

## LA VIA CRITICA DELLA CURA TRA JAN PATOČKA E MICHEL FOUCAULT

di Caterina Croce

(Università degli Studi dell'Insubria, - Université Jean Moulin Lyon 3)

### Care as criticism in Jan Patočka and Michel Foucault

#### *Abstract*

According to this paper, the notion of the care of the soul developed by Jan Patočka resonates with Foucault's notion of care of the self. The two views appear to share an *ethos*, that is the very ethos that Foucault recognizes as the mean feature of modern critical thought. Even though they refer to two different objects – the soul in the case of Patočka, and the self in the case of Foucault – both authors describe a practice of care which encourages a critical attitude towards the present and objectivity. Their aim is to question the “taken for granted” and to shake evidence.

The researches around the theme of the care allow Patočka and Foucault to investigate European history and the genealogy of modern subjectivity. This analysis leads both the authors to problematize the “subject that we are” and redefines ethics as a practice of freedom that has self-transformation at its core.

**Keywords:** Care of the self, Care of the soul, Critical attitude, A-subjective Phenomenology, Genealogy of modern subjectivity.

Nel suo ultimo corso al *Collège de France*, da poco pubblicato anche in Italia, Michel Foucault, elaborando le proprie considerazioni sull'arte antica della cura di sé, menziona le ricerche che il fenomenologo cecoslovacco Jan Patočka svolse sul concetto di *epimeleia tes psychés* (cura dell'anima). Foucault fa riferimento, in particolare, all'opera *Platone e l'Europa*: un ciclo di undici conferenze private che Patočka tenne a Praga nell'estate del 1973, nonostante le dure condizioni di emarginazione cui l'aveva costretto il regime comunista cecoslovacco.

Foucault, rivolgendosi ai suoi uditori, raccomanda il testo di Patočka, «l'unico che dedichi uno spazio molto importante alla nozione di *epimeleia* e di cura in Platone»<sup>1</sup>. Nondimeno, pur riconoscendone i meriti, Foucault prende le distanze dalle pagine di *Platone e l'Europa*, rintracciandovi un interesse per la nozione di cura dell'anima estraneo alla sua personale indagine, rivolta piuttosto all'*epimeleia seautou* (cura di sé) come messa alla prova, problematizzazione e stilizzazione del sé. Patočka sarebbe impegnato in una riflessione di carattere ontologico e gnoseologico sull'anima, laddove Foucault vorrebbe occuparsi della questione del *bios*: della vita come esistenza – singolare e plurale – da qualificare.

Egli prende in considerazione questa tematica, mi sembra, solo in quanto forma – direzione, profilo – della conoscenza e dell'ontologia dell'anima. Scompare dalla sua analisi tutto ciò che è invece la nozione e il tema della cura di sé come messa alla prova, come messa in discussione, come esame e verifica della vita (del *bios*).<sup>2</sup>

La mia impressione, tuttavia, è che le posizioni di Patočka e Foucault non siano in fondo così distanti. Credo, infatti, che sia possibile individuare numerose aree di convergenza fra i due filosofi, prima fra tutte quella legata al tema della cura come postura etica: «come pratica riflessa della libertà», secondo la definizione che Foucault diede dell'etica nel corso di una celebre intervista<sup>3</sup>. Il pensiero di Patočka sulla cura dell'anima e quello di Foucault sulla cura del sé trovano un promettente punto d'incontro nella tesi secondo cui la libertà, per essere realmente vissuta, deve potersi tradurre in *ethos*: deve sapersi *ri-flettere* in concrete pratiche di vita. Queste pagine non hanno la pretesa di indagare in modo esaustivo le possibili convergenze tra il pensiero di Patočka e quello di Foucault. Esse si limitano a indicare l'*ethos* comune che anima le ricerche dei due autori: un'attitudine che, combinando critica e cura, sembra oggi profilarsi come un possibile vettore su cui orientare le nostre prassi etiche.

---

<sup>1</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, tr. it. di M. Calzigna, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II*, Feltrinelli, Milano, 2011, p. 130.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> L'etica, dichiarò Foucault, è «la pratica riflessa della libertà» e la libertà ne costituisce la «condizione ontologica». M. Foucault, «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», in Id., *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris, 2001, pp. 1527-1548; tr. it. in *Archivio Foucault 3*, Feltrinelli, Milano, 1998.

## La misura di una distanza

Per iniziare, è bene prendere le misure della distanza che intercorre tra Jan Patočka e Michel Foucault, così da chiederci, in via generale, quali possano essere i punti di contatto tra due filosofi che, per vicende biografiche e orientamenti teorici, sembrano procedere lungo traiettorie divergenti. A questo scopo è utile rifarsi all'articolo del sociologo Arpad Szakolczai, *Thinking Beyond the East-West Divide: Foucault, Patočka, and the Care of the Self*<sup>4</sup>, che credo abbia il merito di segnalare in modo puntuale e pregnante i punti di convergenza tra il pensiero di Patočka e la ricerca di Foucault.

Szakolczai avvia la sua riflessione illustrando gli elementi di differenza fra i due autori: Patočka è un pensatore dell'Europa dell'Est vissuto sotto le pressioni del regime sovietico, mentre Foucault è un pensatore occidentale che ha vissuto e partecipato alle lotte politiche degli anni '70. Patočka era un fenomenologo, allievo di Husserl, mentre Foucault ha individuato proprio nella fenomenologia uno dei suoi principali bersagli critici. Patočka era un filosofo nel senso classico del termine, mentre Foucault ha sempre rigettato questa identificazione. Questi motivi di divergenza hanno a lungo impedito che si cogliessero gli elementi comuni alle riflessioni dei due autori, tanto che Marc Richir, nella sua introduzione all'antologia patočkiana *Qu'est-ce que la phénoménologie?*<sup>5</sup>, sembra alludere a una contrapposizione fra le due prospettive.

Szakolczai crede invece che, a un esame più attento, emergano alcuni significativi elementi di continuità che meritano di essere indagati.

Innanzitutto, Foucault ha sperimentato la vita nei regimi dell'Europa dell'Est: egli scrisse parte di *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* durante un soggiorno di un anno in Polonia e a più riprese ammette che quel testo risenti di ciò che accadeva attorno a lui. Inoltre la Polonia rimase sempre al centro dei suoi interessi, come dimostrano gli articoli che egli dedicò alle vicende di *Solidarnosc*<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> A. Szakolczai, *Thinking Beyond the East-West Divide: Foucault, Patočka, and the Care of the Self*, in *Social Research*, 61: 2, Summer 1994, pp. 297-323.

<sup>5</sup> Cfr. M. Richir, « Préface » a J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Jérôme Millon, Grenoble, 1988, pp. 7-15.

<sup>6</sup> Si vedano, ad esempio, "En abandonnant les Polonais, nous renonçons à une part de nous-mêmes" "Michel Foucault: L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée"; "La Pologne et après?". Tutti questi scritti sono ora riuniti in *Dits et écrits II* (Gallimard, Paris, 2001).

In secondo luogo, occorre problematizzare i rapporti dell'uno e dell'altro con la fenomenologia. Prima che il lavoro di Husserl divenisse un bersaglio polemico della sua riflessione, Foucault si è rifatto alle tesi husserliane, come dimostra l'Introduzione al testo *Sogno ed Esistenza* di Binswanger.

Inoltre, nel corso di alcune interviste<sup>7</sup>, Foucault spiega che Heidegger è stato uno di quei filosofi di cui non ha mai scritto ma con cui ha a lungo pensato. Foucault riconosce il proprio debito con la filosofia heideggeriana e ammette che, nelle sue ricerche sul mondo antico e sul rapporto dei greci con la verità, ha seguito la strada aperta dal filosofo tedesco. Heidegger dunque si rivela un interlocutore decisivo tanto per Patočka, che lo annovera tra i suoi maestri e ne riconosce l'influsso, quanto per Foucault che lo pone tra coloro che a livello implicito e sotterraneo hanno rappresentato una sponda della sua riflessione.

Il rapporto di Foucault con la fenomenologia, dunque, non è di acritico rifiuto ma si rivela assai più ricco e controverso. D'altra parte, la questione fenomenologica più criticata da Foucault è la stessa che suscita le obiezioni di Patočka, vale a dire la nozione di soggetto trascendentale. L'idea di una coscienza come campo di dati originarie e di vissuti immanenti messa in discussione da Foucault è oggetto anche delle critiche che Patočka rivolge alla filosofia di Husserl e che lo spingono a superare il soggettivismo husserliano in direzione di una fenomenologia asoggettiva.

Vi sarebbe, inoltre, tra Patočka e Foucault un'analogia nella maniera stessa di procedere: entrambi si impegnano in studi ricostruttivi nell'ambito della storia, affidandosi alla pratica della *problematizzazione*. Patočka, nel corso dei *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, afferma che la storia prende avvio con la scoperta della *problematicità* e che il mondo mitico, da cui il sommovimento della storia ci emancipa, fa ritorno ogni volta che l'uomo rinuncia alla complessità e smette di problematizzare<sup>8</sup>. Foucault, nelle sue ultime opere<sup>9</sup>, spiega come la nozione di

---

<sup>7</sup> «Heidegger a toujours été pour moi le philosophe essentiel (...). Il est probable que si je n'avais pas lu Heidegger, je n'aurais pas lu Nietzsche. J'avais essayé de lire Nietzsche dans les années cinquante, mais Nietzsche tout seul ne me disait rien ! Tandis que Nietzsche et Heidegger, ça a été le choc philosophique ! Mais je n'ai jamais rien écrit sur Heidegger et je n'ai écrit sur Nietzsche qu'un tout petit article ; ce sont pourtant les deux auteurs que j'ai le plus lus. Je crois que c'est important d'avoir un petit nombre d'auteurs avec lesquels on pense, avec lesquels on travaille, mais sur lesquels on n'écrit pas» (M. Foucault, "Le retour de la morale", *Dits et écrits II*, cit., p. 1522).

<sup>8</sup> La genealogia della storia proposta da Patočka non va intesa come una ricostruzione positivista. Come spiega Guido Davide Neri: «La nascita della filosofia e l'affermarsi di un'esistenza storica non possono infatti significare una fuoriuscita definitiva dal mondo naturale e dalla coscienza mitica. (...) il mondo dell'atteggiamento naturale non coincide più semplicemente con l'ambito delle umanità preistoriche, ma – in analogia con analoghe nozioni presenti sia

problematizzazione abbia guidato stile e movenze della sua ricerca storica. L'interesse di entrambi i filosofi si accende laddove l'uomo problematizza: mette in discussione ciò che è, ciò che fa e il modo in cui vive. La loro attenzione si concentra attorno a quei punti critici della storia del pensiero che hanno messo in gioco delle certezze e prodotto delle discontinuità. Se per Patočka si tratta di riconoscere la costitutiva problematicità del pensiero, che non può mai conquistare un senso ultimo e definitivo, per Foucault si tratta di studiare «le problematizzazioni attraverso le quali l'essere si dà come essere che può e deve essere pensato, e le pratiche a partire dalle quali queste problematizzazioni si formano»<sup>10</sup>.

Per quanto attento alle scosse telluriche che percorrono il divenire storico – facendo della storia ciò che è, ovvero «apertura verso ciò che sconvolge»<sup>11</sup> – cionondimeno Patočka risente dell'impostazione teleologica che ancora sorregge il progetto husserliano della *Crisi delle scienze europee*. Sebbene eretici, i suoi *Saggi eretici sulla filosofia della storia* tentano di riscoprire la matrice del *logos* europeo, di seguirne gli sviluppi e di coglierne le derive patologiche.

Va detto, però, che Patočka, nel suo tentativo di individuare la *ratio* che a partire dal mondo greco opera sin nell'odierna società della tecnica, propone una «storia della verità» più simile alla declinazione che ne ha offerto Foucault, che non a una fenomenologia dello spirito di stampo hegeliano. Tanto per Foucault quanto per Patočka, ciò che conta non è la storia dei contenuti di verità, ma la storia dei rapporti tra il soggetto e la verità. Foucault, nelle ultime interviste, riflettendo retrospettivamente sul proprio lavoro, disse che la questione della verità e quella della soggettivazione erano sempre state al centro del suo interesse. Seppur distante dalla prospettiva strutturalista che influenza i primi lavori di Foucault, e meno interessato ai condizionamenti del potere sui processi di soggettivazione, anche Patočka potrebbe condividere l'attitudine foucaultiana

---

in Husserl che in Heidegger – caratterizza la dimensione della quotidianità media e delle sue ovvietà, che forma la trama fondamentale della vita delle stesse civiltà storiche» (G. D. Neri, "L'Europa al fondo del suo declino", in Id., *Il sensibile, la storia e l'arte*, Ombre corte, Verona, 2003, p. 275).

<sup>9</sup> Foucault affronta diffusamente questo aspetto metodologico della sua ricerca all'inizio dell'*Uso dei piaceri* e nelle lezioni introduttive del corso *Il coraggio della verità*.

<sup>10</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, tr. it. di L. Guarino, *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano, 2008, p. 16. Foucault si chiede in cosa consista la filosofia oggi se non nel lavoro critico del pensiero: «nel cominciare a sapere come e fino a che punto sarebbe possibile pensare in modo diverso» (Ivi, p. 14). Sul tema delle problematizzazioni, in un'intervista dichiara: «In altri termini mi interessa la genealogia dei problemi: perché un problema e proprio quel tipo di problema, perché quel certo modo di problematizzare sia comparso ad un certo momento» (A. Breten, "Intervista a Michel Foucault", in *Aut Aut*, v. 331, pp. 64-65).

<sup>11</sup> J. Patočka, *Saggi eretici di filosofia della storia*, Einaudi, Torino, 2008, p. 50.

a studiare i rapporti di reciproca co-implicazione che si istituiscono tra soggetto e verità. La verità è un fattore di soggettivazione nella misura in cui è un agente di trasformazione: questa è la lezione che Foucault scopre nella «spiritualità»<sup>12</sup> degli antichi, per i quali la verità impone una continua trasfigurazione del sé, ed è quanto il filosofo francese evince dai suoi studi sulla *parresia* dove la veridizione non coincide con un giudizio assertivo sul reale, ma con la scelta etica di legare se stessi a un certo atto di parola.

Ma che la verità sia un agente di trasformazione sembra essere ciò cui anche Patočka allude quando, nelle sue ricerche sui tre movimenti dell'esistenza, parla di *movimento della verità*: la verità non coincide con l'acquisizione stabile di una conoscenza, ma con quel moto di rinnovata problematizzazione che induce a riflettere sul cono d'ombra che ogni raggio di luce porta con sé. La verità è, per Patočka, la cifra etica che caratterizza l'esistenza di colui che vive allo scoperto, di colui che interroga e si lascia interrogare<sup>13</sup>.

Non per niente, le voci dei due autori si rivelano più che mai prossime quando parlano di *vita nella verità* (Patočka) e *vita vera* (Foucault)<sup>14</sup>. Il motto patočkiano della “vita nella verità” diventerà una delle parole d'ordine della dissidenza cecoslovacca, facendo segno all'esigenza di perforare la cortina di ferro del silenzio, al bisogno di svelare un'alternativa alle menzogne di regime, alla scelta di divenire responsabili vivendo coerentemente al proprio *dir-vero*.

Foucault scopre la nozione di “vita vera” presso i filosofi cinici, che la intendono come una forma di critica costante, attiva, vivente al proprio presente. I cinici producono lo scandalo di una “vita

---

<sup>12</sup> Foucault parla di “spiritualità” presso gli antichi soprattutto nel corso al *Collège de France* intitolato *L'ermeneutica del soggetto*, dove allude alla ricerca e all'esperienza attraverso cui il soggetto trasforma se stesso per conquistare la verità. La spiritualità implica il principio fondamentale secondo cui la verità non è concessa con pieno diritto al soggetto, il quale, per raggiungerla, deve trasformarsi, convertirsi, tradursi in forme nuove. *Eros e askesis*, dice Foucault, sono le due grandi forme con cui la filosofia ha concepito le modalità di trasformazione del soggetto e di conquista della verità. La filosofia moderna ha inizio quando si ritiene che sia la conoscenza, ed essa soltanto, a permettere l'accesso alla verità: il momento cartesiano squalifica la pratica spirituale della conversione del sé, giacché il soggetto così com'è può avere accesso alla verità (cfr. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, tr. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano, 2003)

<sup>13</sup> Come spiega Edward Findlay all'inizio del suo prezioso lavoro sul valore etico e politico che l'opera di Patočka può rappresentare nel contesto della postmodernità, «*Jan Patočka, like his model Socrates, signaled that there was an unbreakable relationship between politics and philosophy, between truth and the realm of our social being*» (E. Findlay, *Caring for the soul in a postmodern age*, State University of New York Press, Albany, 2002, p. 1).

<sup>14</sup> Quest'attitudine a fare della verità prima di tutto uno stile di vita spiega come mai entrambi siano stati definiti dei filosofi socratici.

vera” in rottura con le forme abituali di esistenza: una vita scandalosa, perturbante e marginalizzata che fa esplodere l’esigenza di un mondo altro, differente.

Ad entrambi i filosofi sta a cuore la relazione che si istituisce tra soggettività e pratica di *veridizione*, tra soggetto e movimento della verità, dove ciò che conta è il modo stesso di istituirsi di questo nesso nella concretezza delle loro esistenze. Anche Szokolczai torna spesso su questo punto: congiungere verità e soggettività non è solo una questione astratta di interesse teorico, ma ciò che tanto Patočka quanto Foucault cercano di mettere in opera nelle loro vite.

Se questi, per sommi capi, sono gli elementi di prossimità tra Patočka e Foucault, è alla luce dei concetti di cura del sé e di cura dell’anima che emerge con forza la linea di convergenza che li unisce. Una linea di continuità che rende fruttuoso un dialogo tra i due filosofi ma che di certo non ne pacifica le differenze. La nozione di cura dell’anima, infatti, attraversa tutta la riflessione di Patočka, il quale ribadisce a più riprese e senza esitazioni che è su di essa che si fonda l’eredità europea e dunque la possibilità stessa di uscire dalla crisi politica e morale che minaccia la contemporaneità. Al contrario, la nozione di cura di sé fa la sua comparsa solo negli ultimi anni della riflessione di Foucault, il quale, pur mostrandone l’importanza nel panorama della cultura tardo-antica e suggerendone il potenziale ancora inespresso, non è affatto disposto a riconoscere in essa il principio cardine della storia europea e tanto meno la soluzione per uscire dall’afasia morale che segue all’annuncio della morte di Dio e al declino dei codici valoriali tradizionali<sup>15</sup>.

Inoltre, come già abbiamo accennato, entrambi i filosofi sembrano occuparsi della questione dell’*epimeleia*, ma applicata a due oggetti diversi: l’*epimeleia seautou*, nel caso di Foucault; l’*epimeleia tes psychés*, nel caso di Patočka. Bisognerebbe comprendere quale valore attribuire a queste espressioni: come scrive anche Szokolczai, i testi dei due autori sono percorsi da tensioni e ambivalenze che spesso incoraggiano a scorgere una sostanziale coincidenza tra i due termini. Nelle pagine di *Platone e l’Europa*, Patočka parla del momento platonico come dell’emergere dell’«anima che sono»<sup>16</sup>: l’anima non è ancora un’*ousia* trascendente, ma il principio attivo di ciò

---

<sup>15</sup> «Non c’è nulla che mi sia più estraneo dell’idea che, a un certo momento, la filosofia abbia sviato, che abbia dimenticato qualcosa e che, nella sua storia, esista un principio, un fondamento da riscoprire. (...) Questo non vuol dire, tuttavia, che il contatto con questo o quel filosofo non possa produrre qualcosa, ma bisognerà allora sottolineare che questa cosa è nuova» (M. Foucault, “L’etica della cura di sé come pratica della libertà”, in *Archivio Foucault* 3, cit., p. 287).

<sup>16</sup> J. Patočka, *Platone et l’Europe*, cit., p. 98.

che si è. E Foucault, nell'*Ermeneutica del soggetto*, connette il significato di *heautou* a quello di *psyché* alla luce della nozione di *khresis* che appare nel *Fedone*. Dialogo in cui Socrate, operando una serie di distinzioni, giunge a definire l'anima come ciò che si serve del corpo, degli organi, degli strumenti: qui, scrive Foucault, l'anima non è il cocchio alato del *Fedro*, o la prigioniera del corpo descritta nel *Fedone*, ma è l'anima come soggetto d'azione, vale a dire un'anima che utilizza, dirige, manovra. Foucault ci invita a prestare attenzione al verbo *khresthai* attribuito all'anima, giacché esso ha due accezioni fondamentali: da una parte significa "servirsi di", dall'altra "avere una relazione con". La *khresis* è una relazione pratica, operativa, strumentale che l'anima intrattiene con il corpo e l'ambiente circostante: pertanto, la cura dell'anima non è rivolta all'anima-sostanza, ma all'anima come principio di azione che intrattiene relazioni plurali col mondo: «occuparsi di se stessi, infatti, vorrà ormai dire occuparsi di sé nella misura in cui si è 'soggetti di', (...) soggetti che si servono di cose, che hanno un certo atteggiamento, che hanno determinati tipi di rapporto, e così via»<sup>17</sup>.

Posti questi elementi di reciprocità, è utile richiamare la tesi di Szakolczai secondo cui proprio gli studi foucaultiani potrebbero "correggere" la teoria patočkiana, la quale rischia di scivolare in una forma di idealismo. Nell'interpretazione patočkiana della cura dell'anima ricorrono termini come *conversione*, *senso*, *immortalità*, che alludono evidentemente a una dimensione spirituale, se non addirittura religiosa. Ciò deriva dalla tensione instancabile con cui Patočka ricerca un rapporto alla totalità: rapporto che in termini fenomenologici potremmo definire come relazione tra fenomeno e struttura asoggettiva dell'apparire; che in una prospettiva heideggeriana risponde all'esigenza di superare il livello ontico degli enti in favore dell'orizzonte ontologico dell'Essere; e che Patočka in *Liberté et sacrifice* definisce come «*philosophie de l'amplitude*»<sup>18</sup>.

Se ciò induce a scorgere un afflato spiritualistico nei testi patočkiani, Szakolczai ritiene che la nozione di *tecniche del sé* consenta a Foucault di evitare la possibile deriva idealistica: modellare il proprio sé significa guadagnare spazi di libertà creativa e di ridefinizione critica in contrasto con altre tecniche che sono quelle assoggettanti del potere e individualizzanti del sapere. Foucault, per così dire, ricolloca la prospettiva idealistica patočkiana all'interno di un contesto di forze immanenti

---

<sup>17</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 52.

<sup>18</sup> J. Patočka, *Equilibre et amplitude dans la vie*, in Id., *Liberté et sacrifice*, Millon, Grenoble, 1990, pp. 27-39.



in cui la cura del sé e le tecniche di stilizzazione si iscrivono, si oppongono e si ridefiniscono all'interno di specifici campi epistemologici e di determinati rapporti di potere

### **Patočka e la cura dell'anima**

Come è stato detto, la nozione di cura dell'anima accompagna l'intera riflessione di Jan Patočka, dai suoi primi lavori sulla filosofia antica fino agli studi genealogici sulla storia e sul destino dell'Europa. L'indagine sull'*epimeleia tes psychés* trascende il piano della speculazione teorica e si propone come la tonalità etica che fa da sfondo all'insieme della ricerca patočkiana. Questo spiega perché Ivan Chvatik e Pavel Kouba, curatori dell'edizione ceca delle opere complete del filosofo, abbiano scelto di riunire molti testi patočkiani sotto il titolo di "Cura dell'anima". Sotto tale titolo possono opportunamente confluire diversi vettori di ricerca:

*works that concern the position of human beings in the world and history: from the moral and religious questions of the individual through the attitudes towards current social and political events up to general reflections on the philosophy of history*<sup>19</sup>.

Nel corso di un convegno su Patočka che si svolse nel giugno del 2009, Chvatik tornò a motivare questa scelta spiegando che l'espressione "Cura dell'anima", nel caso di Patočka, risulta appropriata per tutti quegli scritti capaci di far emergere la specificità di «un impegno filosofico durato tutta la vita». Un impegno che Patočka formulò già all'inizio della sua carriera e cui rimase fedele fino alla fine:

Filosofare non è un'attività puramente intellettuale che possa venir esaustivamente chiarita e giustificata (...). Filosofare presuppone un atto di coraggio, un'assunzione risoluta di rischio, consistente nel legare la propria vita a una speranza che può rivelarsi fuorviante e irrealizzabile (...). Il filosofo dovrebbe far sua l'arte di restare,

---

<sup>19</sup> I. Chvatik, P. Kouba, "Preface to Collection: Care for the Soul", in *The Collected Works of Jan Patočka*, vol. I, p. 10. («Lavori che riguardano la posizione dell'essere umano nel mondo e nella storia: dalle questioni morali e religiose dei singoli individui, passando all'atteggiamento nei confronti dell'attualità sociale e politica fino ad arrivare alle riflessioni generali sulla filosofia della storia»).

per tutta la vita, sospeso in un certo senso a una posizione precaria, dal momento che egli non potrà mai scalzare la sua decisione ricorrendo a certezze acquisite<sup>20</sup>.

La formula “cura dell’anima” si presta, dunque, a dar conto di uno stile di pensiero che lega insieme ricerca filosofica e modo d’esistenza: che è insieme un impegno intellettuale e un atto di coraggio. Il sottotitolo scelto da Chvatik e Kouba, *Raccolta di saggi e lezioni intorno alla posizione dell’uomo nel mondo e nella storia*, spiega come il titolo “Cura dell’anima” riunisca, inoltre, gli scritti che interrogano il presente a partire da un’acuta consapevolezza della prospettività e della storicità di ogni significato. Infatti, già dai primi scritti che Patočka dedicò al tema della storia<sup>21</sup>, troviamo espressa la tesi secondo cui il passato è l’estraneità inquietante che non cessa di interpellarci, l’insieme di quei rapporti appassionati che *noi*<sup>22</sup>, nelle nostre dinamiche attuali, facciamo riemergere. Contro la tendenza intellettualistica che fa astrazione dal flusso temporale della storia, Patočka ritiene che lo studio del passato sia innescato da un interesse pratico, dall’attitudine pragmatica a collocarsi nel proprio tempo e nel divenire che ci precede e ci eccede al fine di edificare un progetto di vita<sup>23</sup>.

L’espressione “Cura dell’anima”, pertanto, più che indicare un nucleo tematico, sembra evocare un certo *ethos*: un’attitudine filosofica che scalza il soggetto dalla posizione sovrana del *cogito* e lo

### **L’*ethos* filosofico del Moderno**

In questo senso, si possono cogliere delle analogie tra l’attitudine che anima la ricerca patočkiana e l’*ethos* filosofico che Foucault riconosce quale cifra caratteristica dell’interpretazione kantiana dell’Illuminismo. Secondo Foucault, il problema posto da Kant con la sua risposta alla domanda

---

<sup>20</sup> J. Patočka, *Kapitoly ze současné filosofie* [Capitoli dalla filosofia contemporanea], in *Sebrané spisy, I, Péče o duši I*, a cura di I. Chvatik e P. Kouba, OIKOYMENH, Praha, 1996, p. 87.

<sup>21</sup> Si vedano in particolare *Quelques remarques sur les concepts d’histoire et d’historiographie* e *Quelques remarques sur le concept d’histoire mondiale*, ora riuniti in J. Patočka, *L’Europe après l’Europe*, Editions Verdier, Lagrasse, 2007.

<sup>22</sup> Nelle prossime pagine vedremo come questo “noi” sia una nozione altamente problematica.

<sup>23</sup> Patočka cita il caso di Tucidide e di Machiavelli per i quali lo studio della storia origina da precisi fini politici e si riconosce nella necessità di agire in situazione.

*Was ist Aufklärung?*<sup>24</sup> è il problema dell'attualità interrogata come evento. Ciò significa interrogare se stessi come soggetti di un certo presente e intendere la filosofia come una pratica discorsiva che ha una sua propria storia. La domanda del Moderno (e sul Moderno) inaugurata da Kant si traduce in una problematizzazione del presente che complica il rapporto con il passato: non si tratta più di istituire un rapporto longitudinale tra passato e presente, ma di intrattenere una «relazione sagittale» con la propria attualità, dove ciò che conta è la capacità del discorso di individuare il proprio senso in seno al presente e di mettere a punto degli strumenti critici per un'«ontologia di noi stessi»<sup>25</sup>.

Con Kant sorge il problema dell'attualità che interroga se stessa e del pensiero che trova il proprio senso nel sollecitare l'uomo a uscire dallo «stato di minorità». Già nelle lezioni de *Il governo di sé e degli altri*, Foucault spiega come Kant riconduca lo «stato di minorità» a una condizione di pigrizia e di viltà per cui gli uomini preferiscono farsi dirigere da altri che si sono offerti di prenderli sotto la propria guida. Lo stato di minorità indica allora la condizione di dipendenza nella quale versano gli uomini che, per mancanza di coraggio o per mera pigrizia, abdicano al proprio intelletto e si affidano a un'istanza estranea. Il punto importante, per Foucault, è che Kant imputi tale stato di minorità a un rapporto viziato che il soggetto intrattiene con se stesso: per uscire da una condizione di sottomissione non si tratta tanto (o solo) di combattere un'autorità dispotica, quanto di superare un'inclinazione individuale verso la viltà, che Foucault descrive nei termini di un *deficit* di autonomia nel rapporto con se stessi.

A mio avviso, la prospettiva con cui Foucault ripercorre il testo kantiano potrebbe illuminare anche l'opera di Patočka, per il quale l'esortazione all'autonomia del singolo è da intendersi principalmente come responsabilità verso se stessi. Autonomia<sup>26</sup> che non è tensione superomistica a un esercizio spregiudicato della ragione, né fiducia in un libero arbitrio scevro da condizionamenti,

---

<sup>24</sup> Ricordiamo che alla questione *Was ist Aufklärung?* Kant rispose: «L'uscita dell'uomo da uno stato di minorità il quale è da imputare a lui stesso» (cfr. I. Kant, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in Id., *Stato di diritto e società civile*, Editori Riuniti, Roma, 1982, pp. 99-112).

<sup>25</sup> Cfr. M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in Id., *Archivio Foucault 3*, cit., p. 228

<sup>26</sup> In *Epoché e riduzione* Patočka lancia la sua sfida fondamentale: «affermare l'autonomia, in rapporto alla realtà, di ciò che chiamiamo convenzionalmente un centro di vissuti, senza che per questo l'interpretazione ne faccia qualcosa di assoluto, di in-finito» (J. Patočka, *Epoché et réduction*, in Id., *Qu'est-ce que la phénoménologie*, Millon, Grenoble, 1988, pp. 260-261). Parafrasando Patočka, potremmo dire che la sfida è quella di affermare l'autonomia della soggettività – la sua indipendenza da un codice del dovere o dai dettami di un potere – pur riconoscendone l'apertura, la finitudine, l'interdipendenza. Si tratta cioè di mettere in luce la possibile scissione tra auto-fondazione e auto-nomia. Questa tesi è argomentata da Emilie Tardivel nel testo, *La subjectivité dissidente: étude sur Patočka*, in *Studia Phaenomenologica: Jan Patočka and the european heritage*, Vol. VII/2007, pp. 435-463.

ma l'istanza che connette libertà di pensiero, esercizio della critica e costruzione di un soggetto etico. Allo stesso modo, la libertà cui fa segno Foucault richiamando il testo kantiano non è da intendersi come libertà anarchicamente orientata, «quanto piuttosto», usando le parole di Chiara di Marco, «decisione di vivere l'instabilità e l'incertezza quali proprie modalità d'essere e di agire per tenere il pensiero in un'inesauribile tensione creativa/produttiva»<sup>27</sup>. Le riflessioni di Patočka e quelle che Foucault dedica all'Illuminismo trovano un interessante punto d'incontro poiché, per entrambi, la libertà è un movimento che rimette costantemente in discussione le nostre convinzioni: un movimento che ci emancipa dal senso accettato e dall'assoggettamento a un certo dispositivo di sapere nella misura in cui ci espone al pericolo e all'incertezza.

### **I limiti del necessario**

Nello scritto sui Lumi, la pratica di libertà si definisce come un'ontologia critica di noi stessi in cui l'analisi storica dei limiti che ci sono posti è insieme prova del loro superamento possibile. Foucault ridefinisce i termini del criticismo kantiano: se la questione di Kant riguardava i limiti della conoscenza, oggi sarebbe più utile interrogarsi sui «limiti del necessario»: «qual è la parte di ciò che è singolare, contingente e dovuto a costrizioni arbitrarie in quello che ci è dato come universale, necessario, obbligato?»<sup>28</sup>. La critica diviene così indagine *archeologica* degli eventi che ci hanno condotto a costituirci in quanto soggetti di quel che facciamo, pensiamo e diciamo; e pratica *genealogica* che, a partire dai termini della contingenza, coltiva e alimenta la possibilità di essere altrimenti.

Ragionando in questa direzione, Foucault propone di considerare la Modernità non tanto come un periodo storico ma come un certo atteggiamento in rapporto all'attualità:

Con atteggiamento intendo un modo di relazione con l'attualità; una scelta deliberata compiuta da alcuni; infine un modo di pensare e di sentire, anche un modo di agire e

---

<sup>27</sup> C. Di Marco, *Critica e cura di sé: l'etica di Michel Foucault*, Franco Angeli, Milano, 1999, p. 185.

<sup>28</sup> M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in Id., *Archivio Foucault 3*, cit., p. 228.

di comportarsi che sottolinea un'appartenenza e al tempo stesso si presenta come un compito. Probabilmente, un po' come quello che i Greci chiamavano un *ethos*<sup>29</sup>.

In questo senso, se ripensiamo allo spirito con cui Chvatik e Kouba hanno deciso di intitolare “Cura dell'anima” i primi tre volumi delle *Opere Complete* di Patočka, potremmo dire che nell'ambito della filosofia patočkiana tale espressione converge con la proposta moderna di fare della filosofia un'ontologia critica di noi stessi che concili modo di pensare e modo di agire. La formula *cura dell'anima* allude in Patočka a ciò che con le parole di Foucault potremmo definire «un *ethos*, una vita filosofica in cui la critica di quello che siamo è, al tempo stesso, analisi storica dei limiti che ci vengono posti e prova del loro superamento possibile»<sup>30</sup>.

Centrale, tanto nella proposta di Patočka quanto nella lettura foucaultiana dell'*Ausgang* kantiano, sembra essere il rapporto tra il sé e i propri limiti. Mi sia concessa, allora, una forzatura: se nel caso di Patočka l'espressione *cura dell'anima* si rivela pertinente per tutta una serie di testi che eccede l'ambito specifico della pratica epimeletica, anche l'espressione foucaultiana *cura di sé* potrebbe prestarsi a un uso più esteso: potrebbe indicare tutti quegli scritti in cui Foucault riflette sul rapporto critico e creativo che il soggetto intrattiene con se stesso. Tutti quegli scritti, dunque, in cui l'attenzione di Foucault dall'asse del sapere e da quello del potere si sposta sull'asse dell'etica: «quello dei rapporti con se stessi»<sup>31</sup>.

Nel testo *Il soggetto e il potere* Foucault descrive le movenze del suo pensiero, spiegando che esistono diverse forme di soggettivazione e che con i suoi lavori ha indagato tre vettori lungo i quali gli esseri umani si costituiscono come soggetti. Vi sono, innanzitutto, le obiettivazioni operate dai saperi: l'obiettivazione del soggetto parlante nell'ambito della grammatica generale, per esempio, o del soggetto produttivo nell'analisi economica. Vi è poi l'obiettivazione prodotta dai quei poteri che dividono gli uomini: il folle dal sano di mente, il malato dall'uomo in buona salute, il criminale

---

<sup>29</sup> Ivi, p. 223. Come scrive Esposito, «quello che Foucault chiama un *ethos* (...) va anche al di là della definizione hegeliana della filosofia come il proprio tempo appreso nel pensiero, perché fa del pensiero la leva che sottrae il presente alla continuità lineare del tempo, sospendendolo alla decisione su ciò che siamo e su ciò che possiamo essere» (R. Esposito, “Immunizzazione e violenza”, in Id., *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesi, Milano, 2008, p. 125).

<sup>30</sup> M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in Id., *Archivio Foucault 3*, cit., p. 231.

<sup>31</sup> Ivi, p. 230.

dalla gente per bene, e così via. Vi è infine una direttrice che indaga i rapporti che ciascuno intrattiene col proprio sé per arrivare a riconoscersi come soggetto. Quest'ultimo ambito è quello che porta Foucault a pensare che per *franchir la ligne* – per tentare di affrancarsi dalla presa stringente del binomio sapere-potere – sia utile insistere su quel processo poetico che modula la piega del sé nel punto d'intersezione tra forze eterogenee così da profilare linee inedite di soggettivazione.

Come spiega Pier Aldo Rovatti, Foucault, con i suoi studi sulla cura di sé, lavora a una genealogia della de-soggettivazione: «continua infatti a parlare di un soggetto da svuotare, da liberare da se stesso, cioè dalla moderna cattura nella gabbia dell'individualità, e, se c'è un messaggio che rivolge ai contemporanei, si tratta dell'invito a una lotta contro il nuovo soggetto-individuo nel quale veniamo identificati dal dispositivo biopolitico della società attuale»<sup>32</sup>.

D'altronde, proprio nello scritto sui *Lumi*, Foucault ritiene che un'attitudine tipica del Moderno consista nel non accettare se stessi per quelli che si è, ma assumere se stessi come oggetto di un'instancabile elaborazione: «l'uomo moderno (...) non è colui che parte alla scoperta di se stesso, dei suoi segreti, della sua verità nascosta; è colui che cerca di inventare se stesso»<sup>33</sup>.

Cercare di inventare se stessi, per Foucault, significa trattare la propria vita come un'opera d'arte: ammettere che anche il piano del *bios* possa divenire oggetto di sperimentazione artistica. «Perché la vita di tutti gli individui non potrebbe diventare un'opera d'arte? Perché una lampada o una casa potrebbero essere un'opera d'arte, ma non la nostra vita?»<sup>34</sup>, si chiede Foucault nel corso di una delle ultime interviste.

Tuttavia occorre subito fugare un malinteso. L'estetica dell'esistenza<sup>35</sup> promossa da Foucault non allude a un'estetizzazione narcisistica e gaudente del sé<sup>36</sup>, ma alla qualificazione etica di un *bios* che cerca di darsi la propria forma oltre le pieghe del potere e le curvature del sapere.

---

<sup>32</sup> P. A. Rovatti, "Il soggetto che non c'è", in *Foucault oggi*, a cura di M. Gazigna, Feltrinelli, Milano, 2008, p. 219.

<sup>33</sup> Ivi, p. 225.

<sup>34</sup> H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, tr. it. di D. Belati, M. Bertani, F. Gori, I. Levrini, *La ricerca di Michel Foucault*, La casa Usher, Firenze, 2010, p. 309.

<sup>35</sup> Va precisato che l'espressione "estetica dell'esistenza" compare di rado nei testi di Foucault: assente tanto ne *La cura di sé*, quanto ne *L'ermeneutica del soggetto*, essa compare ne *L'Uso dei piaceri*. In questo senso, occorre tener viva la continuità tra l'arte come *techne* e la *khresis* (l'"uso" del titolo) nel duplice significato di "servirsi di" e "avere una relazione con qualcosa". Il rapporto con il sé non è di tipo estetizzante ma operativo, procedurale, artigianale.

Da questo punto di vista, lo scritto sull'Illuminismo si presta a una lettura ambivalente perché da una parte, riconducendo l'atteggiamento del Moderno al dandismo baudelairiano, sembra accostare il lavoro poetico operato su di sé alla ricerca estetica di una vita raffinata e originale; dall'altra, sfuma i possibili equivoci, spiegando che la sfida critica non sta nel ritiro narcisistico del sé ma nel confronto polemico e provocatorio con dei limiti che percorrono trasversalmente la nostra realtà storica e sociale:

come abbiamo costituito noi stessi come soggetti del nostro sapere; come abbiamo costituito noi stessi come soggetti che esercitano o subiscono delle relazioni di potere; come abbiamo costituito noi stessi come soggetti morali delle nostre azioni<sup>37</sup>.

L'estetica dell'esistenza, dunque, non obbedisce a una tensione estetizzante, ma riformula in chiave etica quello che Vegetti definisce «il canone estetico del limite»<sup>38</sup>.

«Questo *ethos* filosofico» scrive Foucault a proposito dell'atteggiamento critico del Moderno, «può essere caratterizzato come un atteggiamento limite. Non si tratta di un atteggiamento di rigetto. Dobbiamo sfuggire all'alternativa del dentro e del fuori, dobbiamo stare sulle frontiere»<sup>39</sup>. Il problema è abitare lo spazio ibrido del confine per allentare la presa: non si tratta di auspicare una liberazione definitiva ma di impegnarsi in pratiche di libertà<sup>40</sup> che insistano sugli interstizi, sugli spazi liminari, sul “tra” che insieme unisce e separa.

### **Stare alle frontiere**

Tutto questo chiama nuovamente in causa le riflessioni di Jan Patočka: la figura ambivalente della frontiera, infatti, attraversa in modo implicito tutta la sua opera, tanto che la si potrebbe considerare

---

<sup>36</sup> Cfr. F. Gros, “Nota del curatore”, in M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, cit., pp. 453-92.

<sup>37</sup> M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in Id., *Archivio Foucault 3*, cit., p. 231.

<sup>38</sup> M. Vegetti, “Foucault e gli antichi”, in *Effetto Foucault*, a cura di P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano, 1986, p. 43.

<sup>39</sup> M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in Id., *Archivio Foucault 3*, cit., p. 228.

<sup>40</sup> “Insisto più sulle pratiche di libertà che sui processi di liberazione» (M. Foucault, “L'etica della cura di sé come pratica della libertà”, in Id., *Archivio Foucault 3*, cit., p. 275).

un altro nome per alludere alla cura dell'anima. L'ideale di una «vita alla frontiera»<sup>41</sup> è presente nell'ambito delle sue ricerche fenomenologiche, dove sembra rievocare il gesto epocheizzante di colui che incontra gli enti senza lo schermo del mito e la protezione della tradizione<sup>42</sup>. Si ripresenta nei *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, dove l'immagine del fronte bellico assume a emblema di una vita che affronta allo scoperto e senza indugi la problematicità dell'esistenza. Nell'ultimo dei *Saggi eretici*, «Le guerre del XX secolo e il XX secolo come guerra», la figura ambivalente della frontiera trova radicale espressione nella rievocazione del *Pólemos* eracliteo, la contesa feconda che, nel suo potere *dia-bolico*, reca in sé la straordinaria capacità di *unire*.

L'ideale di una vita alla frontiera è presente, inoltre, negli studi sul *Platonismo negativo*, dove diviene espressione di quella tensione alla trascendenza che si trattiene dal varcare la soglia che tradurrebbe (tradirebbe) la presa di distanza dalla perentorietà del mondo oggettivo nell'ipostasi idealizzante di un secondo dominio di oggetti. Patočka, infatti, accetta solo il versante negativo della proposta platonica, ossia l'idea di *chorismos* come distanziamento dalla datità immediata del mondo. La teoria delle Idee, in quanto sistematizzazione positiva che risolve in un oggetto ultimo e definito il movimento della trascendenza metafisica, perverte la tensione originaria che si esprime come semplice superamento negativo dell'oggettività. Patočka si rifà al concetto di *chorismos* per alludere alla libertà come esperienza negativa, e cioè come coraggio di vivere nel vuoto: «il mistero del *chorismos* è identico all'esperienza della libertà: l'esperienza di un distanziamento di fronte alle cose reali, l'esperienza di un senso indipendente dall'oggettivo e dal sensibile»<sup>43</sup>.

Con la sua proposta di un platonismo negativo, Patočka intende liberare l'Idea da qualsiasi contenuto rappresentativo facendone un'eccedenza, un'ulteriorità, che dà a vedere i limiti del contingente<sup>44</sup>. Egli arriva a definire l'idea come «forza di disobiettivazione e di de-realizzazione da

---

<sup>41</sup> J. Patočka, *Saggi eretici di filosofia della storia*, cit., p. 45.

<sup>42</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>43</sup> J. Patočka, *Le platonisme négatif*, in *Id.*, *Liberté et sacrifice*, cit., pp. 87-88.

<sup>44</sup> Patočka intende liberare l'Idea da qualsiasi contenuto rappresentativo ritenendo che essa non sia ciò che è visto ma ciò che «dà a vedere». L'Idea, nella sua forza disobiettivante, consente di scorgere ogni volta aspetti nuovi e prospettive inedite. Queste considerazioni andrebbero messe in parallelo con le riflessioni che Patočka dedica all'arte nell'epoca attuale, la quale perde il suo valore mimetico e rappresentativo per divenire pratica che dà a vedere: potremmo dire che l'artista sia colui che si tende oltre il dato, per dar a vedere ciò che eccede la presenza visibile (J. Patočka, *L'arts et le temps*, P.O.L., Paris, 1990)



cui prendono origine tutte le nostre capacità di lotta contro la ‘realtà pura e semplice’ che tenderebbe a imporsi a noi come legge assoluta, irrevocabile e insormontabile»<sup>45</sup>.

In questo senso, potremmo dire che l’Idea sia il motore della nostra capacità critica di contestazione del reale: a mio avviso, qui Patočka trova un punto di profonda vicinanza con la riflessione foucaultiana rivolta alle pratiche di de-soggettivazione. Per entrambi si tratta di conquistare una distanza – da sé, dagli enti, dalle pratiche in cui siamo immersi – per riscoprire la non ovvietà di ciò che ci circonda.

Credo che sia proprio attorno a questo tema che la riflessione patočkiana sulla cura dell’anima e gli studi di Foucault sulla cura di sé mostrino la loro prossimità e insieme la loro portata politica. Esortandoci a una dinamica di dis-obiettivazione (Patočka) e a una pratica di «dis-assoggettamento»<sup>46</sup> (Foucault), i due filosofi sembrano interessati a riguadagnare il potenziale ricreativo dell’intervallo<sup>47</sup>: della distanza etica che si offre come margine di resistenza politica a quel potere che

classifica gli individui in categorie, li marca attraverso la loro propria individualità, li fissa alla loro identità, impone loro una legge di verità che essi devono riconoscere e che gli altri devono riconoscere in loro.<sup>48</sup>

Certo, queste sono parole di Foucault che possono risultare estranee all’orizzonte di ricerca patočkiano. Eppure credo che il portato politico più fecondo della cura dell’anima, nell’interpretazione che ne offre Patočka, consista propriamente nell’alimentare un’irrequietudine

---

<sup>45</sup> J. Patočka, *Le platonisme négatif*, in Id., *Liberté et sacrifice*, cit., p. 89.

<sup>46</sup> S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, Laterza, Roma, 2000, p. 122

<sup>47</sup> «Il rapporto con sé non distacca l’individuo da ogni forma di attività nell’ordine della città, della famiglia o dell’amicizia; apre piuttosto, come diceva Seneca, un *intervallum* tra tutte le attività da lui svolte, e ciò che lo costituisce come soggetto di tale attività; una simile ‘distanza etica’ è ciò che gli permette di non sentirsi privato di quello che le circostanze potrebbero sottrargli» (M. Foucault, “Dossier ‘Gouvernement de soi et des autres’”, citato in F. Gros, “Nota del curatore”, in M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto*, cit., p. 487).

<sup>48</sup> M. Foucault, *Il soggetto e il potere*, in H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, cit., p. 283.

nei confronti del *datum*<sup>49</sup> che ci renda capaci di una continua trasformazione. La cura dell'anima si offre come *chance* storico-politica collettiva nella misura in cui estende la pratica di investigazione e l'esortazione al rinnovamento dalla sfera individuale a quella collettiva. Ricoeur ha definito tutto questo «socratismo politico»<sup>50</sup>, spiegando che:

il legame che Jan Patočka stabilisce (...) tra la sua filosofia della problematicità e i suoi giudizi propriamente politici sul destino dell'Europa, consiste per intero nella capacità di trasferire dall'individuo all'intera comunità europea la meditazione sul rapporto tra senso, non senso e ricerca<sup>51</sup>.

A mio avviso, proprio il riferimento alla dimensione comunitaria può aiutarci a meglio comprendere le potenzialità che Patočka scorge nel principio dell'*epimeleia tes psychés*. Infatti, se le considerazioni sulla cura dell'anima costituiscono quello che potremmo definire il *côté* luminoso, produttivo e per certi versi ancora abitato da una tensione normativa del pensiero di Patočka, risulta opportuno accostare tali considerazioni a quei passaggi che ci introducono nella dimensione notturna, negativa, destrutturante del suo pensiero<sup>52</sup>.

Come è noto, il filosofo, nel corso dei suoi *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, individua due punti di vista che tra loro si implicano e si contrappongono: il punto di vista del Giorno, del senso meramente accettato e della vita vissuta in vista della nuda sopravvivenza, e il punto di vista della Notte, che inghiotte ogni certezza e precipita l'uomo nella problematicità. Patočka guadagna il punto di vista della Notte penetrando al fondo della sapienza eraclitea ed estraendone la legge di *Pólemos*: la guerra come potenza unificante, la contesa come scintilla feconda del legame.

---

<sup>49</sup> Heinrich Fink-Eitel, nel suo testo di introduzione all'opera di Foucault, scrive che una dei tratti peculiari del filosofo consiste nella sua «inquietudine nei confronti della realtà» (H. Fink-Eitel, *Foucault*, Carocci, Roma, 2002, p. 12).

<sup>50</sup> P. Ricoeur, «Prefazione» a J. Patočka, *Saggi eretici di filosofia della storia*, Einaudi, Torino, 2008, p. XXXVII.

<sup>51</sup> Ibidem.

<sup>52</sup> Questo ci permette anche di inquadrare la tesi di Foucault secondo cui Patočka si occuperebbe dell'*epimeleia tes psychés* solo come gnoseologia e ontologia dell'anima: il giudizio di Foucault, infatti, fa riferimento a *Platone e l'Europa* ma non tiene conto degli altri testi, in particolare dei *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, dove la riflessione di Patočka si tinge di tinte fosche e rinuncia a qualunque morale consolatoria.

Eraclito parla di quell'elemento comune di cui 'si nutrono' tutte le 'leggi umane' (...). 'Bisogna sapere che l'elemento comune è *pólemos* e che la giustizia è contesa (dike = eris) e che tutto si compie attraverso *eris* e la (sua) necessità'. *Pólemos* è ciò che è comune. *Pólemos* riunisce gli avversari non solo perché si trova al di sopra di essi, ma perché in esso *sono* tutt'uno. È in esso che si crea un'unica e unitaria potenza e volontà, ed è da esso che originano tutte le leggi e le costituzioni, per quanto diverse possano essere<sup>53</sup>.

In questo senso, l'arena agonica della *polis* sembra essere il prodotto di superficie del fuoco abissale di *Pólemos*: essa ne mitiga l'ardore e ne regola l'intensità, ma non può sopirne del tutto la fiamma. Patočka, nella sua concezione della *polis* greca, subisce l'influenza delle analisi che Arendt sviluppa in *Vita activa*. La *polis* arendtiana è il luogo in cui gli uomini si appaiono reciprocamente attraverso azioni e parole che permettono loro di *distinguersi*: la *polis*, potremmo dire, diviene luogo d'eccellenza del *chorismos*, di una separazione che non divide ma unisce. La *polis* quale luogo dell'unità della discordia permette di far vibrare le differenze senza che esse producano una scissione.

In termini patočkiani, potremmo dire che lo spazio della *polis* tramonta nel momento in cui si vogliono scongiurare le turbolenze di *Pólemos* lasciando che dal movimento del *chorismos* si origini «un secondo dominio di oggetti»<sup>54</sup>: un mondo separato e messo in salvo dalle tensioni confliggenti.

Un mondo messo in salvo dalle sue tensioni confliggenti è un modo destinato a una stasi letale, perché proprio quelle tensioni alimentano quel co-movimento dell'esistenza che dischiude l'orizzonte mondano e permette ai soggetti di esporsi l'un l'altro e offrirsi riconoscimento reciproco.

Infatti, se nelle pagine dei *Saggi eretici* il tema del conflitto emerge con forza, troviamo numerosi riferimenti alla dinamica conflittuale grazie a cui gli enti appaiono già nei testi che Patočka dedica

---

<sup>53</sup> J. Patočka, *Saggi eretici di filosofia della storia*, cit., p. 48.

<sup>54</sup> J. Patočka, *Le platonisme négatif*, in Id., *Liberté et sacrifice*, cit., 87.

al movimento dell'apparire<sup>55</sup>. La dialettica di luce ed ombra, di visibilità e invisibilità, che presiede alla manifestatività degli enti, è descritta da Patočka nei termini di un conflitto tra il singolare che appare e il fondo indifferenziato a partire dal quale esso appare. Il nascondimento non è un velo che occulta ma un conflitto che produce differenziazione e dunque apparizione. *Pólemos*, potremmo dire, è l'individuazione: è il movimento estatico che permette ai singoli fenomeni di apparire in seno alla sfera fenomenica.

Ma non solo. Il conflitto ritorna come elemento capace di spiegare la correlazione tra soggettività e mondo: «la vita umana, a dire il vero, è una vita *contro* la totalità»<sup>56</sup>. In alcuni passaggi, Patočka parla del soggetto come dello specchio che riflette i fenomeni del mondo<sup>57</sup>. Si tratta, tuttavia, di una specularità del tutto particolare, giacché il mondo in quanto campo dell'apparire e il soggetto in quanto luogo della riflessione non si fronteggiano, non stanno l'uno dinnanzi all'altro: il mondo è il *già sempre* del soggetto, l'orizzonte inglobante che lo eccede e lo precede. In questo senso, possono esserci utili le parole di Carlo Sini, secondo cui se l'io è *speculum mundi* non è perché «'io guardo il mondo', [ma perché] il mondo si guarda in me»<sup>58</sup>.

In quanto specchio, sembra dirci Patočka, il soggetto diviene condizione di possibilità dell'individuazione fenomenica, cioè del fatto che l'apparire si realizzi nella pluralità dei fenomeni. In questo senso, il soggetto è colui che nell'orizzonte del mondo individua delle prospettive che distinguono, differenziano, discriminano: punti di vista che mostrano l'ente ma non lo costituiscono. È in questi termini che Patočka descrive la genesi delle diverse *Um-welten* (organizzate secondo «centri» e «periferie») e dei diversi mondi della vita come coordinazioni finite

---

<sup>55</sup> In *Liberté et sacrifice* Patočka scrive «Il y dans notre vie un conflit entre ce qui apparaît et ce qui fait apparaître: du fait quel es choses apparaissent, ce qui les fait apparaître se dissimule dans le retrait. Le retrait n'est pas simple écran, un paravent, mais bien un conflit, une lutte qui se déroule au sein de cela même qui fait apparaître» (J. Patočka, *Séminaire sur l'ère de la technique*, in Id., *Liberté et sacrifice*, cit., p. 286).

<sup>56</sup> J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, tr. fr. Di E. Abrams, a cura di H. Declève, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988, p. 175.

<sup>57</sup> Nel testo "Forma-del-mondo dell'esperienza e esperienza del mondo" Patočka scrive: «L'esperienza propria del mondo è la modalità in cui il tutto del mondo si riflette, cioè appare nell'individuazione» (J. Patočka, "Forma-del-mondo dell'esperienza e esperienza del mondo", in Id., *Che cos'è la fenomenologia?*, Fondazione Centro Studi Camprostrini, Verona, 2009, p. 142).

<sup>58</sup> C. Sini, *Le arti dinamiche, filosofia e pedagogia. Figure dell'enciclopedia filosofica*, Jaka Book, Milano, 2004, p. 73.

e parziali di un tutto eccedente («Il riflettere è una coordinazione»<sup>59</sup>). Secondo le analisi di Patočka, questo processo di differenziazione e ordinazione avviene in maniera conflittuale. Come spiega Alessandra Pantano, «è conflittuale anche la soggettività, in quanto è il frutto di una dislocazione, una distanziamento, una differenziazione nel mondo: la soggettività è il risultato del movimento del mondo, il quale, scindendosi, realizza un'esteriorità che altro non è se non un momento di se stesso, tramite il quale esso diventa mondo che appare»<sup>60</sup>.

Vi è un nesso dunque tra *Pólemos* e *chorismos*, giacché la differenziazione, che non dà luogo a un secondo ambito di oggetti, è un movimento di opposizione che non produce una separazione ma una sorta di discrepanza: la soggettività sorge come crepa che incrina il fondo del *Pólemos* preindividuale. Potremmo chiamare «dissidente»<sup>61</sup> la soggettività che sorge come increspatura del movimento dell'apparire generando una distanza, uno iato, uno scarto. Lo scarto è il luogo della soggettività, luogo che deve essere difeso e alimentato secondo il principio della libertà negativa del *chorismos*. Potremmo dire che la cura dell'anima è la forma di questa distanziamento attiva: ancora una volta si tratta di capire come il movimento di apertura relazionale della pratica epimeletica abbia come suo irrinunciabile *pendant* il fondo conflittuale del *Pólemos*.

Se è vero che Patočka parla del movimento di dedizione come dell'esito più fecondo dell'esistenza – «la vita che ha aderito alla propria finitezza si è conquistata soltanto per dedicarsi. E questo vuol dire: per appellarsi, per consegnarsi agli altri (...) per ritrovare una comune, pura interiorità»<sup>62</sup> – sembra che tale dedizione non possa essere disgiunta da una forma di continua insoddisfazione. Il movimento di dedizione di sé di cui parla Patočka non va inteso come l'attitudine oblativa di un soggetto che si dedica agli altri sacrificando se stesso, ma come l'esito dell'insofferenza nei confronti della parzialità di ogni individuazione. La vita che si dedica agli altri è il prodotto del dissidio tra soggetto e mondo: tra vita vissuta come *status* autoconservativo ed esistenza vissuta

---

<sup>59</sup> J. Patočka, «Forma-del-mondo dell'esperienza e esperienza del mondo», in Id., *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 144.

<sup>60</sup> A. Pantano, *Dislocazione. Introduzione alla fenomenologia asoggettiva di Jan Patočka*, Mimesis, Milano, 2011, p. 116.

<sup>61</sup> L'espressione è di Emilie Tardivel di cui già abbiamo citato il saggio *La subjectivité dissidente: étude sur Patočka*, in *Studia Phaenomenologica*, Vol. VII/2007, pp. 435-463.

<sup>62</sup> J. Patočka, «Per la preistoria della scienza del movimento: il mondo, la terra, il cielo e il movimento della vita umana», in Id., *Il mondo naturale e la fenomenologia*, Mimesis, Milano, 2003, p. 68.

come *trans*, come pro-getto. «La vita non è un mero *status* che si prolunga: già nella sfera istintivo-vitale, essa è progetto di sé»<sup>63</sup>.

In sintesi, l'orizzonte agonico della politica e la correlazione conflittuale tra soggetto e mondo ci aiutano a comprendere come la cura dell'anima rappresenti il versante diurno di una pratica che trova nella contesa notturna di *Pólemos* il suo più profondo serbatoio energetico.

### **La cura dell'anima e la post-Europa**

Alla luce di queste considerazioni, occorre tornare a riflettere sulla tesi patočkiana secondo cui la cura dell'anima rappresenta l'eredità più preziosa della storia europea. Se la cura dell'anima nomina un movimento di apertura e continua ridefinizione, essa non potrà essere una sostanza della quale riappropriarsi, come si trattasse di un bene perduto.

Come suggerisce Marc Crépon, nei testi che Patočka dedica all'Europa e alla post-Europa assistiamo a un lavoro di dis-identificazione e dis-appropriazione che consente al filosofo di riconoscere l'eredità europea come un bene da riconquistare attivamente e non come un destino inesorabile.

Una simile operazione richiede un lavoro di rimemorazione che non insegue un'origine perduta o un'essenza sovra-storica, ma mobilita un lavoro della memoria che insieme alla ricerca di un'origine – lo sbocciare della cura dell'anima nell'antica Grecia – si impegni in una riflessione sul suo naufragio – un secolo inaugurato dall'annuncio della morte di Dio e lacerato da due conflitti mondiali.

Dunque, quando Patočka parla di eredità europea, intende cercare qualcosa che può ancora agire *per* e *su* di noi: le sue analisi muovono da ciò che oggi ci interpella in quanto uomini e donne della post-Europa e insistono non tanto sull'eredità in quanto tale, ma sul modo in cui “noi” sapremo reinterpretarla. Come si accennava all'inizio, gli studi retrospettivi di Patočka non sono volti alla ricerca di un'*Ursprung* originaria che pacifichi le nostre attuali contraddizioni, ma anzi problematizzano quel “noi” cui troppo superficialmente aderiamo e che rischia di tradursi nel gesto egemonico di imposizione dell'universale.

---

<sup>63</sup> J. Patočka, “Il mondo naturale e la fenomenologia”, in Id., *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 117.

Se l'Europa in quanto dominatrice politica, militare, economica è arrivata alla fine della sua corsa, oggi può essere utile rileggere la sua storia proprio prendendo le distanze dal paradigma della potenza e della dominazione.

Questo spiega perché Patočka si metta sulle tracce di un motivo che nel corso dei secoli è caduto nell'oblio, destinato al disconoscimento perché non finalizzato alla dominazione. Un motivo che oggi ci consenta di parlare di "noi" in quanto europei pur lasciando che questo "noi" si allarghi fino a comprendere chi nella tradizione europea, in via di principio, non potrebbe riconoscersi. Un "noi", dunque, che non è quello dell'appartenenza positiva ad un'origine esclusiva ed escludente, ma un "noi" che si riveli accogliente nella misura in cui accetta di essere continuamente ridefinito.

Un "noi" che abbandoni le velleità di dominio, per rivalutare la natura delle relazioni che l'Europa ha da sempre intrattenuto con l'alterità, sforzandosi di riconoscere nell'altro non un polo inerme della propria pulsione appropriativa ma un *partner* attivo dotato della propria specificità.

Se per tutto questo la cura dell'anima può rivelarsi una prospettiva promettente, ciò si deve al fatto che il termine "anima", come spiega molto bene Crépon nella sua postfazione a *L'Europe après l'Europe*, non può essere considerato un termine desueto dal quale prendere congedo. Esso, se esteso alla dimensione comunitaria, non allude allo "spirito" di un popolo singolare, non fa leva su alcun particolarismo, ma indica la dimensione degli affetti e delle affezioni che caratterizzano l'organizzazione della comunità.

Se la questione dell'anima è una questione politica, è perché in effetti non vi è alcuno Stato che non ceda alla tentazione di imporre ai cittadini gli stati d'animo necessari all'esercizio del suo potere – è perché la paura, la rassegnazione, la rinuncia o lo scoraggiamento, ma anche il sentimento del *comfort* e della protezione che sono delle affezioni dell'anima, sono degli strumenti di governo. (...) la cura dell'anima si esercita al pericolo della vita, il tipo di interrogazione e di sconvolgimento che essa impone urta contro gli stati d'animo sui quali riposa l'organizzazione della città. (...) Alla paura, allo scoraggiamento, come a tutte le forme di risentimento vengono a sostituirsi il coraggio, su cui Patočka non cessa di ritornare, e soprattutto lo *thumos*, che, portato verso l'alto, incita a superare quell'istinto di conservazione che ci

inchioda alla vita e al soddisfacimento dei bisogni più elementari a qualunque prezzo<sup>64</sup>.

La cura dell'anima si definisce, in ultima istanza, come una forma di distanziamento responsabile, come la capacità di sottrarsi alle diverse forme di assoggettamento – alla vita, alla paura della morte, al terrore dello stato – per costituire un principio di sovranità che non si riconosca nella dominazione, ma nell'interrogazione ostinata di ciò che sempre di nuovo si fa incontro. Proprio questa forma d'interrogazione – responsabile, critica e consapevole – di ogni certezza, di ogni tradizione consolidata, di ogni identità precostituita è ciò che ci consentirà, secondo Patočka, di ritrovare una misura comune nel pluriverso spaesante della post-Europa.

### Noi altri

Se è vero che la cura dell'anima, nella sua declinazione comunitaria, nomina un esercizio di disappropriazione, dovremmo chiederci perché Patočka resti fedele al compito di ritrovare un'origine capace di articolare oggi il linguaggio universale della convivenza. Fa riflettere la paradossale compresenza, all'interno della riflessione patočkiana, di una prospettiva planetaria posteuropea e di un'intonazione eurocentrica che individua nella sconosciuta eredità europea – fondata sull'*Einsicht* morale e sulla cura dell'anima – l'unico possibile rimedio per risollevarsi dalla crisi mondiale.

D'altra parte, come scrive Carbone, anche i testi patočkiani che segnalano l'avvento di un cambiamento epocale, non rinunciano ad alcune categorie tradizionali, prima fra tutte quella di «'universale', di cui invece Patočka continua a interrogare se non altro la *possibilità*, pur ricordando che 'sinora non si dà umanità unitaria, ma soltanto delle umanità nell'attesa di un'azione formatrice unificante'»<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> M. Crépon, "Histoire, éthique et politique: la question de l'Europe", in J. Patočka, *L'Europe après l'Europe*, cit., pp. 294-295.

<sup>65</sup> M. Carbone, "I saggi eretici tra post-Europa e postmoderno", in *Pensare (con) Patočka oggi*, a cura di M. Carbone, C. Croce, Orthotes Editrice, Salerno, 2012, p. 139. Nel saggio sulla *Nach-Europa*, Patočka insiste sulla necessità che l'era posteuropea conquisti una forma unitaria. Da questo punto di vista, Patočka si dimostra ancora fedele alle categorie tradizionali dell'Uno e dell'Universale. Ma ciononostante non è così ingenuo da lasciare inespressi alcuni interrogativi chiave. Prima di tutto, l'estensione planetaria del medesimo sapere tecnico basta a fare del mondo *un* mondo? In altri termini, se i destini mondiali sono stati connessi nella forma decadente della tecnica significa che essi hanno con ciò



Allora, rammentandoci delle parole di Szkolczai secondo cui la prospettiva “idealistica” di Patočka può essere mitigata dagli studi foucaultiani sulle tecniche del sé, potremmo chiederci se con Foucault la pratica della cura si collochi ormai fuori dall’afflato normativo e universalizzante che ancora riemerge nella riflessione di Patočka.

Infatti, l’ontologia dell’attualità che Foucault propone nello scritto sui Lumi è propriamente indagine di quel “noi” che traccia i limiti di ciò che siamo, pensiamo e diciamo. Essa è una critica alla normatività umanistica, al fatto, cioè, che una certa idea di uomo sia diventata unilaterale e normalizzante, occludendo lo spazio per una declinazione diversa della libertà e dell’uomo in generale.

La legittimità di questo “noi”, i limiti che disegna, le esclusioni che comporta sembrano essere sempre al centro della ricerca foucaultiana. La domanda “chi siamo?”, che serpeggia lungo la riflessione finale di Foucault, pone il problema dell’identità del soggetto, della sua costituzione profonda. Ma tale questione – ed è in questo che vediamo all’opera il pensiero critico di Foucault – non è affatto neutra: non deriva da un’attitudine spontanea e naturale. Essa rivela piuttosto i nostri limiti: la nostra incapacità di concepire noi stessi altrimenti che come soggetti di conoscenza vincolati alla ricerca di un’identità autentica e segreta. Con i suoi ultimi lavori, Foucault relativizza la questione mostrando come la domanda “chi siamo?” – da noi avvertita come la più essenziale – non abbia nulla di storico e intemporale: se guardiamo ai testi antichi essa non compare o, quanto meno, non ricopre il ruolo cardinale che noi le attribuiamo. Vediamo emergere, piuttosto, altre forme di rapporto a sé che magari implicano e incoraggiano la conoscenza di sé, ma non fondano su di essa un progetto di vita.

Frédéric Gros crede che le analisi foucaultiane sulla cura di sé abbiano una precisa valenza politica nella misura in cui, mostrando le contingenze temporali della questione “chi siamo”, rivelano come l’imperativo della conoscenza non sia neutro ma piuttosto funzionale alla costruzione di un soggetto che attraverso l’indagine conoscitiva si rende: «*obéissant, soumis et ordonné*»<sup>66</sup>.

---

raggiunto una forma unitaria? Seconda questione, ancora più radicale: un mondo che si riduce al calcolo concorrenziale della potenza, che diventa un’immensa riserva di energia per il proliferare della Forza, è ancora un mondo? Questi due interrogativi, che accompagnano l’intera riflessione patočkiana, non ricevono una risposta univoca: Patočka scrive in quel limbo nebbioso che attende un’azione formatrice unificante e confida nella possibilità che dal piano del mero potenziamento della vita, in cui sembra essere precipitata la civiltà della tecnica, si riscopra ancora lo slancio vitale che contraddistingue la vita-in-comune degli uomini nella dimensione della storia.

<sup>66</sup> F. Gros, *Foucault et la philosophie antique*, Edtion Kimé, Paris, 2003, p. 12.

La questione chi siamo noi è una questione cristiana. La domanda greca ridestata da Foucault è un'altra. Non “chi siamo noi”, ma: “cosa dobbiamo fare di noi stessi”. Ed è come se Foucault, facendo l'occholino in uno scoppio di risa ci suggerisse: ho letto i Greci, la rivoluzione sarà etica<sup>67</sup>.

E così Foucault fa quel passo che Patočka si trattiene dal compiere. Se Foucault può rimproverare a Patočka di aver studiato la questione della cura dell'anima solo come metafisica della conoscenza, è perché nelle pagine di *Platone e l'Europa* egli vede ancora centrale la questione del “chi siamo”. Per Foucault, non si tratta più di ricercare una presunta autenticità ma di lavorare a un esercizio di stilizzazione che ha perso la referenza a un modello preliminare. Non si tratta di riconquistare un terreno originario ma di sondare un campo aperto di virtualità: la ripetizione dell'antico non riscopre un'identità ma genera una differenza, sembra dire Foucault sulla scia del Deleuze di *Differenza e ripetizione*.

Nel testo, già citato, sul soggetto e il potere, Foucault scrive che un vettore fondamentale delle lotte contemporanee verte attorno alla domanda “chi siamo”. Sono lotte contro l'assoggettamento identitario che non si limitano a criticare la ristrettezza di un certo “noi”, ma invitano a un esercizio di deformazione che mostri quanto ogni aspirazione all'universale, seppur accogliente e in divenire, rischi sempre di essere escludente e paralizzante.

Ciò che occorre difendere, pertanto, è un «diritto alla differenza» che combatta «tutto ciò che separa l'individuo, tutto ciò che recide i suoi legami con gli altri, lacera la vita comunitaria, costringe l'individuo a ripiegarsi su se stesso e lo vincola in modo forzato alla propria identità»<sup>68</sup>.

E dunque, per concludere, potremmo dire che anche nello spazio esteso della *polis* globale, bisognerà riscoprire, in tutta la sua deflagrante portata, la sapienza di *Pólemos*: di un conflitto che, alla pacificazione delle differenze nella definizione di una comune identità, sostituisca l'imprevedibilità espropriante dell'incontro.

---

<sup>67</sup> Ivi, p. 13.

<sup>68</sup> M. Foucault, *Il soggetto e il potere*, in H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., p. 283.



Sesto San Giovanni (MI)  
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.  
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.  
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.