del mobile che è anche il piano del precario, del temporaneo, del trasformabile[678]. Da qui l'importanza di un'educazione non solo *lifelong* ma anche di carattere più umanistico e la necessità di una proposta educativa che si apra alla dimensione formativa, tesa a valorizzare lo sviluppo cognitivo della personalità del soggetto, a formare un io consapevole, autonomo, creativo e dotato di iniziativa. Da qui l'importanza dell'*epimeleia heautou* come elemento strutturale del paradigma formativo: l'autonomia del soggetto si configura infatti come un'autonomia cognitiva che implica necessariamente una forte componente organizzativa e gestionale. Prendersi cura di sé implica lo sviluppo della capacità di pensare e volere un'attività propria di cui il soggetto è promotore ed esecutore[679]. In questo contesto, la creatività va intesa come capacità da coltivare, educare, sollecitare ma anche calibrare e controllare, normare oggettivamente. In altri termini l'*epimeleia heautou* si rivolge e definisce un soggetto autonomo, competente e progettuale. L'obiettivo che il soggetto deve raggiungere per formarsi non risiede tanto nella tipologia e quantità di sapere da apprendere ma nel conseguire la capacità di *saper imparare*, non per capitalizzare le acquisizioni apprese ma per muoversi tra diversi saperi con flessibilità cognitiva, autonomia, consapevolezza e disponibilità al cambiamento. Occorre dunque un protagonismo formativo per poter sviluppare le potenzialità produttive del soggetto competente[680]. Un soggetto educato alla progettualità e al protagonismo esistenziale può esprimere la sua domanda di formazione perché, attraverso la pratica di cura di sé/ cura dell'anima, è consapevole dei suoi bisogni e prevede la possibilità del cambiamento nella sua esistenza.

3.5 **Desiderio di *epimeleia* per il divenire della persona**.

Le questioni messe in campo hanno tracciato alcune delle sfide etiche lanciate da un ripensamento dell'*epimeleia heautou* all'interno del processo di formazione della

[678] Già Platone affermava: «tutti gli uomini, mio caro Socrate, hanno capacità creative sia nel corpo che nell'anima», Platone, *Simposio*,
[679] F. Cambi, *La cura di sé come processo formativo,* cit., p. 32.
[680] M. Contini, *Formazione e impresa, Finalità contrapposte o emergenti?* In ivi, p. 58.

persona ma c'è un elemento imprescindibile nell'azione di cura educativa e nella trasformazione della soggettività personale: il *desiderio*. La tematica del desiderio è stata affrontata secondo diverse teorizzazioni e approcci, soprattutto nel pensiero filosofico e psicoanalitico del secolo scorso rivelando, pur nella diversità dei risultati, un'interpretazione costante. Il denominatore comune alle diverse ricerche condotte sul desiderio rinvia a due aspetti che coesistono in esso: *l'impossibilità di ridurlo al mero soddisfacimento immediato di un impulso o di un bisogno* che sopraggiunge in un determinato tempo nell'uomo e la *tensione dinamica* in cui esso si traduce, ricordando l'eccedenza rispetto alla sua identificazione con gli oggetti. Da queste analisi risulta che il desiderio sia l'ingrediente principale di ogni agire e costituisca la materia prima delle narrazioni e dei sogni. Ma a quale livello il desiderio si colloca nelle pratiche di *epimeleia* volte a realizzare il divenire della persona? Gli studi condotti a livello psicologico e psicoanalitico hanno evidenziato le differenze che intercorrono tra bisogno e desiderio secondo diverse prospettive. Dalla freudiana conflittualità interna del desiderio, i cui percorsi sono tracciati nella dimensione onirica e attinti direttamente dall'inconscio, alla dimensione relazionale e sociale del desiderio richiamata da Melanie Klein, alla trattazione del desiderio come crocevia tra la «mancanza» e la «cura di parola» di Lacan, la psicoanalisi si è servita della categoria della cura come nucleo concettuale atto a rispondere al bisogno generato dal desiderio. Tuttavia, analizzato in questo ambito, il desiderio diventa il contrassegno della malattia del soggetto, designando una dimensione che la pedagogia e la filosofia non considerano. Da un punto di vista etimologico, il verbo «desiderare» significa «fissare attentamente le stelle» ma anche «smettere di guardare le stelle». Se nella prima accezione del termine scorgiamo la tensione verso qualcosa che è alto, lontano da noi, che ci trascende, nel secondo significato «desiderare» è un richiamo alla terra, alla vita, ai corpi. Se applichiamo questa seconda accezione del desiderio al contesto filosofico delineato dall'*epimeleia heautou,* potremmo declinarlo come quella «materialità educativa» rispetto all'assenza di tensione e direzione, come ritorno alla necessità della pratica di cura che coinvolge il sé e la sua formazione[681]. In altri termini, desiderare non si colloca

[681] Massa definiva la «prassi desiderante» come «dinamica professionale ed esistenziale» perché pensare all'educatore come a colui che agisce sul sé a livello metodologico-concettuale significa essere professionali, *Teoria pedagogica e prassi educativa, Una introduzione alle alternative del dibattito attuale sulla pedagogia e all'organizzazione comunitaria dei processi formativi*, Cappelli, Bologna, 1979.

sul versante dei sogni e delle illusioni ma indica l'inizio di un percorso di costruzione personale a partire da ciò che è presente, dal soggetto che intende divenire persona[682]. Lavorare sul desiderio porta, nella prospettiva foucaultiana, all'espressione di sé, sviluppa la potenzialità di essere della persona perché nella tensione del desiderio, verso la direzione di miglioramento e trascendenza che assume la propria esistenza, si diventa se stessi. A partire da una lunghissima tradizione filosofica le figure del desiderio sono state elaborate come forme del discorso ininterrotto che costituisce il soggetto. Il desiderio va dunque pensato secondo una modalità duplice: sia come insufficienza sia come forma di sapere, ricerca di ciò che consente di acquisire sapere e dunque di perdere l'aura di neutralità per tornare ad essere più profondo[683]. Nel desiderio scorgiamo infatti la dimensione progettuale della costruzione di sé: «scendere dalle stelle» e riprendere un rapporto con se stessi significa adempiersi della possibilità creativa, acquisire conoscenza di sé per accrescere il proprio *heauton*. Il desiderio come movente dell'*epimeleia* dev'essere considerato nella sua dimensione del *producere*, ovvero del «portare ad esistere» ciò che ancora non esiste: esso comporta un agire educativo, che conduce il soggetto verso un'azione, un *sapere pratico*[684], e chiama in causa la tensione verso un agire inteso come rinnovamento del desiderio e ulteriore possibilità di desiderare. Si comprende bene come tale delineamento del desiderio lo qualifichi ad elemento concreto dell'azione personale non riducibile ad un concetto da teorizzare: il desiderio diventa la modalità di esperire una domanda esistenziale legata al motivo dell'attesa di essere[685]. Di fronte alla presente atarassia esistenziale che pervade i diversi luoghi dell'educazione il desiderio, inteso come «carburante» epimeletico, invita

[682] «Comunemente si contrappone il desiderio alla sua realizzazione, di modo che esso venga respinto nell'ambito del sogno, del fantasma, della rappresentazione. Ma ecco che il desiderio viene condotto nell'ambito della produzione […] e che, se il desiderio produce, produce del reale. L'essere oggettivo del desiderio è il Reale in se stesso», J. Deleuze, *L'Anti Edipo. Capitalismo e schizofrenia* (scritto con Felix Guattari) 1972, tr. it di A. Fontana, Einaudi, Torino 1975.

[683] Secondo Barbaras il desiderio rimanda sempre ad una mancanza originaria che «eccede tutto ciò che può soddisfarlo e che si rinnova nell'esatta misura in cui il desiderio si adempie», R. Barbaras, *Le Désir et la distance*. Introduction à une phénoménologie de la perception, Vrin**,** Paris, 1999, cit., p. 137.

[684] Prendiamo in prestito l'espressione di Bertagna per indicare una dimensione dell'azione che scaturisce dal processo di formazione della persona in ambito educativo che sia distinta dal «fare» inteso come operazione specifica della macchine artificiali e dei comportamenti degli animali più evoluti, G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., pp. 259-290.

[685] Fabio Togni, in riferimento al rapporto tra desiderio ed educazione afferma: «L'azione è quindi il vero luogo in cui è possibile realizzare educazione e poiché l'azione è strettamente connessa al motivo principe dell'agire, che è il desiderio come esperienza di precedenza del bene e di realizzazione del proprio bene, l'educazione non può prescindere dalla dinamica del desiderio», A. Potestio-F. Togni, Bisogno di cura, desiderio di educazione, ci., p. 182.

a coltivare la conoscenza narrativa di sé: ciascuno ha un programma narrativo dentro di sé che a volte stenta a conoscere perché siamo sempre già narrati nei contesti all'interno dei quali ci troviamo a vivere. Platone identificava il desiderio come qualità fondamentale dell'*eros*, nel duplice significato di tensione umana verso il bene e la felicità e mancanza di tali valori. Nel *Simposio* l'amore si identifica con il desiderio di bellezza e di bene, avvertendo la presenza di un'assenza[686]. Il desiderio come *eros* rivela nel dialogo platonico la sua natura demonica intermedia tra mondo sensibile e mondo trascendente e immette l'individuo desiderante in un percorso di ascesa dei propri limiti. Senza ipostatizzare la dialettica platonica che esplica la duplice valenza del desiderio, il riferimento all'*eros* come desiderio risulta fondamentale perché ci consente di esperire quella modalità socratica che è la *mania*, ovvero quella componente indispensabile dell'educazione non oggettivabile, connessa alla nostra soggettività di narratori del nostro *heauton*. Il desiderio dev'essere inteso dunque come una tonalità dell'esistenza, come la necessità vitale di un'esistenza che non si arrende agli automatismi ma che si esperisce solo in prima persona. Questa dimensione soggettiva del desiderio non va però intesa nella sua irriducibilità rispetto al cambiamento e alla trasformazione della persona che desidera curarsi di sé: il desiderio dev'essere *lavorato e coltivato*. Il desiderio esplicita infatti una ricchezza pedagogica che illumina la duplice valenza desiderante dell'*epimeleia heautou* che, nel contesto formativo, si esplica sia nella dimensione del bisogno, della mancanza e quindi del mero accudimento e addestramento, sia nella tensione verso l'educazione intesa come fatto empirico, i cui intenti di evoluzione e miglioramento di sé mostrano dove il soggetto che diviene persona dovrebbe essere. La tematica dell'*epimeleia heautou*, nella sua declinazione filosofica, può essere dunque eletta a paradigma fondamentale del discorso sull'educazione e sulla formazione della persona. Come abbiamo precedentemente accennato, Heidegger aveva indicato la relazione di cura nell'apertura verso un essere indifferenziato che l'individuo sperimenta attraverso l'esperienza solipsistica dell'angoscia e della vita inautentica. Tuttavia, la cura heideggeriana intesa come struttura ontologica che definisce l'umano, si ferma ad una dimensione puramente descrittiva, omettendo l'aspetto pratico-esperienziale che le è propria. Rispetto all'azione desiderante, l'interpretazione heideggeriana della cura appare dunque sbilanciata dalla parte del bisogno, della

[686] Platone, *Simposio*, 201 d-204 c, 206 a-e.

contingenza, della sopravvivenza inautentica piuttosto che da quella tensione siderale che si muove nella direzione della costruzione della persona[687]. Dal punto di vista pedagogico la cura, così com'è stata intesa da Heidegger, non costituisce un paradigma formativo adeguato perché non contempla la primaria dimensione pratica dell'agire educativo e non si affida pertanto alla pratica educativa della cura intesa come attenzione e preoccupazione di sé e dell'altro. Il ruolo svolto dal lavoro compiuto su se stessi per acquisire consapevolezza dei propri limiti e cercare una forma migliore di sé promossa dall'*epimeleia*, rappresenta l'elemento fondamentale di ogni pratica di cura che pretenda di essere educativa. L'autoformazione promossa dall'esercizio dell'*epimeleia* è garantito dalla possibilità umana della continua trasformazione di se stessi mediante la consapevolezza dei propri bisogni, desideri e limiti. L'*epimeleia heautou* necessaria all'acquisizione dell'autocoscienza e preliminare alla cura degli altri non deve essere intesa alla stregua di un rifugio interiore capace di conferire bellezza all'esistenza individuale perché avulsa dalle relazioni esterne. Se il desiderio di *epimeleia* è parte integrante della prassi educativa, come si passa dalla cura all'educazione mantenendo la libertà e la responsabilità come punti fermi dell'agire educativo? Bertagna sottolinea il legame che sussiste tra libertà e responsabilità come risposta al desiderio :

> la libertà sorgerebbe davanti ad un valore razionale che sentiamo emotivamente attraente, da desiderare. […] Per questo sarebbe una risposta ad un desiderio, ancorché razionale, che costituisce la sua regola di azione. Da qui, anche il suo essere intimamente collegata con la responsabilità (da respondeo): rispondere, muovendosi, ad un appello che ci chiama[688].

Inoltre, le riflessioni levinassiane sull'alterità e sul riconoscimento della singolarità dell'altro, che tuttavia riusciamo solo a richiamare alla memoria all'interno di questa ricerca, consentono di individuare e di ipotizzare la costruzione di percorsi di cura educativa incentrati sul primato etico della relazione di alterità. L'appello di Lévinas alla responsabilità, all'attenzione, alla preoccupazione possono essere infatti letti alla luce di una vera e propria «fenomenologia» dell'aver cura educativo, sottolineando la ricchezza di una categoria concettuale che non si limita ad essere descrittiva della realtà

[687] A. Potestio- F. Togni, *Bisogno di cura, desiderio di educazione*, La Scuola, Brescia 2011, cit., pp. 41-53.
[688] G. Bertagna, *Autonomia. Storia, Bilancio e rilancio di un'idea*, La Scuola, Brescia, 2008, cit., pp. 46-47.

ma intende orientare le pratiche e assicurare l'apertura all'altro[689]. Il pensiero di Levinas mostra come la dinamica che porta l'uomo verso l'alterità infinita dell'altro sia un movimento di trascendenza fondato sul desiderio verso ciò che è totalmente altro e non oggettivabile da logiche approprianti. L'orizzonte infinito che genera il legame io-altri si coglie proprio in questo desiderio dell'altro[690].

L'elaborazione di un'eidetica del desiderio chiarisce i termini del rapporto che sussiste tra il bisogno di aver cura ed essere curati e l'educazione. In questo spazio si colloca l'interpretazione dell'*epimeleia heautou* da parte di Foucault, in una prospettiva che sarà fortemente accolta dalle pedagogie della cura. Il problema dell'*heauton* e della sua relativa cura è il frutto di una riflessione teoretica che coinvolge la formazione della persona, intesa come operazione pedagogica volta a dare forma al sé. Foucault definisce la «cura di sé» come un'etica della libertà che, rivendicando il sé come nuova possibilità strategica, lo costituisce in quanto soggetto desiderante. Seguendo il percorso di un'indagine che procede da una genealogia della sessualità ad un'ermeneutica del soggetto di desiderio per approdare, infine, ad un'estetica dell'esistenza come *techne tou biou* Foucault mostra come l'educazione del desiderio, attraverso il prevalere del «momento cartesiano» che assegna una preminenza alla conoscenza di sé rispetto all'*epimeleia*, generi dei dispositivi di potere-sapere che modellano la cura di sé nella direzione della disciplina, della correzione e controllo di un sé che deve essere contenuto. Sottratta la dimensione desiderante, la cura di sé intesa come pratica di libertà che connota la competenza del soggetto rispetto alla creazione della materia della propria esistenza, si trasforma in un dispositivo di codificazione del comportamento e dei desideri che esclude la «salvezza» di un'«etica ascetica» fondata invece sulla capacità di amministrare, governare e controllare se stessi, raggiungendo una condizione di temperanza, equilibrio, armonia e contenimento. L'agire educativo, invece, tenta di chiarire l'irriducibilità del desiderio sul bisogno, affermando la peculiarità del soggetto desiderante capace di progettare e giudicare le proprie azioni[691]. Il compito

[689] Su questi temi si rimanda a E. Lévinas, *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff 1961, tr. it. *Totalità e infinito*, a cura di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1980, id. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff 1974, tr, it. *Altrimenti che essere*, a cura di S. Petrosino Jaca Book, Milano, 1983.

[690] E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., pp. 31-32.

[691] Già Agostino sosteneva la logica dell'*amor alias caritas*, ovvero la tendenza del desiderio considerata non secondo la dinamica della dissipazione e del consumo di sé ma improntata all'azione pratica volta al compimento di se stessi e alla felicità. Su questo tema si rimanda a H. Arendt, *Il concetto di amore in Agostino: saggio di interpretazione filosofica*, Se, Milano 1992.

dell'educazione no può infatti limitarsi alla presa in carico della fragilità e del bisogno dell'altro poiché non pone come fine l'azione dell'educando e non invoca il desiderio come forma integrale della persona umana sulla realizzazione del proprio sé. Nell'introduzione *Critica della ragion pedagogica e distinzione tra cura ed educazione*, Bertagna, attraverso alcuni esempi, invita a riflettere sulla difficile partita che si gioca sul campo della cura e dell'educazione. Il desiderio, mediatore e sostenitore di entrambi gli ambiti, potrebbe fungere da medium virtuoso tra le due aree, esplicitando una ricchezza pedagogica che ingloba la ricerca di pienezza del bisogno ed eccede la rivendicazione del primato pratico della cura, intesa come mero accudimento e addestramento.

> Più che il rimanere nell'orizzontale (nell'immanente), il sentire l'inadeguatezza di questa condizione e il cercare di superarla, andando oltre essa, mirando a quanto trascende ciò che si è fatto, come si è e dove si è per diventare ciò che si dovrebbe essere, volendo essere diversi da come si è proprio perché sarebbe qui, in quest'essere diversi da chi si è, che si sarebbe se stessi»[692].

In altri termini, è necessario individuarne i limiti e le possibilità di azione della pratica dell'aver cura nella formazione della persona: occorre comprendere che l'educazione e la formazione non si esauriscono nella cura di sé ma si rivolgono piuttosto al desiderio, ovvero alla tensione verso ciò che trascende il senso empirico.

---

[692] G. Bertagna, *Critica della ragion pedagogica e distinzione tra cura ed educazione*, in A. Potestio- F. Togni, *Bisogno di cura, desiderio di educazione*, cit. pp. 20-21.

Conclusioni

L'ampiezza di sguardo offerto dall'indagine filosofica sull'*epimeleia heautou* condotta da Jan Patočka e Michel Foucault nel secolo scorso, secondo presupposti, intenti e impostazioni differenti, consente di cogliere l'attualità della teoria-pratica della *cura di sé/cura dell'anima* e lo spessore teoretico fondamentale di tale categoria che, a nostro avviso, rappresenta oggi un'interessante sfida etica nella formazione della persona. Questo lavoro non intende individuare un confronto tra due posizioni filosofiche che si interrogano sulle caratteristiche, sui destinatari, sulle relazioni, sui richiami e sulle conseguenze poste dal problema dell'*epimeleia heautou.* L'obiettivo di questa ricerca non consiste neanche nella volontà di rintracciare una convergenza di effetti che da essa scaturiscono per una riflessione etica. Senza neanche voler trovare dei punti di contatto e di analogia o di assoluta distanza tra due pensatori contemporanei che, a diverso titolo e in un momento in cui tale tematica risultava del tutto assente, si pongono il problema dell'*epimeleia heautou*, questa indagine intende invece offrire un *contributo al dibattito su una questione antropologica ed etica fondamentale*. Che ne è dell'umano e dell'uomo oggi? O forse dovremmo riformulare la domanda chiedendoci: quale sfida etica per quale tipo di umanesimo può essere provocata e allo stesso tempo sostenuta dall'*epimeleia heautou*? E in che misura tale questione può risultare feconda nel processo di formazione della persona? L'intero discorso scandito nei tre capitoli della tesi è volto a rispondere ai suddetti interrogativi, con la consapevolezza che, pur non potendo offrire delle risposte risolutive, perché non qualificabili, né assoggettabili a procedure sperimentali di ricerca, le questioni messe in campo e riportate al centro del dibattito attuale, risultano di grande rilevanza esistenziale. Riconosciuta la fecondità, l'ampiezza e la ricchezza del tema dell'*epimeleia heautou*, abbiamo cercato di delinearne una fenomenologia, individuando nelle proposte filosofiche considerate i tratti essenziali del prendersi cura di sé/dell'anima, identificarne le ragioni, i modi, il carattere.

Le proposte filosofiche di Patočka e di Foucault sui problemi posti dall'*epimeleia heautou*, pur nella loro irriducibilità e diversità di approcci e dinamiche, consentono infatti di interrogare il nostro presente, di avvertire l'emergenza della formazione della persona che forse può trovare nella cura dell'anima/cura di sé un importantissimo

paradigma di riferimento. E si tratta di due teorie sull'*epimeleia heautou* che, pur nelle loro differenze, rivelano interessanti punti di riflessione per tentare di offrire una risposta alle questioni esaminate. Tale risultato, necessita evidentemente di un esame comparativo sulle due posizioni, scandito non dalla volontà di individuare sviluppi e mancanze connesse all'elaborazione del tema dell'*epimeleia heautou* da parte di Patočka e di Foucault e della sua reinterpretazione, o meglio ricollocazione nel presente, ma animate dalla necessità di comprendere l'apporto teoretico che due pensieri così distanti ma anche così vicini hanno fornito alla formazione della persona. In altri termini, abbiamo tentato di indagare in queste pagine quei nodi che individuano nell'*ethos* che anima le ricerche dei due filosofi la possibilità di rintracciare un'attitudine che, innervandosi sulla dimensione della critica, secondo Foucault, e della cura intesa come «scotimento», secondo Patočka, si profila oggi come un possibile veicolo di orientamento e trasmissione delle prassi etiche. Per individuare i termini degli interrogativi posti in campo dobbiamo innanzitutto comprendere la distanza esistenziale e filosofica che intercorre tra Jan Patočka e Michel Foucault, contraddistinta effettivamente da vicende biografiche e orientamenti teorici che si muovono lungo binari divergenti. Marc Richir, nella sua introduzione all'antologia patočkiana *Qu'est-ce que la phénoménologie?* sottolinea una sorta di contrapposizione fra le due prospettive che rende difficile trovare dei luoghi di pensiero comuni[693]. Patočka è un pensatore dell'Europa dell'Est vissuto sotto gli orrori del regime comunista sovietico che ha esercitato la dissidenza nei confronti dello stesso attraverso la sua opera e la testimonianza della sua vita. Foucault ha sperimentato la vita nei regimi dell'Europa dell'Est: egli ha scritto parte di *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* durante un soggiorno di un anno in Polonia, esperienza che ha segnato la sua vita, come dimostrano gli articoli che ha dedicato alle vicende di *Solidarnosc* e la partecipazione alle lotte politiche degli anni '70. Tuttavia, Foucault è un pensatore occidentale che, in Francia, ha vissuto in un contesto di generale libertà e democrazia, mostrando una certa incoerenza politica, rispetto agli ideali professati, nei momenti di particolare tensione sociale. Patočka è un uomo che crede nell'uomo, come si evince dalla centratura del soggetto e del suo rapporto con la verità, che permea la sua opera mentre Foucault,

[693] Cfr. M. Richir, « Préface » a J. Patocka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Jérôme Millon, Grenoble, 1988, pp. 7-15.

dichiara la «morte dell'uomo» e declina il rapporto tra il soggetto e la verità nella forma di un'interrogazione storico-filosofica che investe i processi di costituzione del soggetto in Occidente nei suoi rapporti con la verità. Mentre Patočka declina la «vita nella verità» come forma autentica rispetto alla «vita nella menzogna» promossa dall'ideologia totalitaria ed esprime tale opposizione mediante la dialettica tra «giorno» e «notte», «pace» e «guerra», «vita» e «morte», la verità secondo Foucault, è connessa ai dispositivi di potere, alle pratiche disciplinari, per rimandare, negli anni Ottanta, all'autorità interna del sé che, senza più alcuna mediazione, enuncia una verità interiore a proposito di se stessi, partecipando direttamente al controllo del proprio *heauton*, secondo un processo di autoformazione che lo porta a scoprire una propria identità vincolata alla coscienza e alla conoscenza di sé. Patočka è il redattore e uno dei portavoce di *Charta 77*, esperienza irripetibile di collaborazione tra mentalità differenti in un'Europa che viveva la spaccatura del terrorismo: è pertanto un attivista civico e non un politico anche se la sua riflessione avrà una proprio risonanza politica fondata sulla centralità dell'etica. Foucault si interessa direttamente alla politica e vi prende parte con esiti fallimentari. Patočka è un vero e proprio filosofo, o per usare le sue parole, un «uomo spirituale»: il suo percorso filosofico si snoda passando attraverso un approfondimento del concetto filosofico di «fenomeno» e ripensando la soggettività nei termini di una corporeità vivente rapportata al mondo che è contemporaneamente «mondo della vita» e «mondo storico». Egli medita inoltre sull'idea di Europa e sulla crisi dello spirito europeo che viene risolta attraverso la grande intuizione, di respiro socratico-platonico, della «cura dell'anima» e grazie alla convinzione che una «vita nella verità» è una «vita nella problematicità». Foucault ha sempre rifiutato l'etichetta del filosofo e, rispetto al fenomenologo Patočka, ultimo allievo di Husserl, ha individuato proprio nella fenomenologia uno dei suoi principali bersagli polemici[694]. Patočka è un educatore che crede ardentemente nella moralità intesa come «legge sacra» non scritta ma ispiratrice delle azioni umane. La sua opera è un'esortazione

[694] Il rapporto di Foucault con la fenomenologia risulta molto complesso e controverso ma sicuramente non può essere considerato nel senso di un rifiuto acritico. Foucault riconosce il proprio debito filosofico ad Heidegger, filosofo che, rivela lo stesso Foucault non ha mai affrontato nelle sue opere scritto ma con il quale ha a lungo pensato soprattutto nelle sue ricerche sul mondo antico e sul rapporto dei greci con la verità. In questo senso Heidegeer si rivela un riferimento decisivo sia per Patočka, che, a livello fenomenologico lo annovera tra i suoi maestri, riconoscendone la profondità, sia per Foucault che lo colloca tra coloro che in maniera sotterrenea hanno alimentato sua riflessione.

alla responsabilità della scelta e, riflettendo sull'educazione e sulla sua attualità oggi, scrive:

> siamo tutti colpevoli dell'impotenza in cui siamo finiti […] Che questi tempi diventino la crisi della nostra coscienza morale […] affinché possiamo risuscitare ancora una volta come popolo modesto ma vivo nello spirito»[695].

Il suo ultimo impegno, l'articolo su *Charta 77*, richiesto con insistenza da Havel e pubblicato postumo con il titolo *Il testamento di Jan Patočka*, propone una difesa morale attiva, pubblicamente visibile, della dignità umana che si esplica nella denuncia dell'ingiustizia e nella consapevolezza dei rischi, anche fisici, che questa presa di posizione comporta e infine nella solidarietà che unisce i suoi sostenitori. Foucault promuove la concezione di un'etica intesa come «estetica dell'esistenza», come postura che conferisce stile, modellamento e scultura alla propria vita, è un relatore internazionale molto performativo e, attraverso la rilettura dell'etica antica, propone la necessità di riabilitare alcune «tecnologie del sé» in chiave contemporanea allo scopo di coltivare e potenziare la propria identità. Patočka è infine un *civis*, cosciente del fatto che dietro i tentativi operati dal regime totalitario di offrire all'uomo, attraverso la sua ideologia, la risposta ad ogni tipo di domanda, si cela la deresponsabilizzazione dell'individuo, il suo allontanamento dall'etica e il suo confinamento all'interno della sfera privata. Patočka è il filosofo che ha compreso che la responsabilità deriva dalla consapevolezza che nulla ha termine con la morte e che si deve essere disposti anche al sacrificio estremo pur di difendere la propria dignità. « Foucault perviene all'indagine sulla cura di sé solo negli ultimi anni della sua vita, quasi a dimostrare che la cura della vita come *bios* è l'ultimo appello di sollecitudine e attenzione verso l'esistenza finita. Per esaminare meglio la portata di questo confronto e scorgere una certa comunanza o ricezione di proposte filosofiche, è utile fare riferimento al saggio di Szakolczai che ha esaustivamente segnalato i termini della questione dell'*epimeleia heautou* proprio nella ricerca affrontata da Patočka e da Foucault, individuando alcuni elementi di continuità tra le

[695] J. Patočka, *Myšlenka vzdělanosti a její dnešní aktuálnost* [*L'idea di educazione e la sua attualità oggi*], «Kritický měsíčník» 1 (1938), pp. 241-253, cit. in H. Decleve, *Un pensatore rigoroso nel rigore dei tempi*, cit., pp. 28-29.

due riflessioni[696]. Innanzitutto, la critica che Foucault rivolge alla fenomenologia si concentra sulla nozione di soggettività trascendentale. Ma si tratta dello stesso limite che Patočka aveva rintracciato nell'opera del maestro e aveva sviluppato fino alla formulazione della fenomenologia asoggettiva, guadagnata mediante un ripensamento dell'*epoché* e diretta oltre la sfera della coscienza trascendentale husserliana per risalire al fondo della manifestazione del mondo che non è più costituito dal soggetto ma piuttosto codeterminato da esso. Szakolczai segnala inoltre un'analogia metodologica nelle ricerche condotte da Patočka e Foucault nell'ambito della storia, rispetto all'uso del concetto di *problematizzazione*[697]. Se nei *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, la storia, secondo Patočka si origina, insieme alla filosofia e dunque con la scoperta della *problematicità*, dell'interrogazione del senso e dell'elevamento dell'uomo dal senso accettato proposto dal mito, Foucault spiega come la nozione di problematizzazione indichi il punto critico del pensiero che comporta il darsi dell'essere come «essere che può e deve essere pensato, e le pratiche a partire dalle quali queste problematizzazioni si formano»[698]. Un ulteriore connessione tra il pensiero di Patočka e quello di Foucault investe il rapporto tra soggetto e verità, indagato non nella progressione storica della verità ma nella la storia del soggetto rispetto al suo rapporto con la verità. Nelle ultime interviste Foucault, sostiene infatti che la rilevanza di tale rapporto era sempre presente nella sua riflessione. Secondo il filosofo francese la verità genera la soggettivazione se considerata nella sua azione trasformativa di trasfigurazione del sé. Il «dire il vero» della *parresia* indica un'elaborazione della verità secondo la quale il vero non corrisponde con un giudizio sul reale da contrapporre irriducibilmente ad un falso, ma con la scelta etica di connettere se stessi ad un certo *logos*. È interessante notare come

[696] A. Szakolczai, *Thinking Beyond the East-West Divide: Foucault, Patočka, and the Care of the Self*, in Social Research, 61 2, Summer 1994, pp. 297-323.

[697] Foucault affronta questo aspetto metodologico della sua ricerca all'inizio dell'*Uso dei piaceri* e nelle lezioni introduttive del corso *Il coraggio della verità*.

[698] M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, tr. it. di L. Guarino, *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano, 2008, 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 dei 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 Aut Aut, v. 331, pp. 64-65).

anche Patočka affronti il tema della verità secondo un'impostazione che non si appella alla logica o all'adeguamento del pensiero alla cosa. In particolare il filosofo ceco, nell'elaborazione dei tre movimenti dell'esistenza definisce il terzo movimento come *movimento della verità*: la verità qui non viene intesa come l'acquisizione incontrovertibile di una conoscenza, bensì come quel moto di rinnovata problematizzazione che induce a riflettere sull'elemento tenebroso e misterioso che la realtà porta sempre con sé. In altri termini Patočka interpreta la verità come la *postura etica* che caratterizza l'esistenza di colui che si espone al rischio del negativo, di colui vive allo scoperto, privato di punti di riferimento, di quell'«uomo spirituale» che «non ha perso il gusto di fare domande»[699]. L'esortazione di Patočka a condurre una «vita nella verità» come monito - poi diventato motto della dissidenza ceca - alla scelta di responsabilità della persona che vive coerentemente al proprio *dir-vero* sembra richiamare il riferimento di Foucault alla «vita vera», espressione mutuata dai cinici e assunta dal filosofo francese come una forma di critica costante, attiva e vivente rispetto al proprio presente. Szakolczai insiste sulla concretezza della relazione che intercorre tra verità e soggettività che, lungi dall'essere solo una questione teorica, informa dell'esistenza stessa di Patočka e di Foucault che, nelle loro vite, hanno cercano di mettere in pratica tale rapporto. Tuttavia, aldilà di questi elementi di prossimità di pensiero, è la categoria dell' *epimeleia heautou* che ha suscitato l'interesse di entrambi i filosofi nel secolo scorso. È nella cura dell'anima/cura di sé che Patočka e Foucault hanno intravisto *una via per la costituzione etica del soggetto*. È dunque nella scelta dell'*epimeleia heatou* che entrambi i filosofi, secondo diverse articolazioni della loro ricerca, ravvisano la sfida etica da essa sottesa come possibile interrogazione sulla soggettività. C'è dunque, un percorso di continuità dialogica tra i due filosofi sul tema dell'*epimeleia heautou* che tuttavia non ne pacifica le differenze. Il ritrovamento di un frammento di Michel Foucault presente nell'Archivio «Jan Patočka» di Praga è la traccia della conoscenza e del forte interesse del filosofo francese per la tematica della cura dell'anima sviluppata da Patočka ma è anche ciò che diversifica nettamente i due approcci rispetto al tema dell'*epimeleia heautou* [700]. Foucault, elaborando le proprie

[699] J. Patočka, *Il senso dell'Oggi in Cecoslovacchia*, cit., § 1.
[700] Il frammento s'intitola *Úrivek o Pritočkovi a Fouchultour preaunskovéo cyken cours du 22 féver 1983* ed è conservato in una cartelletta che reca il nome di Foucault. È stato successivamente pubblicato nel secondo tomo di *Le gouvernement de soi et des autres:le courage de la verité – cours au Collège de*

considerazioni sulla tecnica della cura di sé, menziona le ricerche che il fenomenologo ceco svolse sul concetto di *epimeleia tēs psychēs* e ammette il debito contratto con l'opera di Patočka, pur offrendone una lettura tale da inquadrare la filosofia patočkiana in una metafisica che esclude una messa alla prova della cura dell'anima in un contesto storico concreto. In particolare Foucault fa riferimento all'opera *Platone e l'Europa* e, rivolgendosi ai suoi studenti, raccomanda il testo di Patočka, «C'est un texte trés intéressant, car c'est, je cois, en tout cas parmi les livres modernes d'istorie de la philosophie, le seul qui fai à la notion d'epimeleia, de souci chez Platon une place trés importante […] Je vous le recommande ce livre»[701], un'opera che risulta essere fondamentale perché è l'unica che conferisce alla nozione di *epimeleia* teorizzata da Platone il posto centrale che le compete nella tradizione filosofica occidentale. Tuttavia, pur riconoscendone i meriti, Foucault prende subito le distanze dalle pagine di *Platone e l'Europa*, rivelativo di un pensiero posto sotto il segno della conoscenza dell'anima e dell'ontologia dell'anima e dunque estraneo alla sua personale ricerca. Per Foucault infatti, l'interesse per la tematica dell'*epimeleia heautou* concerne il tema della cura di sé come esame, messa alla prova, problematizzazione e verifica del *bios*, questioni apparentemente assenti nella riflessione di Patočka. Mentre il filosofo ceco è impegnato in una riflessione di carattere ontologico e gnoseologico sull'anima, Foucault dichiara che il punto centrale della sua ricerca riguarda la questione del *bios*[702], della vita come esistenza da qualificare. Quando Foucault afferma che Patočka ha elaborato una metafisica dell'anima che non riesce a costituire una sfida perché, per sua definizione, si sottrae ad una messa alla prova concreta, non può certo immaginare che proprio i seminari sulla cura dell'anima raccolti nel saggio *L'Europa dopo l'Europa*, sarebbero diventati il terreno teorico preparatorio della Rivoluzione di velluto dell'89 e della successiva presidenza di Havel che di fatto mise in pratica gli insegnamenti di Patočka e fu fortemente influenzato dall'acutezza etica della cura dell'anima da lui sviluppata. Lo stesso fenomeno del dissenso e l'esposizione pubblica di Patočka in qualità di portavoce di *Charta 77* rappresentano la messa in pratica della sua teoria della cura dell'anima. Ma la differenza di approcci al tema *dell'epimeleia heautou* si riscontra già a livello

---

France (1983-1984), ovvero nell'ultimo corso che Foucault tenne al *Collège de France*, prima di morire e da poco pubblicato anche in Italia con il tiolo *Il coraggio della verità: il governo di sé e degli altri.*

[701] M. Foucault, *Le courage de la verité*, Gallimard. Paris 2009, cit, p.119.

[702] «Et ce thème du bios comme object du souci me [semble] être le point de toute une pratique philosophique et de toute une activité philosophique», *Ibidem*

della la scelta di tradurre la nozione socratica con due diverse locuzioni linguistiche, segno di una discrepanza netta di impostazione del problema. Patočka ha optato per l'espressione *epimeleia tès psyches*, preferita all'originale socratica *epimeleia heautou* che traduce letteralmente il termine «*psyche*» con il termine «anima» e dunque rende il senso della locuzione con l'espressione «cura dell'anima». Tale scelta linguistica sottolinea l'interesse di Patočka verso un'azione di cura che interpella l'anima di ognuno ma, nello stesso tempo, esce dalla dimensione individuale per aprirsi al sociale. La cura dell'anima riformulata da Patočka è infatti coerente e funzionale al contesto storico in cui vive e ha delle conseguenze che interessano sì l'etica ma nella forma della politica. L'*epimeleia tès psyches* è dunque un gesto interiore che ha già nella sua costituzione un intento comunitario e una connotazione fortemente dinamica incentrata sull'azione. In *Platone e l'Europa*, in riferimento al momento platonico, Patočka parla dell'emergere dell'«anima che sono», ovvero allude ad una concezione dell'anima intesa non come un'entità trascendente, ma come principio attivo di ciò che l'uomo è[703]. Il filosofo ceco ha infatti ribadito a più riprese che la cura dell'anima è il seme dal quale è sorta l'Europa ed è alla sua origine che bisogna ritornare per poter uscire dalla crisi politica e morale che minaccia la sua contemporaneità. Pur avendo selezionato la fase matura del pensiero di Patočka, contraddistinta dall'esplicita riflessione sulla cura dell'anima, tale pensiero aveva animato la sua produzione, velatamente e sotterraneamente fin dai suoi esordi fenomenologici che trovano di fatto una conferma nelle opere dell'ultimo periodo. Nel corso di un convegno internazionale su Patočka che si è svolto nel maggio del 2009 presso l'Università di Bergamo, Ivan Chvatic, che è stato allievo del filosofo ceco e ricopre oggi la direzione dell'Archivio «Jan Patočka» di Praga, ha motivato la scelta di indicare come titolo delle opere complete l'espressione "Cura dell'anima", perché risulta pertinente con tutti quegli scritti patočkiani capaci di far emergere la specificità di «un impegno filosofico durato tutta la vita». Un impegno che Patočka aveva delineato già all'inizio della sua carriera e al quale rimase fedele fino alla morte.

Al contrario, Foucault preferisce l'originaria espressione socratica dell'*epimeleia heautou* ma traduce il concetto di *heauton*, che nell'*Alcibiade* viene identificato con l'anima, con la nozione di «sé». Per comprendere tale slittamento semantico rispetto

[703] J. Patočka, *Platone et l'Europe*, cit., p. 98.

all'oggetto e soggetto della cura Foucault, nell'*Ermeneutica del soggetto,* fa riferimento alla nozione di *chresis* che appare nel *Fedone* per esaminare il rapporto che sussiste tra *heauton* e *psyché.* In questo dialogo platonico Socrate, definisce l'anima come ciò che si serve del corpo, degli organi, degli strumenti, un'anima che non è più assimilabile al cocchio alato del *Fedro,* o alla prigioniera del corpo descritta nel *Fedone*, ma è l'anima come sé, come «soggetto d'azione». In altri termini il concetto di *chresis* spiega la dimensione operativa, strumentale e relazionale di un sè deputato ad utilizzare, dirigere, manovrare. La *chresis* nelle sue due accezioni che rimandano alla forma verbale indicante il «servirsi di» e l'«avere una relazione con» rafforzano l'idea del sé come principio attivo che intrattiene relazioni plurali con il mondo nella misura in cui «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»[704].

Dunque la «cura dell'anima» di Patočka diventa «cura di sé» in Foucault. Pur mantenendo saldo il riferimento a Socrate, la nozione di cura di sé viene esaminata da Foucault soprattutto nel panorama della cultura ellenistica e romana che, suggerendo la peculiarità di alcune pratiche connesse alla cura di sé, rivela un potenziale ancora inespresso per la costituzione del soggetto ma non riconosce in essa l'origine e l'eredità dell'Europa, né intravede nella riabilitazione di quelle pratiche una risposta alla crisi morale e al declino dei codici valoriali tradizionali. A tal proposito Foucault afferma che:

> 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[705].

Secondo Szakolczai gli studi foucaultiani potrebbero «riorientare» la teoria patočkiana sulla cura dell'anima che, avvalendosi di termini legati alla sfera spirituale come *conversione, senso, immortalità* rendono meno evidente la dimensione pratica e la concretezza dell'applicazione della cura dell'anima nel contesto sociale quotidiano. In questa direzione, il riferimento alle «tecnlologie del sé» consente a Foucault, secondo la teoria proposta da Szakolczai, di rimanere nell'ambito delle *res umanae*, all'interno di

[704] M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 52.
[705] M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault 3*, cit., p. 287.

un contesto di forze individuabili e governabili. A Foucault interessa infatti la modalità in cui il sé si costituisce in un modo attivo, attraverso le pratiche di sé, che non consistono in attività che il soggetto inventa da solo ma si identificano in determinati schemi che egli rintraccia nella propria cultura e che la cultura stessa impone e suggerisce. Esaminando queste pratiche e tecnologie di costituzione del sé Foucault scopre che il soggetto è l'oggetto di alcune pratiche disciplinari e la cultura stessa si presenta come una sorta di «scultura» che scolpisce, che plasma i diversi sé. La nostra scultura, per esempio, cioè il nostro sapere culturale ci ha trasmesso l'idea di uomo come unione di anima e corpo ma il soggetto è multivoco nelle varie epoche proprio perché, secondo Foucault, è una forma mai completamente compiuta, mai fissa e stabile ma in continua trasformazione. In questo senso Foucault fa riferimento alle relazioni di potere che, contrariamente alla loro definizione letterale che sembrerebbe far pensare ad un governo, ad una forma di dominio, al rapporto padrone-schiavo, ecc., designano invece un ambito che il filosofo utilizza per contrassegnare le relazioni umane all'interno delle quali c'è sempre una direzione della condotta degli altri. Il rapporto con se stessi è infatti sempre rapporto con quella comunità di sé che risulta sempre presente a noi stessi. In altri termini scolpire il proprio sé significa guadagnare e ridefinire quegli spazi di libertà e creatività che entrano in contrasto con le tecniche di soggettivazione proposte dai dispositivi di potere e sapere.

L'obiettivo di questo lavoro di ricerca consiste tuttavia nel mostrare la maggiore aderenza della filosofia patočkiana alla tematica proposta. Anche la tensione verso una dimensione trascendente che induce Foucault a scorgere un afflato quasi idealistico nei testi patočkiani, segnala, a nostro avviso, solamente un'apparente copertura della dimensione pratica, rivelando invece la profondità della ricerca instancabile del filosofo ceco di un rapporto alla totalità.

Nell'analisi dei tre movimenti dell'esistenza abbiamo tentato di mostrare come la cura dell'anima sia da un lato strettamente connessa al ripensamento dell'*epoché* come generatore della *fenomenologia asoggettiva* e, dall'altro, come essa si declini nella forma del terzo movimento esistenziale. Il movimento della verità, che si manifesta con l'immagine della terra che trema e del cielo che si apre, annuncia «qualcosa di superiore», dice Patočka, qualcosa con la quale l'esistenza si misura e si realizza.

Per iniziare a delineare una pista di ricerca che ci immetta sulla strada di una possibile risposta agli interrogativi proposti in apertura al saggio, dobbiamo definire innanzitutto la valenza attuale dell'*epimeleia heautou*. Solo se è possibile affrontare questa tematica senza ricorrere ad una teorizzazione specialistica di una pratica antica e ormai superata, possiamo infatti intuire e delineare le sfide che essa propone oggi rispetto alla formazione della persona. Abbiamo infatti esaminato, nel paragrafo dedicato alle possibili derive dell'*epimeleia heautou* come la tematica della cura, pur essendo una pratica ontologicamente fondamentale ha subito una sorta di invisibilità culturale nell'attualità a causa della sua concezione di attività naturale che prescinde dalla produzione di pensiero su di essa[706]. Questa ricerca intende invece affermare le sfide etiche che la questione, esaminata secondo due prospettive attuali, può offrire al nostro presente. La formula «cura dell'anima» utilizzata da Patočka rende conto di uno stile personale di pensiero che lega inscindibilmente la ricerca filosofica e la modalità d'esistenza intese come un impegno intellettuale e contemporaneamente un atto di coraggio. L'attestazione dell'attualità del pensiero sulla cura dell'anima si evince dal sottotitolo scelto da Chvatik e Kouba, *Raccolta di saggi e lezioni intorno alla posizione dell'uomo nel mondo e nella storia*, che spiega come il titolo *Cura dell'anima* riunisca, inoltre, i testi che interrogano il presente a partire da una profonda consapevolezza della prospetticità della storia. Secondo quanto emerge dai primi scritti dedicati al tema storico, Patočka afferma che il passato, letto come separazione inquietante rispetto al nostro presente, non cessa di interpellarci, nella misura in cui la storia può essere definita come l'insieme di quei rapporti che riemergono nelle dinamiche attuali[707]. Lo studio della storia non viene condotta dal filosofo ceco mediante una teorizzazione astratta ma, al contrario, l'interesse per il passato emerge da un'attitudine pratica, dalla tendenza a collocarsi in un presente che ci interroga su un futuro eccedente e volto ad edificare un progetto di vita. L'espressione *epimeleia tès psyches*, pertanto, più che indicare un nucleo tematico, sembra evocare una certa postura *etica*, un'attitudine critica che si propone quale cifra caratteristica della nostra attualità, oltre che come

[706] P. Benner e J. Wrubel, *The Primacy of Caring. Stress and Coping in Health and Illness*, Addison-Wesley Publishing Co. Menlo Park, 1989, cit., p. 369

[707] 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.

cornice filosofica che fa da sfondo all'insieme della ricerca patočkiana. In questo senso, il problema dell'attualità ha rappresentato una delle esigenze più poderose che ha spinto Foucault ad intraprendere una riflessione sulla cura di sé che si avvalesse di un cammino a ritroso dall'età classica e moderna verso l'antichità che rivela, senza voler essere un rifugio nostalgico, la profonda insoddisfazione e insofferenza nei confronti del presente. Un presente che, a partire dalla critica si configura come «un'ontologia di noi stessi». Ma chi è questo *noi*? Chi è il soggetto, l'*heauton* proposto da Foucault? Quale persona viene formata dalla cura di sé? È possibile darne una definizione sistematica? Porsi la domanda sul soggetto equivale a chiederci: chi *noi* siamo? Ma si tratta di un interrogativo che Foucault riformula secondo una diversa impostazione. Il filosofo francese non parla mai di soggetto intendendo una sostanza, un dato originale, né il soggetto può essere identificato con il *cogito* cartesiano. Foucault ci propone l'idea di un soggetto che si costituisce o meglio si costruisce nell'esteriorità delle pratiche in cui viene catturato, disciplinato e dunque costituito. Il soggetto si determina al crocevia tra pratiche diverse e si situa all'incrocio tra esercizi atletici in cui prevale il momento della messa in pratica di se stessi. Il sé stesso, l'*heauton* dunque non è più la *pshyche* patočkiana bensì *un'entità in costruzione*[708]: la realizzazione della propria identità sotto il segno delle pratiche. In altri termini Foucault afferma che *il soggetto non è una sostanza ma è una forma mai identica a se stessa*. Probabilmente, osserva Foucault, esistono delle interferenze, degli intrecci profondi tra i diversi ambiti della vita tuttavia essi non si rifanno all'unicità irripetibile di uno stesso soggetto che, in base ai contesti, stabilisce delle differenti forme di rapporto con se stesso[709]. Foucault si è interessato alla costituzione storica di queste differenti forme di soggetto, in rapporto con i giochi di verità[710]. La domanda iniziale dunque non è tanto «chi noi siamo?» ma «che cosa dobbiamo fare di noi stessi per governarci?» che, alla luce delle analisi sulla cura di sé potremmo riformulare in questi termini: «che cosa dobbiamo fare di noi stessi per

[708] Lo sfondo di questo discorso è chiaramente nietzschiano e fa rifermento all'idea di uomo come "ponte", come passaggio.
[709] Ivi, cit., p. 283.
[710] Con il termine gioco Foucault non intende designare un'imitazione o una finzione, né intende mascherare le relazioni di potere dietro i giochi di verità. Si tratta invece di un insieme di regole di produzione della verità, un insieme di procedure che conducono ad un determinato risultato che può risultare valido oppure no. Inoltre, all'interno dei giochi di verità è sempre possibile scoprire qualcosa che cambia le regole o l'intero gioco e probabilmente questa non fissità, quest'apertura dei giochi di verità consentiti ha dato all'Occidente delle possibilità di sviluppo che non si sono riscontrate altrove, ivi, cit., pp. 289-290.

diventare noi stessi?» La risposta è nella pratica della cura di sé che attraverso la *techne* che consente la coltivazione del proprio sé e l'emergere dell'identità personale. L'opera di Foucault si configura come un'analisi del presente alla luce della quale, dietro le ricerche sull'etica antica e il governo di sé che occupano gli ultimi due decenni della sua vita, è possibile intravedere l'urgenza di un'esigenza critica attuale improrogabile. La poderosa ricerca che porta Foucault ad analizzare la cura di sé socratica e il processo di autocostituzione del soggetto può infatti offrire un contributo etico all'avvenire nascente, alternativo ad un discorso moralizzatore ormai agonizzante[711]. La verità dell'etica è data dal ribaltamento del presente, inteso non come nostalgico ritorno al passato ma come possibilità di trasformare i vuoti di riferimenti e trasformare la mancanza di applicazione in una costituzione etica. In questo contesto Foucault si appella a Kant e alla sua risposta alla domanda *Was ist Aufklärung?* (*Che cos'è l'Illuminismo*?) assunta come questione attuale investigata come evento. Con Kant la filosofia interroga per la prima volta il proprio presente, lo problematizza, complicando i suoi rapporti con il passato ma, nello stesso tempo, elevandolo a problema filosofico, orienta la sua domanda anche sul soggetto, inteso come *evenement* appartenente a quel presente che indaga. In altri termini la critica filosofica comporta un'interrogazione su se stessi come soggetti di un certo presente e intende la filosofia come una pratica discorsiva con una sua propria storia. Non si tratta di istituire un rapporto oppositivo tra passato e presente, ma di intrattenere una stretta relazione con la propria attualità, utilizzando quegli strumenti critici che consentono a Foucault di *diagonalizzare* e di *diagnosticare* il presente[712].

Con Kant sorge il problema dell'attualità che interroga se stessa e si afferma un pensiero che sollecita l'uomo a uscire dallo «stato di minorità». Già nelle lezioni de *Il governo di sé e degli altri* Foucault spiega come Kant imputi tale stato di minorità ad un rapporto carente che il soggetto intrattiene con se stesso: per uscire da una condizione di assoggettamento non occorre combattere un'autorità dispotica, ma piuttosto bisogna oltrepassare quella mancanza di autonomia che il soggetto intrattiene nel rapporto con se stesso. Un'autonomia che Patočka declina nella forma della difesa ed esortazione alla libertà di pensiero e alla responsabilità verso se stessi. Un'autonomia personale che va ritrovata, riscoperta e ridestata nella propria *psyché* e che rappresenta il fondamento per

[711]P. Veyne, Foucault. Il pensiero e l'uomo, cit., p.139.
[712]M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in Id., *Archivio Foucault 3*, cit., p. 228

la costruzione di *un soggetto etico attivo nella comunità*. Analogamente, nelle riflessioni sull'Illuminismo, Foucault sottolinea la necessità di sperimentare tale autonomia etica, cogliendo i nessi tra libertà e tecnica e le modalità mediante le quali gli individui organizzano forme di cooperazione "fuori programma" che mostrano il coordinamento e la socializzazione delle capacità operative e cognitive che costringano alla marginalità poteri e istituzioni.

In altri termini la libertà cui fa riferimento Foucault, richiamandosi al testo kantiano, non è da intendersi come libero arbitrio, ma come «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»[713]. Le riflessioni di Patočka e quelle che Foucault dedica all'Illuminismo trovano un interessante punto d'incontro nel dinamismo della libertà intesa come movimento che ci chiede di interrogare il senso, di elevarci da quell'accettazione della vita e dall'assoggettamento a un certo dispositivo di sapere e potere nella misura in cui ci espone al pericolo e all'incertezza. Nell'analisi di Foucault, anche le relazioni di potere che assoggettano e dirigono il soggetto sono sempre relazioni mobili, reversibili e instabili che possono essere riscontrate a diversi livelli e sotto diverse forme e possono esistere solo nella misura in cui i soggetti sono liberi. Del resto la parola forma, dal greco *morphé*, indica sia una configurazione visibile, una manifestazione, sia uno stile di vita contrassegnato dalla libertà di creare se stessi. Dal concetto di forma Foucault inizia a pensare alla formazione di sé come soggettivazione, ovvero come un rinvio alla pragmaticità della condotta. La formazione di se stessi non si appella ad una conoscenza teoretica del soggetto, ma, utilizzando un'espressione cara agli stoici, l'intera questione della soggettività inerisce all'ambito del «materialismo dell'incorporeo». Anche il concetto di governamentalità intesa come insieme di pratiche attraverso le quali è possibile strumentalizzare, costituire, organizzare, le strategie che gli individui possono avere tra loro, implica il rapporto formativo di sé con sé. Si tratta di un rapporto che consente di far valere la libertà del soggetto e la sua relazione con gli altri, ovvero afferma l'oggetto stesso della materia dell'etica. Il soggetto, a partire da Rousseau e Hobbes è stato sempre considerato come soggetto di diritto, sia in termini naturalistici che nei termini del diritto positivo. La questione del soggetto etico non ha trovato particolare approfondimento nel pensiero

[713] C. Di Marco, *Critica e cura di sé: l'etica di Michel Foucault*, Franco Angeli, Milano, 1999, p. 185.

contemporaneo ma la sua emergenza appare con tutta la sua pienezza nel pensiero di Patočka e in quello di Foucault, sempre tenendo presente il percorrimento di strade diverse. Tuttavia riteniamo che la riflessione di Patočka sulla pratica dell' *epimeleia tes pshyches,* sia più aderente alla tematica proposta e possa offrire maggiore supporti teoretici alla formazione della persona in quanto consente di rintracciare una proposta filosofica «formativa» ma non esaustiva della cura dell'anima. Se pensiamo infatti che il filosofo ceco interpreta la cura dell'anima come categoria ispiratrice di un rinnovamento etico-sociale rivoluzionario che imprime una straordinaria forza agli interrogativi della filosofia rispetto alla comprensione dell'uomo, possiamo scorgere nelle complesse questioni che Patočka pone in campo e che interessano «l'uomo», la storia, la «scossa», la «solidarietà», il «movimento», non solo degli esiti puramente fenomenologici o politici ispiratori della sua filosofia, ma delle tracce che suggeriscono la rilevanza della cura dell'anima nel processo di formazione della persona. Un processo che non si esaurisce certo con gli appelli alla dignità, al coraggio, alla responsabilità promossi da un filosofo sconosciuto in un momento e contesto storico particolare ma i cui effetti etici possono fornire un valido contributo al paradigma formativo della cura. Patočka si rivolge ad un uomo la cui esistenza illumina la dimensione negativa, oscura, notturna, conflittuale della vita, un uomo che nel suo cammino ha di fronte numerosi ostacoli, vive allo scoperto, privo di ancoraggi ma nel momento in cui acquista consapevolezza della propria condizione è capace di tendere, di desiderare la trascendenza. La cura dell'anima rappresenta per il filosofo ceco la sfida etica di un'attualità che chiede di estendere la pratica di cura attraverso il sacrificio, la responsabilità, la lotta ma deve essere estesa ad una dimensione comunitaria, come testimonia la nozione di «solidarietà degli scossi». Una connessione che risulta fortemente in linea con le parole di Totaro sulla nozione di persona in riferimento alla politica:

> il riferimento alla persona e alla sua dignità è il perno sul quale possono poggiare le articolazioni di un assetto più elevato della convivenza politica, in un disegno di cittadinanza che vada oltre o, se si preferisce, dia un compimento più soddisfacente al sistema dei diritti (civili, politici, sociali) acquisito con il *Welfare State*[714].

La cura dell'anima allora diventa l'antidoto alla crisi di valori che ha investito l'Europa. L'ontologia dell'attualità che Foucault propone nello scritto sull'Illuminismo indaga

[714] F. Totaro, *Ontologia, etica e principio-persona*, in *Hermeneutica*, cit., 86s.

quel «noi», tracciando i limiti di ciò che siamo, pensiamo e facciamo e definendo un'etica che, a differenza di Patočka, non è saturata dalla politica, ma trova il suo spazio a partire dall'interrogazione e dalla problematizzazione in cui il soggetto è inscritto. Il divenire dell'etica risiede in quell'apertura che Foucault definisce con il termine «attuale», inteso non come «ciò che siamo ma piuttosto ciò che diveniamo, ciò che stiamo diventando, ossia l'Altro, il nostro divenir altro»[715]. Il compito della filosofia risiede dunque nell'analisi del presente che diagnostica i movimenti e le forze in vista della sperimentazione di quel nuovo tempo che richiama la nostra soggettività ed identità trasformandola. Foucault, dichiarando la morte dell'uomo e tentando di formulare una rinnovata concezione dell'umano critica quell'idea normalizzante e unilaterale che non lascia spazio ad una diversa declinazione della libertà e dell'uomo in generale. La domanda sulla formazione della persona, posta dalla proposta dell'*epimeleia heautou* rivela dunque, nella formulazione sviluppata da Foucault, i limiti dell'*heauton* che siamo, ovvero l'incapacità di pensarci altrimenti che come soggetti di conoscenza vincolati alla ricerca di un'identità autentica e segreta. Ne *Il pensiero del fuori* Foucault afferma proprio la necessità di un pensiero che risulta essere "esterno" in quanto si tiene al di fuori dalla soggettività per farne sorgere come dall'esterno i limiti, per enunciarne la fine, e raccogliere quell'essenza che è sempre su una soglia[716]. L'autore chiarisce che tale pensiero non intende cogliere il fondamento di quest'essenza ma vuole ritrovare piuttosto lo spazio in cui si manifesta, il vuoto in cui si situa, la distanza in cui si costituisce e in cui sfuggono le sue certezze immediate. In altri termini, parlando dell'esperienza del fuori, Foucault indica una possibilità di svolta per il soggetto e per la sua liberazione o soggettivizzazione[717]. Chiariti i termini e rintracciati i confini tematici delle posizioni proposte, preferiamo sostenere la maggiore profondità e inerenza della declinazione della cura dell'anima patočkiana al contesto della formazione della persona, individuando nella tematica dell'*epimeleia tes pshychès* un contributo alla riflessione etica, antropologica e soprattutto formativa della persona nella concezione dinamica che la indica come pratica che prevede l'azione congiunta tra la dimensione di ridestamento dell'anima e la conseguente trasformazione del soggetto

[715] G. Deleuze-F. Guattari, Che cos'è la filosofia, Einaudi, Torino, 1996, cit., p. 106.
[716] M. Foucault, *Le pensée du dehors*, «Critique», n. 229, giugno 1966, tr. it. *Il pensiero del fuori*, in *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1996, cit., p.
[717] Ivi, cit., p.

responsabilizzato verso sé e il mondo. In altri termini, questa ricerca intende sostenere l'idea secondo la quale la pratica dell'*epimeleia heautou*, assunta nella forma patočkiana dell'*epimeleia tes pshychès* sia in grado di svolgere una funzione strategica nella situazione attuale perché sollecitata da una condizione ontologica ed etica. La cura dell'anima si rivolge infatti ad un soggetto la cui ricerca di libertà si configura con l'inquietudine e la tensione, un soggetto che ha bisogno di ritrovare se stesso, di controllare il proprio io, di sorvegliare se stesso e di innestare nel proprio sé una pratica di ricostruzione che lo innervi, lo qualifichi e lo guidi. Il paradigma dell' *epimeleia heautou*, pur con le sue possibili derive e deviazioni, non risulta affatto anacronistico rispetto alle sfide e alle richieste del mondo contemporaneo che chiama il soggetto non solo a produrre ma ad essere competente, ovvero lo invita a *saper agi*re bene[718]. Se consideriamo la competenza come quel «processo che connette soggetto e mondo in un'unità superiore che è quella del soggetto in situazione»[719] comprendiamo bene che essa si caratterizza come*un modo d'agire (e non di fare) qualificato e riflessivo*[720], una modalità di intervento che interpella la cura di sé/cura dell'anima. Qual è la connessione tra la competenza e l'*epimeleia heautou*? Per rispondere a questa domanda affidiamoci ancora una volta all'analisi che Patočka ha condotto su un altro concetto che presiede allo sviluppo della competenza ed è intimamente connesso con l'*epimeleia tes pshychés*: «l'intelligenza». Il filosofo ceco, affrontando la questione del ruolo dell'intellettuale nella società di massa, -oggi diremmo la società globalizzata- definisce l'intelligenza come quella peculiare capacità dell'anima umana che oltrepassa la mera capacità riflessiva in quanto facoltà di «comprendere e giudicare»[721]. Secondo l'autore l'intelligenza è una capacità dell'anima, è una sorta di «competenza spirituale» che dirige l'azione dell'uomo verso fini liberamente posti e forma la sua vita. Tale competenza spirituale consiste nel pensiero autonomo, nella capacità di riflessione che, a differenza del talento, è una facoltà che si acquisisce coltivandola, praticando la cura

[718] Per competenza qui non intendiamo né il risultato di un'azione (quindi una performance), né le caratteristiche interne del soggetto, riferibili a qualità, doti più o meno innate, da identificarsi attraverso strumenti di lettura di tipo psicologico.
[719] P. G. Bresciani, *Capire la competenza. Teorie, metodi, esperienze dall'analisi alla certificazione*, Franco Angeli, Milano 2012, cit. p. 86;
[720] Mentre il fare rinvia alla capacità procedurale, solo l'azione, come bene ci ricorda la Arendt, costituisce una totalità dotata di senso, collocata in un ordine di intenzionalità. *Saper agire*comporta il farsi carico delle responsabilità del proprio fare: "fare senza agire significa mettere in atto una tecnica o realizzare un movimento senza progettarne il senso e le connessioni che esso suppone" (Le Boterf).
[721] J. Patočka, *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*, cit., pp. 9-10.

dell'anima come atto responsabile di resistenza, all'omologazione del pensiero e all'asservimento spirituale[722]. Se il concetto di competenza definisce un agire responsabile, ovvero un agire di cui, in virtù della possibilità di coglierne premesse e conseguenze, si è in grado di rendere conto, allora comprendiamo il suo legame con la pratica *dell'epimeleia tes pshychés,* contrassegnata dalla componente autoriflessiva, come esercizio votato ad esercitare la responsabilità del soggetto consapevole del proprio sé[723]. Ritorna l'intreccio tra teoria e pratica promosso *dall'epimeleia tes pshychés* di Patočka. La competenza presuppone il raggiungimento di un livello di riflessione che consente di agire consapevolmente, di sapere inquadrare il proprio comportamento in un orizzonte di senso e di motivazioni, di meditare sui significati, sui valori, sui giudizi e le idee che strutturano le nostre azioni[724]. In questo senso anche gli esercizi spirituali chiamati in causa da Foucault possono essere intesi come allenamenti per l'acquisizione delle competenze. Essi si configurano infatti come pratiche filosofiche d'ordine fisico, discorsivo, intuitivo «volte a operare una modificazione e trasformazione del soggetto» e ad effettuare «una metamorfosi totale della maniera di vedere il mondo e di essere in esso»[725]. In questa direzione la riflessione sul proprio sé auspicata dall'*epimeleia tes pshychés* può essere letta come una modalità che chiama in causa quelle reti concettuali che strutturano le nostre pratiche di pensiero e di azione. Se la riflessività è l'elemento distintivo della competenza e l'autoriflessione intesa come inizio di un percorso di autoformazione è la caratteristica peculiare dell'*epimeleia tes pshychés,* allora *saper agire, essere competenti, curarsi della propria anima significa, dal punto di vista filosofico, assumere una posizione etica*. Per saper agire bisogna infatti saper ragionare, ovvero essere dotati di quella competenza spirituale la cui

[722] L'intelligenza intesa come competenza spirituale coltivata mediante la cura dell'anima è quell'attività del pensiero aturonomo e critico che si oppone a quelle che Patočka definisce 'le forze soporifere della vita', ovvero quelle imposizioni esterne che hanno degradato e ridotto il termine 'intelligenza' a quello di 'intelligencija' che, negando la libera riflessione e l'autonomia del pensiero hanno tentato di eliminare la possibilità di una posizione morale dei soggetti, E. Gasparini, *Morfologia della cultura russa. Il dramma dell'intelligencija*, Padova 1940, cap. V, p. 56 e seguenti.

[723] Secondo Mortari «si dà agire competente solo in quanto si dà agire riflessivo», L. Mortari, *Apprendere dall'esperienza. Il pensare riflessivo nella formazione*, Carocci, Roma 2003, cit. p. 27.

[724] Esiste un'ampia letteratura sul tema della competenza. Segnaliamo di seguito alcuni testi nei quali viene trattato il tema: G. Bertagna, *Saperi disciplinari e competenze*, in «Studium educationis», n. 3/2009 P.G., Bresciani, *La competenza nel bilancio di competenze* in*Professionalità*, n. 75, 2003, R. Frega, *La logica della competenza: un problema aperto* in*Professionalità*, anno XXIV, n. 80, 2004; R. Frega, *Competenze trasversali in questione. Riflessione sull'opera di Bernard Rey* in*Professionalità*, n. 63 anno 2001; C. Ruffini-V. Sarchielli, *Il bilancio di competenze. Nuovi sviluppi, Franco* Angeli, Milano, 2001, L. Mortari, *Apprendere dall'esperienza*, Carocci, Roma, 2003.

[725] P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 7.

origine veniva rintracciata da Patočka nel concetto di intelligenza intesa come «coltivazione epimeletica» del pensiero critico, della capacità di discernimento e deliberazione, di analisi e di interrogazione della realtà. Ma le competenze spirituali aprono all'etica nella misura in cui, le questioni di logica costituiscono «l'etica del pensiero, senza la quale non c'è responsabilità nell'uso delle parole. Non c'è coscienza del loro *peso*, del loro contributo alla verità e alla falsità di quello che diciamo»[726]. *L'epimeleia tes pshychés* intesa come pratica filosofica ci indirizza dunque verso la portata etica dei nostri pensieri e delle nostre azioni delineando *l'evoluzione del soggetto che si fa persona*. Un soggetto che esiste solo se lo si coltiva, solo mediante la formazione, che trova nella teoria pratica dell'*epimeleia tes pshychés* un paradigma di riferimento. La «*psychè* » che emerge dall'*epimeleia tes pshychés* di Patočka è una categoria che ha a che vedere con l'ontologia, ossia con la questione dell'essere, non perché si colloca su una dimensione che è esclusivamente metafisica ma perché indicando l'esistenza di un fondamento, di un un *sub-jectum* inteso come ciò permane nella finitezza fonda l'idea di un soggetto che, una volta acquisita la consapevolezza della propria condizione, agisce concretamente nella storia, in una tensione verso l'assoluto che non solo lo trascende ma lo anima. Diversissima la posizione alla quale perviene Foucault che concepisce la vita come una forma «senza-fondo», in cui «non c'è sopra né sotto», poiché «tutte le cose sono incatenate, intrecciate, innamorate»[727]. Su questo registro Foucault si confronta con l'idea nietzschiana di volontà di potenza concepita quale dinamica configurante che influenzerà la sua trattazione delle pratiche di sé L'autore non intende assumere la libertà come il ritorno ad un'interiorità perduta, né vuole auspicare un ritorno dentro di sé per trovare lo spazio libero della scelta. Al contrario, occorre, secondo Foucault, aprire le pratiche al loro fuori, ad un'esteriorità che fa un tutt'uno con il loro uso. Tale apertura non va intesa come una fuoriuscita dalle pratiche stesse - perché il fuori rappresenta l'impossibilità stessa di uscire, definisce un'apertura senza più nessuna interiorità – ma come possibilità di abitarle, di rintracciare un nuovo *ethos*, un'attitudine che porti a uscire da regole codificate al dine di rinnovare «il lavoro indefinito» della libertà. Nel pensiero del fuori è in gioco dunque *un'attitudine critica*, quella che Patočka definirebbe una

[726] R. De Monticelli, *Nulla appare invano*, Baldini Castoldi Dalai, Roma 2006, cit., p. 15.
[727] Cfr. F.Nietzsche, Così parlò Zarathustra, cit., pp. 131, 282; Frammento 14[31], cit., p. 25 e Frammento 14[153] (1888), trad. it. in Opere, vol VIII, t. III, cit., p. 126.

«problematizzazione»[728].Vivere in un mondo plurale in costante trasformazione e porre il problema del soggetto come persona significa avere una nuova idea del soggetto-persona fondata sul divenire e su una processualità dialettica, ma significa anche allenare il soggetto a comprendersi nella nuova forma della formazione. L'*epimeleia tes pshychés* diventa pertanto il nucleo centrale dello stare in formazione secondo un percorso dinamico che si muove tra l'apertura, la ricerca e l'inquietudine. Si tratta di un *iter* che si apprende attraverso la vita e il suo percorrimento e ha come centro propulsore di tale processo formativo l'*epimeleia tes pshychés*. Da queste brevi considerazioni possiamo leggere nella proposta filosofica della cura dell'anima di Patočka una sfida etica e un potenziale paradigma formativo rivolto ad un soggetto che costruisce se stesso nell'azione e nelle pratiche del nostro presente così ricco di perdite, di rischi ma anche aperto alla possibilità e al cambiamento.

La proposta foucaultiana della cura di sé perviene ad un esito filosofico profondamente diverso da quello patočkiano perché fondato sull'«estetica dell'esistenza», innestato sulla storia della sessualità scelta come tematica per affrontare la questione del desiderio, innervato su tecnologie del sé mutuate dai pensatori antichi e finalizzate al potenziamento di sé mediante l'affermazione, la trasformazione e il modellamento della propria identità. Pur avendo declinato una riflessione filosofica affascinante rispetto al tema della cura di sé, la proposta filosofica di Patočka ci sembra più pertinente alla questione della formazione della persona in quanto Foucault perviene alla definizione di un soggetto che curandosi di sé si si dà una forma, un soggetto che essendo esso stesso una forma formata e formante continua a scoprirsi eternamente incompleto, un soggetto che si modifica, si modella incessantemente ma non si stabilizza. Al contrario Patočka interpreta il cambiamento solo come processo successivo al ridestamento del soggetto che mediante la cura dell'anima scopre la propria identità, scorge la presenza di un essere che sperimenta la finitezza e la negatività della propria esistenza e agisce in virtù di questa consapevolezza. Tuttavia, esaminando l'apporto filosofico della cura di sé foucaultiana al tema della formazione della persona, abbiamo rintracciato nella cura di sé come esercizio di «autoformazione», quelle pratiche che Foucault mutua dagli antichi e che, sotto una nuova luce, possono trovare un'applicazione nell'attualità. La narrazione di sé intesa come autobiografia, per esempio è diventata uno dei grandi

[728] Secondo Adorno occorre «riconvertire la critica del suo tempo in un lavoro sulla propria soggettività», F.P. Adorno, *Le style du philosophe*, cit., p. 49

interessi della ricerca contemporanea per molteplici ragioni ma soprattutto perché la cultura attuale ha assistito ad un ritorno del soggetto che vive costantemente la propria crisi. In questo contesto la pratica autobiografica, può essere intesa come interrogazione dell'identità del soggetto, come assunzione della cura di sé, lavoro individuale, rielaborazione del senso, ricostruzione e formazione del sé. Autobiografia di un soggetto che è sì in crisi ma è anche in formazione: narrarsi è infatti la modalità di trovare sempre nuove direzioni per costruirsi, rimodellarsi ma narrarsi significa anche farsi carico di sé, formarsi, custodire il proprio sé non per preservarlo dalla crisi esterna ma per affermarlo nel tempo, per dipanarsi. Cambi interpreta l'autobiografia nella società contemporanea come un processo di formazione in cui il soggetto è chiamato, sottolineando proprio la valenza formativa della narrazione di sé che può fungere da asse paradigmatico dell'agire pedagogico e soprattutto come metodo formativo. Socrate aveva già fissato questo processo, ponendosi alla sua guida. L'autobiografia nasce da varie esigenze del soggetto: volontà di comunicare la propria memoria, comprensione della propria direzione esistenziale, volontà di lasciare una traccia di sé. Con Sant'Agostino nasce l'autobiografia in senso proprio, come confessione di sé, metodo per scandagliare la propria coscienza per comprendersi, giudicarsi, orientarsi, per formare un nuovo sè[729]. Con la modernità si assiste allo sviluppo laico del genere autobiografico e alla diversificazione delle sue forme ma sarà nel Settecento che l'autobiografia troverà il suo apogeo, assumendo un ruolo di matrice per la contemporaneità. Tale momento d'oro del genere autobiografico coincide con la nascita del soggetto moderno, con il soggetto individuo, la soggettivazione, la privatizzazione del soggetto. Nell'età contemporanea si assiste invece ad un indebolimento del soggetto che inizia la sua crisi, fatta di incertezza, inquietudine, problematicità, limitato e governato da altro, travolto da un esterno che lo costringe a rifugiarsi in un dentro che lo rende insicuro, paralizzato, nevrotico ma anche bisognoso e desideroso di senso. La cultura del Novecento ci rimanda all'immagine dell'erosione del soggetto, della sua condizione ontologica di fragilità e incertezza ma anche di apertura e possibilità. Su questo sfondo, a partire dal Settecento si colloca anche l'autobiografia. Dal secolo della modernizzazione della laicizzazione, della rivoluzione, dell'entusiasmo ma anche della coscienza di sé l'autobiografia si riarticola mostrando un mutamento del soggetto nel

[729] F. Cambi, *L'autobiografia come metodo formativo*, Laterza, Roma-Bari, 2002, cit., p. 4.

suo rapporto con il mondo, con la storia con il proprio destino. Il tema della svolta autobiografica è la formazione: il soggetto è in cammino, in costruzione.[730].

Nell'esame delle «tecnologie del sé» Foucault scopre che scrivere di se stessi è un atto di ascesi che comporta un chiarimento di sé, che inaugura un processo etico: è scrittura come formazione di sé, conoscenza, governo, progetto estetico (in quanto modello) di se stessi. Se scriversi è pensarsi, scegliersi e distendere il proprio groviglio interiore conferendogli una direzione, un'organizzazione in un percorso di senso, allora scriversi equivale a formarsi. Il testo stesso si fa processo di formazione in quanto concerne l'elaborazione di sé in senso più consapevole e universale, secondo una modalità più autonoma, ricca e propria. La volontà di sapere che alimenta l'autobiografia è volontà di ordinare, dimensionare, fissare obiettivi e capacità di articolare il rapporto tra l'io empirico e l'io personale. In questo processo di scrittura di se stessi si costruisce un processo formativo che si mostra nella sua complessità, legate all'acquisir forma di un soggetto, alla sua dimensione più individuale e irripetibile. L'autobiografia diventa dunque un cammino di formazione della persona paradigmatico ed esemplare. Negli ultimi venti anni le scienze umane hanno sottolineato l'attualità dell'autobiografia come processo formativo e come strumento di ricerca umano-sociale e hanno rilevato la presenza di un io conflittuale e complesso influenzato fortemente da fattori esterni, un io che ha perso la propria autonomia a danno di un'esasperata problematicità[731]. L'autobiografia contemporanea compie un processo di centramento del soggetto, si afferma come specchio e guida del soggetto, come ritratto di sé necessario a sapere se stesso, a ritrovarsi, a riconoscersi, a farsi carico della propria identità. Ma è uno specchio deformante in quanto trasforma e guida, è ciò che ritrae un se stesso che guardandosi si riconosce si ritrova, si fa carico della propria identità. Anche l'autobiografia, coerentemente con la concezione del soggetto come forma proposto da Foucault è un processo mai concluso e può essere ripreso sotto altri esiti e prospettive. Ciò implica che la formazione sia un compito e non un traguardo. Infine, se trasferiamo la sfida etica proposta dall'*epimeleia heautou* all'ambito professionale del lavoro, scorgiamo numerose peculiarità che la tematica può illuminare. Sotto la spinta della flessibilità e della mobilità il mercato del lavoro assume sempre di più un volto metasettoriale fatto di competenze eterogenee, di capacità trasversali, di atteggiamenti

[730] Ivi, cit., p. 8.
[731] Ivi, cit., p. 27.

creativi e pertanto più *intellettuali* In questo contesto la proposta dell'*epimeleia heautou*. come sfida etica per la formazione della persona risulta decisiva. Se l'addestramento ha rappresentato per secoli il modello paradigmatico di formazione, con una lunghissima storia basata sulla trasmissione delle competenze gestite da un soggetto che assegnava mansioni, indicava pratiche e si proponeva come modello capace di adattarsi alle novità ma destinato al tramonto con l'era postindustriale, tale rapporto non è più pensabile perché non esiste la possibilità di avere uno spazio lavorativo statico, sempre identico a sé, sottoposto a poche trasformazioni tecniche o a stravolgimenti in itinere tali da rendere questo tipo di formazione estremamente convergente, fondata cioè sulla tradizione e sulle istituzioni da essa prodotte[732]. Questo modello era già presente nella *Repubblica* di Platone ma quando la professionalità tecnica è diventata più rilevante di quella operaia, il soggetto ha dovuto necessariamente trasformarsi, mettendo in gioco la sua capacità di apprendimento e la sua flessibilità. Ridare forma al soggetto significa anche avere capacità di «rimetabolizzare» l'attività lavorativa per riprodurla sotto nuove forme. Tuttavia, non potendo affrontare in questo lavoro l'interessantissima questione della possibile proposta dell'*epimeleia heautou* come paradigma formativo della persona che lavora, che costituirebbe per ampiezza e conseguenze il frutto di un'ulteriore ricerca, ci siamo limitati ad individuare il raggio d'azione di tale pratica nel contesto filosofico ed educativo. La nostra idea è che la cura dell'anima, non copra lo spazio educativo ma possa essere posta al suo servizio offrendo alcune istanze vincenti che possiamo individuare anche grazie alla riflessione proposta da Patočka: far emergere la propria identità, conferire una direzione alla propria vita, desiderare di essere, lavorare sulle proprie potenzialità, armonizzare le proprie virtù, impegnarsi personalmente all'assunzione di responsabilità verso sé e verso gli altri, praticare la libertà che si dà solo nella relazione, come responsabilità di scegliere, farsi carico della relazione educativa con l'altro, sono solo alcune peculiarità emerse dalla elaborazione dell'*epimelia heautou* nella forma dell' *epimeleia tēs psychēs*. In questo senso l'*epimeleia heautou* potrebbe fungere da metodologia formativa se rintracciamo le ricadute effettuali della pratica dell'aver cura dell'anima nell'agire educativo coniugando l'aspetto teoretico a quello pratico. Non si tratta di intendere la cura dell'anima come la ricerca di una verità oggettiva, ma piuttosto come un pensiero

[732] F. Cambi, *La cura di sé come processo formativo*, cit., p. 21.

filosofico finalizzato a far emergere, promuovendo il poter essere e, all'occorrenza, a trasformare il soggetto che lo esercita. Parlare di *epimeleia heautou* oggi, accostare questa pratica alla formazione della persona per ritrovare una rinnovata concezione dell'umano è di per sé una sfida etica. Ma è una sfida che in una società fondata sulla pressante richiesta di successo ed efficienza della persona, promuove la consapevolezza della funzione irrinunciabile *dell'epimeleia heautou* nella vita di ognuno.

Literature review

La ricerca si organizza attorno alla riflessione sull'*epimeleia heautou* indagata nel Novecento dalla filosofia di Jan Patočka e Michel Foucault. I due pensatori riformulano la teoria-pratica della *cura di sé/cura dell'anima* inaugurata da Socrate, rintracciando nella sua origine un nodo problematico del pensiero che è interessante ripercorrere per un rinnovamento dell'etica sociale nella formazione della persona. Lo studio delle diverse prospettive filosofiche di Jan Patočka e Michel Foucault sulla questione dell'*epimeleia* consente infatti di reperire uno spessore teoretico ed una rinnovata concezione dell'umano, sottolineando l'importanza del suo ripensamento rispetto alle conseguenze etiche e pedagogiche che da essa scaturiscono. In questa direzione è stata esaminata da un lato la fecondità della dimensione fenomenologica e antropologica della riflessione di Jan Patočka per riconsiderare l'apporto offerto dalla sua filosofia della storia nella comprensione dell'*etica politica*, categoria sottesa dalla «cura dell'anima». Dall'altro abbiamo individuato nell'analisi foucaultiana della «cura di sé» socratica e nella sua ermeneutica del soggetto di desiderio un riferimento virtuoso per la riflessione pedagogica, esaminato nell'ambito della formazione della persona.
Nell'organizzazione e nella scelta delle macrocategorie utilizzate, si è ritenuto funzionale, per la sua fruibilità, l'articolazione della literary review in quattro sezioni.

Prima sezione

La prima sezione raggruppa i testi significativi per ricostruire le interpretazioni sull'*epimeleia heautou* inaugurata da Socrate e sviluppatasi nel pensiero successivo. A tal fine siamo partiti da una rilettura di quei dialoghi platonici che mettono a fuoco il contributo socratico, con particolare riferimento alle seguenti opere: *Apologia di Socrate*, *Carmide*, *Gorgia*, *Ippia Minore*, *Repubblica*, *Alcibiade Maggiore*. In questa prima parte della ricerca sono risultati fondamentali gli accurati studi storico-filologici sul concetto di anima nell'età antica, per interpretare la differenza filosofica tra l'uso, indistinto a partire da Socrate, dei termini *heauton* e *psychè*, che nella rilettura di Patočka e Foucault indicheranno invece dei precisi slittamenti semantici tesi a fornire un diverso contributo alla formazione della persona. Sono stati indicati in particolare i testi

che mettono in relazione la tematica dell'*epimeleia heautou* con il principio delfico *gnothi seauton* e ricostruiscono, all'interno della storia del pensiero, le varie fasi dell'accoglienza o del rifiuto del principio socratico della conoscenza di sé, descrivendo il rapporto tra l'uomo e l'*epimeleia heautou*. Il materiale documentario utilizzato in questa prima sezione è servito per sottolineare la pluralità di senso che è intrinseca al concetto di anima e per scoprire come le molteplici concezioni della *psychè* hanno come comune denominatore l'indicazione di quel "luogo" in cui l'essere è in relazione con la trascendenza. Tale indagine è risultata funzionale alla comprensione della portata etica della categoria socratica nella storia del pensiero. I diversi autori considerati mostrano infatti come la varietà e la ricchezza di senso della nozione di anima sia un indizio prezioso della vitalità di una nozione capace di rinnovarsi, proponendo una domanda che risulta sempre attuale: qual è il senso della vita e dell'esistenza. La storia del concetto di anima e l'esame dell'*epimeleia heautou* proposta, riconfigura domande antiche in nuove fisionomie e viene valutata nel duplice senso di un'anima fatta oggetto di indagine e dell'anima come soggetto che indaga, sottolineando la sua natura problematica operativa. Partendo dalla convinzione che solo conoscendo l'uomo Socrate è possibile descriverne il pensiero, alcuni autori hanno condotto una dettagliata indagine storico-filosofica volta ad affermare l'invenzione letteraria attribuita al responso dell'oracolo delfico sulla sapienza di Socrate e il problema della *psyché*, intesa come personalità intellettuale e morale dell'uomo quale perno della filosofia socratica. In base agli studi esaminati, abbiamo assunto la posizione della riflessione storiografica che considera Socrate il filosofo che per primo ha identificato la conoscenza di se stessi con la cura dell'anima, introducendo nella storia della cultura occidentale la novità della dimensione etico-personalistica della *psyché*. Abbiamo pertanto escluso dalla nostra selezione la riflessione che nega e vanifica la possibilità di conoscere e ricostruire con certezza il pensiero socratico. Tuttavia Socrate rappresenta solo un punto di partenza ai fini della nostra ricerca. L'*epimeleia heautou* costituisce infatti una chiave di lettura della storia della filosofia che rintraccia la sua genesi nel pensiero socratico e una prosecuzione, ritenuta da Patočka fondamentale, nella riflessione di Platone e di Aristotele e da Foucault, nella riflessione degli autori greci e latini. A tal proposito sono stati indicati i testi dei filosofi greci e romani in cui la tematica risulta decisiva. Sono stati successivamente esaminati i testi che offrono una panoramica dell'intero percorso

critico del socratismo attraversando l'età antica, moderna e contemporanea e le opere che sottolineano la peculiarità dell'*epimeleia heautou*/ *epimeleia tēs psychēs* nell'attualità. A partire da un ricco materiale antologico, si è sottolineata la dimensione dialogica e contemporaneamente terapeutica della cura dell'anima socratica.

- ARISTOTELE, *De anima*, a cura di G. Movia, Bompiani Milano 2001.

- ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000.

-ARISTOTELE, *Fisica*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano, 2001.

- A. DI AFRODISIA, *L'anima*, tr. it. a cura di P. Accattino e P. Donini, Laterza, Roma-Bari, 1996.

- G.-M. BERTIN, *Socrate e le scuole socratiche minori*, in U. Padovani- A.-M. Moschetti, *Il pensiero classico*, Marzorati Editore, Milano, 1979, vol. 1.

- F. BONICALZI, *Ripensare Socrate* in E. Lojacono, *Socrate in Occidente*, Le Monnier Università, Firenze 2004.

- J. BURNET, *Socrates*, in Encyclopaedia of religion and Ethics, ed. by J. Hastings, Oxford 1920.

- H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche buchhandlung, Berlin 1961-64 , *Gli Atomisti: frammenti e testimonianze*, a cura di V.-E. Alfieri, Laterza, Bari 1936, rist. in A.A.V.V. *I Presocratici. Testimonianze e frammenti II*, tr, it. a cura di M. Andolfo, Rusconi, Milano 1999.

- EPITTETO, *Tutte le opere*, a cura di G. Reale.-R. Radice.-G. Girgenti, Bompiai, Milano 2009.

- E. LOJACONO, *Socrate in Occidente*, Le Monnier Università, Firenze 2004.

- M. MONTUORI, *Socrate. Fisiologia di un mito*, Vita e pensiero, Milano 1998.

-W.-F. OTTO, Königsberg 1943-44 cfr. m3, 198, *Socrate e l'uomo greco*, tr.it e cura di A. Stavru, Marinotti, Milano 2005.

- PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani 2000.

- MARCO AURELIO, *Ad se ipsum*, tr. it. *A se stesso/Pensieri*, a cura di C**.** Cassanmagnago, Bompiani, Milano 2008.

-M.A. RASCHINI, *Interpretazioni socratiche*, Marsilio Editori, Venezia, 2000.

- G. REALE, *Platone e le tre forme della cura dell'anima* in J. Patočka, *Platone e l'Europa,* Vita e Pensiero, Milano 2007.

- G. REALE, *Storia della Filosofia*, vol. I, Bompiani, Milano 2009.

- F. SARRI, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Vita e pensiero, Milano 1997.

- SENECA, *Ad Lucilium epistularum moralium libri XX*, *Lettere a Lucilio* a cura di G. Monti,Rizzoli, Milano, 2005.

- A. STAVRU, *Socrate e la cura dell'anima. Dialogo e apertura al mondo*, Marinotti, Milano 2009.

-A. STAVRU, *Socrate: mito ed etica della conoscenza. Studio sugli scritti socratici di Walter Friedrich Otto*, Bulzoni, Roma 2006.

- A.-E. TAYLOR, *Plato, the man and his work*, Methuen & Co., London 1966.

- L. VANZAGO, *Breve Storia dell'anima*, Il Mulino, Bologna 2009.

- M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma- Bari 1989.

- D.P. VERENE, *La filosofia e il ritorno alla conoscenza di sé*, a cura di Vincenzo Pepe, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Vivarium, Napoli 1994.

Seconda sezione

La seconda sezione è composta dalle opere principali di Patočka dedicate alla rilettura dell'*epimeleia heautou* socratica, declinata dal filosofo ceco secondo la personale formula linguistica «*epimeleia tēs psychēs*». Lavorando sul concetto di «cura dell'anima» elaborato da Socrate, Platone e Aristotele, senza limitarsi a ricostruire la storia dell'*epimeleia heautou* nella filosofia greca, Patočka sottolinea l'attualità e l'urgenza di tale riflessione. Secondo il filosofo ceco l'*epimeleia heautou* socratica, ripresa nella forma linguistica dell' *epimeleia tēs psychēs*, è ispiratrice di un rinnovamento etico-sociale rivoluzionario che imprime una straordinaria forza agli interrogativi della filosofia rispetto alla comprensione dell'uomo. Al fine di far emergere tale guadagno filosofico abbiamo selezionato soprattutto i testi appartenenti alla fase matura del pensiero del filosofo, richiamando tuttavia quegli elementi emersi fin dagli anni Trenta che hanno trovato una conferma anche nelle elaborazioni dell'ultimo periodo. Sono stati analizzati saggi, frammenti, trascrizioni di lezioni orali, oltre alle preziosissime comunicazioni a convegni tenuti dagli allievi del filosofo ceco e realizzate nel corso di questi tre anni. Tale materiale ha consentito di delineare la direzione della ricerca che ha illuminato la non facile comprensione del pensiero del filosofo ceco, illuminandone alcune categorie fondamentali. Mentre la figura di Socrate orienta la sua riflessione etica e politica e la filosofia platonica risulta decisiva nella sua ricerca genealogica, Aristotele consente a Patočka di elaborare la propria concezione ontologica del movimento soggettivo dell'esistenza. In questo contesto il movimento diventa la chiave di lettura per la comprensione della vita rispetto alla sfera fenomenica e porta il filosofo a misurarsi con la tematica della soggettività anche dal punto di vista fenomenologico. Per esaminare questo aspetto sono stati indicati i testi inediti degli ultimi dieci anni di vita del filosofo: moltissimi frammenti, note di lavoro, e articoli pubblicati in Cecoslovacchia solo a partire dagli anni Ottanta e Novanta e tradotti solo parzialmente nel corso dello scorso e di quest'anno in Italia e in Francia. In queste opere Patočka, confrontandosi con il pensiero di Husserl ed Heidegger e individuando i possibili sviluppi di alcuni concetti chiave, elabora una vera e propria fenomenologia dell'anima caratterizzata dalla particolare declinazione asoggettiva che, lungi dall'escludere il ruolo del soggetto, risulta votata alla prassi, alla libertà e all'azione. Il

guadagno teoretico fondamentale emerso dai testi esaminati, si esplica nella formulazione di tre movimenti dell'esistenza umana e nella possibilità di rintracciare nel terzo movimento, definito movimento della verità, l'esercizio spirituale *epimeleia tēs psychēs*, attraverso lo scotimento esistenziale, la conquista e la consapevolezza della propria finitezza, l'affermazione della libertà, guadagnate mediante l'esposizione del soggetto al negativo e alla problematicità. Dal movimento al mondo e dal mondo all'anima, l'analisi fenomenologica di Patočka perviene poi a un quarto e decisivo aspetto legato geneticamente all' *epimeleia tēs psychēs* e alla formazione della persona mediante la sua comprensione: la storia, che è storia del fare e del pensare, dell'essere come dell'agire, è storia dell'anima. Un'ulteriore ramificazione della tematica storica e del suo legame con l' *epimeleia tēs psychēs* concerne il materiale dedicato all'Europa e alla *posteuropa*. A tal proposito sono stati analizzati i testi che indicano la cura dell'anima come seme spirituale che ha originato l'Europa e al quale occorre ritornare per rivitalizzarla dopo il declino e la decadenza della situazione presente, oltre ai saggi che chiamano in causa la storia della Cecoslovacchia. La cura dell'anima intesa come germe della vita filosofica, come origine dell'esistenza problematica e responsabile impone infatti una riflessione sulla storia e sull'eredità spirituale dell'Europa. Tale riflessione avrà come logica conseguenza una fondamentale ricaduta sull'azione politica e sui documenti strettamente politici, che assumono una rilevanza nel fenomeno della dissidenza ceca, scandendo l'ultima fase della vita del filosofo, animata dal movimento esistenziale che dalla cura dell'anima condurrà alle nozioni di "sacrificio", "responsabilità" e "solidarietà degli scossi". All'interno di questo ricco materiale è possibile rintracciare numerosi spunti che rilanciano la sfida etica dell' *epimeleia tēs psychēs* come risveglio morale, etico, ed esistenziale degli uomini, che si configura come un gesto che è interiore e contemporaneamente pubblico e che afferma il suo accento dialogico e comunitario che si sviluppa sul terreno della solidarietà.

- J. PATOČKA, *Sókratés* (1947), seconda ediz. a cura di I. Chvatík e P. Kouba, Praha (SPN) 1991, trad. it. *Socrate: lezioni di filosofia antica*, a cura di Giuseppe Girgenti e Martin Cajthami, Bompiani, Milano, 2003.

- J. PATOČKA, *K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života*, in *Tvář*2 (1965), nr. 10, pp. 1–5. [Stať], Per la preistoria della scienza del movimento: il mondo, la terra, il cielo e il movimento della vita umana, in: J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, ed. A. Pantano, Milano (Mimesis) 2003, pp. 57-71.

- J. PATOČKA K filosovým *šedesátinám. S. Janem Patočkou o filosofii a filosofech*, «Filosofický časopis», 15 (1967), trad. it. *Sulla filosofia e i filosofi. Intervista a Jan Patočka*, in appendice ai *Saggi eretici sulla filosofia della storia* (1975), tr. it. di G. Pacini, CSEO, Bologna 1981.

- J. PATOČKA, *Co jsou Česi? Soubor textu k českým dějinám a české filosofii,* a cura di I. Chvatík e J. Vít, [*Cosa sono i cechi?*], conferenza tenuta alla radio cecoslovacca nel febbraio 1967.

- J. PATOČKA *Prirodzený svet a fenomenológia, in Existencialismus a fenomelógia*, Obzor, Bratislava 1967, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, a cura di A. Pantano, Mimesis, Milano 2003.

- J. PATOČKA, *O smysl dneška. Devět kapitol oproblémech světových i českýc*, Mladá fronta, Praha, 1969, tr. it. a cura di G. Pacini, *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*), Lampugnani Nigri, Milano, 1970.

- J. PATOČKA**,** *Inteligence a opozice***,** Str. 5–24. Stať. — 2., částečný otisk in: Universita Karlova 15, Praha 1969, *Gli intellettuali e l'opposizione***,** tr. it. a cura di G. Pacini, *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*), Lampugnani Nigri, Milano, 1970.

- J. PATOČKA, *Filosofie českých dějin*, in Sociologický časopis 5 (1969), č. 5, str. 457–472, *La philosophie de l'histoire tchèque*.Přel. E. Abram. In *L'idée de l'Europe en Bohême*, ed. E. Abrams, Grenoble (J. Millon) 1991.

- J. PATOČKA, *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer «asubjektiven» Phänomenologie*, in:*Philosophische Perspektiven, ein Jahrbuch*, v. 2,

ed. R. Berlinger & E. Fink, Frankfurt/M. (V. Klostermann) 1970, *Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie "asubjective"* tr. fr a cura di E. Abrams. In: Qu'est-ce que la phénoménologie?, ed. E. Abrams, Grenoble (J. Millon) 1988.

- J. PATOČKA, *Přirozený svět v meditaci svého autora po třiatřiceti letech*,Str. 155–234. Dosl, *Méditation sur Le Monde naturel comme problème philosophique* a cura di E. Abrams. in: *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, ed. E. Abrams, Dordrecht (Kluwer Academic Publ.) 1988.

- J. PATOČKA**,** *Duchovní základy života v naší době*. in: *Křesťanská revue 37* (1970), *Les fondements spirituels de la vie contemporaine* a cura di. E. Abrams, in: *Études phénoménologiques*, Bruxelles 1985.

- J. PATOČKA, *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie*, in: *Sborník prací filosofické fakulty brněnské university*19–20 (1971), *Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective,* acura di E. Abrams, in *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, ed. E. Abrams, Grenoble (J. Millon) 1988.

- J. PATOČKA, *Platón a Evropa*,(1973) trad. it. *Platone e l'Europa*, a cura di Giovanni Reale, Vita e Pensiero, Milano 1997.

- J. PATOČKA,*Vlastní glosy ke Kacířským esejům*.Praha (samizdat) 1975, *Gloses***,** a cura di E. Abrams. In: Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire, Lagrasse (Verdier) 1981.

-J. PATOČKA, *Epoché und Reduktion*, Bouvier Verlag H. Grundmann, Bonn 1975, *Épochè et réduction***,** a cura di E. Abrams, in *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, ed. E. Abrams, Grenoble (J. Millon) 1988.

- J. PATOČKA, *Politický testament prof. J Patocký o smyslu Charty 77. Co mužeme očekávat od Charty 77?*, «Khina Charty», Kön (Index) 1977, pp. 172-177, tr. it. a cura di E. Ripellino, *Il testamento di Jan Patočka: che cosa ci possiamo aspettare dalla "Carta 77"?*, in P. Garimberti, *Il dissenso nei paesi dell'est*, Vallecchi, Firenze 1977, pp. 109-114.

- J. PATOČKA, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer, Dordrecht 1988.

- J. PATOČKA, *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*. tr. fr. a cura di E. Abrams, Millon, Grenoble, 1990.

- J. PATOČKA,*Životní rovnováha a životní amplituda* [*Equilibrio e ampiezza della vita*], trad. fr. *Equilibre et amplitude dans la vie*, in *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*, a cura di E. Abrams, Postafazione di A.M. Rovello, Grenoble (J. Millon) 1990.

- J. PATOČKA, *Papiers phénoménologiques*, tr. fr. a cura di E. Abrams, Millon, Grenoble, 1995.

- J. PATOČKA *Péče o duši*, a cura di I. Chvatík e P. Kouba, Oikoymenh, Praha, 1996.

- J. PATOČKA, *Několik poznámek pojmum dějin a dějepisu*, [*Alcuni rilievi sui concetti di storia e di storiografia*] in «Řad» II (1934), n. 3, pp. 148-146. Riportato nel primo volume di J. Patočka*, Péče o duši* (*Sebrané spisy Jana Patočky*, Sv. I), [*La cura dell'anima. Opere complete di Jan Patočka*, vol. I], a cura di I. Chvatík e P. Kouba, Praha 1996.

- J. PATOČKA, *Kapitoly ze současné filosofie*, in *Sebrané spisy*, 1, *Péče o duši I*, a cura di I. Chvatík e P. Kouba, OIKOYMENH, Praha 1996.

- J. PATOČKA *L'uomo spirituale e l'intellettuale*, tr. it. a cura di F. Tava in *La superciviltà e il suo conflitto interno*, Unicopli, Milano 2012.

- J. PATOČKA *Corpo, possibilità, mondo, campo di apparizione*, trad. it. di G. Di Salvatore, in *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, a cura di G. Di Salvatore, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2009.

- J. PATOČKA, *Křesťanstvi a přirozeny svět*, Praha 1972, in *Přiroyeny svět a pohyb lidske existence*, sv. 3, ed. I. Chvatik, Praha (Archivni soubor) 1980.

Letteratura critica su Patočka:

- L. ANTONETTI, *Jan Patočka: un filosofo tra gli artefici del risveglio della società civile cecoslovacca*, in *L'eredità spirituale di J. Patočka. A vent'anni dalla scomparsa*, atti del convegno di studi, a cura di D. Jervolino, Cuen, Napoli, 2000 pp. 185-193.

- G. BAFFO, *Vita, opere e morte di Jan Patočka, il "Socrate di Praga"*, Prospettiva EP [27], fasc. 1, Trimestrale di Educazione Permanente, Università degli Studi di Siena, 2004.

- R. BARBARAS, *Le mouvement de l'existence. Ètudes sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Les Èditions de La Transparence, Chatou 2007.

- R. BARBARAS, *Phenomenology and Henology*, in I. Chvatík – E. Abrams, *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology. Centenary Papers.*

- V. BELOHRADSKY, *Il mondo della vita: un problema politico. L'eredità europea nel dissenso e in Charta '77*, Jaca Book, Milano 1981.

- I. BLECHA, *Jan Patočka*, Votobia, Praha 1997.

- M. CARBONE, *Pensare (con) Patočka oggi*, Orthotes, Milano 2012.

- I. CHVATÍK, *Jan Patočka and the European Heritage* in Studia Phaenomenologica, vol. VII, Humanitas, Bucharest 2007.

- I. CHVATÍK,*The Heretical Conception of the European Heritage in the Late Essays of Jan Patočka*, http://www.o-p-o.net, sezione «Essays in Celebration of the Founding of the Organizations of Phenomenological Organizations», saggio n. 46, 2002.

- CHIASMI INTERNATIONAL, *La phénoménologie de Jan Patočka*, n. 4, Mimesis, Milano 2002.

- CHIASMI INTERNATIONAL, *Phénoménologie asubjective et existence*, n. 2, Mimesis, Milano 2007.

- M. CREPON, *Le souci de l'âme, héritage de l'Europe*, in *Existe-t-il une Europe philosophique?*, sous la dfirection de Nicolas Weill, 16ème Forum «Le Monde» Le Mans, Presses Universitaires de Rennes, 2005, p.87-100.

- V. COSTA, *Mondo, azione e storia in Jan Patočka* in V. Melchiorre, *Forme di Mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

- V. BĚLOHRADSKÝ, *Introduzione ai Saggi eretici*, CSEO, Bologna 1981.

- A BIDAR, *Le destin de l'Europe spirituelle*, nella rivista Esprit, *Le destin suspendu de l'Europe 1914-1945-198-2005… La crise de l'humanité européenne F. Rosenzweig, E. Husserl, J. Patočka*, *Quelle universalité del'esprit européen?*, Déc 2004, Paris.

- B. BOUCKAERT, *Patočka e il metodo fenomenologico (pensare in un mondo di folli)*, in D. Jervolino *L'eredità filosofica di Jan Patočka: a ventanni dalla scomparsa*, Cuen, Napoli, 2001.

- H. DECLÈVE, *Un pensatore rigoroso nel rigore dei tempi*, in *L'eredità spirituale di J. Patočka. A vent'anni dalla scomparsa*, atti del convegno di studi, a cura di D. Jervolino, Cuen, Napoli, 2000, pp. 23-44.

- J. DERRIDA, *Donner la mort*, Galilée, Paris 1992, trad. di L. Berta, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2003.

- J. M. EQUIROL, *Tecnica e sacrificio in J. Patočka*, in *L'eredità spirituale di J. Patočka. A vent'anni dalla scomparsa*, atti del convegno di studi, a cura di D. Jervolino, Cuen, Napoli, 2000, pp. 65-76.

- R. ESPOSITO, *Oltre la politica. Antologia del pensiero «impolitico»*, Mondadori, Milano 1996.

- R. ESPOSITO , *Presentazione a J. Patočka, L'uomo spirituale e l'intellettuale*, in Micromega, n. 2, pp. 166-170.

- E. FINDLAY, *Caring for the Soul in a Postmodern Age. Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*, State University of New York Press, Albany 2002.

- N. FROGNEUX, *Le mouvement de l'être vers la vi: une lecture de Jan Patocka*, confèrence *Être vers la vie*, Plan du Site du Centre Culturel International de Cerisy-La-Salle, 27/10/2008.

- D. JERVOLINO, *Storia e verità in Patočka*, nella rivista Tempo Nuovo 1984, vol. XVIII, pp. 23-30, Napoli.

- D. JERVOLINO,*Parola e scrittura. Considerazioni fenomenologiche a partire da Ricoeur e Patočka*, in Archivio di filosofia 60 (1992), c. 1-3: *Religione, parola, scrittura*, pp. 249-263.

- D. JERVOLINO, *Patočka: platonismo negativo ed etica della resistenza*, in D. Jervolino, *Le parole della prassi, Saggi di ermeneutica*, La città del sole, Napoli 1996.

- D. JERVOLINO, *Patočka e la fenomenologia del linguaggio*, in *L'eredità spirituale di J. Patočka. A vent'anni dalla scomparsa*, atti del convegno di studi, a cura di D. Jervolino, Cuen, Napoli, 2000 pp. 153-171.

- D. JERVOLINO, *Patočka, "filosofo resistente"*, in *Kainos rivista on-line di criticafilosofica* n° 3, 2003.

- D. JERVOLINO, *Ricoeur lecteur de Patočka*, in Studia phaenomenologica, vol. VII 2007, pp. 193-200 e 201-217.

- Y-K- LAU, *Jan Patočka: Critical Consciousness and Non-Eurocentric Philosopherof the Phenomenological Movement*, http://www.o-p-o.net, sezione «Essays in Celebration of the Founding of the Organizations of Phenomenological Organizations», saggio n. 43, 2002.

- V. LÖWITH, *L'Europa e le origini del totalitarismo in Hannah Arendt e Jan Patočka*, in *L'eredità spirituale di J. Patočka. A vent'anni dalla scomparsa*, atti delconvegno di studi, a cura di D. Jervolino, Cuen, Napoli, 2002, pp. 131-151.

- P. MERLIER, *Il problema della parola in Merleau-Ponty e Patočka***,** in *L'eredità spirituale di J. Patočka. A vent'anni dalla scomparsa*, atti del convegno di studi, a cura di D. Jervolino, Cuen, Napoli, 2002, pp. 173-183.

- P. MERLIER, *La pneumato-phénoménologie de Jan Patočka*, in R. Barbaras (a cura di), *Jan Patočka. Phénomènologie asubjective et existence*, Mimesis, Milno 2007.

- P. MERLIER, *Patočka, Le soin del l'âme et l'Europe* , l'Harmattan Paris 2009.

- G.- D. NERI *Un fenomenologo nel socialismo reale*, in Fenomenologia e scienzedell'uomo, 1, pp. 45-52, CLESP, Padova 1979.

- G.- D. NERI, *I movimenti dell'esistenza umana, tre scritti su Jan Patočka*, Aut-Aut, 2000.

- G. D. NERI, *L'Europa dal fondo del suo declino*, in *Il sensibile, la storia, l'arte: scritti 1957-2001*, Ombre corte, Verona 2003.

- K. NOVOTNY, *Storicità e alterità. La filosofia della storia in Jan Patočka tra il 1934 e il 1954*, in D. Jervolino, *L'eredità filosofica di Jan Patočka: a vent'anni dalla scomparsa.*

- PANTANO, *Dislocazione. Introduzione alla fenomenologia asoggettiva di Jan Patočka*, Mimesis, Milano 2011.

- M. PETŘÍČEK, *Jan Patočka: Phenomenological Philosophy Today*, in I. Chvatík – E. Abrams, *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology. Centenary Papers*, Springer, London New York 201.1

Terza sezione

Questa sezione è dedicata alla reinterpretazione foucaultiana dell'*epimeleia heautou* socratica e alle conseguenze etiche e pedagogiche che ne derivano. Abbiamo scelto di considerare solo le opere appartenenti all'ultimo periodo della produzione del filosofo francese, pubblicate a partire dalla fine degli anni Settanta. In questa fase del suo pensiero Foucault, cambiando completamente registro rispetto agli studi precedenti, incentrati sulla genesi archeologica delle istituzioni di esclusione del soggetto -quali la clinica e il carcere- si indirizza verso l'analisi della soggettività. Essa viene riguadagnata non più come un'interiorità stabile e sempre identica a se stessa, ma attraverso la prospettiva delle tecniche del sé, ovvero attraverso l'idea di nuove possibili modalità di costituzione degli individui e della collettività. Adottando la traduzione letterale «cura di sé» secondo un'accezione che rende operativa la massima delfica «conosci te stesso», Foucault interpreta l'*epimeleia heautou* come una pratica di libertà che, rivendicando il sé come nuova possibilità strategica, lo costituisce in quanto soggetto desiderante. Seguendo tale slittamento semantico rispetto alla interpretazione di Patočka, il filosofo francese rintraccia nella tematica della sessualità, del tutto assente nella filosofia patočkiana, il luogo sensibile di tale cura in cui il momento teorico della conoscenza si adegua alla costituzione etica ed estetica dell'esistenza. In questi testi Foucault matura l'idea di un soggetto che ricerca una stilizzazione dell'esistenza che prescinda dai codici sociali e si formi come soggetto di desiderio. La cura di sé si inserisce dunque nel rapporto tra desiderio e lavoro di formazione del proprio sé. Facendo soprattutto riferimento ai corsi tenuti da Foucault al Collège de France fra il 1980 e il 1984, comprendiamo la svolta etica nel ricchissimo itinerario di pensiero del filosofo che rimarrà prematuramente interrotta. In questo periodo Foucault conduce una ricostruzione storica delle tecniche e delle pratiche attraverso le quali si costruisce il soggetto etico nell'antichità per interrogare la modernità e scoprire l'«estraneità» a sé. La «cura di sé» viene riletta come forma di resistenza ai meccanismi di potere che «assoggettano» il soggetto e come chiave di un impegno politico-filosofico volto alla realizzazione di nuove forme dell'esistenza L'imperativo etico socratico, secondo Foucault e a partire da Foucault, impone inoltre di rivolgere lo sguardo ai dialoghi platonici e ai classici latini senza dimenticare la letteratura critica sull'argomento, per

fornire un'interpretazione attendibile e il più possibile completa della nozione di *epimeleia heautou*. Attraverso il materiale presentato in questa sezione cercheremo di definire chi è il *soi*, il soggetto che bisogna curare, scorgendo una prima netta differenza con l'interpretazione socratica e patočkiana della *psyche*. La cura di sé configurandosi come lavoro di perfezionamento del desiderio, mostra un punto di rottura con la formulazione socratica dell'*epimeleia heautou* e, nell'ottica dei rapporti di potere, segna la fine dell'etica pedagogica *des gouvernantes*. Verranno infine esaminati concetti di *distanza etica* e di *libertà* come approdo fondamentale della sfida etica posta dall'*epimelia heautou* foucaultiana.

- M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, tr. it. di E. Panaitescu *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1983.

- M. FOUCAULT, *Résumé des cours. 1970-1982*, Julliard, Paris 1989; tr. it. *I corsi al Collège de France. I Résumés*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1999.

- M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976, tr. it. *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1991.

- M. FOUCAULT, *Kenryoku to chi* (intervista con S. Hasumi), *Umi*, dicembre 1977, tr. it. di M. Bertani *Potere e sapere*, in *Il discorso, la storia, la verità*, cit.

- M. FOUCAULT, *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps* (intervista con L. Finas), in "La quinzaine littéraire", n. 247, gennaio 1977, tr. it. *I rapporti di potere passano all'interno dei corpi*, in *Discipline, poteri, verità*, Marietti, Genova-Milano 2008.

- M. FOUCAULT, *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Feltrinelli, Milano 1977.

- M. FOUCAULT, *Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici*, (intervista con P. Pasquino), «aut-aut», n. 167-168, settembre-dicembre 1978, ora in *Poteri e strategie*, a cura di P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano 1994.

- M. FOUCAULT, *Tetsugaku no butai* (intervista con M. Watanabe del 22 aprile 1978), in «Sekai», luglio 1978, tr. it. *La scena della filosofia*, in *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino 2001.

- M. FOUCAULT, *Dalle torture alle celle*, Ed. Lerici, Cosenza 1979.

- M. FOUCAULT, *Foucault étudie la raison d'Etat*, in *Dits et Écrits, 1954-1988*, vol. III, Gallimard, Paris 1980 (ediz. 1994).

- M. FOUCAULT, *Foucault examines reason in service of state power* (intervista con M. Dilon), «Campus Report», anno XII, n. 6, 24 ottobre 1979, tr. it. «Studiare la ragion di stato» in *Biopolitica e liberalismo*, a cura di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001.

- M. FOUCAULT, *De l'amitié comme mode de vie*, «Gai Pied», n. 25, aprile 1981, tr. it. «Sull'amicizia come modo di vita», in *Discipline, poteri, verità. Detti e scritti 1970-1984*, Marietti, Genova-Milano 2008.

- M. FOUCAULT, «*Omnes et singulatim: toward a criticism of political reason*» (conferenze tenute alla Stanford University il 10 e il 16 ottobre 1979), in S. McCurrin, a cura di, *The tanner lectures on human values*, University of Utha Press, Salt Lake City 1981, tr. it. «*Omnes et singulatim. Verso una critica della ragion politica*» in *Biopolitica e liberalismo*, Medusa, Milano 2001.

- M. FOUCAULT, *Structuralism and Post-Structuralism*, in «Telos», XVI, n. 55, 1983, tr. it. *Strutturalismo e post-strutturalismo*, in *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino 2001.

- M. FOUCAULT, *The subject and the power, Afterword*, in H. Rabinow P. Dreyfus, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago University Press, Chicago 1983, tr. it. *Il soggetto e il potere* in H. Rabinow P. Dreyfus, *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989.

- M. FOUCAULT, *Why Study Power: The Question of the Subject*, in H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago University Press, Chicago 1983, tr. it. *Perché studiare il potere: la questione del Soggetto*, in H. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle grazie, Firenze 1989.

- M. FOUCAULT, *Foucault* in D. Huisman, a cura di, *Dictionnaire des philosophes*, PUF, Paris 1984, tr. it. *Foucault* in *Archivio Foucault 3*.

- M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984, tr. it. *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1998.

- M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1984, tr. it. *La cura di sè*, Feltrinelli, Milano 1998.

- M. FOUCAULT, *Le retour de la morale*, intervista con G. Bernadette e A. Scala, in «Les Nouvelles littéraires», 28 giugno 1984, tr. it. *Il ritorno della morale*, in *Archivio Foucault 3*, Feltrinelli, Milano 1998.

- M. FOUCAULT, *Le souci de la vérité* (intervista con F. Ewald), «Magazine littéraire», n. 207, maggio 1984, tr. it. «La cura della verità», in *Il discorso, la storia, la verità*, cit.

- M. FOUCAULT, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in «Concordia. Revista internacional de filosofia», n. 6, luglio-dicembre 1984, tr. it. *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault III*, Feltrinelli, Milano 1998.

- M. FOUCAULT, *Michel Foucault, an interview: Sex, Power and the Politics of Identity*, intervista di B. Gallagher e A. Wilson, in «The Advocate», n. 400, 7 agosto 1984, tr. it. *Michel Foucault, un'intervista: il sesso, il potere e la politica dell'identità*, in *Archivio Foucault 3*, cit.

- M. FOUCAULT, *Polemics, Politics and problematizations*, in P. Rabinow, a cura di, *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York 1984, tr. it. *Polemica, politica e problematizzazioni*, in *Archivio Foucault III*, Feltrinelli, Milano 1998.

- M. FOUCAULT, *Politics and ethics: an interview* (intervista dell'aprile 1983 con M. Jay, L. Lowenthal, P. Rabinow, R. Rorty e C. Taylor), in P. Rabinow, a cura di, *The Foucault Reader*, cit., tr. it. «Politica ed etica», in *Biopolitica e liberalismo*, a cura di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001
M. Foucault, *Une esthétique de l'existence*, «Le Monde», 15-16 luglio 1984, tr. it. *Un'estetica dell'esistenza*, in *Biopolitica e liberalismo*, Medusa, Milano 2001.

- M. FOUCAULT, *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, Northwestern University Press, Evanston 1985, tr. it. *Discorso e verità nella Grecia Antica*, Donzelli, Roma 1996.
M. Foucault, *La vie: l'expérience et la science*, in «Revue de métaphysique et de morale», gennaio-marzo 1985, anno 90, n. 1, tr. it. *La vita: l'esperienza e la scienza* in *Archivio Foucault 3*, cit., Feltrinelli, Milano 1998.

- M. FOUCAULT, *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, a cura di L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton, The University of Massachussetts Press, Amherst, 1988, tr. it. *Tecnologie del sé: un seminario con Michel Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

- M. FOUCAULT, *Foucault étudie la raison d'Etat*, in *Dits et Écrits, 1954-1988*, vol. III, Gallimard, Paris 1994.

- M. FOUCAULT, *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps* (intervista con L. Finas), in *Dits et Écrits, 1954-1988*, cit., tr. it. *I rapporti di potere passano all'interno dei corpi*, in *Discipline, poteri, verità*, Marietti, Genova-Milano 2008.

- M. FOUCAULT, *Poteri e strategie*, a cura di P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano 1994.

- M. FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, Seuil-Gallimard, Paris 1997, tr. it. *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 2009.

- M. FOUCAULT, *Archivio Foucault I. Interventi, colloqui, interviste 1961-1970. Follia, scrittura, discorso*, a cura di J. Revel, tr. it. di G. Costa, Feltrinelli, Milano 1996.

- M. FOUCAULT, *Archivio Foucault II. Interventi, colloqui, interviste 1971-1977. Poteri, saperi, strategie*, a cura di A. Dal Lago, tr. it. di A. Petrillo, Feltrinelli, Milano 1997.

- M. FOUCAULT, *Archivio Foucault III. Interventi, colloqui, interviste 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, tr. it. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano 1998.

- M. FOUCAULT, *L'hermeneutique du sujet: cours au College de France, 1981-1982*, Seuil, Paris 2001, tr.it. *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2004.

- M. FOUCAULT, *Les confessions de Michel Foucault*, «Le Point», 1° luglio 2004, tr. it. *«Io sono un artificiere»* in *Conversazioni. Interviste di Roger-Pol Droit*, Mimesis, Milano 2007.

- M. FOUCAULT, *Conversazioni. Interviste di Roger-Pol Droit*, Mimesis, Milano 2007.

- M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Seuil/Gallimard, Paris 2008, tr. it. *Il governo di sè e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2009.

Letteratura critica s su Michel Foucault:

- A. CASULA, *Legami sociali e soggettività in Michel Foucault*, UNI service Trento, 2009.

-AA.VV, *Il dispositivo Foucault*, a cura di F. Rella, Cluva, Venezia 1977.

- AA.VV, *Effetto Foucault*, a cura di P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1986.

- AA.VV, *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, a c. di L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton, tr. it. di S. Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

- AA.VV, *The Later Foucault. Politics and Philosophy*, ed. by J. Moss, Sage Publication, London etc. 1998.

- AA.VV, *Estetica ed esistenza. Deleuze, Derrida, Foucault, Weil*, a cura di L. M. Lorenzetti, M. Zani, FrancoAngeli, Milano 2001.

- AA.VV., *Foucault. Le courage de la vérité*, coordonné par F. Gros, Presses Universitaires de France, Paris 2002.

- AA.VV., *Bisogna difendere la società*, antologia di testi, Beppe Grande Editore, Torino. 2002.

- AA.VV., *Foucault au Collège de France. Un itinéraire*, sous la dir. de G. Le Blanc et J. Terrel, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 2003.

- AA.VV., *Foucault, Cultural Studies and Governmentality*, ed. by J. Z. Bratich, J. Packer and C. McCarthy, University of New York Press, Albany 2003.

- AA.VV., *Lectures de Michel Foucault. Volume 2 : Foucault et la philosophie*, sous la direction de E. Da Silva, Ens Éditions, Lyon 2003.

- 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., *Michel Foucault*, «Foedus», 14 (2006), n. 1, pp. 1-96.

- AA.VV., *Lo sguardo di Foucault*, a cura di M. Cometa e S. Vaccaro, Meltemi, Roma 2007.

-G. AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma 2006.

-M. BERTANI, *Promemoria*, in Foucault, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1961-1984*, cit., pp. 347-374.

BERTEN, *Michel Foucault e la storia della sessualità: Intervista a Michel Foucault* (1981), Aut aut 2006, fasc. 331.

M. Bevir, *The Subject and Historiography*, «Giornale di Metafisica», 22 (2000), n. 1-2, pp. 5-28.

- G. CAMBIANO, *Il ritorno degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1988.

- C. COLEBROOK, *Ethics, Positivity and Gender. Foucault, Aristotle and the Care of the Self*, «Philosophy Today», 42 (1998), n. 1, pp. 40-52.

-A. DAL LAGO, *Foucault: dire la verità sul potere*, in *Archivio Foucault 2. Poteri, saperi, strategie*, tr. it. di A. Petrillo, a c. di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 7-22.

- I. DAVIDSON, *Michel Foucault e la storia della sessualità: Dall'assoggettamento alla soggettivazione: Michel Foucault e la storia della sessualità*, Aut Aut n.331, p. 3-10, luglio-settembre 2006.

- I. DAVIDSON *Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics and ancient thought* in *The Cambridge Companion to Foucault*, num.5, pp.115-140.

- C. DEGLI ATTI, *Soggetto e verità. Michel Foucault e l'etica della cura di sé*, Mimesis, Milano 2011.

- R. DEVOS, *The Return of the Subject in Michel Foucault*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 76 (2002), n. 2, pp. 255-280.

- C. DI MARCO, *Critica e cura di sé. L'etica di Michel Foucault*, Franco Angeli, Milano 1999.

- C. DOVOLICH, *Singolare e molteplice. Michel Foucault e la questione del soggetto*, Franco Angeli,
Milano 1999.

- B. DYKES, *A Platonic Response to Foucault's* Use of Pleasures, «Ancient Philosophy», 22 (2002), n. 1, pp. 103-123.

- F. EWALD, *Foucault e l'attualità*, «Futuro anteriore», 1996, pp. 51-60.

- R. FILLION, *Foucault in History and the Self,* «Laval théologique et philosophique», 54

- F. GROS, *Situations du cours*, in M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège*
de France 1981-1982, cit., pp. 487-526.

- F. GROS, *Sujet moral et soi éthique chez Foucault*, «Archives de Philosophie», 65 (2002),
n. 2, pp. 229-237.

Guenancia, P., *Foucault / Descartes : la question de la subjectivité*, «Archives de Philosophie», 65 (2002), n. 1, pp. 239-254.

-P. HADOT, *Réflexions sur la notion de « culture de soi »*, in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9-10-11 janvier 1988*, cit., pp. 261-270.

- P. HADOT, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec J. Carlier et A. I. Davidson*, Éditions Albin Michel, Paris 2001.

-B. KRIEGEL, *Michel Foucault aujourd'hui*, Plon, Paris 2004.

- A. LAMB, A. A., *Freedom, the Self, the Ethical Practice According to Michel Foucault*, «International
Philosophical Quarterly», 35 (1995), n. 4, pp. 449-467.

- N.LEVY, *Ethics and Rules. A Political Reading of Foucault's Aesthetics of Existence*, «Philosophy Today», 42 (1998), n. 1, pp. 79-84.

- W. MCNEILL, *Care for the Self. Originary Ethics in Heidegger and Foucault*, «Philosophy Today», 42 (1998), n. 1, pp. 53-64.

- A. MARINO, *L'analitica della soggettività di Michel Foucault*, «Futuro anteriore», 1998,
pp. 163-192.

- P. NAPOLI, *L'ultimo Foucault: tra cura socratica e libertà*, in E. Lojacono, *Socrate in Occidente*

- S. NATOLI, S., *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Feltrinelli, Milano 2005.

- A. PANDOLFI, *L'etica come pratica riflessa della libertà. L'ultima filosofia di Foucault*, in *Archivio Foucault 3*, cit., pp. 7-28.

- A. PANDOLFI, *L'etica di Foucault e le sue fonti*, in Michel Foucault, *I corsi al Collège deFrance*, tr. it. di A. Pandolfi e A. Serra, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 123-141.

- A. PANDOLFI, *Tre studi su Foucault*, Terzo Millennio Edizioni, Napoli 2000.

- J.-F. PRADEAU, *Le sujet ancien d'une éthique moderne. À propos des exercices spirituelsanciens dans l'*Histoire de la sexualité *de Michel Foucault*, in *Foucault. Le couragede la vérité*, cit., pp. 131-154.

- J REVEL, *Michel Foucault, un'ontologia dell'attualità*, Rubbettino Editore, Catanzaro2003.

- R. ROCHLITZ, *Esthétique de l'existence. Morale post-conventionnelle et théorie du pouvoirchez Michel Foucault*, in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationaleParis 9-10-11 janvier 1988*, cit., pp. 288-301.

- J.SEIGEL, *Avoiding the Subject. A Foucaultian Itinerary*, «Journal of the History of Ideas»,51 (1990), n. 2, pp. 273-299.

- A.SZAKOLCZAI, *From Governmentality to the Genealogy of the Subjectivity: On Foucault's Path in the 1980's*, European University Institute, Badia Fiesolana (Firenze) 1993.

- P. VEYNE, *Michel Foucault: la storia, il nichilismo, la morale*, Ombre Corte, Verona 1998.

Quarta sezione

Quest'ultima sezione contiene una selezione dei riferimenti pedagogici e filosofici che interagiscono con le proposte presentate e contribuiscono a far emergere lo spessore teoretico rispetto al tema della formazione della persona, scaturito dalla rilettura

patočkiana e foucaultiana dell'*epimeleia heautou*. Senza voler esporre una mera lista delle posizioni che hanno indicato soluzioni più o meno condivise sul rapporto tra la *cura di sé/cura dell'anima* e la formazione della persona, i testi indicati costituiscono il materiale dal quale siamo partiti per riflettere sul senso dell'*epimeleia* nella società contemporanea e sulle sue ricadute etiche e formative. Abbiamo esaminato e decostruito le variegate riflessioni intorno alla cura di sé e abbiamo declinato il pensiero *sull'epimeleia heautou* come l'ambito precipuo dell'azione etica e formativa della persona. In seguito ad un esame delle linee di ricerca indicate, abbiamo individuato i limiti e le possibilità di azione della ricerca pedagogica concernenti l'esame delle derive contemporanee dell'*epimeleia heautou*: la dialettica tra l'oggettivazione del soggetto che attraverso le tecnoscienze sogna perfezione e immortalità e il vuoto etico e antropologico che caratterizzano la nostra epoca, così come il processo di depersonalizzazione che si manifesta in campo politico nei termini della disaffezione e in campo sociale e privato mediante l'indifferenza e l'assopimento della coscienza, sono solo alcune constatazioni che impongono una tematizzazione dei concetti di responsabilità e sacrificio, ampiamente esaminati da Patočka. In questa direzione condividiamo la proposta formativa che emerge dalla lettura patočkiana dell'*epimeleia*. Da essa è possibile rintracciare nella cura dell'anima quel dispositivo sociale che consente il divenire della persona, procedendo da una dimensione individuale. In altri termini riteniamo quale sfida etica fondamentale per la formazione della persona l'idea della cura dell'anima intesa come slancio esistenziale che afferma l'essere dell'uomo e le sue potenzialità. Assumendo l'*epimeleia heautou* come asse paradigmatico dell'agire formativo, abbiamo delineato una prima declinazione dell'etica della responsabilità che, ruotando intorno alla libertà del soggetto, consenta un'azione basata sul dominio e controllo di sé, dal momento che la libertà di scelta si attua mediante la consapevolezza della propria esistenza e l'opera della propria vita. In questo contesto, avvalendoci della riflessione foucaultiana, abbiamo indicato nel desiderio il motore di tale azione formativa ed etica. Tuttavia il desiderio verrà inteso non come una forza esplosiva ed inesauribile da dover uniformare ma come tensione verso ciò che trascende il senso empirico. In questo senso il desiderio esprime quella ricchezza pedagogica e filosofica che ingloba la ricerca di pienezza del bisogno ed eccede la rivendicazione del primato pratico della cura, intesa come mero accudimento e addestramento. L'analisi condotta

da Foucault sul rapporto etico di sé a sé accoglie la sfida formativa della persona rileggendo l'*epimeleia heautou* non come un esercizio di ripiegamento interiore in grado di garantire una via privilegiata al processo di costruzione dell'identità ma come azione etica coinvolgente l'intera esistenza, modellata ed emergente nell'esteriorità delle pratiche. Della proposta foucaultiana abbiamo indicato quale elemento fondamentale per l'esercizio della cura di sé lo spazio in cui il soggetto è impegnato a lavorare sul proprio sé per dare forma alla propria condotta e alla propria vita e per esprimere il proprio essere. La nostra idea è che la cura dell'anima non copra interamente lo spazio della formazione della persona ma possa essere posta al suo servizio offrendo alcune istanze vincenti. Tra queste abbiamo rilevato l'importanza del farsi carico della relazione educativa con l'altro, abbiamo sostenuto l'idea della cura di sé come lavoro sulle proprie potenzialità, abbiamo sottolineato la concezione della cura dell'anima come impegno personale all'assunzione di responsabilità verso sé e verso gli altri e dunque abbiamo indicato l'importanza della responsabilità di scegliere. Abbiamo infine considerato l'idea della cura dell'anima come pratica di libertà che si dà solo nella relazione. Selezionando tali aspetti non intendiamo sostenere la possibilità di un pensiero sulla la cura dell'anima inteso come ricerca di una verità oggettiva, ma piuttosto, rintracciamo in essa e nelle sfide etiche e formative che tale categoria è in grado di proporre, quel pensiero filosofico finalizzato a trasformare il soggetto che lo esercita, promuovendone il suo poter-essere.

- A.A.-V.V., *Persona*, Parolechiave, 10-11, Donzelli Editore, Roma 1996.

- L. ALICI, *Azione e persona: le radici della prassi*, Vita e Pensiero, Milano 2002.

- L. ANCONA-C. VIGNA -P. SEQUERI, *L'enigma del desiderio*, San Paolo, Roma 1999.

- H. ARENDT, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1988.

- A. G. BALISTRERI, *Prendersi cura di se stessi. Filosofia come terapeutica della condizione umana*, Apogeo, Milano 2006.

- G. BERTAGNA, *Avvio alla riflessione pedagogica: razionalità classica e teoria dell'educazione*, La Scuola, Brescia 2000.

- G. BERTAGNA, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, La Scuola, Brescia 2010.

- G. BERTAGNA, *Lavoro e formazione dei giovani*, La Scuola, Brescia 2011.

-G. BERTAGNA, *Pensiero manuale. La scommessa di un sistema educativo di istruzione e di formazione di pari dignità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

-G. BERTAGNA, *Saperi disciplinari e competenze*, in «Studium educationis», n. 3/2009.

-G. BERTAGNA, *Scienza della persona: perché?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

G. BERTAGNA, *Valutare tutti, valutare ciascuno. Una questione pedagogica*, La Scuola, Brescia 2004.

- G. BIANCHI, *La ragione credibile. Soggetto e azione in Maurice Blondel*, Jaca Book, Milano, 2009

- V. BOFFO, *La cura in pedagogia. Linee di lettura*, CLUEB, Bologna 2006.

- F. BONICALZI, *Il costruttore di automi: Descartes e le ragioni dell'anima*, Jaca Book, Milano 1987.

- F. BONICALZI**,** *Pensare la pace : il legame imprendibile*, Jaca Book, Milano, 2011.

- F. BONICALZI- G. DALMASSO, *Etica e ontologia. Fatto, valore, soggetto*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

- B. BONSIGNORE- F. VARANINI, *Un'etica per manager*, Guerini e associati, Milano 2010.

- S. BONGIOVANNI, *La forma del trasformare Trasformazione dell'uomo e libertà*, Ignaziana, Rivista di ricerca teologica 6/2008.

- A. CAMPODONICO, *Chi è l'uomo? Un approccio integrale all'antropologia filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli,

- F. CAMBI, *La cura di sé come processo formativo*, Laterza, Roma-Bari 2010.

- F. CAMBI, *L'ermeneutica in pedagogia, oggi*, in F. Cambi - L. Santelli Beccegato, *Modelli di formazione*, Torino, UTET, 2004.

- C. CIANCIO, *Metafisica del desiderio*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

- E. CORETH, *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1978.

-V. COSTA, *I modi del se*ntire, Quodlibet, Macerata 2009.

-V. COSTA, *La fenomenologia tra soggettività e mondo*, Leitmotiv 3/2002.

- G. DALMASSO, *Chi dice Io. Razionalità e nichilismo*, Jaka Book, Milano 2005.

- F. D'ANIELLO, *Pedagogia del lavoro e persona: passaggi di stato della materia lavoro, Pensa multimedia*, Lecce 2009.

- D. DEBUISSON, *La formazione dell'io: dalle saggezze antiche alla conquista della personalità*, Dedalo, Bari 2007.

-J.-J. DERRIDA, *Psyché*, Jaca Book 2009.

- R. DE MONTICELLI, *La conoscenza personale*, Guerini e associati, 2000.

- P. DUSI, *Riconoscere l'altro per averne cura*, La Scuola, Brescia 2007.

- R. ESPOSITO, Terza persona. *Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino 2007.

.

- A. FABRIS, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Firenze 2010.

- G. FLORES D'ARCAIS, *Pedagogie personalistiche e/o pedagogia della persona. Colloquio interuniversitario*, La Scuola, Brescia 1994.

- L. FORMENTI, *Learning and caring in adult life: how to develop a good theory*, Paper presented at: ESREA Life History and Biography Network Conference "Wisdom and knowledge in researching and learning lives: diversity, differences and commonalities" Milano, Italy, March 12-15, 2009.

-V. IORI, *Quaderno della vita emotiva: strumenti per il lavoro di cura*, Franco Angeli, Milano 2009.

- M. D. HAUSER, *Menti morali. Le origini naturali del bene e del male* (2006), tr. it. di A. Pedeferri, Il saggiatore, Milano 2007.

- E. HUSSERL, *L'idea di fenomenologia. Cinque lezioni*, a cura di M. Rosso, Il Saggiatore, Milano 1981.

- E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, tr. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino, 2002.

- E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. a cura di E. Paci, Il Saggiatore, Milano 2008.

- E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, tr. it. a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano, 1988.

- E. ISIDORI, *Ermeneutica e pedagogia della persona. Dal dialogo alla cura*, Aracne Roma 2005.

- E. LÉVINAS, *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff 1961, tr. it. *Totalità e infinito*, a cura di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1980.

- E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff 1974, tr, it. *Altrimenti che essere*, a cura di S. Petrosino Jaca Book, Milano. 1983

- I. LIZZOLA, *Aver cura della vita*, Città aperta, Troina 2005.

-S. MALETTA, *Il gusto della politica. Il soggetto dissidente e lo spazio pubblico*, Mimesis, Milano 2012.

- V. MELCHIORRE, *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1987.

- FABIO MERLINI, *Cura di sé e cura del mondo*, Dedalo Bari 2004

- L. MORTARI, *La pratica dell'aver cura*, Mondadori, Milano 2006.

- L. MORTARI, *Ricercare e riflettere*, Mondadori, Milano 2009.

- L. MORTARI, *L'aver cura di sè*, Mondadori, Milano 2009.

- L. MORTARI, *Aver cura*, in AA.VV. Natura Uomo Cultura, Edizioni Vicolo del Pavone, Piacenza 2004, pp. 53-84.

- E. MOUNIER, *Le personnalisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1949, tr. it. *Il personalismo,* AVE, Roma 2004.

- OSHO, *Iniziazione alla meditazione. Il risveglio della consapevolezza*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1998.

- A. POTESTIO –F. TOGNI, *Bisogno di cura, desiderio di educazione*, Editrice La Scuola, Brescia 2011.

- P. PRINI, *Il paradosso di Icaro. La dialettica del bisogno e del desiderio*, Armando, Roma 1976.

- P. RICOEUR, *La persona*, tr. it., Brescia, Morcelliana, 1998.

- P. RICOEUR, *Persona, comunità e istituzioni: dialettica tra giustizia e amore***,** ECP, Firenze 1994.

- P. RICOEUR, *La persona: sviluppo morale e politico*, Vita e pensiero, Milano 1996.

- P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre,* tr. it. a cura di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1996.

- FRANCO SARCINELLI, *Filosofia della mancanza. Tra fenomenologia e filosofia analitica*, Mimesis, Milano 2007.

- R. SPAEMANN, *Persone: sulla differenza tra qualcosa e qualcuno*, Laterza, Roma 2005.

- E. STEIN, *La struttura della persona umana*, Città Nuova Editrice, Roma 2000.

- F. TOTARO, *Non di solo lavoro, Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Vita e Pensiero, Milano 1998.

- F. TOTARO, *Persona, azione, lavoro: per una teoria trascendentale della prassi*, Vita e pensiero, Milano 2002.

.

- C. ZALTIERI, *L'invenzione del corpo Dalle membra disperse all'organismo* collana "Il corpo della filosofia", Negretto Editore, Mantova, 2010.

- C. XODO, *Capitani di se stessi, l'educazione come costruzione di identità personali*, La Scuola, Brescia 2003.

Ringraziamenti

Ringrazio il mio supervisore, la prof.ssa Francesca Bonicalzi che, riponendo ampia fiducia nelle mie capacità, mi ha sostenuta e seguita nella redazione di questo lavoro di ricerca, donandomi preziosi consigli per la sua stesura e offrendomi l'opportunità di collaborare con la sua cattedra presso la quale ho svolto attività progettuale, didattica, redazionale ed organizzativa.

Un ringraziamento particolare va al prof. Gianfranco Dalmasso, per la sua costante disponibilità, il suo sostegno e la sua infinita saggezza.

Ringrazio il prof. Sante Maletta, che ha contribuito al reperimento delle fonti relative al pensiero di Jan Patočka, segnalandomi eventi e pubblicazioni inedite realizzate nel corso di questo triennio.

Grazie a Matteo e a Gianni per l'attenzione, l'invito a non demordere, la collaborazione e il confronto di idee in una prospettiva sempre costruttiva.

Un ringraziamento affettuoso a Cristina Zaltieri, che, oltre a fornirmi preziose indicazioni sugli esperti italiani e francesi del pensiero di Foucault, ha condiviso con me questo percorso, dimostrandosi un'amica sincera ed una interlocutrice eccezionale.

Ringrazio di cuore i miei genitori che mi aiutano e mi incoraggiano incondizionatamente e dei quali percepisco perfettamente l' "azione epimeletica" e la vicinanza nonostante le distanze che ci separano.

Il mio pensiero e la mia riconoscenza si rivolgono soprattutto a Dennis che, nel frattempo, ha deciso di far parte della mia vita, prendendosi cura, con molta pazienza, della mia anima, ridestandola e illuminandola con amore e devozione e contribuendo ad ispirare questo lavoro.

Grazie anche a Bianca e a Gaetano per il supporto morale e per avermi donato in questi lunghi mesi la percezione di sentirmi a casa.

Grazie a Delly e al preside Manna, che hanno reso possibile la messa in pratica delle mie competenze, coinvolgendomi in ambiziosi progetti formativi e accogliendomi con affetto e amicizia.

Ringrazio infine Amelia, Margherita, Maila, Francesca, Rodrigo, Camillo e tutti coloro che finora hanno contribuito a formare la persona che sono diventata.