

Giuliana Gregorio

**GNÓTHI SEAUTÓN: SOCRATE E CARTESIO A PARTIRE
DALL'INTERPRETAZIONE DELL'ULTIMO FOUCAULT**

ABSTRACT. Alle origini della lunga e complessa storia dei rapporti tra il soggetto e la verità sta il motto delfico “*gnóthi seautón*”. Delineando nei suoi ultimi corsi al Collège de France (1981-1984) la genealogia del soggetto moderno, Michel Foucault ha mostrato come due figure-chiave del pensiero occidentale – Socrate e Cartesio – prendano entrambi le mosse da tale precetto, declinandolo però in direzioni molto diverse. Secondo l'interpretazione foucaultiana, se in Socrate il principio “*gnóthi seautón*” è strettamente connesso a un altro principio fondamentale, quello della “cura di sé” (*epiméleia heautoú*), la sua ripresa moderna da parte di Cartesio recide invece definitivamente questo legame: il discorso filosofico si riduce a una dimensione esclusivamente epistemologica, in cui il rapporto soggetto-verità è ormai indagato solo alla luce delle condizioni metodico-formali della conoscenza. È però forse possibile ipotizzare che anche nella riflessione cartesiana sia presente – sia pure in modo mutato – la sfera della “spiritualità”, al cui interno rientra la questione delle pratiche attraverso le quali il soggetto modifica e trasforma se stesso per raggiungere una più ampia verità di tipo esistenziale.

ABSTRACT. The long and complex history of the relationship between subjectivity and truth originates from the Delphic maxim “*gnóthi seautón*”. In his late courses at Collège de France (1981-1984) about the genealogy of the modern subject, Michel Foucault shows that two key-figures of Western philosophy – Socrates and Descartes – both start from this precept, though inflecting it in different ways. According to Foucault, the principle “*gnóthi*

seautón” is closely connected by Socrates to the other basic principle of the “care of the self” (*epiméleia heautoú*). On the contrary, the Cartesian revival of “*gnóthi seautón*” cuts off this essential link once and for all: modern philosophy is reduced to a mere epistemological affair and the relationship between subject and truth is considered only with regard to the methodological-formal conditions of knowledge. But, beyond Foucault’s interpretation, it is possible to find in Descartes a further dimension, i.e. the question of the practices through which the subject modifies and changes himself in order to attain a wider existential truth.

La questione del rapporto tra il soggetto e la verità gioca un ruolo centrale, pur assumendo, evidentemente, conformazioni assai diverse, in due figure-chiave della filosofia dell’Occidente: Socrate e Cartesio. Per un’analisi di tale questione si rivelano preziosi gli spunti interpretativi – di cui qui seguiremo in buona parte le indicazioni – offerti da Michel Foucault negli ultimi corsi da lui tenuti al Collège de France nei primi anni Ottanta del secolo scorso¹. In essi il filosofo francese si proponeva di ricostruire la *genealogia* del soggetto

¹ Nonché in cicli di lezioni e di conferenze tenuti negli stessi anni (appena precedenti la sua morte prematura, avvenuta nel 1984), presso alcune università americane. Sugli ultimi corsi di Foucault cfr. S. Ferrando, *Michel Foucault, la politica presa a rovescio. La pratica antica della verità nei corsi al Collège de France*, Franco Angeli, Milano 2012; P. Cesaroni, S. Chignola, a cura di, *La forza del vero. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1981-1984)*, Ombre corte, Verona 2013; D. Lorenzini, A. Revel, A. Sforzini, a cura di, *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, Vrin, Paris 2013.

moderno², tentando di individuare le varie configurazioni assunte dal concetto di soggetto nel corso della storia del pensiero occidentale. A suo avviso, le tappe centrali di questa evoluzione storica non hanno affatto costituito un *continuum*, disponendosi secondo un unico, conseguente, percorso lineare³; al contrario, di volta in volta, si sono dischiuse delle possibili vie, talora molto differenti tra loro, fino ad apparire, in casi estremi, quasi incommensurabili: alcune di esse sono risultate determinanti per gli sviluppi successivi, altre, invece, pur essendo altrettanto importanti, si sono rivelate, in una prospettiva ‘*wirkungsgeschichtlich*’ (per usare una categoria estranea all’universo foucaultiano), degli *Holzwege*, dei sentieri interrotti, pur riaffiorando talvolta, quasi carsicamente – in modo marginale e in forme mutate –, lungo la storia.

Socrate e Cartesio rappresentano appunto due modi radicalmente diversi di pensare il soggetto nel suo rapporto costitutivo con la verità; hanno aperto,

² In una conferenza intitolata *Soggettività e verità* (1980), Foucault afferma che, nella seconda metà del Novecento, all’interno del panorama intellettuale francese (e, in generale, europeo) soltanto due vie sembravano praticabili per fuoruscire dal dominio asfissiante della “filosofia del soggetto” di stampo trascendentale: «In primo luogo, la teoria del sapere oggettivo e, in secondo luogo, l’analisi dei sistemi di significato, o semiologia. La prima di queste era la via del positivismo logico, la seconda quella [...] dello strutturalismo. Non sono queste le strade che ho imboccato. [...] Ho provato a esplorare un’altra pista; ho provato a uscire dalla filosofia del soggetto tramite una genealogia di tale soggetto, studiando la costituzione del soggetto attraverso la storia che ci ha portato fino al concetto moderno del sé» (M. Foucault, *Soggettività e verità*, in *Sull’origine dell’ermeneutica del sé*, a cura di L. Cremonesi, O. Irrera, D. Lorenzini e M. Tazzioli, Cronopio, Napoli 2012, p. 35).

³ La discontinuità esprimerebbe anzi, nella complessa prospettiva teorica foucaultiana, in cui sono evidenti, a questo riguardo, i forti echi bachelardiani, “la densità stessa della storia” (P.A. Amato, *Ontologia e storia. La filosofia di Michel Foucault*, Carocci, Roma 2011, p. 32). Cfr. anche S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, Laterza, Roma-Bari 2000.

rispettivamente, due vie diverse di riflessione, la seconda delle quali è risultata ovviamente quella vincente per l'autocostituzione del soggetto moderno e, in parte, ancora contemporaneo. I loro discorsi si situano su due livelli distinti, collocandosi entro due contesti teorico-gnoseologici del tutto differenti, indicati da Foucault attraverso la fondamentale distinzione tra due ambiti: quello delle “pratiche aleturgiche” e quello delle “strutture epistemologiche”⁴.

Entrambi i pensatori, tuttavia, muovono dalla medesima premessa, condividono un punto di partenza comune, di cui rappresentano due possibili declinazioni filosofiche, ovvero il celebre precetto delfico “*gnóthi seautón*”. Si tratta, come si è appena detto, di due declinazioni *filosofiche* di esso (secondo Foucault, in direzione, rispettivamente, della “spiritualità”, ossia, grossomodo, dell’ambito etico-morale, e di una prospettiva “scientifico-epistemologica”, come si discuterà più avanti). L’accentuazione dell’aggettivo è doverosa in quanto, come lo stesso Foucault sottolinea, secondo il suo senso proprio e originario il precetto “*gnóthi seautón*” non è affatto una massima filosofica, né, peraltro, costituisce un principio unico, isolato. Il fatto che tale precetto, molto antico, fosse notoriamente scolpito sulla pietra del tempio delfico di Apollo ne rivela la grande importanza, fondativa per la greicità: Delfi, il massimo centro

⁴ Cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, a cura di F. Gros, F. Ewald e A. Fontana, ed. it. a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2011, pp. 14 ss. In particolare, per “aleturgia” egli intende la “produzione della verità”, ossia «l’atto attraverso il quale la verità si manifesta» (ivi, p. 15).

religioso greco per un lunghissimo arco di tempo (dall’VIII secolo a.C. al IV secolo d.C.), era infatti per i Greci l’*ómphalos* del mondo (determinato da Zeus attraverso l’invio di due aquile dai due estremi opposti della circonferenza terrestre, che si sarebbero appunto incontrate a Delfi). Per comprendere il significato originario di *gnóthi seautón*, occorre allora ricordare che esso faceva parte di una serie di tre precetti rivolti a coloro che si recavano a consultare l’oracolo di Apollo, precetti che avevano quindi innanzitutto un significato e una funzione, per così dire, religioso-procedurali, rituali, normando il comportamento dei postulanti. Il primo di questi precetti recitava “*méden ágan*” (niente di troppo); parole che non andrebbero intese come enunciazione di un principio etico di misura, ma, più semplicemente, nel senso che, quando ci si rivolgeva all’oracolo, non bisognava porre troppe domande, ma soltanto quelle davvero utili. Il secondo precetto era “*eggúia pará d’áte*” – le *eggúai* erano le promesse, i voti fatti al dio, quindi il significato di questo precetto era all’incirca: impegnarsi reca sventura (*áte*); si doveva stare attenti a non pronunciare voti troppo onerosi che poi non si sarebbe stati in grado di rispettare, attirando in tal modo su di sé la terribile ira del dio. Il terzo precetto, infine, “*gnóthi seautón*”, consigliava ai fedeli, prima di consultare l’oracolo, di esaminare accuratamente dentro di sé le domande che si volevano porre, ancora una volta, allo scopo di sottoporre all’oracolo solo quelle veramente importanti.

Un ulteriore significato di quest'ultimo precetto era forse: ricordati che sei solo un essere mortale, e non un dio⁵.

Ora, però, quando questo terzo precetto fa il suo ingresso, con Socrate-Platone, sulla scena della filosofia, esso compare molto spesso – il che ha agli occhi di Foucault un enorme significato – in relazione a un altro principio fondamentale: quello della *epiméleia heautoú*, della “cura di sé”. Nei dialoghi platonici il conoscere se stessi è quasi sempre connesso all’aver cura di se stessi, all’occuparsi e preoccuparsi di se stessi. Secondo Foucault, la natura del rapporto che lega così strettamente lo *gnóthi seautón* e l’*epiméleia heautoú* non è però, come potrebbe apparire ovvio a partire da una prospettiva ‘moderna’, quella di un rapporto teoria/prassi; l’*epiméleia heautoú* non va affatto pensata come una sorta di applicazione *pratica* – e, in quanto tale, secondaria – del primario principio *teorico gnóthi seautón*: al contrario, lo *gnóthi seautón* va inteso come facente parte del quadro più generale della *epiméleia heautoú*, come una delle sue conseguenze⁶. Quel che va indagato per comprendere come

⁵ Su ciò cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, ed. stabilita da F. Gros, tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2011, pp. 5 ss. Foucault fa qui riferimento ai seguenti testi: W.H. Roscher, *Weiteres über die Bedeutung des E[ggua] zu Delphi und die übrigen grammata Delphika*, “Philologus”, 60, 1901, pp. 81-101; J. Defradas, *Les Thèmes de la propagande delphique*, Klincksieck, Paris 1954; e, innanzitutto, a Plutarco, *Il simposio dei sette sapienti*, a cura di P. Puppini, Sellerio, Palermo 1989, 164b.

⁶ Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 7. Si vedano a tale proposito C. Di Marco, *Critica e cura di sé. L'etica di Foucault*, Franco Angeli, Milano 1999; C. Degli Atti, *Soggetto e verità. Michel Foucault e l'etica della cura di sé*, Mimesis, Milano 2011; S.

Socrate intenda lo *gnóthi seautón* è dunque il preciso significato che l'espressione *epiméleia heautoú* assume nel suo insegnamento.

Nell'ultimo corso tenuto al Collège de France (febbraio-marzo 1984), su *Le courage de la vérité*, Foucault ricorda come alla radice del termine *epiméleia* ci sia il verbo *mélo*, che si riscontra soprattutto nella forma impersonale *mélei moí* (questo mi preoccupa, mi sta a cuore) e a cui sono legati i verbi *epimélein* e *epimeleísthai* e il sostantivo *epimelétes* (chi si preoccupa di, chi bada a, spesso nell'accezione specifica del “sorvegliante” di qualcosa, anche in senso istituzionale); a ciò corrispondono le forme negative: dall'aggettivo *amelés* (negligente), all'avverbio *amelós* (in modo negligente o trascurato), a un verbo di cui si parlerà in seguito⁷.

Se, quindi, per Socrate l'*epiméleia heautoú* è l'elemento primario cui lo *gnóthi seautón* è legato come elemento secondario, ciò non accade invece in Cartesio – e questa appare a Foucault una questione centrale riguardo al tema della verità e all'interno della storia della verità. Egli parla a tale proposito di un “momento” cartesiano (non va ignorato il senso fisico-scientifico del termine): con Cartesio verrebbe riqualificato filosoficamente lo *gnóthi seautón* e, invece,

Righetti, *Lecture su Michel Foucault. Forme della “verità”: follia, linguaggio, potere, cura di sé*, Liguori, Napoli 2011.

⁷ Cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 120.

risulterebbe del tutto squalificata e obliata l'*epiméleia heautoú*, che sarebbe così esclusa dal campo del pensiero filosofico moderno.

Ritorniamo più avanti su tale questione: quel che va innanzitutto messo in luce è il peculiare nesso istituito da Socrate tra *gnóthi seautón* e *epiméleia heautoú*, che Foucault cerca di ricostruire attraverso l'analisi di tre emblematici testi platonici: l'*Apologia*, naturalmente, ma, in primo luogo, l'*Alcibiade* e il *Lachete*.

Nel primo di questi due dialoghi Alcibiade, giovane pupillo di Pericle, ha intenzione di darsi alla politica, vuole governare la *polis*. Socrate, però, tenta di dissuaderlo, dicendogli che sarebbe una mossa prematura, in quanto Alcibiade non è ancora in grado di affrontare i nemici interni (i possibili rivali nell'agone politico ateniese) e, ancora meno, quelli esterni (gli Spartani, i Persiani), a lui superiori non solo per ricchezza e potenza, ma, soprattutto per l'educazione⁸. Il ragazzo è stato allevato da uno schiavo ignorante; prima di lanciarsi nella lotta politica, deve dunque riflettere attentamente su se stesso (tipico requisito socratico del *lógon didónai*), è necessario che egli conosca te stesso (*gnóthi seautón*), riconoscendo preliminarmente la sua inferiorità e ignoranza. Per fortuna non è troppo tardi, è molto giovane e ancora in tempo a iniziare a

⁸ Socrate ricorda che a educare i giovani principi persiani erano ben quattro insegnanti: il maestro di saggezza (*sophía*), quello di giustizia (*dikaíosýne*), quello di temperanza (*sophrosýne*) e quello di coraggio (*andreía*): cfr. Platone, *Alcibiade*, in *Tutte le opere*, a cura di E.V. Maltese, Newton Compton, Roma 2013, p. 1033, 121e ss.

occuparsi di se stesso, a prendersi cura di se stesso (*epimelethénai seautoú*). Lo *gnóthi seautón* è quindi evidentemente legato (e subordinato) all'*epiméleia heautoú*, e la necessità di questo legame inscindibile è qui connessa all'esercizio del potere⁹.

L'imperativo primario è il seguente: è necessario curarsi di, occuparsi di, prendersi cura di se stessi. Si pongono però due questioni: 1) che cos'è questo "se stessi" di cui bisogna prendersi cura? (Problema del *soggetto*: in che cosa consiste il sé?); 2) che cos'è la "cura"? Che cosa significa prendersi cura, curarsi di?

Se bisogna occuparsi di se stessi (*epimeleísthai heautoú*), occorre innanzitutto sapere che cosa sia questo *heautós*, questo "se stessi". Per saperlo, dice Socrate (e si ha qui il secondo riferimento del testo allo *gnóthi seautón*) è necessario "conoscere se stessi". E questo "se stesso", che bisogna conoscere per potersene prendere cura, è la *psyché*, l'anima (intesa, in questo caso, come soggetto e non come sostanza).

La seconda domanda è che cos'è la cura (l'*epiméleia*), ovvero che cosa significa *curarsi, occuparsi di se stessi*. Secondo Socrate ciò significa (ed è il terzo riferimento allo *gnóthi seautón*) *conoscere se stessi*, la propria anima; l'intreccio tra *epiméleia heautoú* e *gnóthi seautón* appare quindi, al contempo,

⁹ L'analisi approfondita dell'*Alcibiade* si trova in M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 27-70.

inaggirabile e inestricabile¹⁰. Ma come si può conoscere l'anima (cioè se stessi)? Socrate fa ricorso alla metafora dell'occhio e della vista. Come può un occhio, si chiede, vedere se stesso? Può vedersi allo specchio, certamente, ma si vede, innanzitutto e in modo eminente, rispecchiandosi nell'occhio dell'altro e, più specificamente, nella *pupilla* dell'occhio dell'altro, in quell'elemento in cui l'atto della visione viene realizzato e che è quindi il *principio* della visione. Allo stesso modo, dunque, l'anima potrà vedere se stessa (ossia conoscersi) soltanto guardandosi in un elemento che presenti la sua stessa natura, o, meglio, nel *principio* che costituisce questa natura dell'anima: il pensiero, il sapere. Per Socrate l'elemento che assicura il pensiero e il sapere è il *divino*. Solo volgendosi verso il divino l'anima potrà quindi vedere (conoscere) se stessa. Allora la conoscenza del divino si rivela qui come la condizione della conoscenza di sé¹¹. Solo ascendendo al divino e acquisendo così la saggezza (*sophrosýne*), l'anima potrà poi ridiscendere nel mondo e, sapendo ormai distinguere il bene dal male e il giusto dall'ingiusto, occuparsi della giustizia (*dikaiosýne*) nel governo della *polis*.

Nell'*Alcibiade*, secondo Foucault, si dischiuderebbe così una prima possibile via (una prima possibile declinazione, più platonica che socratica) della

¹⁰ Tra le due cose sussiste, osserva Foucault, un "aggrovigliarsi dinamico" (cfr. *ibidem*, p. 60).

¹¹ Cfr. Platone, *Alcibiade*, cit., pp. 1055-1057, 132d-133c.

epiméleia heautoú, quella che conduce verso una filosofia come conoscenza dell'anima, o, in senso ancora più forte, verso una “metafisica dell'anima”¹² (il cui termine ultimo è quindi la *psyché*).

Nel secondo dialogo da lui ripetutamente preso in esame, il *Lachete*¹³, a emergere sarebbe invece una seconda via, una seconda declinazione – più genuinamente socratica – della *epiméleia heautoú*, quella che indica verso una filosofia come “prova di vita” o come “estetica (o stilistica) dell'esistenza” (il cui termine ultimo è quindi non più la *psyché*, ma il *bíos*)¹⁴.

Il *Lachete*, dialogo noto anche come *Perì andrèias* (Sul coraggio), ruota anch'esso intorno al tema dell'educazione, ovvero alla questione della *cura* dei giovani, della loro formazione alla vita politica: qui tale tema è però esplicitamente connesso con un altro tema caro all'ultimo Foucault, quello della *parresía*¹⁵. Socrate, che appare colui che detiene la *parresía*, che ha il diritto di

¹² Cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 160.

¹³ Cfr. soprattutto *ibidem*, pp. 120-160, e M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, ed. ingl. a cura di J. Pearson, ed. it. a cura di A. Galeotti, Donzelli Editore, Roma 2005, pp. 59-67.

¹⁴ Cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., pp. 159 ss.

¹⁵ Riguardo alla *parresía*, cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 330-367; Id., *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, ed. stabilita da F. Gros sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, ed. it. a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2015; Id., *Il coraggio della verità*, cit.; Id., *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit. In quest'ultimo testo, alle pp. 9-10, egli così definisce sinteticamente questo termine: «La *parresía* è una specie di attività verbale in cui il parlante ha uno specifico rapporto con la verità attraverso la franchezza, una certa relazione con la propria vita attraverso il pericolo, un certo tipo di relazione con se stesso e con gli altri attraverso la critica [...] e uno specifico rapporto con la legge morale attraverso la libertà e il dovere. Più

servirsene e a cui gli interlocutori – cosa ancora più importante – *riconoscono* il diritto essenziale di usarla come vuole, sarà colui che dovrà alla fine (e lui solo) *occuparsi* dei giovani. Se la questione della *parresía* è connessa con quella della *verità*, qui è evidenziato anche il suo legame con il tema del *coraggio* (viene ricordato come Socrate sia stato un soldato coraggioso¹⁶): al centro del dialogo è quindi, proprio il “coraggio della verità”.

Il *Lachete* si apre con la conversazione tra due coppie di personaggi: Lisimaco e Melesia, appartenenti a due illustri famiglie ateniesi, e Nicia e Lachete, due celebri generali e uomini politici. Lisimaco e Melesia, ammettendo di non aver dato, malgrado le loro ottime origini, grande prova di sé nella loro esistenza, si rivolgono ai due generali affinché li consiglino nella scelta di un buon maestro per i loro figli. Vanno tutti insieme a vedere la dimostrazione di un certo Stesilao, “maestro di *oplomachia*” – una sorta di “sofista delle arti

precisamente, la *parresía* è 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 *parresía* 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». Su questi temi cfr., tra gli altri, L. Bernini, a cura di, *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell’attualità*, ETS, Pisa 2011; *Foucault, l’etica antica, lo scandalo della verità / Foucault, Ancient Ethics and the Scandal of Truth*, “Iride. Filosofia e discussione pubblica”, XXV, n. 66, 2102 (numero monografico).

¹⁶ Cfr. Platone, *Lachete*, cit., p. 1197, 181a-b. L’elogio del coraggio di Socrate, qui messo in bocca a Lachete, richiama naturalmente quello fatto da Alcibiade, che nel *Simposio* ricorda il suo valoroso comportamento nella battaglia di Potidea: cfr. Platone, *Simposio*, tr. it. di P. Pucci, in *Opere complete*, vol. 3, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 201-203, 219e-221c.

marziali”, secondo Foucault¹⁷ – che si offre, a pagamento, di educare e istruire i giovani alle arti della guerra. La prova di Stesilao non convince del tutto gli osservatori, che decidono allora di rivolgersi a Socrate. Socrate è da tutti riconosciuto come un vero (l’unico) *maestro*: innanzitutto perché, attraverso il gioco parresiastico messo in atto dal dialogo socratico, il partner è condotto a *rendere conto* (*logón didónai*) di sé; ma qui “di sé” significa “della propria vita”, del modo in cui ha vissuto, ha condotto la propria esistenza. E a Socrate viene riconosciuta questa autorità proprio in base al *suo* modo di vivere.

L’*epiméleia heautoú* è qui dunque intesa come messa alla prova, messa in discussione, esame e verifica della vita, del *bíos* (quale *oggetto* della cura), all’interno di un forte legame tra cura-esame del *bíos*, da una parte, e *parresía*, parlar franco, dall’altra. E proprio il peculiare modo di vivere di Socrate (con i suoi tratti parresiastici) fa sì che tutti i personaggi del dialogo gli riconoscano non soltanto, e non semplicemente, il ruolo dell’educatore (educazione al coraggio, ecc.) e dell’esaminatore, ma proprio il ruolo di vaglio, di criterio stesso di misura, di pietra di paragone, di *básanos*¹⁸. E Socrate può vagliare e misurare il grado di accordo tra la vita di una persona e i principi razionali che la

¹⁷ Cfr. M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit., p. 61.

¹⁸ Il *básanos* era una pietra nera adoperata per vagliare l’autenticità dell’oro: cfr. Platone, *Lachete*, in *Tutte le opere*, cit., p. 1207, 188a. Anche in un passo del *Gorgia* la figura della pietra di paragone è, ancora una volta, accostata al tema della *parresía*: cfr. Platone, *Gorgia*, *ibidem*, p. 1475, 486d-487a. Su ciò cfr. M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit., p. 64.

ispirano (ovvero tra *bíos* e *lógos*), perché in lui stesso queste due cose si armonizzano perfettamente, secondo un'armonia "dorica"¹⁹. In Socrate, che Lachete definisce «di bei discorsi e di ampia libertà di parola (*parresía*)»²⁰, ciò che dice si accorda esattamente con ciò che pensa e ciò che pensa si accorda esattamente con ciò che fa. Per questo egli appare pienamente autorizzato a giocare il ruolo del *parresiastés*, grazie alla sin-fonia, armonia, *homología* esistente tra i suoi discorsi e i suoi atti, il suo modo (franco) di parlare e il suo modo di vivere, il suo stile di vita²¹.

Il modo di vita appare qui allora come il correlato essenziale, fondamentale, della *pratica* del dire-il-vero: ma ciò significa, in questa prospettiva, come *il* modo eminente per il soggetto di *stare* nella verità. È evidente la peculiare declinazione che qui assume il rapporto soggetto-verità: Socrate dimostra di avere un rapporto privilegiato con la verità non perché segua dei criteri epistemologici, ma perché è – esistenzialmente – *coerente* nel suo modo di

¹⁹ L'armonia dorica, per Platone, è un'armonia coraggiosa, a differenza della maniera lidia, troppo solenne, di quella frigia, troppo patetica, e di quella ionica, troppo dolce ed effeminata: cfr. Platone, *Lachete*, cit., p. 1209, 188d.

²⁰ *Ibidem*, 189a.

²¹ È proprio a tale proposito che Foucault parla di "estetica dell'esistenza": a suo avviso, «nel pensiero greco, attraverso l'emergenza e la fondazione della *parresía* socratica, l'esistenza (il *bíos*) è stata costituita come un oggetto estetico, come un oggetto di elaborazione e di percezione estetica: il *bíos* come un'opera bella. [...] È tutta da costruire, certamente, la storia della metafisica dell'anima. Ma bisogna anche costruire ciò che ne rappresenta l'altro lato e l'alternativa: una storia della stilistica dell'esistenza, una storia della vita come bellezza possibile» (M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 160).

pensare, di parlare e di vivere, incarnando così in modo emblematico la figura del parresiasta. Questa accezione della verità è dunque inscindibile dal concetto (dalla pratica) della cura di sé, che si esplica anche, e in maniera costitutiva, non accidentale, nel prendersi cura degli *altri*. Alla fine del dialogo Socrate afferma: «Ci prenderemo cura insieme di noi stessi e dei nostri figli». E, rivolgendosi a Lisimaco, aggiunge: «Allora domani verrò da te, se dio lo vorrà»²².

Questo riferimento finale al dio è una chiara allusione alla missione delfica di Socrate, che riconduce al terzo testo platonico su cui si fonda l'interpretazione foucaultiana: l'*Apologia di Socrate*. Anche qui il tema della verità e del dire la verità (della *parresía*) è collegato strettamente alla questione del modo di vivere, del *bíos* – e al *thánatos*. L'esegesi dell'*Apologia*, condotta da Foucault soprattutto nel suo ultimo corso al Collège de France²³, si concentra infatti sul problema della verità (del dire-la-verità, qui contrapposto, come anche altrove, al dire della retorica) anche di fronte alla morte. Per adempiere al compito assegnatogli da Apollo, Socrate non esiterà ad andare fino in fondo, incurante del rischio supremo. E, ancora una volta, l'enfatizzazione di questa concezione della verità si accompagna costantemente alla questione della cura, di sé e degli altri.

²² Platone, *Lachete*, cit., p. 1227, 201b, 201c.

²³ Cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., pp. 79-96.

Fin dal suo esordio, Socrate ripete con insistenza e in modo martellante: i miei abili accusatori mentono, io dirò la verità, e la dirò senza artifici retorici, in modo rozzo, semplice, diretto, senza affettazione²⁴. Perché Socrate è stato accusato e condotto in tribunale? Di quali colpe si è macchiato per suscitare tanta avversione nei suoi concittadini? Evidentemente ha fatto qualcosa di “strano”, di non ordinario, di diverso dagli altri. Ed egli afferma: ho acquisito questa cattiva reputazione a causa di una “certa sapienza” (*sophía*), che è però un tipo particolare di sapienza: è una *anthropíne sophía*, una sapienza “umana”²⁵ (egli prende così le distanze, al contempo, dai sofisti e da Anassagora). Ma di che sapienza si tratta? Che tipo di sapienza è questa *anthropíne sophía* che Socrate ammette – il che sembra, a un primo sguardo, sorprendente, viste le sue consuete dichiarazioni di ignoranza – di possedere? Si inserisce qui il celeberrimo racconto della domanda posta da Cherefonte all’oracolo delfico: Qual è il greco che è più saggio di Socrate? La risposta, come sempre enigmatica, dell’oracolo, suona: Nessuno è più saggio di lui.

²⁴ Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, tr. it. di M. Valgimigli, in *Opere complete*, vol. 1, Laterza, Roma-Bari 1977, pp. 35-36, 17a-18a. Qualcosa di molto simile affermerà Socrate anche nel *Simposio*, ovvero in un contesto ben diverso, in cui ad aleggiare sul dialogo non è la morte, ma l’amore: cfr. Platone, *Simposio*, cit., pp. 175-177, 198b-199b (è vero altresì che, secondo Lacan, lo sfondo costante del *Simposio* sarebbe in realtà il *Fedone* e quindi, ancora, la morte: cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro VIII. Il transfert. 1960-1961*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008).

²⁵ Platone, *Apologia di Socrate*, cit., p. 41, 20d.

Socrate, ovviamente, non comprende tale responso e si interroga su di esso, chiedendosi: Che cosa mai vuole dire il dio (*tí pote léghei o theós*)?

Socrate, tuttavia, non interroga il responso alla maniera tradizionale, attraverso l'usuale approccio esegetico-interpretativo²⁶. Non cerca, cioè, di decifrare il senso nascosto delle parole dell'oracolo. Fa un'altra cosa. Avvia una ricerca (*zétesis* vs. esegesi), che si propone di scoprire *se* l'oracolo ha detto il vero. Lo mette alla prova, ne discute la validità, cerca di confutarlo (*élenchos*). Va allora in giro e svolge un'inchiesta, un'indagine (*exétasis*), mettendo alla prova le anime dei suoi concittadini (nell'ordine, politici, poeti, artigiani), per controllare, verificare, che cosa davvero sappiano riguardo alle loro attività, ma, soprattutto, riguardo a se stessi. A ciò è sotteso il confronto implicito tra queste anime e l'anima dello stesso Socrate (quale *básanos* delle anime degli altri), che alla fine appare davvero come il più sapiente. Se questo primo risultato conferma la veridicità dell'oracolo, il secondo risultato dell'indagine socratica è ben diverso: l'odio, le calunnie, l'invidia, l'ostilità e, infine, la morte.

Ma Socrate insiste: non posso comportarmi diversamente; io *devo* servire il dio, che questo mi ha ordinato di fare. Ricompare qui il principio fondamentale della *homología*; Socrate difende la sua condotta di vita, cui tiene fede coraggiosamente di fronte a qualsiasi rischio o pericolo: un uomo di qualche

²⁶ Foucault ricorda che gli atteggiamenti tradizionali nei confronti dei responsi oracolari erano l'esegesi, l'attesa che si compissero i loro effetti o il tentativo di evitarli nel caso fossero infausti: cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 88.

valore non deve «far calcolo dei rischi di vita o di morte»²⁷. Sembra a questo punto emergere, come rileva Foucault, una singolare contraddizione. Socrate ammette infatti di aver evitato i rischi della politica (della *parresía* politica); ma ciò è accaduto perché egli doveva preservare se stesso (se avessi fatto politica, osserva, sarei già morto da un bel pezzo)²⁸ per un'altra, più importante missione: non ha infatti evitato il rischio di morte connesso all'assunzione del compito di una più alta forma di *parresía*, di veri-dizione, affidatogli dal dio.

E qui, di nuovo, compare il tema della *epiméleia heautoú*, il tema della cura, che percorre insistentemente queste pagine, connesso al tema della verità (al principio dello *gnóthi seautón*), a questa verità prettamente *esistenziale* che va difesa a costo della morte. La missione affidata a Socrate dal dio è, infatti, vegliare in permanenza sugli altri, occuparsi degli altri (come un padre o un fratello maggiore), per incitarli, come un “tafano”, a occuparsi non di ricchezze, fama e onori, ma di se stessi. E ciò significa: della loro *phrónesis*, della verità (*alétheia*) e della loro anima (*psyché*), che rappresentano quindi i tre ambiti in cui la *epiméleia heautoú* si articola.

Per Foucault, dunque, i tre momenti della *zétesis* (della ricerca), dell'*exétasis* (dell'esame o prova delle anime) e dell'*epiméleia* (della cura, momento in cui

²⁷ Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, cit., p. 52, 28b.

²⁸ Cfr. *ibidem*, p. 57, 31d-e.

culminano e si legittimano i primi due) rappresentano un insieme unitario che definisce la *parresía* socratica, la “*veridizione coraggiosa* di Socrate”²⁹.

Tutto ciò lo condurrà alla morte, che egli non teme, mentre i suoi accusatori saranno “condannati dalla verità”. E fino alla fine del testo viene sottolineato il legame tra verità e *epiméleia heautoú*. L’*Apologia* si chiude infatti con la preghiera, rivolta ai giudici buoni, di *aver cura* dei suoi figli: «Di una cosa debbo pregarvi: i miei figlioli, quando saranno cresciuti, rimproverateli, uomini, angustiandoli allo stesso modo con cui vi angustiavo io, se ritenete che si prendono cura (*epimeléisthai*) delle ricchezze e di altro prima che della virtù (*areté*), e se vorranno sembrare chissà chi pur non essendo nulla, fate che si vergognino, come io facevo con voi, perché non curano (*ouk epimeloúntai*) le cose che dovrebbero curare e ritengono di valere mentre invece non valgono niente [...]. Ma è ormai ora di andare, io a morire, voi a vivere, ed è ignoto a tutti, tranne che al dio, chi fra noi vada verso la sorte migliore»³⁰.

Il *pendant* di queste parole, come rileva Foucault, sono le famose – e assai enigmatiche – ultime parole di Socrate nel *Fedone*: «O Critone, siamo ancora in debito di un gallo ad Asclepio. Dateglielo e *non dimenticatevene* (*mé*

²⁹ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 92 (il corsivo è nostro).

³⁰ Platone, *Apologia di Socrate*, cit., p. 73, 41e-42a.

amelésete)»³¹. Anche qui, dunque, il tema della cura è messo, anche se *ex negativo*, in estremo risalto: proprio l'*ultima* parola di Socrate (servitore di Apollo e, quindi, del precetto delfico *gnóthi seautón*) è un incitamento alla *epiméleia*.

Ora, come si è accennato all'inizio, secondo Foucault, la ripresa nell'età moderna, da parte di Cartesio, del principio dello *gnóthi seautón* ignorerebbe del tutto il suo legame, costitutivo nella concezione socratica, con il principio della *epiméleia heautoú*, che sarebbe completamente accantonato, scomparendo dall'orizzonte del discorso filosofico-veritativo e, in particolare, dall'interrogazione dei rapporti tra il soggetto e la verità:

«Innanzitutto – egli scrive –, il momento cartesiano ha riqualificato lo *gnóthi seautón* [...]. A questo riguardo le cose sono estremamente semplici, il procedimento cartesiano, quello che possiamo leggere [...] nelle *Meditazioni*, ha posto all'origine, nel punto di partenza del procedimento filosofico, l'evidenza – l'evidenza così come essa appare, vale a dire così come essa si dà, così come si offre effettivamente alla coscienza, senza che sia possibile alcun dubbio. Il procedimento cartesiano si riferisce dunque alla conoscenza di sé, [...] come forma di coscienza. Inoltre, collocando l'evidenza dell'esistenza propria del soggetto al principio stesso dell'accesso all'essere, è ora proprio la conoscenza di se stessi [...] (nella forma dell'indubitabilità della mia esistenza in quanto soggetto) a fare del “conosci te stesso” uno degli accessi fondamentali alla verità»³².

³¹ Platone, *Fedone*, tr. it. di M. Valgimigli, in *Opere complete*, vol. 1, cit., p. 189, 118a. Per l'interpretazione foucaultiana delle ultime parole di Socrate, cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., pp. 99-117.

³² M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 16.

La riqualificazione cartesiana dello *gnóthi seautón* andrebbe però di pari passo con l'esclusione del connesso principio della *epiméleia heautoú* dal campo del pensiero filosofico moderno. Per demarcare ulteriormente la differenza tra l'impostazione moderno-cartesiana e quella antico-socratica, Foucault parla, come si è già accennato, di una distinzione fondamentale tra due tipi di discorso: quello proprio della "filosofia" e quello della "spiritualità". "Filosofia" è «quella forma di pensiero che si interroga su ciò che fa sì che vi sia e possa essere del vero e del falso, e che si possa, oppure no, far prevalere il vero rispetto al falso», cioè che «si interroga su ciò che permette al soggetto di avere accesso alla verità», determinando «le *condizioni* e i *limiti* entro cui può avvenire l'accesso del soggetto alla verità»³³. Con il termine "spiritualità" egli propone invece di indicare «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»³⁴. Ora, secondo Foucault, se per tutta l'antichità il discorso della "filosofia" – che si interroga sulle modalità di accesso alla verità – e quello della "spiritualità" – che invece chiede quali siano, «nell'essere stesso del soggetto, le trasformazioni necessarie per rendere possibile l'accesso alla verità»³⁵ – sono sempre stati strettamente legati (con l'unica eccezione, a suo

³³ *Ibidem*, p. 17 (corsivo nostro).

³⁴ *Ibidem* (corsivo nostro).

³⁵ *Ibidem*, p. 19.

avviso, di Aristotele), l'ingresso della storia della verità nell'epoca moderna ha segnato la netta separazione tra i due approcci. La modernità è, anzi, proprio caratterizzata dalla convinzione che sia «la conoscenza, e la conoscenza solamente [e non l'*insieme dell'esistenza*], a consentire l'accesso alla verità e a fissare le condizioni in base alle quali il soggetto può avere accesso a essa»³⁶.

La concezione moderna della verità e del soggetto inizia cioè quando il filosofo diventa capace di riconoscere la verità – e di accedere a essa – esclusivamente attraverso i suoi atti conoscitivi, senza che sia chiamato in ballo il suo (intero) “essere di soggetto” e senza che si richieda che questo venga modificato o trasformato. Questo non significa che «la verità possa essere ottenuta senza condizioni», ma ora si tratta esclusivamente delle «condizioni interne dell'atto conoscitivo e delle regole che [il soggetto] deve rispettare per avere accesso alla verità. Si tratta delle condizioni formali, delle condizioni oggettive, delle regole formali del metodo, delle strutture dell'oggetto da conoscere», anche se è «sempre a partire dall'*interno* della conoscenza che le condizioni di accesso del soggetto alla verità risultano definite»³⁷. Nel discorso

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, p. 20 (corsivo nostro).

moderno della filosofia, definitivamente staccato da quello della spiritualità, la verità, ormai, «non è più capace di *salvare* il soggetto»³⁸.

Con Cartesio, quindi, che inaugura insieme la filosofia moderna e la scienza moderna, il soggetto (il *cogito*) diviene (esclusivamente, sembrerebbe) il luogo di misura dell'ente, il luogo della sua *verità* e, al contempo, il luogo di *dominio* dell'ente, che permette all'uomo di assicurarsi dell'ente – di assicurarsi l'ente – mediante procedimenti metodici rigorosi, controllandone e utilizzandone le manifestazioni. L'uomo si costituisce ora, per usare le parole di Heidegger, quale «primo e autentico *subjectum*», divenendo «quell'ente in cui ogni ente si fonda nel modo del suo essere e della sua verità» e, in questo modo, «il centro di riferimento dell'ente come tale»³⁹; ma ciò è possibile perché l'ente viene ridotto a rappresentazione e il mondo a immagine. Reale (essente, *vero*) è adesso solo ciò che viene rappresentato dall'io, i.e. dal soggetto. L'*ego cogito*, l'unica certezza residua dopo la vertiginosa operazione di smantellamento realizzata dal dubbio iperbolico, diventa il *fundamentum inconcussum veritatis*. Il soggetto, a partire da Cartesio, «fonda se stesso come criterio di ogni misura con cui viene

³⁸ *Ibidem*, p. 21 (corsivo nostro).

³⁹ M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, tr. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1984, p. 86.

misurato e commisurato (calcolato) ciò che deve valere come *certo*, cioè come *vero*, cioè come *essente*»⁴⁰.

Di che “soggetto” si tratta qui? Esso sembra ridotto a un punto-zero (per quanto un punto «fisso e immobile»⁴¹, come quello richiesto da Archimede per sollevare il mondo). Nell’*epoché* estrema messa in atto a partire dall’ipotesi del genio maligno, *tutto* viene sospeso, tutto ciò che circonda l’uomo e (quasi) tutto quel che l’uomo stesso è – o crede di essere. Il procedimento, si è detto, è vertiginoso.

Così suona la fine della *Prima meditazione*: «Io penserò che il cielo, l’aria, la terra, i colori, le figure, i suoni e tutte le cose esterne [...] non siano che illusioni e inganni [...]. Considererò me stesso come privo affatto di mani, di occhi, di carne, di sangue, come non avente alcun senso»⁴². E la sensazione agghiacciante provocata da questa sospensione assoluta viene ulteriormente amplificata all’inizio della *Seconda meditazione*: «È come se tutt’a un tratto fossi caduto in un’acqua profondissima, sono talmente sorpreso che non posso né poggiare i piedi sul fondo, né nuotare per sostenermi alla superficie»⁴³.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 96, nota 9 (corsivi nostri).

⁴¹ Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, in *Opere filosofiche 2. Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, a cura di E. Garin, tr. it. di A. Tilgher, riveduta da F. Adorno, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 23.

⁴² *Ibidem*, pp. 21-22.

⁴³ *Ibidem*, p. 23.

Ma per Cartesio, in realtà, il *cogito* che sopravvive al procedimento del dubbio non è esattamente un punto-zero. Con un rimarchevole salto logico-ontologico (come aveva, e non per primo, notato Nietzsche)⁴⁴, egli afferma infatti: io so con certezza di esistere, anche se tutte le immagini e le cose riferite alla natura del corpo possono non essere altro che sogni o chimere, e so di essere «una cosa che pensa. E che cos'è una cosa che pensa? È una cosa che dubita, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente. Certo non è poco, se tutte queste cose appartengono alla mia natura»⁴⁵. Alla natura del *cogito*, insomma, appartengono *un sacco* di cose... Né si tratta di un soggetto puramente astratto, teoretico, in quanto in esso è compresa anche la volontà. E poi, ovviamente, si recupera anche il resto, il corporeo. L'immagine famosa del pilota e del battello induce seriamente a dubitare che si possa davvero parlare di un 'dualismo' cartesiano:

⁴⁴ «Continuano ancora a esistere ingenui osservatori di sé, i quali credono che vi siano "certezze immediate", per esempio "io penso" [...]. Se scompongo il processo che si esprime nella proposizione "io penso", ho una serie di asserzioni temerarie, la giustificazione delle quali mi è difficile, forse impossibile, – come, per esempio, che sia *io* a pensare, che debba esistere un qualcosa, in generale, che pensi, che pensare sia un'attività e l'effetto di un essere che è pensato come causa, che esista un "io", infine, che sia già assodato che cos'è caratterizzabile in termini di pensiero, – che io *sappia* che cos'è pensare. [...] È una *falsificazione* dello stato dei fatti dire: il soggetto "io" è la condizione del predicato "penso". *Esso* pensa [es *denkt*]: ma che questo "esso" sia proprio quel famoso vecchio "io" è [...] soltanto una supposizione, un'affermazione, soprattutto non è affatto una "certezza immediata"» (F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 2003, pp. 20-21).

⁴⁵ Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 27.

«La natura mi insegna [...] che io non sono solamente alloggiato nel mio corpo, come un pilota nel suo battello, ma che gli sono strettissimamente congiunto, e talmente confuso e mescolato da comporre come un sol tutto. Poiché, se ciò non fosse, quando il mio corpo è ferito, non perciò sentirei dolore, io che sono soltanto una cosa pensante, ma percepirei questa ferita per mezzo del solo intelletto, come un pilota percepisce con la vista se qualcosa si rompe nel suo vascello»⁴⁶.

Non abbiamo quindi né un soggetto puramente teoretico, né un uomo dimidiato⁴⁷. Se questo è vero, forse è azzardabile anche un'ipotesi più estrema: che non solo in Cartesio si riprende, in modi certo diversi rispetto a quelli socratici, lo *gnóthi seautón*, ma che forse non è assente in lui nemmeno il tema della *epiméleia heautoú* (seppure anch'essa ovviamente declinata in maniera molto diversa che nella filosofia antica). Cartesio non scrive soltanto le *Meditazioni*⁴⁸ o il *Discorso sul metodo*, ma anche *Le passioni dell'anima*, che è

⁴⁶ *Ibidem*, p. 75.

⁴⁷ Secondo Paul Ricoeur, al contrario, qui saremmo addirittura «sul terreno di una fenomenologia dell'esistenza corporea soggettiva» (J.-P. Changeux, P. Ricoeur, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, tr. it. di M. Basile, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999, p. 39).

⁴⁸ Quest'opera, del resto, come lo stesso Foucault aveva sottolineato alcuni anni prima, polemizzando con Derrida, indica già nella scelta del titolo un atteggiamento singolare: a differenza di una "pura dimostrazione", infatti, una «"meditazione" produce, come altrettanti avvenimenti discorsivi, nuovi enunciati che comportano una serie di modificazioni del soggetto enunciante: attraverso ciò che si dice nella meditazione, il soggetto passa dall'oscurità alla luce, dall'impurità alla purezza, dalla stretta delle passioni al distacco, dall'incertezza e dai movimenti disordinati alla serenità della saggezza, ecc.» (M. Foucault, *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, in *Storia della follia nell'età classica*, tr. it. di F. Ferrucci, Rizzoli, Milano 1981, p. 652). Polemizzando a sua volta con il tardo Foucault (sostenitore invece, come si è visto, del "momento cartesiano"), Pierre Hadot ribadisce in modo ancora più forte che «quando Cartesio sceglie di intitolare una delle sue opere *Meditazioni*, sa molto bene che quella parola nella tradizione della spiritualità antica e cristiana sta ad indicare un esercizio

lo scritto centrale non solo per capire come Cartesio cerchi di indagare il soggetto quale unione inscindibile di anima e corpo, ma anche per comprendere come egli percorra – certo a *suo* modo – la sfera designata da Foucault come quella della “spiritualità”. In una simile prospettiva, quest’opera andrebbe riletta soffermandosi proprio sui punti in cui Cartesio riflette sullo scopo *fondamentale* di essa, che è quello del *governo* di sé, della ricerca (*à la* Seneca) di una *vita beata*⁴⁹. Cartesio si occupa qui – sebbene dichiara di non volerlo fare né da un punto di vista retorico, né come filosofo morale, ma solo “*en Physicien*” – del rapporto tra il soggetto e le sue passioni, scontrandosi con l’immediata opacità del materiale passionale all’indagine e al discorso filosofico, in un profondo coinvolgimento con l’“universo patico”, con le sue caratteristiche, i suoi modi di azione, le sue ricadute sulla vita morale⁵⁰.

Come deve atteggiarsi il soggetto umano di fronte alle forze per lui impadroneggiabili della Fortuna o del caso? Come è possibile venire in chiaro

dell’anima. Ogni *Meditazione* è effettivamente un esercizio spirituale, vale a dire precisamente un lavoro di se stessi su se stessi, che bisogna avere portato a termine per passare alla tappa successiva» (P. Hadot, *Che cos’è la filosofia antica?*, tr. it. di E. Giovanelli, Einaudi, Torino 2010, p. 252). Su ciò si vedano M. Biscuso, *Morte o rinascita degli esercizi spirituali? Le Meditationes di Descartes nel dibattito tra Derrida/Foucault e Foucault/Hadot*, “Consecutio temporum”, III, n. 5, ottobre 2013; e M. Montanari, *Hadot e Foucault nello specchio dei greci. La filosofia antica come esercizio di trasformazione*, Mimesis, Milano 2010.

⁴⁹ Su ciò si veda anche, naturalmente, la corrispondenza con Elisabetta di Boemia: cfr. Cartesio, *Lettere sulla morale*, in *Opere filosofiche*, vol. 4, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 147 ss.

⁵⁰ Cfr. F. Bonicalzi, *Passioni della scienza. Descartes e la nascita della psicologia*, Jaca Book, Milano 1990.

di, affrontare e dominare – nella misura del possibile – le proprie passioni, al fine di raggiungere un equilibrio, dal quale solo «*dipende tutto il bene e il male di questa vita*», come recita il titolo dell'ultimo articolo delle *Passioni*? In esso Cartesio scrive: «L'anima può gustare a parte i propri piaceri; ma quanto a quelli che le sono comuni con il corpo, essi dipendono totalmente dalle Passioni, e perciò gli uomini che esse possono far vibrare di più sono capaci di assaporare le più grandi dolcezze di questa vita»⁵¹. E nella lettera del 1 novembre 1646 a Chanut dice, riguardo alle passioni, che «la nostra anima non avrebbe motivo di voler restare unita al suo corpo un solo momento se non potesse provarle»⁵². Certo, è vero che esse possono anche arrecarci le maggiori amarezze, se non sappiamo usarle nel modo appropriato; ma «la Saggezza si dimostra utile soprattutto in questo, dato che insegna a rendersene talmente padroni, e a trattarle con tanta sagacia, che i mali che esse causano sono molto sopportabili, e che si trae persino Gioia da tutti»⁵³. Davvero nella filosofia moderna si è definitivamente reciso, come suggerisce Foucault, il legame tra conoscenza e spiritualità⁵⁴? Sembrerebbe, al contrario, che qui Cartesio abbia in mente un soggetto che può e *deve* essere *modificato, trasformato*, nel suo rapporto costitutivo con una *verità* altra – ma altrettanto reale e importante per noi (la *più* importante) – rispetto a quella puramente teorico-gnoseologica: la *verità, esistenziale*, dell'universo delle passioni.

⁵¹ Cartesio, *Le passioni dell'anima*, a cura di S. Obinu, Bompiani, Milano 2003, p. 435.

⁵² Cartesio, *Lettere sulla morale*, cit., p. 202.

⁵³ Cartesio, *Le passioni dell'anima*, cit., p. 435.

⁵⁴ Egli stesso, in realtà, esprime *en passant* qualche dubbio a riguardo, quantomeno per quanto concerne una parte della filosofia dell'Ottocento (Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche) e alcuni filosofi novecenteschi (il tardo Husserl e Heidegger): cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 25.