

LORENZO BERNINI

PESCI ROSSI, FILOSOFI E ACROBAZIE.
L'IMPOSSIBILE MORALE DI MICHEL FOUCAULT

SOMMARIO: 1) *Il pesce nell'acquario*; 2) *Le acrobazie dei filosofi*; 3) *L'urgenza dell'impossibile*; 4) *Il fallimento di Foucault*; 5) *La scoperta*

COM'È noto, all'origine di una certa ripresa dell'interesse per l'etica antica nella riflessione filosofica degli ultimi decenni si colloca anche la pubblicazione delle lezioni sulla cura di sé e sulla *parrhesia* che Michel Foucault tenne nei primi anni ottanta¹. Il primo corso a uscire in libreria, è stato, nel 2001, *L'ermeneutica del soggetto*, che il filosofo pronunciò al Collège de France nel 1983, esattamente trent'anni fa². Anche la ricorrenza giustifica quindi la presenza di questo intervento in questo convegno. Chi da esso si aspettasse una conferma della possibilità di riattualizzare l'etica antica, rimarrebbe però *in gran parte* deluso. L'intervento si propone infatti di dar conto dello statuto ambiguo delle ultime ricerche di Foucault, del suo giudizio ambivalente sulla cura di sé. E in un certo senso sarà ambiguo esso stesso: per celebrare il trentennale de *L'ermeneutica del soggetto*, sosterrò infatti che quel corso segna il *fallimento* del programma di ricerca di Foucault³.

¹ Per una rassegna della ricezione dell'interpretazione foucaultiana del pensiero antico si vedano: J.-F. PRADEAU, *Le sujet ancien d'une éthique moderne*, in F. GROS (a c. di), *Foucault. Le courage de la vérité*, Paris 2002, e L. CREMONESI, *Michel Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell'attualità*, Pisa 2008, cap. VI: *Le ambiguità della cura di sé*.

² M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano 2003 (ed. or. Paris 2001). Sono poi stati pubblicati e tradotti in italiano anche *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Milano 2009 (ed. or. Paris 2008); *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri 2. Corso al Collège de France (1983-1984)*, Milano 2011 (ed. or. Paris 2009).

³ Al 'fallimento' del progetto di ricerca di Foucault ho già dedicato il saggio BERNINI, *Cura di sé, ermeneutica e ontologia del soggetto: Il fallimento di Michel Foucault*, «Filosofia politica», 1 (2013), di cui questo intervento è, in parte, una rielaborazione.

1) *Il pesce nell'acquario*

Paul Veyne è lo storico dell'antichità che di Foucault fu grande amico, oltre che collega al Collège de France, e fu anche fonte dei suoi studi sul mondo romano⁴: in un testo recente egli si sofferma su un episodio dell'infanzia di Foucault, che Anne Malapert Foucault, la madre di Michel, raccontò in lacrime nella più triste delle circostanze: al funerale del figlio, nel giugno 1984⁵. L'episodio è questo: un giorno, nella grande casa bianca di Poitiers, la casa d'infanzia del filosofo, il piccolo Michel si incantò ad osservare un vaso di pesci rossi, ed espresse alla madre il desiderio di essere uno di loro – di essere un pesce rosso anch'egli. Divertita da quel curioso desiderio, con affetto e un po' di ironia la signora Anne gli rispose ricordandogli quanto in realtà egli detestasse l'acqua fredda. Lui ci pensò su, e poi controbatté che allora gli sarebbe bastato esserlo anche solo per un momento “tanto per provare che cosa pensa un pesce...”. Veyne fa di questo dialogo il simbolo della vocazione di Foucault, della sua curiosità filosofica. E, in effetti, la vasca dei pesci può essere utilizzata come un'utile metafora per illustrare la ricerca del nostro autore.

Foucault si formò alla scuola di Bachelard e Canguilhem, esponenti di spicco dell'epistemologia francese, che avevano contestato l'idea che la storia della scienza fosse un progresso continuo verso il meglio e avevano teorizzato al contrario che essa progredisse per salti strutturali – fu Bachelard a coniare il concetto di *coupure épistémologique*⁶.

⁴ Veyne, uno dei pochi autori che Foucault nominò come fonte dei suoi studi sulla sessualità nell'antichità (cfr. *L'uso dei piaceri*, Milano 1996 (ed. or. Paris 1984), p. 13), divenne invece titolare della cattedra di Storia romana al Collège de France nel 1975. Prima della pubblicazione di *Foucault. Il pensiero e l'uomo* (Milano 2010; ed. or. Paris 2008), egli ha ricordato Foucault in numerosi interventi, alcuni dei quali raccolti in italiano con il titolo di *Michel Foucault, il nichilismo e la morale*, Verona 1998.

⁵ L'episodio, riportato da D. MACEY (*The Lives of Michel Foucault*, London 1993, p. 14), è ripreso da P. VEYNE in *Foucault. Il pensiero e l'uomo* cit., p. 15. Altrove ho già utilizzato la metafora del pesce nell'acquario per dar conto del complesso rapporto che lega verità e politica nel pensiero di Foucault: BERNINI, *Il pesce nell'acquario (Michel Foucault)*, in A. BESUSSI (a. c. di), *Verità e politica. Filosofie contemporanee*, Roma 2013.

⁶ Nel 1961, Georges Canguilhem fu relatore della tesi di dottorato di Michel Foucault, pubblicata nello stesso anno (*Storia della Follia nell'età classica*, nuova tr. it. Milano 2011, ed. or. Paris 1961). Dal 1955, Canguilhem ricopriva alla Sorbona la cattedra di Storia e

Questa impostazione discontinuista si ritrova in tutta la produzione di Foucault fino agli anni ottanta, applicata non solo alla storia del sapere, ma più in generale alla storia della coscienza. Infatti, quando, nel 1961, Foucault fu nominato professore al Collège de France, per la sua cattedra scelse in nome di “Storia dei sistemi di pensiero”, in cui il sostantivo “sistema” appare al plurale, per indicare che a suo avviso la storia del pensiero andava interpretata come una successione di campi epistemici differenti, ognuno dei quali dotato di una sua razionalità interna incommensurabile con quella degli altri⁷. A quanto pare, divenuto adulto, Foucault aveva dovuto fare i conti con il fatto che un essere umano non potrà mai immedesimarsi nei pensieri di un pesce rosso nella sua vasca. E che, allo stesso modo, uno studioso di storia e filosofia del Novecento non potrà mai essere sicuro di capire come il Medioevo e il Rinascimento percepissero la follia⁸, a quali razionalità obbedissero la medicina medievale⁹ o il sistema penale della prima modernità¹⁰, o ancora come gli antichi pensassero il sesso¹¹. Perché – almeno a suo avviso – si tratta di tanti sistemi di pensiero separati, come tanti acquari uno accanto all’altro.

Tale prospettiva interpretativa, naturalmente, rende impensabile la riattualizzazione dell’etica della cura di sé nella contemporaneità. In un’intervista del 1982, Foucault lo dichiara chiaramente: per lui non

filosofia delle scienze che era stata del suo maestro Gaston Bachelard. Di G. BACHELARD si vedano, almeno, *La formazione dello spirito scientifico*, Milano 1995 (ed. or. Paris 1938), e *Il nuovo spirito scientifico*, Bari 1951 (ed. or. Paris 1946); di G. CANGUILHEM, *La conoscenza della vita*, Bologna 1976 (ed. or. Paris 1952), e *Il normale e il patologico*, nuova tr. it. Torino 1998 (ed. or. Paris 1966). Su Foucault e Canguilhem si vedano gli studi di M. CAMMELLI, *La “razza” fra scienza e allevamento*, «Filosofia politica», 3 (2003); e *Da Comte a Foucault attraverso Canguilhem*, «Filosofia politica», 1 (2006); e inoltre P. MACHÉREY, *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme*, Pisa 2011 (ed. or. Paris 2009).

⁷ Si trattava dell’insegnamento precedentemente assegnato a Jean Hyppolite con la designazione di ‘Storia del pensiero filosofico’.

⁸ Il riferimento è a FOUCAULT, *Storia della follia* cit.

⁹ Il riferimento è a FOUCAULT, *Nascita della clinica*, Torino 1969 e 1998² (edd. orr. Paris, 1963 e 1972²).

¹⁰ Il riferimento è a FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, Torino 1976 (ed. or. Paris 1975).

¹¹ Il riferimento è a FOUCAULT, *L’uso dei piaceri*, cit.; e *La cura di sé. Storia della sessualità* 3, Milano 1985 (ed. or. Paris 1984).

può esserci alcun valore esemplare in un periodo che non è il nostro, e in nessun modo i suoi ultimi studi devono essere letti come la proposta di un recupero del passato¹². Nella stessa intervista, egli definisce «disgustosa» l'etica sessuale degli antichi a cui da lì a poco dedicherà i suoi ultimi libri, *L'uso dei piaceri* e *La cura di sé*¹³. Due anni dopo, addirittura, afferma che l'intera antichità costituisce «un profondo errore»¹⁴. Tutte affermazioni che confermano il suo discontinuismo metodologico, ma che costituiscono anche dei problemi rispetto a esso.

Se si ritiene che l'etica antica non possa avere alcun valore esemplare, infatti, e a maggior ragione se si assume a priori che essa sfugga alla nostra comprensione di moderni, allora che senso ha studiarla? E soprattutto, in base a quali criteri è possibile definirla disgustosa ed erronea? Se il mondo greco e quello romano costituiscono sistemi di pensiero separati dal nostro, dotati di un differente regime di verità, in base a quali parametri estetici, morali ed epistemologici è possibile giudicarli? La questione riguarda l'intero impianto metodologico di Foucault, e mette in questione in generale la sua passione archeologica, che non fu mai disinteressata, né fine a sé stessa.

2) *Le acrobazie dei filosofi*

Foucault considerava i diversi sistemi di pensiero come tanti acquari, l'uno accanto all'altro, l'uno separato dall'altro; e tuttavia per tutta la vita si impegnò nel tentativo impossibile (impossibile secondo il suo

¹² «Penso che non ci sia un valore esemplare in un periodo che non è il nostro...» (FOUCAULT, *Sulla genealogia dell'etica: Compendio di un work in progress*, in H. DREYFUS E P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault: Analisi della verità e storia del presente*, Firenze 1989 (ed. or 1983), p. 262).

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 260-262. Per le indicazioni bibliografiche dei testi di Foucault si torni alla nota 11, *supra*.

¹⁴ Si tratta dell'intervista FOUCAULT, *Il ritorno della morale* (in *Id.*, *Archivio Foucault 3*, Milano 1998, ed. or. 1984), dove Foucault dichiara di aver trovato i filosofi ellenistici e romani del I e II secolo «né esemplari, né degni di ammirazione» e poi aggiunge: «Non sono un granché. Sono inciampati subito in ciò che mi sembra essere il punto di contraddizione della morale antica: da un lato, una ricerca ostinata di un certo stile di esistenza e, dall'altro, lo sforzo di renderlo comune a tutti; stile a cui si sono avvicinati, più o meno vagamente, con Seneca ed Epitteto, ma che ha avuto la possibilità di esprimersi soltanto all'interno di uno stile religioso. Mi sembra che l'intera Antichità sia stata un "profondo errore"» (p. 264).

stesso punto di vista) di forzare i limiti del proprio tempo per indagare regimi di verità diversi da quello in cui era immerso lui. Pur sapendo di non poter trovare nel passato soluzioni per il presente, quando studiava il passato il suo interesse era sempre di illuminare i problemi del presente – di dialogare con il movimento antipsichiatrico¹⁵, ad esempio, di dare voce alle rivendicazioni dei detenuti delle carceri francesi¹⁶, o ancora di confrontarsi con le parole d'ordine della rivoluzione sessuale degli anni settanta¹⁷. Fu lui stesso, nella celebre lezione del 5 gennaio 1983, a definire la propria ricerca un'«ontologia dell'attualità»¹⁸. Foucault sapeva bene di non essere in fondo altro che un pesce tra gli altri, condannato come gli altri a nuotare nel suo acquario, e proprio per questa ragione il suo acquario restava il suo principale interesse. Non essendogli possibile assumere un punto di vista esterno che gli permettesse di giudicare oggettivamente il sistema di pensiero a cui lui stesso apparteneva, tentò di guadagnare rispetto a esso una posizione *critica* mettendosi a studiarne altri.

È dalla loro comparsa sulla terra, del resto, che i filosofi si sono cimentati nell'impresa, tanto acrobatica quanto inverosimile, di uscire da quella caverna che è la condizione umana. Per Platone, com'è noto, dopo aver contemplato le idee, il filosofo dovrebbe fare ritorno nella *polis* da cui con tanta fatica è uscito, per tentare l'impresa di illuminare i suoi concittadini con le verità che ha appreso – rischiando grosso, come ha dimostrato la fine del povero Socrate. Foucault a Socrate fu ancor più fedele, e fu di un altro avviso. Anche per lui il filosofo deve essere disposto a correre il pericolo, ma con altre finalità: a suo avviso questi è infatti privo di accessi al mondo delle idee, e non possiede

¹⁵ Il riferimento è, di nuovo, a FOUCAULT, *Storia della follia* cit.

¹⁶ Il riferimento è, di nuovo, a FOUCAULT, *Sorvegliare e punire* cit.

¹⁷ Il riferimento è a FOUCAULT, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Milano 1978 (ed. or. Paris 1976).

¹⁸ «Bisogna optare per una filosofia critica che si presenterà come una filosofia analitica della verità in generale, oppure per un pensiero critico che assumerà la forma di un'ontologia di se stessi, di un'ontologia dell'attualità. Ed è proprio questo tipo di filosofia che – da Hegel alla Scuola di Francoforte, passando per Nietzsche, Max Weber ecc. – ha fondato una forma di riflessione alla quale certamente, nella misura del possibile, mi ricollego» (FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 30).

alcuna verità da offrire ai suoi concittadini. Il suo compito è sfidare le convenzioni del suo tempo, senza poter proporre soluzioni alternative. L'osservazione del passato, l'indagine di sistemi di pensiero diversi dal nostro, servivano quindi a Foucault essenzialmente per alimentare il dubbio sulle verità professate nel presente: il passato doveva dimostrare il carattere contingente e quindi mobile dell'attualità, accendendo la speranza di divenire altri¹⁹. La ricerca storica, insomma, era per lui un esercizio ascetico di autotrascendimento: un tentativo di prendere le distanze da sé²⁰.

Il che non risolve i problemi; semmai li complica ulteriormente. Se lo studio del passato ha la funzione di mettere in crisi le certezze del presente, in base a quali criteri di giudizio un intero sistema etico del passato può essere dichiarato un «errore»? Il fatto è che gli ultimi studi di Foucault – anche se egli non lo riconobbe mai – segnarono il fallimento del suo progetto di ricerca. Proprio in questo a mio avviso sta il loro valore. Osservando l'acquario dei Greci e dei Romani, l'ultimo Foucault giunse a mettere in discussione tutto il suo metodo – aprendo così un nuovo campo di ricerca in cui in un certo senso anche questo convegno si iscrive.

3) *L'urgenza dell'impossibile*

Torniamo all'intervista del 1982, quella in cui Foucault asserì che il passato non può avere alcun valore esemplare, e che l'etica sessuale

¹⁹ «Non si tratta di ritornare a un periodo anteriore. Tuttavia, siamo certamente di fronte a un esempio di esperienza etica che coimplicava un legame molto forte tra il piacere e il desiderio. Se confrontiamo quel tipo di esperienza con la nostra esperienza attuale, in cui tutti – il filosofo o lo psicoanalista – spiegano che ciò che è importante è il desiderio, e che il piacere non lo è affatto, possiamo chiederci se questa separazione non sia un evento storico, ma un evento che non era affatto necessario, non legato né alla natura umana né a una qualunque necessità antropologica» (FOUCAULT, *Sulla genealogia dell'etica* cit., p. 262).

²⁰ È lui stesso a dichiararlo nella prefazione a *L'uso dei piaceri* dove, a proposito delle sue ultime ricerche, scrive: «Il motivo che mi ha spinto era molto semplice. Spero anzi che, agli occhi di qualcuno, possa apparire sufficiente di per sé. È la curiosità; la sola specie di curiosità, comunque, che meriti d'esser praticata con una certa ostinazione: non già quella che cerca di assimilare ciò che conviene conoscere, ma quella che consente di smarrire le proprie certezze [*se déprendre de soi-même*]» (FOUCAULT, *L'uso dei piaceri* cit., pp. 13-14).

degli antichi era disgustosa: in quella intervista egli rivelò anche le ragioni che lo avevano condotto a dedicare le sue ultime ricerche ai temi dell'etica²¹. A suo avviso, l'avvento della post-modernità aveva portato con sé, almeno negli attori sociali che costituivano i suoi principali interlocutori, un senso di insoddisfazione per i modelli etici della modernità²². I movimenti antirepressivi degli anni sessanta e settanta denunciavano infatti come intollerabile l'interferenza di un sistema rigido di norme e di divieti, giuridici o religiosi, nella vita privata. Foucault simpatizzava con essi, ma per lui opporsi alla morale tradizionale non significava propagandare l'estinzione dell'etica: al contrario significava rivendicare la necessità dell'elaborazione di una nuova etica, di un'etica della libera scelta. Foucault fu molto amato dai movimenti degli anni settanta, e tuttavia – da bravo parresiasta – egli non esitò a prendere le distanze dall'adesione di molti di essi ai principi del cosiddetto freudomarxismo. A suo avviso, le teorie che con una certa ingenuità propagandavano il mito della rivoluzione marxista assieme a quello della rivoluzione sessuale, nonostante le apparenze, aderivano a un'etica piuttosto tradizionale, che assoggettava l'io all'interpretazione della verità del suo sé. Ne *La volontà di sapere* Foucault aveva sostenuto che il soggetto della psicoanalisi, nell'uso 'rivoluzionario' che della psicoanalisi facevano movimenti degli anni settanta, non era in fondo che una variante del soggetto prodotto da quel «dispositivo di sessualità» che aveva avuto origine dalle pratiche della confessione cristiana. «La

²¹ «Ciò di cui i Greci erano preoccupati, il loro tema dominante, consiste nella costituzione di un tipo di etica che fosse un'estetica dell'esistenza. Ebbene, mi chiedo se il nostro problema oggi non sia in qualche modo simile al loro, dal momento che la maggior parte di noi non crede più che l'etica possa essere fondata sulla religione, e dato che non vogliamo un sistema legale che interferisca con la nostra vita privata, morale e personale. I recenti movimenti di liberazione soffrono per il fatto di non riuscire a trovare un principio sul quale fondare l'elaborazione di una nuova etica. Essi hanno bisogno di un'etica, ma non riescono a trovare altra etica se non quella che si fonda sulla cosiddetta conoscenza scientifica di ciò che è il sé, di ciò che è il desiderio, di ciò che è l'inconscio, e così via. Sono colpito da tale similarità di problemi» (FOUCAULT, *Sulla genealogia dell'etica* cit., p. 259).

²² Il termine 'post-modernità', in realtà, non ricorre mai in Foucault, che in un'intervista dichiarò addirittura di non essere al corrente del dibattito sul tema. Cfr. FOUCAULT, *Strutturalismo e poststrutturalismo*, in ID. *Il discorso, la storia, la verità*, Torino 2001, p. 318 (ed. or. in «Telos», 16 (1983)).

grande predica della rivoluzione sessuale» propagandava a suo avviso la salvezza attraverso la liberazione *del* desiderio allo stesso modo in cui i pastori cristiani la promettevano attraverso la liberazione *dal* desiderio: in entrambi i casi il desiderio veniva inteso come quella verità del sé che il soggetto è obbligato a conoscere. Nel primo caso esso è la tentazione a cui si *deve* resistere, nel secondo è la pulsione che si *deve* assecondare: ma in entrambi i casi il soggetto non ha scelta, se non quella di obbedire a una verità (alla *sua* verità) che altri – il prete o lo psicoanalista – hanno il compito di stabilire per lui²³.

Foucault non fece in tempo ad assistere all'esito perverso che l'istanza antirepressiva, ormai vincente, sganciata da ogni intento rivoluzionario, ha avuto nelle società del capitalismo avanzato. Oggi – soprattutto in Italia, dopo il ventennio berlusconiano – sappiamo bene come, in seguito alla crisi dei valori tradizionali, l'imperativo repressivo si sia rovesciato nel suo doppio osceno, cioè in quell'imperativo di godimento che esorta al consumo della cosa, alla reificazione del sé come oggetto di scambio, alla dissoluzione del legame sociale in nome del successo personale²⁴. Lui non poteva ancora saperlo, ma aveva evidentemente ben compreso i processi in atto, e il monito che rivolse ai suoi contemporanei, suggerendo loro di percorrere la strada della ri-

²³ Foucault lo spiega con grande efficacia in un'intervista del 1978: «La medicina e la psicoanalisi si sono abbondantemente servite di questa nozione di desiderio proprio come una specie di strumento per dare intelligibilità, e quindi una taratura in termini di normalità a un piacere sessuale: dimmi qual è il tuo desiderio e ti dirò chi sei, ti dirò se sei malato o meno, se sei normale o meno, e quindi potrò squalificare il tuo piacere o al contrario riqualificarlo. Mi sembra che sia chiaramente visibile in psicoanalisi. [...] La nozione di desiderio – quella del XIX secolo, per intenderci – è primariamente e fondamentalmente connessa a un soggetto. Non è un evento, ma una specie di permanenza che caratterizza gli eventi di un soggetto, e che permette a questo titolo di fare precisamente un'analisi del soggetto, un'analisi medica del soggetto e un'analisi giudiziaria del soggetto. Dimmi qual è il tuo desiderio e ti dirò che soggetto sei» (FOUCAULT, *Il gay sapere*, «aut aut», 331 (2006), pp. 37-38; ed. or. Utrecht, 1982).

²⁴ Su questi temi mi permetto di rimandare a BERNINI, *Not in my name: Il corpo osceno del tiranno e la catastrofe della virilità*, in C. CHIURCO (a c. di), *Filosofia di Berlusconi: L'essere e il nulla nell'Italia del Cavaliere*, Verona 2011. Sull'interpretazione delle società del capitalismo avanzato come 'società di godimento' il riferimento obbligato è a J. LACAN, *Del discorso psicoanalitico*, in ID., *Lacan in Italia*, Milano 1978; e quindi ai lavori di M. RECALCATI, tra cui *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Milano 2010; e *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Milano 2013.

cerca etica piuttosto che quella della semplice trasgressione della morale tradizionale, coglieva nel segno. Praticare una nuova ricerca etica era per lui un compito politico urgente, un atto di resistenza necessario contro forme di controllo sociale che, proprio promettendo la liberazione da ogni vincolo morale (la pseudo-libertà del godimento, potremmo dire oggi), esercitano potere sull'individuo²⁵.

Rispetto a questo compito, l'etica della cura di sé per lui non poteva assumere alcun valore esemplare, e tuttavia avrebbe potuto offrire l'esempio di un differente modalità di soggettivazione, in cui il soggetto non aveva alcun obbligo di conoscere e di realizzare una verità del sé, ma poteva scegliere di dare senso alla propria esistenza cercando di renderla 'bella'. Foucault non voleva proporre un modello estetico per l'etica in sostituzione a quello ermeneutico: voleva semplicemente esibire la possibilità di una problematizzazione morale diversa a quella a cui siamo abituati. È rispetto a questa possibilità che l'antichità si rivelò per lui un errore. Si trattò in realtà di un errore di Foucault, che nel 1982 si aspettava di trovare nella cura di sé qualcosa che due anni dopo si rassegnò a non aver trovato.

4) *Il fallimento di Foucault*

Durante le lezioni de *L'ermeneutica del soggetto*, Foucault dichiarò più volte che lo scopo del corso era quello di evidenziare la differenza

²⁵ Questo si evince, ad esempio, dalla lezione del 24 febbraio 1982: «Quando ai giorni nostri constatiamo il significato, o per meglio dire l'assenza quasi totale di significato – e l'assenza di pensiero che così si manifesta – che viene attribuita a espressioni che pure ci sono estremamente familiari, che oggi impieghiamo correntemente, e che ritornano incessantemente nei nostri discorsi – come per esempio le espressioni 'ritornare a se stessi', 'liberare se stessi', 'essere se stessi', 'essere autentici' e così via – ritengo non vi sia di che essere molto fieri degli sforzi attualmente compiuti per restaurare un'etica del sé. E allora, nella serie di tentativi e di sforzi, più o meno bloccati e chiusi su se stessi, per restaurare un'etica del sé, così come nel movimento che, ai giorni nostri, fa sì che ci riferiamo continuamente a tale etica del sé, ma senza mai conferirle alcun contenuto, penso vi sia forse da sospettare qualcosa come una sorta di impossibilità, e precisamente l'impossibilità di costituire, oggi, un'etica del sé. Eppure, proprio la costituzione di tale etica è un compito urgente, fondamentale, politicamente indispensabile, se è vero che, dopotutto, non esiste un altro punto, originario e finale, di resistenza al potere politico, che non sia nel rapporto di sé con sé» (FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 221-222).

tra il modo di soggettivazione implicato dalla cura di sé e quello elaborato dalla spiritualità cristiana, tra un soggetto che compie singole scelte libere e un soggetto che obbedisce a imperativi morali universali²⁶. Eppure, se si leggono attentamente le sue appassionate lezioni, ci si accorge che quanto più Foucault si sforzava di separare questi modelli, tanto più questi si ribellavano al suo sguardo classificatore per concatenarsi uno all'altro sotto i suoi occhi. Alla fine egli dovette suo malgrado ammettere che in età ellenistica e nella Roma imperiale la 'cultura del sé' s'irrigidì progressivamente in una morale normativa universale, e che il soggetto della cura di sé, nel momento in cui subordinò la ricerca dello stile da dare alla sua vita all'obiettivo della tranquillità dell'anima, finì per ripiegarsi sempre più su se stesso – in un sospettoso lavoro di decifrazione dei suoi bisogni, delle sue emozioni e delle sue passioni che preparò l'avvento dell'ermeneutica cristiana del desiderio²⁷. Egli fu costretto a riconoscere che le pratiche della direzione e dell'esame di coscienza elaborate dallo stoicismo avevano infine costituito un punto di appoggio per lo sviluppo delle tecniche della confessione cristiana²⁸.

²⁶ «Quest'anno [...] vorrei tentare di isolare tre momenti che mi sembrano interessanti. Innanzitutto, il momento socratico-platonico, con l'apparizione dell'*epimeleia heautou* all'interno della riflessione filosofica; in secondo luogo, il periodo dell'età dell'oro della cultura di se stessi, della cura di se stessi, un periodo che potremmo collocare all'incirca nei primi due secoli della nostra era; infine, il passaggio al IV-V secolo, che corrisponde, grosso modo, al passaggio dall'asceti filosofica pagana all'ascetismo cristiano» (FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto* cit., lezione del 6 gennaio 1982, p. 27).

²⁷ «Non siamo dunque di fronte al grande movimento del riconoscimento del divino, bensì dinanzi alla perpetua inquietudine del sospetto. Dentro me stesso e in me non è l'elemento divino che devo innanzitutto riconoscere. Prima di ogni altra cosa, infatti, devo cercare di decifrare dentro di me tutto ciò che può avere il valore di traccia. Ma si tratta delle tracce di cosa? Ebbene, tracce delle mie colpe e delle mie debolezze, per gli stoici. E tracce della mia caduta, per i cristiani, ma per loro anche tracce della presenza, non tanto di Dio, ma dell'Altro, del Diavolo. Proprio in una simile decifrazione di sé – un sé inteso come tessuto di movimenti, e di movimenti del pensiero e del cuore che recano il marchio del male, instillati forse in noi dalla presenza prossima, o perfino interiore, del Diavolo – dovranno allora, per l'essenziale, consistere gli esercizi di conoscenza di sé che la spiritualità cristiana svilupperà in funzione, a partire da, e secondo il modello del vecchio sospetto stoico nei confronti di se stessi» (FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., lezione del 17 marzo 1982, pp. 376-377).

²⁸ La tesi secondo cui alcune pratiche di direzione delle comunità filosofiche antiche fornirono «elementi d'appoggio» per l'elaborazione delle pratiche pastorali nelle comunità monastiche era già presente nel corso del 1977-1978 (cfr. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano 2005 (ed. or. Paris

Fu questo il suo fallimento. Con troppa disinvoltura egli aveva previsto di trovare una discontinuità radicale laddove invece trovò una continuità di sviluppo. La cura di sé si rivelò meno 'altra' dal presente di quanto egli non si fosse aspettato. Deluso dalla cura di sé, Foucault dedicò i corsi dei due anni successivi, gli ultimi del suo insegnamento, al tema della *parrhesia*²⁹. Se lo stoicismo lo aveva infine lasciato insoddisfatto, egli manifestò invece grande simpatia per la provocatoria etica elaborata da un movimento filosofico tutto sommato marginale quale fu il cinismo. A suo avviso, la scandalosa vita dei cinici rappresentava al tempo stesso la radicalizzazione e il rovesciamento dei principi della vita bella professati dalle altre scuole filosofiche dell'antichità: con il suo aspetto trascurato e addirittura ripugnante Diogene provocava gli ideali estetici della cura di sé. Soprattutto Foucault apprezzò il fatto che in Diogene, come in Socrate, la *parrhesia* assumeva il carattere della sfida lanciata dal filosofo alle convenzioni del suo tempo: lungi dall'aver per fine la tranquillità dell'anima, essa esponeva al pericolo, fino al sacrificio della vita in nome della libertà di pensiero³⁰.

Ciò che stupisce nelle prime lezioni del corso del 1983 è che Foucault non fece mistero del fatto che nella *parrhesia* egli cercava l'origine di una tradizione critica che avrebbe anticipato non solo l'illuminismo moderno, ma anche il suo stesso pensiero, la sua 'ontologia dell'attualità'. Nel cinismo egli non cercava più un sistema etico che gli permettesse di prendere le distanze dal presente, ma un *ethos*, un atteggiamento, che gli permettesse di rispecchiarsi in un tempo che soltanto fino a un anno prima gli era sembrato così distante da lui. In questo senso ho anticipato, all'inizio, che chi si fosse aspettato da questo intervento una conferma della possibilità di riattualizzare l'etica antica, sarebbe rima-

2004), lezione del 15 febbraio 1978, p. 115).

²⁹ L'ampia rassegna che Foucault compie della tematizzazione greca, ellenistica e romana della *parrhesia* segue in gran parte lo studio magistrale di G. SCARPAT, *Parrhesia: Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Brescia 1964.

³⁰ Sull'interpretazione foucaultiana del cinismo rimando agli studi: F. GROS, *Platon et les cyniques chez Foucault: Du souci de soi au gouvernement du Monde*; D. LORENZINI, *Foucault, il cinismo e la "vera vita"*; C. LÈVY, *Foucault et la 'parrhesia'*, in BERNINI (a c. di), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità*, Pisa 2011.

sto deluso *in gran parte*, cioè non del tutto. Perché Foucault trovò infine nel passato non un sistema etico, ma un'attitudine del pensiero possibile anche oggi: non però nella cura di sé, bensì nella *parrhesia*.

5) *La scoperta*

L'intenzione con cui Foucault si era avvicinato alla filosofia antica era di cercare in essa una tematizzazione della soggettività radicalmente altra da quella cristiana e moderna. L'esito dei suoi studi fu invece la scoperta della compresenza di due tradizioni etiche antagoniste che dall'antichità si dipanano fino alla contemporaneità: una maggioritaria – che comprende assieme la cura di sé, la confessione cristiana e il freudomarxismo – e una minoritaria, che da un certo socratismo arriva almeno fino a lui. Benché divergenti, le due tradizioni, hanno però, a suo avviso, una comune origine: il pensiero di Platone. Secondo l'interpretazione di Foucault, *l'epimeleia heautou* che Socrate prescrive ad Alcibiade nell'omonimo dialogo si configura infatti come una conoscenza della verità della *psyche* che anticipa la «metafisica dell'anima» del cristianesimo. Nell'*Apologia* e nel *Lachete*³¹, invece, *l'epimeleia heautou* a cui Socrate incita i suoi interlocutori ha per fine quel «coraggio della verità» che sarebbe poi diventato motivo ispiratore per gli sviluppi della *parrhesia* nel cinismo³².

³¹ All'*Apologia* è dedicata la lezione del 15 febbraio 1984, al *Lachete* (e al suo confronto con *l'Alcibiade*) le lezioni del 22 e 29 febbraio 1984, alla ripresa del socratismo operata da Diogene e dal cinismo le lezioni del 14, 21 e 28 marzo 1984 (in FOUCAULT, *Il coraggio della verità* cit.).

³² «In questo confronto tra *l'Alcibiade* e il *Lachete*, troviamo insomma l'inizio di due grandi orientamenti della veridizione socratica nella filosofia occidentale. A partire da questo tema principale, fondamentale, comune al *didonai logon* (dare conto di sé), il primo percorso è diretto all'essere dell'anima (*l'Alcibiade*), l'altro alle forme di esistenza (il *Lachete*). L'uno va verso la metafisica dell'anima (*l'Alcibiade*), l'altro verso una stilistica dell'esistenza (il *Lachete*). Questo famoso 'dar ragione di sé', che rappresenta l'obiettivo ostinatamente perseguito dalla *parrhesia* socratica – abbiamo qui la sua fondamentale equivocità, che caratterizzerà la storia del nostro pensiero –, può essere inteso ed è stato inteso come il compito di dover trovare e dire l'essere dell'anima, oppure come il compito e il lavoro di dare uno stile all'esistenza. Credo che questa dualità tra 'essere dell'anima' e 'stile di esistenza' riveli qualcosa d'importante per la filosofia occidentale» (FOUCAULT, *Il coraggio della verità* cit., lezione del 29 febbraio 1984, pp. 159-160; cfr. anche *ivi*, lezione del 14 marzo 1984, p. 237).

Lascio agli antichisti l'onere di giudicare l'esattezza di questa tesi. Dal canto mio, vorrei invece concludere osservando che, negli ultimi studi di Foucault, i sistemi di pensiero cessarono di essere isolati in vasche differenti – come se una corrente, o meglio differenti correnti (almeno due), potessero attraversare tutti gli acquari. Foucault abbandonò l'ipotesi dell'incommensurabilità dei sistemi storici di pensiero e constatò che già da sempre, almeno nella tradizione occidentale, la soggettività è posta di fronte alla scelta di intrattenere un rapporto epistemico o etico con la verità, di assumere l'atteggiamento della volontà di sapere o della volontà di libertà. Egli non riconobbe mai questo netto cambio di prospettiva: quando definì il suo metodo 'ontologia dell'attualità', intendeva piuttosto situarsi sull'orlo di una nuova discontinuità storica. 'Ontologia dell'attualità' era per lui un altro modo di nominare lo sforzo che un filosofo compie quando tenta di uscire dalla caverna del suo tempo storico³³ allo scopo di mettere in questione la sua identità, il 'noi' di cui fa parte³⁴. Ma a un attento esame, la sua si rivela essere un'ontologia del soggetto che, prendendo le mosse dal presente, estende l'interrogativo sul 'noi' all'intera umanità, scoprendo la possibilità di un dialogo tra differenti epoche storiche che prima aveva pensato impossibile.

Alla fine gli umani non sono uno per l'altro pesci rossi, neppure quando appartengono a sistemi di pensiero differenti. È questo l'esito impreveduto delle acrobazie filosofiche di Foucault: è questo il suo fallimento. Ma questa è anche la preziosa eredità che ci ha lasciato.

³³ Il concetto di 'uscita', com'è noto, è centrale nella definizione kantiana dell'*Aufklärung*, secondo cui «L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso».

³⁴ «È questo 'noi' che deve diventare per il filosofo, o che sta diventando per il filosofo, oggetto di riflessione. Si afferma, di conseguenza, l'impossibilità, per lui, di rinunciare a interrogarsi sulla sua singolare appartenenza a questo 'noi'» (FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri* cit., lezione del 5 gennaio 1983, p. 22).

ABSTRACT: *GOLDFISHES, PHILOSOPHERS AND ACROBATICS. MICHEL FOUCAULT'S IMPOSSIBLE ETHICS.*

One day, when he was a child, Foucault asked his mother: «Mom, what does a fish think?». In a way, the query that Foucault carries out on the relationship among subjectivity and truth brings back to his curiosity as a child. We will never be able to identify ourselves with a goldfish, to understand what it thinks as it swims in its aquarium. In the same way, we are not able to completely understand the way antiquity thought the relationship between the human being and the truths of ethics and politics. That is why it is worth trying to understand it and undertake the difficult acrobatics of thought that have always characterized philosophy...

The meeting on *cura sui* at the University of Verona happens to take place in the thirtieth anniversary of Foucault's celebrated lectures on ancient ethics, *The Hermeneutics of the Subject*. Therefore, a paper on the French philosopher is due. But do not expect Foucault to confirm the possibility of proposing the ethics of *cura sui* as valid for the present. In his last researches he shows an ambivalent attitude towards antiquity, which reveals a deep discomfort. Foucault's last studies – although he never acknowledged it – represent the failure of his research project. Their value lies exactly in this: while observing the aquarium of the Greeks and Romans, the last Foucault came to question his whole method.

In *The Hermeneutics of the Subject* he had to admit, in spite of himself, that in the Hellenistic age and in imperial Rome the 'culture of the self' froze into a universal normative morality that disclosed the Christian hermeneutic of desire and thus modern subjectivity. In the lectures at the *Collège de France* of the following years, he sought after the origin of an alternative tradition to which he supposed both Enlightenment and his own critical attitude belonged, and he found it not in *cura sui* but in *parrhesia*. In this way Foucault abandoned the hypothesis that different historical systems of thought are incommensurable, and he ascertained that from the beginning – at least in the Western tradition – subjectivity is compelled to make a choice between an epistemic and an ethical approach to truth, between the will to knowledge and the will to freedom. In so doing, he opened a new field of research, which this conference contributes to develop and further.

...At the end human beings are not one another as goldfish, even when they belong to different historical systems of thought.