

---

Mariapaola Fimiani

## IL PARADIGMA DELL'EPIMELEIA E LA CRITICA DELL'AMORE

I - Nella proposta etica di Foucault la libertà è una nozione difficile. Definita “condizione ontologica” dell’etica<sup>1</sup>, coincide in realtà con l’esercizio che limita l’“impazienza”<sup>2</sup> e conferisce una forma e uno *stile*. Presupporla ontologicamente significa, infatti, solo segnalare il punto di avvio per un discorso più complesso, impegnato a chiarire, per la libertà, le condizioni del suo apparire, del suo divenire, del suo farsi esistenza ed effettivo agire morale. La libertà è indocilità riflessa<sup>3</sup>, diceva Foucault parlando della critica, non è mai “illuminazione improvvisa”, è piuttosto “trasformazione” studiosa<sup>4</sup>. Per questo essa è sempre una derivata del pensare e non può avere esistenza indipendente se non nella sua *forma riflessa*, che è l’*eticità*.

Il passaggio dalla libertà all’eticità non descrive, allora, il salto da un fatto a una possibilità, da un principio indubitabile a un orizzonte prescrittivo, ma solo un tratto concettuale che aiuta a capire che cosa significa *farsi soggetto*. Non si è veramente soggetto libero se non si è potere etico. E non si è potere etico se non si è presi in un movimento riflessivo. Libertà, eticità, soggettività, riflessività sono concetti che accennano sempre a una reciproca implicazione.

Ne *L’herméneutique du sujet* la nozione di “spiritualità” riassume il gioco di questi concetti. Lo “spirituale” connota il nesso trasformativo tra libertà e verità, tra soggetto e sapere, un nesso che fa del soggetto il punto sempre preso nel proprio sapere e fa del sapere il luogo che riacquista una dimensione binaria, al di fuori della coppia epistemica del vero e del falso, attraverso un complicato e differenziato processo di “qualificazione etica del vero”. Sarà il vero che decide dell’etico, così come sarà l’etico che decide del vero. La verità è spirituale se è eticamente qualificata, così come l’etica è sempre vincolata alla verità perché è la dimensione del coinvolgimento di un soggetto, di un sé, di un *autos* (e del suo “condursi”) nell’atto di verità. È questo circolo di soggettivazione e produzione di verità che apre il luogo della “prova”, l’effettivo “operare” di un soggetto in rapporto a un mondo.

- 
- 1 M. Foucault, *L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in *Dits et écrits*, Edition établie sous la direc. de D. Defert et F. Ewald, Gallimard, Paris 1994 (d’ora in poi siglato con *DE*), vol. IV, p. 712, tr. it. in *Archivio Foucault.3*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, p. 276.
  - 2 M. Foucault, *Qu’est-ce que les Lumières?*, in *DE*, vol. IV, p. 578, tr. it. in *Archivio Foucault.3*, cit., p. 216.
  - 3 M. Foucault, *Qu’est-ce que la critique? Critique et “Aufklärung”*, in “Bulletin de la Société française de philosophie”, 1990, 2, p. 39, tr. it., *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997, p. 40.
  - 4 M. Foucault, *Le souci de la vérité*, in *DE*, vol. IV, p. 675; tr. it. in M. Bertani (a cura di), *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino 2001, p. 342.

I due temi interni alla questione della “spiritualità”, quello della qualificazione etica del vero e quello della sfida di una prova nel mondo, aprono e chiudono la lunga riflessione sull’*epimeleia* del corso del 1982. Le due condizioni dello “spirituale” – l’esser preso del soggetto nel movimento del proprio sapere, da un lato, e l’esposizione del circolo soggetto-verità alla prova del mondo, dall’altro – sono associate, nel testo de *L’herméneutique*, a un’ascendenza fortemente hegeliana, in primo luogo allo Hegel della *Fenomenologia*<sup>5</sup>.

II - Può essere opportuno riassumere i punti essenziali della proposta genealogica ed etica, storica e teorica, che Foucault espone ne *L’usage des plaisirs*, un testo, a parer mio, fedele al socratismo e straordinariamente vicino alle tesi hegeliane sul movimento fenomenologico dell’autocoscienza.

L’esame degli strumenti di analisi della soggettivazione muove, com’è noto, dal cuore del problema: che cosa è il desiderio? Come funziona il desiderio, se sottratto a un’astrazione fuori della storia e al principio di una illusoria liberazione che contrasta il potere repressivo<sup>6</sup>? La risposta immette l’elemento desiderante in un circuito diversificato e complesso che tiene insieme l’atto, il piacere, il desiderio, la circostanza, lo status, il tempo opportuno. Il desiderio entra nel dinamismo della esperienza di una singolarità vivente, nel campo di una forza, associata a una speciale ontologia che ne descrive il piegamento ripetuto e costante. La instabilità, la decisione della misura, la scelta di una condizione attiva, tutte affidate a questa esperienza, costituiscono la grana dell’etica, il tessuto difficile dello sforzo di realizzazione dell’*enkrateia* o di uno stile di padronanza<sup>7</sup>.

Per l’analisi dell’uso degli *aphrodisia*, la signoria ha la sua forte radice nella riflessività del vivente singolare, nella sfera della pulsione presa da una forza che, nel pensiero, esercita la “potenza della negatività”, cioè la negazione e la trasformazione. *L’usage des plaisirs* imposta, così, un discorso sulla inevitabilità e le implicazioni della elaborazione della vita che non può non rinviarci ai temi hegeliani dello spirito soggettivo (il corpo è per eccellenza opera dell’anima che lo rende corpo “proprio”, così come l’“operare dello spirito” riapre nel vivente ogni inventività che non si ferma alle abitudini pur conservandole)<sup>8</sup>, o anche, più esplicitamente, al problema dell’esperienza dell’amore, che nega e trattiene la pulsione, che lascia gli amanti “corruciati” perché impediti dal “pudore” (si legge nel *Frammento sull’amore*)<sup>9</sup> e cioè dalla coscienza di quanto la dedizione e l’annichilimento reciproco, la pulsione a fondersi, trovino il proprio limite nella irriducibilità del corpo e per questo nella indipendenza dell’altro. La forza del pensare che penetra la vita trasforma la pulsione e attiva il de-

5 M. Foucault, *L’herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France (1981-1982), Edition établie sous la direc. de F. Ewald e A. Fontana, par F. Gros, Seuil/Gallimard, Paris 2001, pp. 30 e 467.

6 M. Foucault, *L’usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984, pp. 10-11; tr. it., *L’uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1984, pp. 10-11.

7 *Ivi*, p. 60; tr. it. cit., p. 49.

8 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in *Werke in zwanzig Bänden*, a cura di E. Moldenhauer-K.M. Michel, Frankfurt a.M., 1969-1971, vol. X, §§ 387-482.

9 G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften*, in *Werke*, cit., vol. I, p. 245.

siderio: questo, nella esposizione della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, si fa, com'è noto, duplicazione di se stesso.

Gli orizzonti della *Begierde* – lemma ambivalente che indica l'“appetito”, una pulsione che assimila l'altro, ma anche il “desiderio” inappagabile e poi duplicato<sup>10</sup> – consentono di avviare, nella descrizione fenomenologica hegeliana, il cammino dell'*Anerkennung*. Il “riconoscimento” si mostra, infatti, fortemente vincolato alla dimensione vitale e alla elaborazione delle pulsioni.

È possibile leggere – come lascia pensare *L'herméneutique* – Foucault con Hegel. È possibile confrontare il percorso de *L'usage des plaisirs*, che propone la sequenza dei tre assi dell'esperienza – la Dietetica, l'Economica, l'Erotica –, con lo svolgersi delle figure dell'autocoscienza hegeliana, dall'elemento del vitale a quello del “noi” o di una pratica dell'in-comune<sup>11</sup>.

Nella *Fenomenologia dello Spirito* la sezione sull'autocoscienza si apre con la certezza della coscienza attiva, l'appetito che assimila l'altro, e si conclude con il tema della “vera indipendenza”, che vede l'*io* diventare un *noi*. Da questa ottica, nel testo foucaultiano, solo l'Erotica lascia apparire la “verità” di una “certezza”, posta, nella sua forma immediata, direbbe Hegel, con la Dietetica e con l'Economica. Perché la signoria su se stessi – o, come vuole la Dietetica, l'indipendenza prodotta dall'autogoverno e dalla pratica permanente del proprio regime di esistenza –, che pure è condizione per il buon governo sugli altri espresso nell'Economica, mostra in realtà l'immobilismo del rapporto con l'altro, che si precisa per questo come esclusivo “stato di dominio”. Solo dove si apre l'*esperienza dell'inversione* della padronanza – e dunque, con l'Erotica – si avvia il compimento della vera indipendenza.

Sono l'“amore per il ragazzo greco” e i rituali di corteggiamento a consentire l'alternanza, sia pure ludica, di una contesa<sup>12</sup>. E infine, il passaggio dall'“amore degno” all'“amore vero”, alla condizione dell'amore veritiero (*le véritable amour*), segnato dall'apparire del filosofo o della “vita filosofica” sulla scena dell'Erotica, dispiega l'intero compimento della duplicazione del desiderio e del movimento della contesa. Qui l'esperienza dell'inversione – il signore diviene servo e il servo diviene signore – si fa effettiva duplicazione di amanti. Socrate e Alcibiade propongono non più l'idea di una coppia temperata ma disarmonica come quella dell'*erastes* e dell'*eromenion*, ma differenze singolari che sono divenute soggetti, poteri etici, capaci, in comune, di atti d'amore, atti di verità e atti di coraggio<sup>13</sup>.

Il campo dell'*epimeleia* socratica è, così, l'amore duplicato della verità, la disposizione duplicata alla *parresia*, il duplice esercizio di produzione di verità come sapere d'amore<sup>14</sup>.

10 Sull'ampiezza di significato della *Begierde* è decisivo J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris 1946, vol. I, p. 157.

11 Ho più ampiamente discusso questo confronto in altri scritti: *Le véritable amour et le souci commun du monde*, in Foucault, *Le courage de la vérité*, coordonné par F. Gros, PUF, Paris 2002; *Eros e comunità*, in G. Cantillo-F. C. Papparo (a cura di), *Eticità del senso*. Scritti in onore di A. Masullo, Luciano editore, Napoli 2003; *La “vita filosofica”: Foucault con Hegel*, in L. Bazzicalupo-R. Esposito (a cura di), *Politica della vita*, Laterza, Roma-Bari 2003.

12 M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, p. 254 e ss.; tr. it. cit., p. 199 e ss.

13 *Ivi*, p. 130 e ss.; tr. it. cit., p. 233 e ss.

14 Sull'atto di verità come investimento di *eros*, *logos* ed *ethos* si leggano i commenti di J. Raichman, *Truth and Eros. Foucault, Lacan and the Question of Ethics*, Routledge, New York-London 1991, pp.

Il filosofo – che con l'*epimeleia* attiva l'in-comune – esprime, dell'etimo dell'atto filosofico, più il sapere d'amore che non l'amore del sapere, perché, qui, con il dispiegarsi dell'esperienza dell'Erotica, il sapere d'amore concentra in sé gli elementi del contrasto, del coraggio, della fratturazione e della critica, della attualizzazione plurale del mondo.

Dunque, solo il compimento dell'Erotica lascia pensare la condizione di rapporti mobili e intensi tra poteri etici nella pratica dell'*ethos* filosofico, inaugurata, negli stessi anni, dalla lettura dell'*Aufklärung* kantiana.

Così Foucault con Hegel ci ha fatto comprendere quanto siano essenziali della “cura di sé” la erotizzazione dell'esperienza, la pratica del sapere d'amore come pratica plurale, la finalizzazione del potere etico alla vita reale della città. Solo la “differenziazione etica” – non quella strettamente “politica”, responsabile, a suo dire, di un “isomorfismo etico-quantitativo”<sup>15</sup> – può farsi reale alimento dell'in-comune.

In coerenza con la lettura hegeliana de *L'usage des plaisirs*, la vera finalizzazione dell'*epimeleia* non è la cura stessa, ma il doppio binario della erotizzazione dell'esperienza e dell'agire politico. *L'epimeleia* persegue, in realtà, più e oltre se stessa, la rifondazione di relazioni variabili e intense, associata alla rifondazione della vita della città.

La questione dell'erotica e la dimensione comunitaria si mostrano, allora, come due fasce di problemi che ci aiutano a misurare gli elementi di spostamento, di scarto e di differenziazione all'interno del permanere del paradigma dell'*epimeleia* nel mondo antico. Il testo foucaultiano sembra suggerire uno sdoppiamento, una difficile e ambigua distanza tra la linea socratico-platonica e quella ellenistico-romana, divise da implicazioni teoriche differenti più di quanto voglia farci intendere la sostanziale continuità esibita nella ricostruzione paradigmatica de *L'herméneutique*.

In altri termini, con il dilatarsi del modello ellenistico della cura, che pure a pieno titolo si legittima come modalità dell'*epimeleia* antica, andranno spegnendosi i punti emergenti della cura socratica che il modello hegeliano della riflessività del vivente aveva aiutato a comprendere, e cioè l'*erotica* e la *politica*.

III - *Terapeuein* è un termine che concentra tre valori semantici: l'operare, l'esercizio ripetuto o il servizio, il culto del dio o l'apertura alla potenza<sup>16</sup>. Non è difficile leggere nel significato triplice del “curare” le tre condizioni hegeliane per le quali si dà l'esperienza dell'inversione della servitù in signoria: l'operare, il servizio, la paura della morte<sup>17</sup>. La paura, come voleva Hegel, aiuta ad assimilare la potenza, ma ci sottrae alla negazione naturale<sup>18</sup>: que-

---

119-121; a proposito delle implicazioni di *eros* ed *ethos* nel passaggio da un soggetto trasgressivo ad un soggetto etico si veda anche R. Forst, *Endlichkeit Freiheit Individualität. Die Sorge um das Selbst bei Heidegger und Foucault*, in (a cura di) E. Erdmann-R. Forst-A. Honneth, *Ethos der Moderne. Foucault Kritik der Aufklärung*, Campus, Frankfurt-New York 1990, pp. 175-176.

15 M. Foucault, *Le courage de la vérité*, corso inedito al Collège de France, lezione dell'8 febbraio 1984; documento sonoro attualmente depositato all'IMEC di Parigi.

16 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cit., pp. 10 e 95.

17 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a cura di J. Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1952, p. 149; tr. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1963, vol. I, p. 163.

18 *Ivi*, p. 145; tr. it. cit., p. 158.

sta, la morte, può solo farsi “spettacolo” per l'uomo, la si può ritenere necessaria preservandosi, come in un rito sacrificale, aggiungeva Bataille commentando la lettura hegeliana di Koyève<sup>19</sup>. Nella figura di Socrate il terzo momento del *terapeuein*, il rapporto alla potenza o l'ascolto dell'oracolo, indica l'accoglienza del demone – il sé si fa *daimon* – e dunque l'appropriazione della potenza del negativo: quella inquietudine permanente che Foucault assegna alla cura socratica come invito alla cura, al Socrate “tafano”, all'insetto “che agita”<sup>20</sup>. Accogliere il demone è anche l'invito del dio a non esporsi alla *parresia* politica, a non scegliere di parlare con franchezza nell'assemblea pubblica, a non mettere a rischio la vita, perché la morte impedirebbe di continuare a praticare, nel rapporto personale, quella *parresia* etico-filosofica che è il compito della cura delle anime e l'appropriazione dell'inquietudine del negativo<sup>21</sup>. Ciò che importa sottolineare è che i tre punti del *terapeuein* – l'atto, la disciplina, il rapporto col dio – nel modello dell'*epimeleia* socratica restano strumenti indissociabili, articolazione di mezzi operativi e trasformativi, orientati a una finalizzazione, per così dire, esterna alla cura e cioè alla sintesi di *eros* e *polis*, dove la pratica della cura sembra trovare la sua origine e la sua destinazione.

Nel modello platonico-cristiano, ma anche, come si dirà, in quello ellenistico e romano, alla caduta di *eros* e di *polis*, alla diserotizzazione della cura e al consumo dell'impegno nella città, si accompagnerà una scomposizione della triplice dimensione del *terapeuein*. L'esercizio ripetuto, l'*askesis* – l'operare e il servizio –, sarà esplicitamente finalizzato a se stesso, avviato a farsi strumento di una metafisica dell'interiorità e della presenza di un dio separato dalla reale mobilitazione dell'esistenza vivente. Sicché la potenza, da inquietudine del negativo e inafferrabile sostanza del “curare”, si riproporrà come identità inalterabile e, poi, scopo finale di una effettiva catarsi.

*Eros* e *polis* dunque, sono i termini emergenti che, nel discorso dell'*Alcibiade*, – ripete *L'herméneutique* in coerenza con le conclusioni socratico-platoniche de *L'usage* – sostengono le ragioni dell'*epimeleia* socratica e ne definiscono il primato sul motto delfico del “conosci te stesso”: il sapere di sé è un momento anche essenziale che va, però, ricompreso nel più ampio cavo della “preoccupazione” e della “cura”. Ed è questa subordinazione della conoscenza alla cura che mantiene il lavoro etico su di sé al riparo da ricomposizioni concluse, poi esaltate nel “momento cartesiano” e nelle teorie del fondamento soggettivo<sup>22</sup>.

L'amore di Socrate e l'atto filosofico appaiono, nell'*Alcibiade*, sulla scena di un *deficit pedagogico* e di una *ignoranza politica*. Ma soprattutto soccorrono l'elaborazione di un vuoto,

19 Si legga di Bataille *Hegel, la morte e il sacrificio*, ora in traduzione italiana nell'ottima antologia di F.C. Papparo (a cura di), *L'al di là del serio e altri saggi*, Guida, Napoli 2000, in particolare pp. 160-161.

20 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 9.

21 In tal senso la *parresia* socratica è “incompatibile con la tribuna” (*Le courage de la vérité*, corso inedito cit., lezione del 15 febbraio 1984). Il luogo naturale della *parresia* socratica non è la “tribuna politica” ma la “piazza pubblica”. Non sembra coerente, dunque, una opposizione minoritaria, ma una pratica etica del collettivo. L'efficacia della *parresia* si accompagna più che alla provocazione e alla rivolta, alla trasformazione lenta: quanto basta a distinguere, per Gros, il modello dell'*epimeleia* socratica e, in particolare, stoica dall'attitudine cinica (F. Gros, *La parrhesia chez Foucault*, in *Foucault. Le courage de la vérité*, cit., p. 161 e ss.).

22 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cit., pp. 12-17.

la pausa “deistituzionalizzata” del passaggio all’età adulta, di un tratto cruciale – la cosiddetta fase “critica” del giovane –, quando va producendosi un significativo turbamento erotico-politico. Alcibiade non è più amato dai suoi pedagoghi perché non è più né giovane né bello, e pur volendosi occupare degli affari della città non conosce l’oggetto della sua preoccupazione e del suo interesse, ignora il senso del buon governo e della concordia dei cittadini. Sono il fallimento di un modello educativo e l’obiettivo dell’agire politico che sollecitano l’amore di Socrate e che, insieme, impegnano Socrate in una ostinata critica dell’amore<sup>23</sup>.

Il limite dell’azione pedagogica, inadatta a educare alle virtù di Sparta – se non anche dei Persiani, come dice l’*Alcibiade*<sup>24</sup> – consiste nel consumare un erotismo tra il maestro e l’allievo che è incapace di esaltare e trattenere le pulsioni sessuali nel movimento del desiderio e dunque nell’erotica della duplicazione, e che per questo non sa invertire il potere di dominanza esercitato dall’amante sull’amato: il cattivo maestro è colui che vuole del giovane il corpo, la disponibilità e l’avvenenza, per poi abbandonarlo alle soglie dell’età adulta e del progetto politico.

Il commento foucaultiano aggiunge che l’*Apologia di Socrate* contraddice il situarsi dell’*epimeleia* e della critica dell’amore in questo speciale passaggio della vita, che, sottratta alla pura pulsione sessuale, vuole farsi progetto politico – com’è il caso di Alcibiade –, perché, secondo il compito affidatogli dagli dei, Socrate interrogava tutti, giovani e vecchi, cittadini o non cittadini, e la cura delle anime era già un compito che sollecitava un’attenzione permanente a sé per l’intero corso dell’esistenza: l’*epimeleia* “appare una funzione generale di tutta l’esistenza”, ancor prima che le scuole ellenistiche indicassero nella “cultura di sé” un obbligo per tutti<sup>25</sup>. Ma non c’è dubbio che in questa formula – quella dell’*Alcibiade* – l’*epimeleia* resta una necessità per i giovani e investe il problema dell’erotizzazione del rapporto educativo tra il maestro e l’allievo. E soprattutto, il modello dell’*Alcibiade* ci dice come l’*epimeleia* prospetti il compimento di un evolversi dell’amore, la sottrazione dell’*eros* alla condizione della pulsione, l’elaborazione del legame erotico tra soggetti liberi, la possibilità di un progetto politico non dissociato dall’erotica filosofica com’è raccontata, con la scelta del *Simposio*, nelle conclusioni de *L’usage des plaisirs*.

Critica dell’amore e vita politica si combinano in un intreccio che l’*epimeleia* ellenistica e romana non saprà conservare.

IV - Il modello dell’*epimeleia* esposto nell’*Alcibiade* si situa al principio di una divaricazione. Con l’*Alcibiade* una *fourche* segnala, per la cura, l’aprirsi delle due linee della *politica* e della *catarsi*. La cura non è solo ciò che consente all’individuo di essere il cittadino che deve essere, ma è anche la conoscenza dell’anima o l’uso di un certo «numero di operazioni attraverso le quali il soggetto deve purificarsi e divenire nella sua natura propria capace di essere in contatto con l’elemento divino e di riconoscere in sé l’elemento divino»<sup>26</sup>.

23 *Ivi*, pp. 38-39 e 44-45.

24 *Ivi*, pp. 35-36.

25 *Ivi*, p. 38.

26 *Ivi*, p. 167.

L'*Alcibiade*, secondo il commento di Olimpiodoro, porta alla filiazione politica del *Gorgia* e alla filiazione catartica del *Fedone*.

Ma nel cono delle due sponde si insinua il modello dell'*epimeleia* ellenistica e romana, in particolare quella *cura sui* degli stoici, così esibita in *Le souci de soi* da indurre la critica a segnalare nella proposta etica foucaultiana uno degli esempi più marcati della contemporanea sensibilità neostoica<sup>27</sup>.

Lo stoicismo, introdotto nel taglio della *fourche*, riduce la finalizzazione politica, abbandona *eros* e *polis*, ma si tiene anche lontano dal platonismo metafisico e dall'ascesi cristiana, occupando lo spazio non sopraffatto dalla gnosi. E ciò basta a fare di Epitteto, Seneca, Marco Aurelio, gli eredi dell'*epimeleia* socratica. La legittimazione di una continuità si costruisce, qui, sulla base del fatto che la cultura stoica del sé mantiene le forme della conversione dello sguardo, dell'*epistrophe*, lontane dalla ricomposizione di un'anima purificata nell'immedesimazione con il divino. L'*askesis* degli stoici resta, per la elaborazione della vita, una pratica di acquisizione e non di rinuncia<sup>28</sup>.

L'ellenismo diviene, così, nella ricostruzione del paradigma dell'*epimeleia*, l'età d'oro della cura, il tempo dell'idea generalizzata di un controllo permanente della propria esistenza, la circostanza efficace di una elaborazione straordinaria delle tecniche di analisi, delle forme e dei modi dell'appropriazione soggettiva del vero e della produzione del sé. I primi due secoli dell'Impero non mostrano novità, ma certamente ricchezza, visibilità, leggibilità del fenomeno<sup>29</sup>.

In realtà – ed è quanto si cercherà di argomentare – alla dilatazione dell'analisi delle tecniche di vita corrisponderà una torsione decisiva nella pratica della cura, con l'effetto di un immobilismo della dominanza, dove la duplicazione rafforza gli stati di dominio e si consuma nella solitudine.

La tecnica stoica della concentrazione dell'anima viene da lontano. Non c'è dubbio che uno zoccolo storico, preplatonico, ha trasmesso riti di purificazione ma anche di resistenza e di sottrazione, ha suggerito quell'immagine di Socrate che, nel *Simposio*, resta esemplare di una "assenza visibile": egli è là, sotto gli occhi di tutti, ma è sempre altrove, pur fissato al suo asse, capace di sottrarsi, di restare immobile, dritto, con i piedi nella neve, insensibile a ciò che gli accade intorno. Un'immagine che resta la guida per le tecniche della *securitas* e della *tranquillitas* ellenistico-romana<sup>30</sup>. E l'anima, in Socrate come in Seneca, è un

27 Mario Vegetti ha segnalato quanto sia "mitigata" la versione foucaultiana dell'etica stoica di età imperiale: in realtà la signoria su di sé del saggio stoico è "assoluta ed eccessiva" quanto inflessibile ed estrema la forma di dominio che il fato esercita nel mondo. «La polarità di signoria e schiavitù produce [...] nell'autopercezione dell'uomo antico una frattura e una tensione più radicali, più durature, più destabilizzanti di quanto Foucault sembri aver visto», (M. Vegetti, *Desiderio e potere tra assoggettamento e soggettivazione nell'età antica*, in a cura di A. Mariani, *Attraversare Foucault. La soggettività, il potere, l'educazione*, Unicopli, Milano 1997, pp. 214-215). Rispettando in qualche modo lo schema hegeliano signoria/servitù le analisi foucaultiane relative all'epoca ellenistico-romana sarebbero attente, per Vegetti, in particolare, «ai processi di assoggettamento-soggettivazione», (M. Vegetti, *L'io, l'anima, il soggetto*, in *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol I, *Noi e i Greci*, Einaudi, Torino 1996, p. 435 nota).

28 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 306.

29 *Ivi*, p. 302.

30 *Ivi*, pp. 47-49.

agire e un operare, una vigilanza attenta e una concentrazione atletica, è impegno e sforzo per un obiettivo, più che esame e decifrazione di sé<sup>31</sup>.

Tuttavia un punto centrale segnala una prima trasposizione del paradigma. La finalizzazione della cura assume l'esclusivo obiettivo del sé: l'assolutezza dello sguardo a sé fa in modo che l'elaborazione della vita sia del tutto orientata sulla propria esistenza singolare, sul sé oggetto di una cura permanente. L'*assolutizzazione del sé* cresce, così, sul progressivo ritrarsi dello sguardo sull'altro e sul mondo – condizioni primarie dell'*epimeleia* socratica<sup>32</sup> – e su una sempre più forte preoccupazione non tanto dell'“ignoranza” quanto dell'“errore”<sup>33</sup>.

La sostanza della cura non sarà più il “formare”, ma il “criticare” per “correggere” e la cura si precisa come *instructio* difensiva nei confronti di tutto ciò che di sociale, istituzionale, pubblico, esterno, produce illusioni e deviazioni dalla buona natura razionale. È anche superfluo annotare che proprio l'elemento dell'assolutizzazione del sé in quanto esclusivo oggetto della cura e, in particolare, il compito della “correzione”, ancor più che della “formazione”, avviano quel percorso di dissociazione del sé e poi di purificazione, di esame del sé e di decifrazione catartica, che accompagnerà la pastorale cristiana.

Si produce, così, una distanza della cura di sé dalla cura degli altri, che è decisiva per l'abbandono dell'interesse per la città e che segna il passaggio allo sguardo stoico: *voir le soi* si dà, poco a poco, come un fine che basta a se stesso, “senza che la cura degli altri costituisca il fine ultimo e l'indice che permette di valorizzare la cura di sé”. Piuttosto,

[...] nella cura di sé ciascuno è il suo proprio oggetto, è il suo proprio fine. C'è, se volete, insieme una assolutizzazione [...] di sé come oggetto di cura, e una auto-finalizzazione di sé da parte di se stessi nella pratica che si chiama la cura di sé<sup>34</sup>.

Tuttavia, schiacciato tra la metafisica platonica e quella cristiana, il lavoro stoico del sé su se stesso rimane una mobilitazione permanente e serve a *fare* “l'anima grande” per liberarla dalle trame che la fissano e la limitano, diceva Marco Aurelio<sup>35</sup>.

La mobilitazione permanente del sé su di sé mantiene, per gli stoici, nella lettura di Foucault, certamente la *differenziazione del sé*, sempre dislocato e rilanciato nella sua sfida di resistenza all'assedio di un mondo, ma annuncia anche un sapere della *differenziazione del mondo*. Le consuetudini, gli ordini accettati, le disposizioni sociali e politiche, estranee e insieme incumbenti del mondo imperiale, deviano ed ostacolano la libertà di ciascuno, ne condizionano la forza delle passioni, delle affezioni alterate, inutili e dannose. Tutto questo suggerisce un altro sapere, adatto a scomporre, a demolire, a distanziare i sistemi correnti e impositivi.

31 *Ivi*, p. 213.

32 *Ivi*, p. 12.

33 *Ivi*, p. 91.

34 *Ivi*, pp. 170-171. Alcibiade resta una “piega della politica”, laddove l'autofinalizzazione della cura porta, da Platone agli stoici, si è detto, a una progressiva rinuncia alla politica, cfr. J.-F. Pradeau, *Le sujet ancien d'une politique moderne. Sur la subjectivation et l'éthique anciennes dans les Dits et écrits de Michel Foucault*, in *Lectures de Michel Foucault. Sur les Dits et écrits*, vol. III, Textes réunis par P.-F. Moreau, Ens éditions, Lyon 2003, pp. 42, 49-50.

35 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 284.

Restare, per l'anima stoica, una fortezza imprendibile, realizzare ogni volta la "virtù indecomponibile"<sup>36</sup>, indurire il nocciolo della resistenza, significa anche disfarsi del mondo com'è, della immobilità di questo mondo, per ritrovare il respiro di una *natura cosmica*, di un'altra dimensione, irriducibile al sapere del mondo come "sapere per cause", al sapere dei sistemi razionali fissati fuori del circolo del divenire del soggetto e della verità. Della natura cosmica si dà, al saggio stoico, un sapere "spirituale" o "relazionale"<sup>37</sup>, che sa percorrere, come voleva Seneca, il "circolo delle terre" e osservare, da una *vue plongeante*<sup>38</sup>, non tanto le forme pure – come forse vorrebbero i lettori di un Seneca "medioplatonico" o "patristico"<sup>39</sup> – ma la trama complessa di un tutto: si tratta "di vedere *attualmente* le cose del mondo", di accedere al mondo "*attualmente*" perché esso è "il mondo nel quale noi siamo"<sup>40</sup>. L'interno non ripiega in se stesso, ma richiama l'esterno, esprime un sapere che porta sulle cose e l'*epimeleia* si fa arte dell'avvenimento, "*épreuve d'événementialisation*"<sup>41</sup>, capace di inserire il sé nell'immanenza di un mondo<sup>42</sup>.

Non stupisce il fatto che, nel cuore della riflessione sulle tecniche della cura, Foucault si soffermi a lungo sulla conoscenza ellenistica del mondo. E non c'è dubbio che la "natura cosmica" dello stoicismo si mostra – nel commento de *L'herméneutique* alla *physiologia* epicurea, a Seneca e a Marco Aurelio – come effetto di un sapere frazionante e decostruttivo, attento alla dispersione e tanto vicino – non senza esitazioni e interrogativi – a quel processo di "attualizzazione" del presente che Foucault aveva inteso legare, nelle note all'*Aufklärung*, alla pratica dell'*ethos* filosofico, all'"ontologia dell'attualità" ispirata da Kant e all'arqueo-genealogia. L'apertura cosmica del sé sembra, infatti, rispondere, per Foucault, alla domanda su come sia ancora possibile esercitare la critica, l'etica e la politica, nello spazio di un presente, quello imperiale, estremamente dilatato, dove sono mobili, indecisi e corrosi i confini della città<sup>43</sup>.

36 *Ivi*, p. 291.

37 *Ivi*, p. 226.

38 *Ivi*, p. 271.

39 Per le influenze di un "medioplatonismo" sul pensiero di Seneca si veda G. Reale, *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, Bompiani, Milano 2003; per una lettura di Seneca assimilabile al mondo cristiano esemplare è il testo di Maria Zambrano, che vede nella "paternità" il tratto del «consolare, pacificare, placare il rancore della vita», comune al sapiente antico e ai Padri della Chiesa. (M. Zambrano, *Seneca*, Bruno Mondadori, Milano 1998, p. 31).

40 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 270 (il corsivo è mio).

41 È la singolare espressione introdotta da Foucault in *Qu'est-ce que la critique?*, per connotare nell'analisi storico-filosofica una prova di produzione di eventi, di un "campo d'immanenza" di "singolarità pure" (pp. 47-48, 50; tr. it. cit., pp. 53-57).

42 La rivendicazione di un primato della cura di sé, dell'attitudine e dell'azione non allontana il modello ellenistico dalla conoscenza del mondo, secondo Bénatouïl. Il rapporto del saggio stoico con l'*événement* spiega quanto la cura ellenistica mantenga l'obiettivo dell'«inserimento del sé nell'immanenza del mondo e del tempo», secondo un uso antiplatonico dello stoicismo vicino alle analisi di Deleuze. Cfr. T. Bénatouïl, *Deux usages du stoïcisme: Deleuze, Foucault*, in *Foucault et la philosophie antique*, a cura di F. Gros-C. Lévy, Kimé, Paris 2003, p. 31 e ss.

43 In qualche senso, malgrado le indecisioni e le contraddizioni si può convenire con Gros che l'uso foucaultiano dello stoicismo non intende estraniare il sé dallo spazio della politica. Cfr., F. Gros, *Situation du cours*, in appendice a *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 523.

E tuttavia le incertezze e le difficoltà foucaultiane nel dar conto dell'interesse politico della cura stoica trovano conferma nel nocciolo della *meditatio malorum* e nel senso che per essa assume il tempo "attuale". Punto cruciale per la intransigente difesa del sé dalle pressioni del mondo, dei costumi, delle istituzioni, strumento forte di ogni operazione sottrattiva, la *meditatio malorum* risulta, in verità, un modo per bloccare l'avvenire e per escludere il futuro. La *meditatio* è una simulazione e una riduzione di realtà<sup>44</sup>. Risponde al bisogno di una fermezza ritratta, compensativa della fragilità dell'esistenza, per la quale va perseguita la "virtù indecomponibile". A questa, a una posizione protetta di ritiro dagli eventi destinati del mondo, non all'atto di coraggio e di contrasto, non alla volontà del rischio e dell'esposizione della vita – dunque, non alla critica, all'*ethos* e alla politica –, è funzionale il gesto di frattura del presente. Tagliare il presente, nell'atto stoico di verità, vuol dire soltanto, forse, avere uno sguardo istantaneo sul presente e contrarre il tempo nell'istante, piuttosto che aprire il sé all'attualità di uno spazio di mobilità e di antagonismi. Così il taglio del presente è solo l'immobilizzazione di ciò che viene e può venire. E questa fissità è la realtà del "valore" dell'istante che mi sottrae al rischio, che mi prepara a non soffrire, anche all'estrema esperienza del morire, perché quest'istante va vissuto sempre come l'*ultimo istante* che vale per me<sup>45</sup>.

V - Uscire dalla *stultitia*, che è lo stato di non appartenenza a sé o di una mancata "*plenitude*" del rapporto con se stessi<sup>46</sup>, accade, diceva Seneca, per l'intervento di altri, di un direttore di coscienza e operatore di soggettività, per la presenza di un mediatore, di un maestro di verità.

La costituzione di sé come oggetto suscettibile di polarizzare la volontà, di presentarsi come l'oggetto, come il fine libero, assoluto, permanente della volontà, ciò non può farsi che per la intermediazione di un altro.

E non si tratta di un educatore che insegna verità, dati e principi, ma che è chiamato a *porrigere manum*, a tendere la mano, a *educere* piuttosto che a *educare*. Il direttore di coscienza non trasmette sapere, ma aiuta ad "uscire", a *venir fuori dall'errore*<sup>47</sup>.

Il rapporto educativo, com'è chiaro, resta, dunque, ancora l'ossatura della *cura sui*. Ma qual è lo statuto di questo operatore-filosofo? qual è il tipo d'atto di questo altro? quale pratica di relazione può istituirsi tra il "direttore" e il "diretto"?

L'incontro del maestro e del discepolo qui registra una tipologia della duplicazione per la quale il rapporto di dominanza, diversamente dall'esperienza dell'inversione praticata nel passaggio dall'"amore per il ragazzo" all'"erotica filosofica", risulta del tutto irreversibile. E questa irreversibilità sembra rafforzata proprio, come si dirà, dalla caduta dei due fattori

---

44 *Ivi*, p. 454.

45 *Ivi*, p. 459.

46 Sulla contraddittorietà della "pienezza" di un rapporto a sé si legga il commento di L. Jaffro, *Foucault et le stoïcisme. Sur l'historiographie de L'herméneutique du sujet*, in *Foucault et la philosophie antique*, cit., pp. 67-68.

47 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 128.

portanti dell'*epimeleia* socratica: la dimensione erotica dello svolgersi della duplicazione e la pratica duale o reciproca della *parresia*.

Secondo *L'herméneutique*, nel mondo ellenistico-romano, la pratica della direzione di coscienza fa sempre riferimento a tessuti di appartenenza in qualche senso predisposti e gerarchizzati. Se per le classi meno favorite le pratiche di sé erano fortemente legate a gruppi religiosi, istituzionalizzati e organizzati intorno a culti definiti e a procedure ritualizzate, se per esse, dunque, prevaleva il carattere culturale e rituale dell'incontro, per le classi elevate, colte, aristocratiche, la cura di sé si collocava all'interno di reti socialmente preesistenti, relazioni anche dette "amicali". Ma lo stesso rapporto amicale, specie per la cultura e la società romane, connotava una gerarchia di individui legati fra loro da obbligazioni e servizi. La rete amicale in realtà aveva il suo centro in un personaggio, al quale si era più o meno vicini, più o meno distanti. Ciascuno occupava una posizione e il passaggio da un grado all'altro di prossimità richiedeva una serie di condizioni, di riti, di gesti, di frasi, di elementi promotori e indicatori dello spostamento nella gerarchia dei rapporti. La cura trovava nella rete sociale parzialmente istituzionalizzata il suo adeguato supporto. Di questo tipo è il rapporto con Sereno di Seneca che presta "un servizio d'anima", una direzione di coscienza che affianca il servizio a corte o il servizio finanziario<sup>48</sup>.

La cura è un appello universale, ma di fatto è riservata a pochi. Così come non è l'appartenenza alla comunità umana, l'essere uomini in quanto tali, che garantisce di praticarla, ma la frequentazione di un gruppo definito e determinato<sup>49</sup>. Per non dire della forma romana del "consigliere privato", integrata, fuori delle "scuole", alle relazioni tipicamente romane della "clientela", dove "una specie di dipendenza semi-contrattuale implica, tra due individui, uno scambio dissimmetrico di servizi", in presenza di "uno stato sociale totalmente ineguale". Qui il consigliere inverte la formula della scuola: nella scuola "il filosofo è là: si va da lui e lo si sollecita", fuori della scuola è la famiglia aristocratica, o per essa il capo e il responsabile, ad accogliere il filosofo che fa da consigliere. Più che precettore o confidente amicale, il filosofo diviene via via "consigliere di esistenza", dà consigli, consigli di prudenza o consigli pratici e circostanziali<sup>50</sup>.

Così il rapporto di cura si fa sempre più mediato dal tipo di relazione sociale. Ed è anche possibile pensare, con Galieno, che la relazione di direzione, in epoca imperiale, non s'inscrive all'interno dell'amicizia, della stima, della relazione sociale preesistente, ma esige neutralità ed estraneità: è solo a partire da un punto esterno e neutro dello sguardo e del soggetto di discorso che è possibile esercitare con efficacia la direzione di coscienza<sup>51</sup>.

Con le eccezioni di Filodemo che richiama il rapporto amoroso<sup>52</sup> e dello "zoccolo affettivo" che nutre la relazione di Frontone e Marco Aurelio<sup>53</sup>, non c'è dubbio che la *cura sui*

48 *Ivi*, pp. 110-111.

49 *Ivi*, p. 114.

50 *Ivi*, pp. 137-139.

51 *Ivi*, p. 382.

52 *Ivi*, p. 132.

53 *Ivi*, p. 153.

abbia progressivamente compiuto la totale diserotizzazione dell'ascolto della verità nella parola del maestro<sup>54</sup>.

La componente emozionale del *logos* la si abbandona al “discorso retorico” della “moralizzazione popolare”, all'eloquenza che inganna e persuade, che prova a sorprendere chi ascolta e a impedirgli di esercitare il giudizio. La sfera dell'affettività non è più la vita presa nel movimento del proprio pensiero, ma scade nella esibizione di “elementi drammatici” e in “una sorta di teatro”<sup>55</sup>, si contrae nell'effetto della seduzione, della suggestione, dell'adulazione del discorso indirizzato e trasmesso.

Questo rischio della cattura della componente affettivo-emozionale da parte delle tecniche del dire, complementari alle tecniche del tacere – l'allievo sarà educato al silenzio più che alla parola – è avvertito, nell'esame della trasformazione della cura in età imperiale, come il veleno dell'adulazione e della retorica. Il bisogno di attribuire al direttore di coscienza la virtù del “parlar franco”, che è l'elemento “morale” del parlare, impone nel rapporto tra il “direttore” e il “diretto”, ancora nei primi due secoli dopo Cristo, la centralità della *parresia*, di quel “dire vero” che l'*epimeleia* socratica aveva associato al rischio e al contrasto, ma anche alla sua inevitabile duplicazione.

La *parresia* “etica” – che in Socrate segnalava il distanziamento dalla *parresia* esclusivamente “politica” connotandosi tuttavia come *parresia* “etico-filosofica”<sup>56</sup> per il coinvolgimento nella trasformazione del sé dell'interesse per la città – non è un dire la verità indirizzato alla folla, o comunque a uno spazio pubblico, ma comporta una pratica duale, personale, ravvicinata e soprattutto un esercizio parresiasta doppio e simmetrico, perché comporta una relazione tra uguali per qualità morale e per finalità etica. Nel corso dell'84, *Le courage de la vérité*, Foucault distingue dai vari tipi di rituali “aleturgici”, o di manifestazione della verità, la *parresia* come l'unico tipo di discorso, tra quelli che coinvolgono un *autos* nell'atto di verità, adatto a produrre eticamente il soggetto, a trasformare il sé in effettivo potere etico. Ciò accade perché la fonte dell'obbligo a dire il vero non è il confessore, il magistrato, il medico (in verità aggiunge anche il direttore di coscienza) investiti di una qualificazione data dall'istituzione e garantita da saperi speciali. L'altro, colui che ascolta e che in qualche senso obbliga a dire, è un altro soggetto parresiasta dallo statuto estremamente variabile, fluido, indefinibile nei suoi ruoli e nelle sue funzioni<sup>57</sup>. Chi fa uso della *parresia* etico-filosofica – quella socratica – non può, dunque, che praticarla in una trama multipla di parlanti.

Nel contesto dell'analisi delle forme della cura ellenistico-romana la *parresia* viene adottata a qualificare eticamente la direzione di coscienza per sottrarla ai rischi delle più correnti

54 *Ivi*, p. 331.

55 *Ivi*, p. 383.

56 Cfr. *Discourse and Truth. The Problematization of Parresia*, trascrizione del corso tenuto a Berkeley nell'83, curata nel 1985 da J. Pearson, pp. 66-68; tr. it. di A. Galeotti, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996, pp. 68-70. Per una più ampia ed esauriente discussione del problema della *parresia* socratica nel contesto dell'etica foucaultiana rinvio al mio *Foucault e Kant. Critica Clinica Etica*, La Città del Sole, Napoli 1997, pp. 49-62.

57 M. Foucault, *Le courage de la vérité*, corso inedito cit., lezione del 1 febbraio 1984. Un più articolato esame dei tipi di manifestazione della verità, oggetto di discussione dei corsi inediti del 1980 e del 1984, è nel mio *L'arcaico e l'attuale. Lévy-Bruhl Mauss Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 265 e ss.

pratiche dell'adulazione e della retorica. Ciò spiega come il senso stesso del "parlar franco" si misuri sulle tecniche di difesa dalle deviazioni e alterazioni nell'esercizio del potere di chi prende parola, svuotandosi anche dell'elemento proprio della *parresia* greca e socratica che poneva tra gli elementi di forte connotazione il coraggio, la sfida, il rischio, il contrasto, l'antagonismo con l'interlocutore. Ciò che importa, nel nuovo quadro della cura, è che la *parresia* conservi "un significato tecnico molto preciso" e aiuti a comprendere il ruolo del linguaggio e della parola nell'ascesi spirituale del filosofo o del maestro di coscienza<sup>58</sup>.

Il problema della parola riguarda innanzitutto "le regole di comunicazione" che coinvolgono soltanto, però, il lato della direzione e non quello del diretto.

Per il discepolo, dice *L'herméneutique*, la

[...] tecnica e l'etica del discorso vero non erano evidentemente centrate sul problema della parola. La questione di ciò che il discepolo ha da dire, deve dire e può dire, in fondo non si pone, in ogni caso non si pone come questione primordiale, essenziale, fondamentale. Ciò che s'impondeva al discepolo, come dovere e come procedura – come dovere morale e come procedura tecnica – era il silenzio, un certo silenzio organizzato, obbediente a un certo numero di regole plastiche, implicanti anche un certo numero di segni d'attenzione che sono dati. Dunque una tecnica e un'etica del silenzio, una tecnica e un'etica dell'ascolto, oltre a una tecnica della lettura e della scrittura, esercizi di soggettivazione del discorso vero<sup>59</sup>.

Al discepolo si affidano le tecniche che aiutano l'"incorporazione" del discorso<sup>60</sup> e tutte quelle pratiche del tacere che sono finalizzate a una soggettivazione privata di fatto del rapporto educativo e accompagnata da una progressiva marginalizzazione della dimensione comunitaria<sup>61</sup>.

Per la cura ellenistica e romana l'esercizio della scrittura, ad esempio, è inserita in una speciale triangolazione dell'*askesis*: meditare, scrivere, addestrarsi<sup>62</sup>. Se la scrittura è finalizzata alla memoria e alla elaborazione di discorsi recepiti o di sentenze e frammenti di discorso, è perché tali sentenze sono adatte a funzionare, infatti, come effettivi principi razionali di azione.

Ne *L'écriture du soi* del 1983 Foucault segnala come i tipi e le funzioni della scrittura restano fattori essenziali dell'*askesis* ellenistica e romana, ma anche luoghi di preparazione alla "decifrazione di sé" e alla "confessione" dell'età pastorale cristiana. Dirà Anastasio nella *Vita di Antonio* che, per la pratica dell'ascesi come lavoro non solo sugli atti e i comportamenti ma più precisamente sui pensieri, la *costrizione* che la "presenza degli altri" esercita in ordine al comportamento viene prodotta dalla "scrittura" in ordine ai movimenti interiori dell'anima<sup>63</sup>. In età ellenistica, quando la *cura* resta certamente al di qua di una finalità di decifrazione e di purificazione, non c'è dubbio che le pratiche di scrittura, il *diario* e la *corrispondenza*, ripropongono la sostanza di un esercizio solitario.

Il diario e la corrispondenza sono, infatti, tipologie di scrittura che confermano l'*assolutizzazione* del sé come finalità propria della cura, la *diserotizzazione* del rapporto di cura, l'*asim-*

58 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 349.

59 *Ivi*, pp. 355-356.

60 Cfr. T. Bénatouïl, *Deux usages du stoïcisme*, cit., p. 42.

61 È anche il giudizio di L. Jaffro, *Foucault et le stoïcisme*, cit., pp. 58-61.

62 M. Foucault, *L'écriture de soi*, in *DE*, vol. IV, p. 417; tr. it. in *Archivio Foucault.3*, cit., p. 204.

63 *Ivi*, p. 415 e s.; tr. it. cit., p. 202 e s.

*metria* – talora la condizione pattuitaria e di utile scambio – tra il direttore e il diretto, una sostanziale coerenza e convergenza con l’obiettivo dell’*educazione al silenzio e all’ascolto*.

Gli *hupomnemata* – originariamente libri di conto, registri pubblici, quaderni personali – funzionano come diari. Questi non parlano di sé, non costituiscono un “racconto di se stessi”, ma registrano riflessioni e ragionamenti, costituiscono promemoria materiali di cose lette, sentite o pensate, offerte alla rilettura e alla meditazione. Si tratta di una strumentazione adatta all’addestramento del sé, all’acquisizione di una capacità di esercitare, nelle diverse situazioni e circostanze della vita, la propria fermezza e la propria capacità di comportamento razionale e controllato. Gli *hupomnemata* sono una riserva di insegnamento, registrata in forma frammentata, adatta, piuttosto che alla lettura coerente e completa di un testo, alla pratica della citazione<sup>64</sup>. Sono una riserva del già detto, di un passato capace di liberare l’anima dalla preoccupazione del futuro.

La scrittura è allora una ri-scrittura, è trascrizione di letture che lo scrivente assume, seleziona, assimila – nella sua essenziale dispersione plurale – perché diventino principio di azione razionale. La scrittura, diceva Seneca, si oppone alla *stultitia*, cui inclina invece la “lettura infinita”, dal momento che leggere, e non scrivere, comporta solo “agitazione dello spirito” e “instabilità dell’attenzione”<sup>65</sup>.

La corrispondenza, a sua volta, ha una doppia collocazione: o è “servizio d’anima” o è “introspezione”. Le lettere comunicano, nel primo caso, frammenti, sentenze, esempi, adatti a fornire “consigli”. Certo, il “servizio d’anima” o il “soccorso permanente” può aprirsi, in qualche caso, allo scambio, ma solo per invertire la prestazione di un servizio o di un consiglio, la trasmissione di uno strumento utile. In tal caso il rapporto epistolare rimane coerente alla fornitura di consigli, estranea alla reciprocità dell’invito socratico. Nel secondo caso, quello in cui scrivere una lettera comporta il “racconto di sé”, il diario personale trasmesso dallo scrivente al destinatario rimane un dettagliato resoconto delle proprie sensazioni, impressioni, affezioni, alterazioni e soprattutto delle proprie faccende quotidiane, quelle dell’*otium* che non distrae dall’occuparsi di se stesso. Si parla, dunque, del *corpo* e dei *giorni*, mai degli *eventi* e delle *azioni*. Il *racconto di sé* è certamente un *rivelarsi*, un offrirsi all’altro ma l’altro è colui al quale non si può nascondere nulla: la missiva ci apre allo sguardo del dio e avvia la forma dell’introspezione e della catarsi. La relazione epistolare riferisce, soprattutto, un esame di coscienza che coincide con l’esame della banalità quotidiana, del regime osservato, dei propri esercizi fisici e mentali per l’addestramento del sé<sup>66</sup>. In questa fase la “conversione a sé”, se è ancora lontana dalla “decifrazione del sé” imposta dalla direzione pastorale cristiana, è anche lontana dall’*Erotica filosofica socratica* come dall’interesse per la città e le attività pubbliche, rimane estranea, cioè, alla sintesi di *eros* e *polis* dell’*Alcibiade*.

Così, diversamente dal direttore, il diretto è escluso dall’esercizio della parola e dalla pratica parresiasista. A chi parla resta l’obbligo morale di non sedurre e di non sollecitare la dimensione emozionale dell’ascoltatore<sup>67</sup>.

64 *Ivi*, p. 419, tr. it. cit., p. 206.

65 *Ivi*, p. 420, tr. it. cit., p. 207. La “scrittura assimilatrice”, finalizzata esclusivamente alla produzione del sé, risulta un testo «attraverso cui leggere un’intera genealogia spirituale», *Ivi*, p. 423, tr. it. cit., p. 209.

66 *Ivi*, p. 423; tr. it. cit., p. 209 e ss.

67 M. Foucault, *L’herméneutique du sujet*, cit., p. 350.

VI - La *parresia*, esercizio esclusivo del direttore, non apre, dunque, alla duplicazione e alla moltiplicazione, ma si chiude e si concentra su se stessa, è allertata nel combattimento costante contro due avversari, contro un avversario morale e contro un avversario tecnico. L'avversario morale è la “*flatterie*”, l'adulazione, l'avversario tecnico è la retorica. Sono strette le implicazioni tra retorica e adulazione: sono avversari che si legano, perché il “fondo morale” della retorica resta l'adulazione e lo strumento privilegiato dell'adulazione resta la retorica. Bene inteso, il suo uso tecnico e le sue “astuzie”<sup>68</sup>.

Si aprono, così, piani differenziati di un'unica battaglia: in realtà il rapporto con la retorica è un rapporto complesso, insolubile, di rifiuto ma anche di parziale intricazione<sup>69</sup>, pone probabilmente un problema di misura, anche difficile, laddove il vero nemico resta l'adulazione.

Per comprendere fino in fondo il pericolo della *flatterie* è bene, avverte Foucault, cogliere in essa anche il rovescio della collera e dell'ira, punto di maggiore resistenza per la conservazione stoica della virtù. L'adulazione e la collera sono forze speculari, entrambe coinvolte in un medesimo abuso di potere. La questione dell'adulazione costituisce, infatti, esattamente “il problema inverso e complementare” della collera. Non c'è dubbio che la collera e l'adulazione sono atteggiamenti di manipolazione e di profitto che si insinuano all'interno di un rapporto sociale definito e ineguale. Il pericolo ellenistico dell'adulazione non è, comunque, paragonabile alla *flatterie* dell'innamorato che può nascere nel rapporto con il ragazzo greco, a quell'adulazione cui Platone opporrà “*le véritable amour*” o il vero rapporto del filosofo con il discepolo. Non è paragonabile perché l'adulazione, in età imperiale, si nutre di una condizione socio-politica preesistente e marcata: ciò che spinge all'adulazione non è il desiderio sessuale, ma la inferiorità sociale del direttore e il suo essere cliente di un padrone<sup>70</sup>.

La collera e l'adulazione fanno uso, in direzioni incrociate e simmetriche, di strumenti di sopraffazione, di fissazione e immobilizzazione di uno stato di dominio, e dunque di assoluto impedimento dell'esperienza dell'inversione.

Se la collera è la pratica di un potere illegittimo perché è un abuso praticato da un superiore nei confronti di un inferiore, l'adulazione diviene l'unica tecnica di cui dispone l'inferiore per “conciliarsi il sovrappiù di potere” del superiore. Così l'uso della parola intende far profitto del potere del superiore, aspira ad ottenerne i favori e la benevolenza. L'adulatore si serve del linguaggio per ottenere dal superiore ciò che vuole, per far proprio il potere dell'altro.

Si attiva una speciale dialettica, aggiunge Foucault, tra l'adulatore e l'adulato. Si produce, vorrei aggiungere, una polarità bloccata, per la quale ciascuno dei due, l'adulatore e l'adulato, impedisce all'altro un movimento di trasformazione o di inversione. L'adulatore non perviene a un effettivo rovesciamento o all'acquisizione del potere, non sottrae al superiore la superiorità facendola sua, perché in realtà servendosi della superiorità del superiore l'in-

68 *Ivi*, p. 357.

69 Sull'“imbarazzo” di Foucault a proposito dei rapporti tra retorica e filosofia cfr. L. Jaffro, *Foucault et le stoïcisme*, cit., p. 54 e s. La stessa *melete* o *meditatio* avrebbe origine, per Foucault, dalla retorica in quanto esercizio dell'immaginazione finalizzato all'improvvisazione e all'anticipazione di una situazione reale, cfr. *Conférences à l'Université de Toronto*, 1982, III, p. 7, dattiloscritto inedito attualmente depositato all'IMEC di Parigi.

70 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 363.

feriore non fa che rafforzarla<sup>71</sup>. Così l'adulato, da parte sua, ritrova nella “*flatterie du flatteur*” un'immagine di sé falsificata e abusiva, che lo confonde e lo pone in uno stato di indebolimento nei confronti dell'adulatore, nei confronti degli altri, nei confronti di se stesso. Sicché l'adulatore non acquista il sovrappiù di potere e l'adulato resta “impotente e cieco”<sup>72</sup>.

Non è difficile pensare, nel richiamo alla dialettica della *flatterie*, ancora a un'analogia con i temi della hegeliana *Fenomenologia dello Spirito* e con il giudizio che questa elabora sul “linguaggio dell'adulazione”, sull'effetto della inevitabile attribuzione di un potere reale alla sovrarietà dello Stato, sul passaggio conseguente a un “linguaggio della disgregazione” e dunque a quella “spiritosità medesima”, diceva Hegel, che pratica la negazione ma prepara il terrore<sup>73</sup>.

Le insidie della retorica e dell'adulazione restano i confini di una direzione di coscienza che si fa resistente e “generosa” nel praticare la *parresia*, ma anche incapace, in contrasto con il modello dell'*epimeleia* socratica, di dividerla con altri<sup>74</sup>. Il filosofo consigliere, fedele alla *parresia*, deve “opporci” all'adulazione e deve “affrancarsi” dalla retorica<sup>75</sup>. Ma la retorica è inestinguibile, perché la direzione di coscienza deve saperla “riprendere in diagonale e utilizzarla al bisogno”<sup>76</sup>. Il filosofo deve appellarsi a una sorta di “retorica non-retorica”, si dice. Ma si aggiunge poi: resta un enorme *partage*, un conflitto che non cessa di opporre, dalla Grecia classica all'Impero romano, filosofia e retorica<sup>77</sup>.

Se, allora, ciò che definisce la retorica e l'adulazione è pur sempre un agire sugli altri, ma con “il più gran profitto per colui che parla”<sup>78</sup>, non restano dubbi che il modello stoico ed ellenistico della cura, nel preservare una marcata asimmetria del parlare – il parlare è sempre del direttore e non del diretto – rende più difficile evitare lo sconfinamento e il contagio con il discorso della persuasione.

Comunque sia, la *parresia* del direttore di coscienza combatte la dipendenza e promette l'autarchia, sottrae alla suggestione ma rafforza la solitudine. Non è incoerente dire che se la *parresia* è, per la cura ellenistica, l'*anti-flatterie*, il suo compito finale è sottrarre chi ascolta alla dipendenza di chi parla. Ma farlo significa anche che colui al quale è indirizzato il parlar franco “si trova, in un dato momento, in una situazione tale da non aver bisogno dell'altro”, perché capace di “interiorizzare” il discorso vero, di “soggettarlo” liberandosi “del rapporto con l'altro”<sup>79</sup>.

La *parresia* della cura ellenistica consuma, dunque, la pratica duale, reciproca, multipla della *parresia* etico-filosofica di Socrate, in coerenza con lo svuotamento dell'Erotica e con il farsi insidiosamente presente della Retorica. Lo svolgersi dell'Erotica, dalla critica dell'amore al compimento de “*le véritable amour*”, aveva descritto il campo complesso di un'espe-

71 *Ivi*, p. 359.

72 *Ivi*, p. 360.

73 Meriterebbero, in proposito, una riflessione adeguata la hegeliana *Schmeichelei* e, più in generale, la sezione della *Fenomenologia* dedicata allo “spirito estraniato” e al mondo della cultura, cfr. *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 350 e ss.; tr. it. cit., vol. II, p. 46 e ss.

74 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 369.

75 *Ivi*, p. 357.

76 *Ivi*, p. 369.

77 *Ivi*, p. 350.

78 *Ivi*, p. 368.

79 *Ivi*, pp. 362-363.

rienza della inversione e di una possibile ed effettiva pratica dell'in-comune. L'Erotica, o il movimento della vita presa nel proprio pensiero, aveva portato alla pluralità degli amanti, all'apertura plurima alla verità e alla cura del mondo che l'*epimeleia* socratica suggeriva come il fine proprio della "differenziazione etica" e del gioco politico dei poteri etici. La diserotizzazione dell'ascolto e la contrazione del prender parola nella solitudine del parresista segnano, per la cura ellenistica e romana, uno scarto non secondario nella linea di continuità che *L'herméneutique* ha voluto esporre del paradigma dell'*epimeleia*.

L'etica della cura, privata così della coppia socratico-platonica di *eros* e di *polis*, annuncia l'autoriferimento e l'indifferenza del singolo alla periferia di un mondo, che, come nella *meditatio*, forse resta solo da simulare e ridurre piuttosto che trasformare.