

The Ethics of Improvisation as a Philosophical Practice. The Spiritual Exercises from Pierre Hadot to George Lewis

Silvia Ferrari
silviaf87@gmail.com

Moving from an analysis of the techniques of the self in the capitalist neo-liberalism, the paper will show a possibility of resistance in retreat: Foucault and Hadot show how the turn to ancient philosophy constitutes a way to build historical ontology of ourselves and aesthetic of the existence. The necessary search for new spiritual exercises will lead to examining jazz improvisation.

L'etica dell'improvvisazione come pratica filosofica. Gli esercizi spirituali da Pierre Hadot a George Lewis

di Silvia Ferrari
silviaf87@gmail.com

Moving from an analysis of the techniques of the self in the capitalist neo-liberalism, the paper will show a possibility of resistance in retreat: Foucault and Hadot show how the turn to ancient philosophy constitutes a way to build historical ontology of ourselves and aesthetic of the existence. The necessary search for new spiritual exercises will lead to examining jazz improvisation .

Ti porsi nel mezzo del mondo, perché di là meglio tu scorgessi ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto.¹

(Pico della Mirandola)

1. Gli esercizi del self a servizio del neoliberalismo capitalista

Espressioni come “cura di sé”, “self-care”, “management del sé” sono entrati ormai nel linguaggio comune della società occidentale come risposta e resistenza, a livello microfisico, alla crisi economica e al capitalismo neoliberale, attraverso una proposta di soggettività volta a ottimizzarsi, in termini di valore produttivo, coerente però con la stessa logica capitalista. Il vocabolario foucaultiano è utile per intendere il “neoliberismo” che nel presente lavoro fa da sfondo storico-teorico, ovvero un regime di governo che, sottendendo una certa idea di razionalità umana e di antropologia, produce un campo discorsivo che vuol comprendere tutta la sfera di possibilità di azione e dei modi della soggettività². Comprendere una griglia di possibilità

¹ Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate* (1486), tr. it. di E. Garin, Studio Tesi, Pordenone 1994, p. 7

² Cfr. M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2012.

niente significa se non aumentare il controllo e la prevedibilità di quegli stessi soggetti, esercitando un potere sui corpi e sulle intenzionalità³. L'antropologia è spiegata, nella logica neoliberale, attraverso una razionalità economica che fornisce precise indicazioni su ciò che il soggetto dovrebbe o non dovrebbe diventare: la produttività è il metro di giudizio, quindi è determinante costituirsi come un fattore economico importante, ma anche consentire una libertà di azione dei soggetti per renderli efficienti. Per dirla con Peter Sloterdijk⁴, il capitalismo neoliberale costituisce un sistema antropotecnico costituito da diverse tecniche che i soggetti assumono consapevolmente e inconsapevolmente. Gli effetti della razionalità economica neoliberale si spingono però ancora oltre, si insidiano nel quotidiano e si innestano sulla spinta all'ottimizzazione di sé, della propria "performance" in ogni ambito della società, lavorativo, affettivo, relazionale, affinché il comportamento dei singoli sia normato da un imperativo e imperante fino allo spazio relazionale del sé col sé, fino allo spazio della "cura di se stessi" in cui il soggetto liberamente si autodetermina. Non casualmente, manuali di aiuto e sviluppo personale hanno invaso il mercato editoriale: espressioni quali sviluppo personale, aiuto personale, o addirittura "self-management" sono indicativi di un radicamento profuso per il miglioramento di sé e l'autorealizzazione⁵ in un'ottica etica-esistenziale che sottende una logica economica-imprenditoriale

³ Cfr. G. Leghissa, *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 58 sgg.

⁴ P. Sloterdijk, *Regole per il parco umano. Una replica alla Lettera sull'umanesimo di Heidegger* (1999) in Id., *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger* (2001), tr. it. di A. Calligaris e S. Crosara, Bompiani, Milano 2004, pp. 239-266. Il problema delle antropotecniche risiede in «chi applica le antropotecniche (il soggetto che mette in atto queste tecniche di domesticazione e antropopoiesi) e di come queste pratiche si incarnano nei soggetti che ne sono il destinatario»: l'applicazione del dispositivo antropotecnico è una strategia che si esercita sui corpi e sulle abitudini, sull'ethos, dominio che si impone sui corpi stessi, sui comportamenti e sulle abitudini. Cfr. A. Lucci, "Il concetto di tecnica nel pensiero di Peter Sloterdijk", in B. Bonato, C. Tondo (a cura di), *Fabbricare l'uomo. Tecniche e politiche della vita*, Mimesis, Milano-Udine 2013, cit., p. 115. Si presti particolare attenzione su queste tematiche al saggio di F. Remotti, *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Laterza, Roma-Bari 2013.

⁵ Cfr. E. Illouz, *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*, University of California Press, Berkeley 2008. Sul management dell'anima si soffermano inoltre Christian Laval e Pierre Dardot nel tredicesimo capitolo "La fabbrica del soggetto neoliberista" de *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista* (2010), tr. it. di R. Antoniucci e M. Lapenna, DeriveApprodi, Roma 2013.

In una tale logica tecno-economico-antropologica, Foucault propone di smarcare il soggetto dalle maglie di questi rapporti, rivolgendo l'attenzione a quegli esercizi sul *self* che caratterizzavano l'epoca antica – e compie questa operazione che fin troppe volte e per troppo tempo è stata battezzata come “svolta etica”.

Il titolo del presente lavoro è denso di echi foucaultiani, e difatti esso prende le mosse da un'intervista rilasciata nel 1984, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*⁶, in cui si rivela la complessità del problema dell'agire umano, a partire dalla condizione della propria libertà: «la libertà è la condizione ontologica dell'etica. Ma l'etica è la forma riflessa che assume la libertà»⁷. Lo sguardo di Foucault rivolto all'indietro del tempo non vuol proporre una nuova interpretazione dell'antichità, bensì alla stregua di un frugare nella cassetta degli attrezzi ritrovare nuovi modi con cui il soggetto possa conoscere se stesso e curarsi di se stesso, in un movimento equilibrato e con un esercizio che coinvolga l'insieme delle sue funzioni cognitive al di fuori della logica neoliberale – una sorta di controcondotta che parte dalla lettura e dalla riscoperta di Marco Aurelio, per esempio.

Negli ultimi anni una folta schiera di commentatori di Foucault ha generato un vivace dibattito nel tentativo di organizzarne o meglio, sistematizzarne il pensiero, leggendo come una “svolta etica” il suo profuso interesse nei confronti della Grecia antica e il cristianesimo tardo-antico dal corso al Collège de France del 1980-81 *Soggettività e verità*, il successivo dedicato a *L'ermeneutica del soggetto* fino all'ultimo corso del 1984, *La cura di sé*. L'opera di Foucault in questo senso sembra un'inesauribile fonte di interpretazioni, in-finita, soprattutto in virtù dei contributi che continuano a rendersi disponibili: la pubblicazione dei Corsi al Collège de France che è ancora in atto ne è la prova più evidente. Una fra le più recenti pubblicazioni, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*⁸, contribuisce da una parte a gettare una luce sul percorso metodologico di Foucault e dall'altra consolida la sua

⁶ M. Foucault, “L'etica della cura di sé come pratica della libertà”, in A. Pandolfi (a cura di), *Archivio Foucault 3. 1978-1985*, Feltrinelli, Milano 1998.

⁷ Ivi, p. 276.

⁸ M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, tr. it. di MF/Materiali Foucaultiani, Cronopio, Napoli 2012.

intuizione di un'integrale transitività del circuito che connette assoggettamento e soggettivazione. Il testo è composto da due conferenze, *Subjectivity and Truth* e *Christianity and Confession* tenute presso il Dartmouth College nel New Hampshire, il 17 e il 24 novembre 1980. Le conferenze attestano l'ormai maturo interesse per il rapporto fra il governo di sé e governo degli altri, e una riflessione sulla propria parabola filosofica ripensando all'esordio degli Anni Sessanta, pacificato ormai in un rapporto di equidistanza dallo strutturalismo e dalla filosofia analitica, impegnato in una «genealogia del soggetto moderno»⁹ in aperta polemica con ogni filosofia del soggetto e nel concetto di “governo” quale prisma su cui far riflettere le “tecniche di dominio” – il governo degli altri, i dispositivi di assoggettamento – e le “tecniche del sé” – il governo di sé, le pratiche di soggettivazione.

In realtà, se si segue il testamento metodologico che Foucault lascia ai posteri, cioè di utilizzare il suo *corpus* di scritti come un *paraskeue*, la scatola degli attrezzi poc'anzi citata, ci si accorge facilmente che il *fil rouge* che attraversa tutta la sua produzione lega un'analisi delle modalità di soggettivazione, ovvero il modo in cui si costruisce la soggettività fra gli snodi di libertà, resistenza e sottomissione. Con la riscoperta del *Was ist Aufklärung?* kantiano del 1784, e poi seguendo la via di Nietzsche, di Heidegger e di Wittgenstein, Foucault individua l'*ethos* illuminista come chiave di volta per incoraggiare «un'ontologia storica di noi stessi», risalendo fino all'antichità classica. Il problema di “una politica di noi stessi” rivela allora tutta l'eredità kantiana. La critica a cui Foucault aspira, però, è quella di un duplice movimento: una determinazione di condizioni e limiti della conoscenza possibile e una ricerca delle condizioni e indefinite possibilità di trasformazione del sé¹⁰.

⁹ Ivi, p. 33.

¹⁰ Foucault afferma che si tratta di rifiutare quello che egli chiama «il richiamo alla *Aufklärung*». Ciò implica che si deve rifiutare «tutto ciò che assume la forma di un'alternativa semplicistica e autoritaria: o accettate la *Aufklärung* e restate nella tradizione del suo razionalismo [...]; o criticate l'*Aufklärung* e allora cercate di sfuggire a questi principi di razionalità [...]. E non si esce da questo ricatto introducendo delle sfumature “dialettiche”, cercando di determinare ciò che può esservi stato di buono o di cattivo nella *Aufklärung*. Bisogna cercare di fare l'analisi di noi stessi in quanto esseri determinati, in parte, dalla *Aufklärung*. Il che implica una serie di indagini storiche precise; e queste indagini non devono essere orientate retrospettivamente, verso il “nucleo essenziale di razionalità” che possiamo trovare nella *Aufklärung* e che andrebbe salvato in ogni caso; esse devono essere orientate verso “i limiti

A mo' di premessa concettuale, è imprescindibile una distinzione fra etica e morale, perché se la prima è caratterizzata da Foucault come una forma della soggettivazione e del rapporto che il soggetto intrattiene con se stesso, la seconda è percepita come un insieme di codici, prescrizioni valoriali e orizzonti di senso, una sorta di prontuario della moralità dei comportamenti, insomma, che sono disciplinati fra positivi e negativi, conformati in normali e anormali,

procedure, come ne esistono probabilmente in ogni civiltà, che vengono proposte o prescritte agli individui per fissare la loro identità per mantenerla o trasformarla in funzione di un certo numero di fini, e questo grazie a rapporti di padronanza di sé su se stessi o di conoscenza di sé da parte di se stessi.¹¹

Ethos, infatti, si dice in due modi: è traducibile con “abitudine”, in un’accezione che individualmente coinvolge il singolo, ma anche con “costumi”, in un respiro più ampio che coinvolge non tanto gli atteggiamenti consolidati dell’individuo, ma lo spettro di possibilità di azione. In questo senso, allora, Foucault delinea l’etica come uno spazio che riguarda le forme di una soggettivazione morale e le forme con cui il soggetto si rapporta a se stesso, partendo dall’«io come nuova possibilità strategica»¹²:

L’ethos era il modo di essere e il modo di comportarsi. Era un modo di essere del soggetto e un certo modo di fare, visibile per gli altri [...]. Ma, affinché questa pratica della libertà prenda forma in un ethos buono, bello, onorevole, stimabile, memorabile e in grado di servire da esempio, è necessario tutto un lavoro di sé su di sé.¹³

Foucault individua, attraverso un’analisi genealogica che intraprende da *Soggettività e Verità* fino alla morte, due grandi modalità di soggettivazione proprie dell’Occidente:

Insomma, si tratta di ricollocare l’imperativo del “conoscere se stessi”, che ci sembra così caratteristico della nostra civiltà, nell’interrogazione più ampia che

attuali del necessario”: cioè verso ciò che non è o non è più indispensabile per la costituzione di noi stessi come soggetti autonomi», M. Foucault, “Che cos’è l’illuminismo?”, in A. Pandolfi (a cura di), *Archivio Foucault 3. 1978-1985*, cit., p. 226.

¹¹ M. Foucault, “Soggettività e verità”, in A. Pandolfi (a cura di), *I corsi al Collège de France: i résumés*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 97.

¹² P. Veyne, *Michel Foucault: la storia, il nichilismo e la morale*, tr. it. di M. Guareschi, Ombre Corte, Verona 1998, p. 77.

¹³ M. Foucault, “L’etica della cura di sé come pratica della libertà”, in A. Pandolfi (a cura di), *Archivio Foucault 3. 1978-1985*, cit., p. 278.

rappresenta il suo contesto più o meno esplicito: Che fare di se stessi? Che lavoro operare su se stessi? Come “governarsi” esercitando azioni di cui si è l’obiettivo, il campo di applicazione, lo strumento utilizzato e il soggetto agente?¹⁴

Il momento in cui il rapporto fra soggetto e verità si è inevitabilmente compromesso è quello in cui la priorità del “conoscere se stessi” ha esautorato quella del “prendersi cura di se stessi”, ed è definito “cartesiano”. Nelle *Meditazioni Metafisiche*, Cartesio utilizza un procedimento alla cui origine vi è l’evidenza, la conoscenza di sé come forma di coscienza: e se la conoscenza di sé diviene l’unico mezzo evidente dell’esistenza del soggetto, è chiaro che la accumulazione della conoscenza, in senso epistemologico vero e proprio, diviene a sua volta l’unico strumento per accedere alla verità. E il risvolto non meno importante delle *Meditazioni*, per Foucault, è la trasformazione del rapporto fra filosofia e spiritualità, poiché mentre nell’antichità l’accesso alla verità era determinato anche e soprattutto dall’esercizio spirituale di sé con sé, da una pratica di vita particolare, nell’età moderna l’accesso alla verità è possibile solo grazie a un atto di speculazione teorica, a un atto di conoscenza. Il rivolgersi all’antichità è un modo per Foucault di ripristinare una nuova prospettiva etica: fra le tecniche o pratiche di sé, egli focalizza l’attenzione sulla cura di sé, una forma di vigilanza e di costruzione di sé, al cui centro vi è l’obiettivo della trasformazione del sé:

Lo stesso termine *epimeleia* non designa semplicemente un atteggiamento della coscienza o una forma di attenzione rivolta a se stessi; designa piuttosto un’occupazione regolata, un lavoro con i suoi procedimenti e i suoi obiettivi.¹⁵

In questo senso, nell’interpretazione foucaultiana dei due concetti presi in esame, la cura di sé e il conoscere se stessi, vi è una corrispondenza fra il trasformare se stessi e praticare un sapere, attraverso un modo di concepire la filosofia come un modo di vivere e un esercizio spirituale, un modo «attraverso cui si cerca di elaborare se stessi, di trasformarsi e di accedere a un certo modo di essere»¹⁶. Il processo cui ci si affida non è volto alla liberazione interiore, perché il volersi liberare implica spesso una tecnica

¹⁴ Ivi, pp. 97-98.

¹⁵ M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003, p. 475.

¹⁶ M. Foucault, *L’etica della cura di sé come pratica della libertà*, cit., p. 274.

fondata sulla psicanalisi o sulla pastorale e quindi prendere le mosse ancora una volta dalla conoscenza di sé. Non in ultimo, il liberarsi non è un agente sufficiente per creare pratiche di libertà necessarie a costruire e trasformare un nuovo rapporto con se stessi. La libertà, come la intende Foucault, è un concetto etico implicito in tutte le relazioni di potere ma non lo è la liberazione, sebbene quest'ultima possa costituire un punto di partenza in situazioni di assoluto dominio, poiché «apre un campo per dei nuovi rapporti di potere, che vanno controllati con le pratiche di libertà»¹⁷.

Le conferenze di Berkeley si focalizzano infatti proprio sull'emergenza delle tecniche di auto-osservazione, auto-interpretazione e auto-ermetica – sull'obbligo di scoprire e dire la verità su di sé ad altri – e sulla trasformazione del loro statuto tra classicità e cristianesimo. Tutte tematiche destinate a diventare poi oggetto degli ultimissimi corsi al Collège de France e degli ultimi due volumi *della Storia della sessualità*.

2. La filosofia è un esercizio spirituale?

Se finora abbiamo dato notevole spazio all'etica come fulcro della filosofia foucaultiana, è giusto ora interrogarsi su quale tipo di filosofia si intenda, che cosa sia la filosofia per Foucault e quale influenza non solo storica egli abbia maturato dagli studi di Pierre Hadot. Pochi anni dopo la pubblicazione de *Le parole e le cose*, in un'intervista del 1970 Foucault prova a rispondere al grande quesito che ha visto poi la nascita della filosofia stessa, appunto che cosa sia la filosofia. Allergico a ogni forma di definizione, Foucault si affida a un'immagine, descrivendola alla stregua di un «luogo di una scelta originaria, che è alla base di un'intera cultura»¹⁸. Innanzitutto, fare filosofia presuppone ancora una volta un atto etico nel momento in cui si opera una scelta di campo d'indagine, il prendere una decisione sul concetto o sulla ricerca di concetti o ancora, sullo spettro di una creazione di concetti; secondariamente, con "originaria" si intende il punto di partenza da cui muovere, che, secondo

¹⁷ Ivi, p. 276.

¹⁸ M. Foucault, "Follia, letteratura, società": J. Revel (a cura di), *Archivio Foucault 1. 1961-1970*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 263.

Foucault, affonda le radici nell'Antichità Parmenide, Platone e Aristotele e nella modernità Cartesio, Leibniz, Kant, Hegel.

Negli Anni Ottanta ritorna sulla questione, tentando addirittura una sorta di sentenza definitiva:

che cos'è la filosofia, se non un modo di riflettere, non tanto su ciò che è vero e ciò che è falso, ma sul nostro rapporto con la verità? [...] La filosofia è il movimento per cui ci si distacca – con sforzi, esitazioni, sogni e illusioni – da ciò che è acquisito come vero, per cercare altre regole del gioco.¹⁹

Il distaccarsi da sé è l'atteggiamento propedeutico della filosofia, e che apre attraverso una dimensione etica, all'alterità. Ma come è possibile raggiungere un distacco da se stessi? E per poi dove giungere?

In questi ultimi libri vorrei invece mostrare in che modo il governo di sé si integra ad una pratica di governo degli altri. Insomma, abbiamo a che fare con due vie d'accesso opposte verso uno stesso e identico problema, quello relativo al modo in cui si forma una "esperienza" in cui risultano fra loro connessi il rapporto a sé e il rapporto con gli altri. [...] Ecco dunque quello che ho tentato di ricostruire: la formazione e lo sviluppo di una pratica di sé che ha come obiettivo quello di costituire se stessi come costruttori della bellezza della propria vita.²⁰

Il legame fra lo scenario storico-politico e culturale dell'ellenismo e quello della contemporaneità per Foucault è così evidente da intravederne una grande risorsa, un'occasione per un'ontologia storica di noi stessi: l'etica ellenistica offre *exempla* di estetica dell'esistenza in cui i soggetti forgiavano, nel vero senso del termine, se stessi, il proprio stile di esistenza alla stregua di un'artista con la sua opera. Per questa impostazione di un'estetica dell'esistenza, Foucault è stato accusato di «dandismo morale», di «affermazione e sfida, a un tempo, di uno stadio estetico e individuale non superabile»²¹ e un ripiegamento dell'individuo su stesso, che lo conduce a un atteggiamento solipsistico ed egoistico incapace di entrare in relazione con gli altri. L'accusa sottende una secolare «etica generale del non-egoismo, sia nella

¹⁹ M. Foucault, "Il filosofo mascherato", in A. Pandolfi (a cura di), *Archivio Foucault 3. 1978-1985*, cit., p. 143.

²⁰ M. Foucault, "La cura della verità" in M. Bertani (a cura di), *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino 2001, pp. 336-337.

²¹ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 14.

forma cristiana dell'obbligo di rinunciare a sé, sia nella forma “moderna” di un obbligo nei confronti degli altri»²².

Foucault invece, attraverso l'analisi delle tre principali etiche ellenistiche, quella stoica, epicurea e cinica, si assiste a un incremento delle relazioni sociali²³ e l'esercizio virtuoso del distacco da sé e dal mondo, in realtà, assume una forma di sano egoismo che si trasforma una volta tornato alle relazioni mondane. Praticare il distacco nei confronti di se stessi è la sola via per tornare a se stessi non come si torna verso un'origine ma come si torna verso una differenza²⁴. L'etica delineata da Foucault attraverso i Greci appare come un'etica rigorosa del dominio di sé instaurato attraverso la differenza e la distanza critica. È attraverso la redazione, per esempio, dell'esercizio degli *hupomnemata*, scritture quotidiane di sé in relazione agli argomenti e alle questioni importanti, che consentono un ponte fra il distacco da sé e una differenza del ritorno, attraverso la costruzione di un nuovo ethos.

L'esercizio spirituale come tratteggiato da Hadot è propriamente volto a un distacco da se stessi. E l'atteggiamento filosofico, o meglio, proprio una vita vissuta filosoficamente, una vita filosofica, una filosofia come maniera di vivere, è costituita precisamente dal connubio fra l'esercizio spirituale e un certo modo di condursi. L'esercizio consente un cambiamento di sé, del proprio essere, al fine di costruire un nuovo atteggiamento e un nuovo stile di vita e la spiritualità che esso coinvolge, permea tutte le facoltà umane, il pensiero, l'immaginazione, la ragione, la sensibilità e la volontà.

Filosoficamente per Hadot ha una grande rilevanza il discorso, e in particolare il discorso socratico, perché la posta in gioco non è l'argomento di cui si parla ma proprio colui che parla, il cambiare l'altra persona e se stessi attraverso una dimensione dialogica. Non la contrapposizione fra dottrine,

²² Ivi, p. 15.

²³ Cfr. “Il gioco politico”, in *La cura di sé*, cit., ma anche i numerosi riferimenti alla pratica dell'amicizia dispersi nel corso *L'ermeneutica del soggetto*, cit. Anche gli studi di J. P. Vernant confermano la tesi di Foucault, cfr. “L'individuo nella città”: *L'individuo, la morte, l'amore*, Cortina, Milano 2000; si considerino anche gli studi di P. Hadot: cfr. P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1998, pp. 90-94.

²⁴ «La cosa più importante nella vita e nel lavoro è diventare qualcosa di diverso da quello che si era all'inizio. Se, cominciando un libro, si sapesse fin dall'inizio che cosa si arriverà a dire alla fine, chi troverebbe il coraggio di scriverlo?», M. Foucault, *Tecnologia del sé*, cit., p. 3.

ma il trovare nuovi modi di cambiare se stessi e la propria visione del mondo, attraverso degli esercizi spirituali, è l'obiettivo primario della filosofia antica. La differenza fra la filosofia antica e moderna consta della priorità che si danno alla vita e all'ordine di realtà: lo scritto antico, infatti, non dimentica il primario compito della filosofia, ovvero l'*eudaimonia*, e ha consapevolezza che essa possa essere raggiunta come «un'esecuzione musicale, che procede per temi e variazioni», riproducendo la dimensione dell'oralità che maggiormente si presta a imitare il ritmo caotico della vita stessa.

In un articolo del 1992 Hadot si interroga se la filosofia non sia dopo tutto un privilegio per pochi intimi se concepita alla stregua di un discorso teorico, continuando a rifiutare ciò che era stata per gli antichi, essenzialmente un modo di vivere e concepire la vita:

Se gli uomini perlopiù considerano la filosofia un lusso, è soprattutto perché essa appare loro infinitamente lontana da ciò che costituisce l'essenza della loro vita: dalle loro preoccupazioni, dalle loro sofferenze, dalle loro angosce, dalla prospettiva della morte che li aspetta e che aspetta coloro che essi amano. Di fronte a questa gravosa realtà della vita, i discorsi filosofici non possono apparire loro altro che una vana chiacchiera e un lusso ridicolo... "parole, parole, parole", diceva Amleto. In ultima analisi, qual è la cosa più utile all'uomo in quanto uomo? Discorrere sul linguaggio, o sull'essere e il non essere? Non è piuttosto imparare a vivere una vita umana?²⁵

Attraverso la figura di Socrate, tratteggiato come il vero filosofo non tanto per i temi dei dialoghi quanto per la vita e la morte nell'Atene dell'epoca, Hadot sostanzia la filosofia come un modo di vivere intrecciato con gli esercizi spirituali e quello che potrebbe essere chiamato il "rasoio di Hadot" è rappresentato dal momento in cui la filosofia ha interrotto il suo rapporto con la vita, dividendosi fra discorso e maniera di vivere. Nel parlare di *Logos*, egli implica che ci sia un'esigenza di razionalità universale, perché Socrate è morto per una sua coerenza verso di esso e l'esercizio del morire significa esercitarsi a morire della propria individualità per abbracciare un punto di vista universale. È inevitabile pensare alla legislazione universale kantiana, ma la prospettiva è assai diversa. Quella di Hadot è uno sforzo verso la saggezza, e non l'ottemperanza a una legge né il risultato di un esercizio ma

²⁵ P. Hadot, "La filosofia è un lusso?" (1992), in P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica* (1981), tr. it. di A. M. Marietti, Einaudi, Torino 2005, p. 195.

l'esercizio stesso, il cambiamento da una prospettiva a un'altra. In un certo senso, Hadot tenta di dare un'interpretazione di Kant, attraverso il passaggio da un io egoista a un io aperto verso l'universo, in perfetta coincidenza fra trascendenza e assoluto: Socrate si obbliga da solo a obbedire alla legge trascendendo da un interesse personale, pur non conformandosi alla legge.

La prospettiva universale per Hadot non è una specificazione del contenuto e si può tratteggiare partendo dalle sue conseguenze: per la tranquillità dell'anima, si richiede una libertà da un io troppo turbato dalle passioni; per l'indipendenza o la libertà interiore, si richiede un'emancipazione da tutto ciò che è estraneo all'io, all'accidentale e non all'essenza; per una coscienza cosmica, si richiede la consapevolezza di far parte del cosmo e mettersi in armonia con esso.

La critica di Hadot alla filosofia colpisce proprio quella contemporanea, fondata interamente da una lettura egocentrica del testo:

La filosofia sembra incapace di andare lontano senza criticare il proprio passato, come l'arte non può procedere senza imitarlo o la scienza senza ricapitolarlo. Non c'è niente di più penoso di queste dimostrazioni ripetute – riproducibili a richiesta da qualsiasi studente di buon livello – del modo in cui Cartesio si è sbagliato sul sogno, Locke sulla verità, Berkeley su Dio, Kant sulla cosa in sé o sul valore morale, Hegel sulla “logica” e Mill sul “desiderabile”, etc. O del modo in cui Berkeley ha frainteso Locke, Kant ha frainteso Hume, Mill non ha capito niente di Kant, tutti hanno frainteso Mill, etc. Queste “spiegazioni” sono sicuramente essenziali e possono rendere conto di tutto quel che si vuole – tranne che delle ragioni che hanno mai potuto spingere qualche spirito dotato di intelligenza o del minimo vigore a interessarsi alla filosofia.²⁶

Uno degli esercizi spirituali che Hadot propone è proprio la lettura di un testo antico tentando di praticare la virtù dell'obiettività, cioè un distacco da sé, un superamento dei propri pregiudizi e presupposti, delle proprie abitudini implicite. In generale, in Hadot, l'esercizio dell'obiettività nell'interpretazione è legato alla necessità «liberarsi dalla propria soggettività»²⁷. L'esercizio spirituale di leggere un testo di Plotino o di Marco Aurelio, ma anche di Nietzsche o di Wittgenstein, può essere infatti un movimento con il quale si è

²⁶ S. Cavell, *Must We Mean What We Say?*, Charles Scribner's Sons, New York 1969, p. 11.

²⁷ P. Hadot, *La filosofia come modo di vivere* (1995), tr. it. di A. M. Marietti, Einaudi, Torino 2008, p. 92.

portati, secondo le parole di Maurice Merleau-Ponty, citate da Hadot, a «reimparare a vedere il mondo».²⁸

Quando Foucault inizia a leggere Pierre Hadot, scopre una convergenza di interessi che ruotano sostanzialmente attorno a tre perni: il problema di un soggetto de-metafisicizzato e che vada al di là di un'analisi fenomenologica, il doppio binario dell'etica e della politica in un'ermeneutica del soggetto e il ritrovare l'ascetismo, inteso come esercizio spirituale, spogliato dalla tradizione cristiana, nella filosofia contemporanea. Lo snodo cruciale è l'emergenza di cui necessita la filosofia contemporanea dell'*askesis*, sebbene la domanda che si nasconde dietro questa urgenza è un'eco antica, ovvero che cosa ci sia di eticamente fondante, quale sia il minimo comune denominatore dal punto di vista dell'etica della filosofia antica e filosofia contemporanea? Il ruolo che ricopre l'etica nel cosiddetto "ultimo Foucault" rappresenta di per se stesso, nella linea intellettuale del filosofo di Poitiers, un problema di continuità e discontinuità: è sufficiente paragonare l'introduzione all'*Uso del piacere* con l'archeologia del sapere degli Anni Settanta, soffermandosi particolarmente su un soggetto che è ripensato nel rapporto di sé con sé alla luce della filosofia antica.

Dal canto suo, Hadot critica molto l'impostazione di Foucault sulla filosofia antica. Se le domande sono fundamentalmente le stesse, la prospettiva è molto diversa. La parola chiave per Hadot è "attitude", perché il dialogo è essere espressione di un gioco letterario e filosofico insieme che è però sempre un esercizio pratico, che va in netta opposizione a una lettura analitica della filosofia antica – si ricordi che l'espressione "esercizio spirituale" è utilizzato per la prima volta da Wittgenstein.

Per Foucault l'approdo all'*askesis*, ovvero a una pratica di sé con sé, giunge da una prospettiva in cui il sapere ha delle proprie regole discorsive e il potere che le regola è a sua volta regolato da tecnologie di rapporti di forze diverse dalla dominazione delle strategie aperte. In che modo allora si arriva al sé? Attraverso le tecnologie del sé, ovvero attraverso le forme di soggettività, delle pratiche di soggettivazione che non presuppongono una sostanza cartesiana. L'etica stessa rappresenta il rapporto di sé con sé, ed è una forma di

²⁸Ivi, p. 131 e *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 182.

soggettivazione che si distanzia dalla morale, la quale è costituita da codici morali e modalità di comportamenti-

Il concetto degli ultimi due corsi di Foucault al Collège de France, dell'82 e dell'84, l'estetica dell'esistenza, è il bersaglio polemico di Hadot perché nasconde in realtà un'ambiguità di fondo: ne parla come una tecnologia del sé che è sia la specificità della filosofia antica sia come una forma di assoggettamento. È questo, sostanzialmente, il problema centrale per cui le due prospettive divergono.

3. L'esercizio dell'improvvisazione jazz

Arnold Davidson²⁹ con le sue ricerche sul rapporto fra Foucault e Hadot e intersecandole con la passione per la musica jazz, ha dato avvio a una ricerca interessante e nuova sulle pratiche di sé nella musica jazz³⁰.

Dagli esercizi spirituali che sia il filosofo sia lo storico tratteggiano emerge quanto non esistesse nella pratica ellenistica una redazione precisa, consequenziale, rigida e consolidata degli esercizi, invece fossero una sorta di canovaccio sul quale era sempre possibile investire la propria immaginazione e spingersi oltre i propri limiti. Alla stregua di questo atteggiamento, l'improvvisazione jazz è un possibile esercizio spirituale che ritroviamo nella contemporaneità.

Come negli esercizi spirituali la possibilità all'errore non era inserito in un quadro valutativo di merito/demerito, ma come anzi spinta al perfezionamento di sé, a un perfezionismo morale ed estetico, la pratica jazz per esempio nell'improvvisazione musicale del contrabbassista Joel dà l'idea di una improvvisazione che lascia spazio alla libertà, con una costruzione del rapporto di sé con sé che sempre più assomiglia alle forme di vita ciniche di cui Foucault parla nell'ultimo corso su *Il coraggio della verità*.

²⁹ Cfr. A.I. Davidson, "Gli esercizi spirituali nella filosofia contemporanea", in Id., *I Gesuiti e la Ratio Studiorum*, Bulzoni, Roma 2004; A.I. Davidson, *Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics and ancient thought*, in *The Cambridge Companion to Foucault*, num. 5, pp. 115-140; A.I. Davidson e F. Worms (a cura di), *Pierre Hadot: l'insegnamento degli antichi, l'insegnamento dei moderni* (2007), tr. it. di L. Cremonesi, Edizioni ETS, Pisa 2012.

³⁰ D. Bailey, *Improvvisazione. Sua natura e pratica in musica* (1992), tr. it. di F. Martinelli, ETS, Pisa 2010.

Un importante caso di studio è quello che Davidson riserva a John Cage, perché il rapporto fra improvvisazione e libertà costituisce la forma di vita del musicista, perché il modello anche filosofico che propone attraverso l'esercizio musicale è volto a costruire un nuovo modo di rapportarsi a sé, in un rapporto critico continuo con la propria produzione, al fine di trasformare radicalmente la propria soggettività con una flessibilità e modulazione di sonorità che è la modalità della forma del sé.

La fluidità della forma è il punto fondamentale del free jazz, che prescrive che sia il sé a seguire la musica, il ritmo, attraverso un'improvvisazione che è una capacità di condursi. Vi è una sorta di dialettica nel partecipare all'improvvisazione jazz perché per realizzare una nuova forma di intelligibilità attraverso pratiche di sé è necessaria la pratica della libertà, che è la forma riflessa dell'*ethos*. Per Louise Amstrong il jazz aveva valore di libertà e creare nuove forme di libertà ovvero creare nuove forme di sé in una virtù ritmica; George Lewis³¹, diversamente, ha un'attenzione stoica di vigilanza e gioia di vivere epicurea, in un connubio eclettico che propone piacere puro.

Questo spaccato sugli esercizi spirituali nella pratica dell'improvvisazione jazz è solo un esempio di un altro tipo di esercizio che vorrebbe raccogliere il lascito di Foucault e Hadot: la trasformazione di sé come chiave ontologica per la trasformazione del mondo. L'esercizio di sé con sé, com'era quello delle pratiche etiche dell'ellenismo, aveva lo scopo di costituirsi come un appello alla trasformazione del mondo. E l'appello che entrambi ci hanno lasciato è di riscoprire nella contemporaneità, dal punto di vista di Foucault, eludendo le maglie del potere e operando una controcondotta, un perfezionamento morale che vada al di là degli -ismi del soggetto e che instauri relazioni autentiche con l'altro.

³¹ G.E. Lewis, *A Power Stronger than itself. The AACM and American Experimental Music*, The University of Chicago Press, Chicago 2009.