

Salvatore Spina

τέχνη τοῦ βίου.

Il cinismo nel pensiero di Michel Foucault

Abstract: In this article, I shall examine the relation between technique and nature within Cynic philosophy, as it emerges in Michel Foucault's interpretation. The objective is to demonstrate that the Cynic call for a return to nature is neither immediate nor self-evident, but becomes possible only through what Foucault designates as the Technologies of the Self.

The article aims to highlight, in a transversal manner, how the analysis of Cynicism in Foucault does not merely pursue a reconstructive purpose, but rather functions as a theoretical device aimed at articulating an ontology of the present.

“La libertà è una forma di disciplina”
[CSI, *Depressione caspica*]

“Non c'è cena o pranzo o soddisfazione del mondo,
che valga una camminata senza fine per le strade povere
dove bisogna essere disgraziati e forti, fratelli dei cani”
[P.P. Pasolini, *La solitudine*]

1. Nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia* Hegel, nell'analizzare il cinismo e le figure dei cinici più importanti, esprime un giudizio impietoso e senza possibilità di appello: “Circa i Cinici non v'è niente di particolare da dire, giacché essi posseggono scarsa preparazione filosofica e non giunsero mai a costituire un sistema di scienza [...] il Cinismo ebbe piuttosto il significato di un semplice metodo di vita, che di una filosofia”; per poi concludere, qualche pagina più avanti, sostenendo che i cinici furono semplicemente “sudici accattoni, che trovavano soddisfazione nella sfacciataggine con cui trattavano la gente. Essi non meritano alcuna considerazione nella storia della filosofia e a loro si adatta in tutto il significato della parola l'appellativo di cane”¹.

Al di là dell'immagine caricaturale, funzionale al grandioso affresco filosofico presentato nelle sue pagine, Hegel mette in evidenza un tratto estremamente interessante per comprendere la peculiare collocazione occupata dal cinismo all'interno della storia della filosofia occidentale. Proprio l'assenza di un sistema di scienza

1 G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* (Vol. II), tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, La nuova Italia, Firenze 1964, pp. 142-151.

e la considerazione del pensiero dei cinici come un ‘metodo di vita’ rappresentano il punto di innesto a partire da cui considerare la peculiarità dell’analisi del cinismo nel discorso di Michel Foucault. Ciò che, infatti, a Hegel appariva come un limite della proposta filosofica dei cinici viene, invece, rivalutato da Foucault in vista dell’elaborazione di un’estetica dell’esistenza; con tale espressione si è soliti designare in maniera generale l’ultimo segmento della proposta teorica foucaultiana.

Convieni tuttavia procedere con ordine, provando a collocare l’analisi del cinismo all’interno dell’intera produzione dell’autore. Se i primi lavori di Foucault si muovono sotto il segno dell’archeologia, al fine di delineare una tassonomia dei regimi epistemici, se, d’altro canto, le pagine degli anni Settanta sono connotate dalla profilazione di una genealogia del potere, le ultime indagini foucaultiane, a cavallo tra la fine degli anni Settanta e gli inizi degli anni Ottanta, che prendono forma soprattutto nei leggendari corsi tenuti da Foucault al Collège de France e nelle pagine della *Storia della sessualità*, si muovono nella direzione dell’elaborazione di un’estetica dell’esistenza².

A differenza dell’indagini archeologiche e genealogiche, che avevano orientato la loro attenzione sulla modernità, nella parte finale della produzione foucaultiana assistiamo a un deciso ritorno al mondo greco e romano, con particolare attenzione alle specificità dell’Ellenismo.

Questo mutamento di sguardo prospettico non costituisce, tuttavia, un cambiamento radicale degli interessi di Foucault. La questione centrale rimane, in qualche modo, sempre quella del potere e della possibilità di individuare forme storiche capaci di mostrare linee di fuga e resistenza nei suoi confronti. Come si è soliti fare nell’interpretazione del pensiero di Heidegger, potremmo parlare anche nel pensiero di Foucault di una sorta di svolta [*Kehre*]: ci troviamo sulla medesima strada, sullo stesso sentiero teorico ma in una posizione che ha guadagnato un punto di vista differente e, probabilmente, più elevato.

Il ritorno di Foucault ai Greci costituisce una forma esemplare di quella che con Ernst Bloch potremmo definire la contemporaneità del non-contemporaneo. Nelle pagine dedicate alle minuziose analisi delle forme etiche dell’antichità lo scopo precipuo di Foucault è quello di rinvenire, indagare, delineare “nuove” forme storiche capaci di mostrare processi di soggettivazione che sfuggano alle trame del potere. Nelle mani di Foucault l’esperienza delle scuole filosofiche antiche costituisce un materiale incandescente, per molti versi straripante e rischioso, ma al contempo capace tanto di tracciare nuove vie di ricerca quanto di mostrare il tratto squisitamente “politico” del discorso foucaultiano. In una sorta di *résumé* programmatico,

2 La letteratura che analizza in maniera complessiva l’ultima fase del pensiero di Foucault è ampia e per molti versi bulimica; mi limito qui a segnalare gli studi a cui si è prestata più attenzione analitica: V. Antoniol, S. Marino (a cura di) *Foucault’s Aesthetics of Existence and Shusterman’s Somaesthetic. Ethics, Politics, and The Art of Living*, Bloomsbury, Londra 2024; S. Berni, *Etiche del sé. Foucault e i Greci*, Le Cárity Editore, Firenze 2021; P. Amato, *Filosofia del sottosuolo. Ipotesi sull’ultimo Foucault*, ETS, Pisa 2020; L. Cremonesi, *Michel Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell’attualità*, ETS, Pisa 2008.

che mostri al contempo la difficoltà e la necessità dell'elaborazione di una forma di etica del sé, scrive Foucault:

E allora, nella serie di tentativi e di sforzi, più o meno bloccati e chiusi su se stessi, per restaurare un'etica del sé, così come nel movimento che, ai giorni nostri, fa sì che ci riferiamo continuamente a tale etica del sé, ma senza però mai conferirle alcun contenuto, penso vi sia forse da sospettare qualcosa come una sorta di impossibilità, e precisamente l'impossibilità di costituire, oggi, un'etica del sé. Eppure, proprio la costituzione di una tale etica è un compito urgente, fondamentale, politicamente indispensabile, se è vero che, dopotutto, non esiste un altro punto, originario e finale, di resistenza al potere, che non stia nel rapporto di sé a sé³.

Il ritorno al mondo greco da parte di Foucault è animato, dunque, da un duplice compito al contempo teorico e politico. In primo luogo, si tratta di ripensare lo statuto della filosofia come forma di sapere che vada al di là di ogni concezione che la considera come una forma di accumulazione di nozioni e teorie di stampo gnoseologico. Al contrario, nel mondo antico Foucault ricerca modelli storici in cui la filosofia costituisca un modo di essere dell'esistenza; in cui, in altre parole, il rapporto tra vita e filosofia si dia in maniera diretta. In secondo luogo, rifuggendo quello che è un *topos* tipico della storiografia filosofica, Foucault ritiene che la dimensione entro cui si muove la riflessione delle scuole ellenistiche non sia caratterizzata primariamente da una ritrazione nel foro interiore, causata dal fallimento del sistema delle *póleis*, adesso sottomesse a un grande impero centralizzato. Nell'etica della cura di sé Foucault intravede, invece, una pratica di libertà tanto individuale quanto sociale e, dunque, eminentemente politica:

Non credo che ci sia bisogno di una conversione, perché la libertà sia riflessa come *ethos*; essa è immediatamente problematizzata come *ethos*. Ma, affinché questa pratica della libertà prenda forma come *ethos* buono, bello, onorevole, stimabile, memorabile e in grado di servire da esempio, è necessario tutto un lavoro di sé su di sé. [...] Penso che, nella misura in cui, per i Greci, la libertà significa la non-schiavitù – una definizione della libertà comunque molto diversa dalla nostra – il problema è del tutto politico. È politico nella misura in cui la non-schiavitù nei confronti degli altri è una condizione: uno schiavo non ha etica. La libertà è dunque in sé politica⁴.

Nella costellazione teorica schiusa dal ritorno ai Greci una posizione affatto particolare viene occupata dall'analisi del cinismo, proposta da Foucault in particolare nel ciclo di lezioni tenuto al Collège de France tra febbraio e marzo del 1984, prima che le sue condizioni di salute peggiorassero conducendolo da lì a qualche

3 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2011, p. 222.

4 M. Foucault, *Antologia. L'impazienza della libertà*, a cura di V. Sorrentino, Feltrinelli, Milano 2021, p. 239.

mese alla morte. Si tratta, naturalmente, del corso intitolato *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II*.

In queste lezioni Foucault, affaticato dal progredire della malattia, intraprende un corpo a corpo appassionato con l'esperienza storica e filosofica del cinismo antico. Cedendo il passo a un'immagine retorica e, forse, un po' abusata, potremmo sostenere di trovarci di fronte a una sorta di lascito spirituale. Dopo aver analizzato in maniera approfondita figure centrali della Grecia classica, da Socrate a Platone, dopo aver proposto un'interpretazione inedita delle scuole filosofiche di matrice ellenistica, con particolare attenzione al movimento stoico, Foucault giunge, infine, a tratteggiare le caratteristiche peculiari del cinismo, provando a scorgere in esso l'esempio più appropriato per pensare una forma di soggettivazione non normalizzata e, per ciò stesso, in grado di sfuggire ai dispositivi di controllo e dominio messi in atto dal potere⁶.

A partire da questo contesto teorico lo scopo delle pagine che seguono è quello di evidenziare come nell'analisi del cinismo proposta da Foucault sia possibile individuare un inedito rapporto tra tecnica e natura, capace di schiu-

5 M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France* (1984), tr. it. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2018. Invero già nell'anno precedente Foucault, durante le lezioni al Collège de France, aveva fatto alcuni rapidi riferimenti al cinismo; cfr. Id., *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, tr. it. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2022. Tra i testi dedicati allo studio del rapporto tra la filosofia foucaultiana e il cinismo, questi sono quelli che abbiamo tenuto maggiormente in considerazione: M.-O. Goulet-Cazè, *Michel Foucault et sa vision du cynisme dans Le courage de la vérité*, in D. Lorenzini, A. Ravel, A. Sforzini (a cura di), *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, Vrin, Paris 2015; P. Cesaroni-S. Chignola (a cura di), *La forza del vero. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France (1981-1984)*, ombre corte, Verona 2013.

6 L'analisi del cinismo costituisce uno dei punti di maggiore frizione tra l'interpretazione delle scuole filosofiche di Foucault e quella di Pierre Hadot. Laddove Foucault individua nel cinismo una forma del tutto peculiare della cura di sé, incompatibile con quella proposta da epicurei e stoici, Hadot ritiene, invece, che il cinismo sia da considerare come un'espressione filosofica per molti versi assimilabile alle altre scuole del mondo antico. In questa sede non è possibile analizzare in maniera puntuale il rapporto Hadot-Foucault intorno alla nozione di cura di sé; limitandoci all'essenziale, potremmo dire che il rimprovero – per molti versi ingiustificato – mosso da Hadot a Foucault è quello di aver presentato una descrizione “troppo incentrata sul ‘sé’ o, quantomeno, su una certa concezione del sé”, proponendo così “una cultura del sé esclusivamente estetica, cioè, temo, una nuova forma di dandismo fine Novecento” (P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di A. I. Davidson, Einaudi, Torino 2005, pp. 170-176). Hadot ritorna sulla questione in un'intervista con Davidson intitolata *Da Socrate a Foucault*, ribadendo come nell'interpretazione foucaultiana del mondo antico manchi una giusta considerazione della dimensione cosmica entro cui la cura di sé andrebbe indagata; cfr. P. Hadot, *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, tr. it. di C. Peduzzi e L. Cremonesi, Einaudi, Torino 2008, in part. pp. 182-183. Allontanandoci in parte dalla lettura di Hadot, uno degli scopi che ci proponiamo in questo saggio è quello di mostrare come l'analisi della cura di sé proposta da Foucault, sebbene lontana dalla considerazione della portata cosmica che essa reca con sé nel mondo antico, non possa essere “tacciata” di dandismo filosofico, in quanto fortemente connotata in maniera etica, politica e metapolitica.

dere uno sguardo differente rispetto all'interpretazione consueta che viene data del movimento cinico e, in virtù di tale analisi, della stessa endiadi tecnica-natura. In altre parole, Foucault ci fornirebbe gli strumenti concettuali per comprendere come l'idea, ormai cementata nella storiografia filosofica, di un ritorno alla natura e all'animalità da parte dei cinici non sia nulla di naturale; esso, invece, si dispiegherebbe come l'esplicazione di una precisa tecnica-arte [*téchne*] di vita capace di sprigionare inedite forme etiche e politiche, la cui lunga ombra potrebbe risultare interessante nell'ottica di un'ontologia dell'attualità.

2. Le prime lezioni del corso al Collège de France del 1984 sono dedicate a un'analisi minuziosa della *parrēsia*, ossia “il coraggio della verità di colui che parla e si assume il rischio di esprimere, malgrado tutto, l'intera verità che ha in mente”⁷. Foucault passa in rassegna alcuni luoghi della produzione platonica in cui emergerebbe in maniera decisiva il carattere parresiasico del magistero di Socrate. Ad essere maneggiate sono soprattutto le pagine del *Lachete* in cui la *parrēsia* non è esclusivamente lo spazio del parlar franco in virtù di una verità da difendere; la posta in gioco è diversa e probabilmente più alta: si tratta, nel parlar franco, di mettere in gioco il *bíos* nella sua interezza. Dall'ambito limitato dell'*alétheia* ci spostiamo nello spazio di dispiegamento dell'*ethos*: “L'oggetto designato lungo il dialogo come ciò di cui ci si deve occupare non è l'anima; è la vita (il *bíos*), cioè la maniera di vivere. È questa modalità – questa pratica dell'esistenza – che costituisce l'oggetto fondamentale dell'*epiméleia*”⁸.

Anche nell'*Alcibiade primo*, testo generalmente poco frequentato dalla critica platonica, Foucault rintraccia la centralità che la cura di sé ricopre nel mondo greco: il principio delfico dello *gnōthi seautón* risulta, per molti versi, subordinato all'*epiméleia heautou*. La conoscenza di sé a cui Socrate fa più volte riferimento sarebbe, in altre parole, una conseguenza, un qualcosa di derivato e secondario rispetto alla cura che bisogna riservare alla propria esistenza:

Nei testi greci e romani il precetto di conoscere se stessi è sempre associato a quello della cura di sé, ed era proprio questo bisogno di prendersi cura di sé che rendeva operativa la massima delfica. Tutto ciò è implicito nella cultura romana ed è esplicito a partire dall'*Alcibiade primo* di Platone. Nei dialoghi socratici, in Senofonte, in Ippocrate e nella tradizione neoplatonica da Albino in poi la questione

7 M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 24. Sulla questione della *parrēsia* in Foucault cfr.: S. Chignola, *Il coraggio della verità. Parrhesia e critica*, in Id., *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, DeriveApprodi, Roma 2014, pp. 171-198; L. Bernini (a cura di), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità*, ETS, Pisa 2011; L. Cremonesi, *La parrhesia nel pensiero filosofico di Michel Foucault: presentazione de Le gouvernement de soi et des autres* (1983) e de *Le courage de la vérité* (1984), in “Teoria”, XXIV, 2, (Nuova Serie XIV, 2), 2004, pp. 127-149.

8 M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 129.

fondamentale era l'occuparsi di se stessi. Ci si doveva occupare di se stessi prima di fare entrare in azione il principio delfico⁹.

Il rapporto dialettico tra la cura di sé e la conoscenza di sé, ampiamente attestato nel pensiero greco e romano, subisce – secondo l'interpretazione foucaultiana – in età moderna uno sbilanciamento deciso a favore della dimensione conoscitiva a discapito di quella pratico-etica della cura di sé. A partire dal pensiero cartesiano fino alla fenomenologia husserliana, pur nelle loro rilevanti differenze interne, l'indagine gnoseologica ha progressivamente assunto un ruolo predominante, relegando in secondo piano la dimensione etica della soggettività. In particolare, la pratica della cura di sé e l'attenzione al paradigma esistenziale entro cui si configura l'agire etico dell'individuo risultano significativamente oscurate da questa centralità accordata alla problematica della conoscenza.

Il ritorno ai Greci, da parte di Foucault, rappresenta, dunque, il tentativo di isolare dei momenti nella storia del pensiero occidentale in cui la cura di sé ricopriva un ruolo preminente. Proprio in quest'ottica si spiega l'interesse che Foucault riserva nel suo ultimo corso al cinismo, considerato come l'espressione esemplare di un'indagine sul sé che non pone al centro del proprio discorso e delle proprie pratiche questioni di matrice strettamente logiche e gnoseologiche, bensì focalizza la propria attenzione sulla cura che il soggetto deve rivolgere a se stesso nella sua dimensione biologica: “Il tema del *bios* come oggetto della cura mi sembra il punto di partenza di tutta una pratica, di tutta un'attività filosofica di cui il cinismo, beninteso, è il principale esempio”¹⁰.

Come ha ben intuito Hegel, non è possibile restituire una visione globale del pensiero filosofico dei cinici. Non ci sono giunte loro testimonianze dirette, nessuna opera scritta è stata tramandata e tutto quello che sappiamo è dovuto a una serie di aneddoti che ricostruiscono in maniera frammentaria le figure di questi “straccioni” che si aggiravano per la *pólis* frustando con comportamenti stravaganti e battute sagaci i loro interlocutori. Quello che i cinici consegnano alla storia della filosofia non è una dottrina definitiva e sistematica ma uno stile di vita tipico ed esemplare. Che le testimonianze della loro esistenza si riducano sostanzialmente alla *chreía* [l'aneddoto] è esemplificativo del fatto che il loro intento non consistesse nel creare una scuola con una dottrina da diffondere e difendere¹¹; è la vita nella sua dimensione biologica, e non spirituale, a rappresentare il modo attraverso cui si esprime il carattere *parresíastico* del cinico. La verità cinica non passa per la dimostrazione dialettica tipica del procedere platonico; è, invece, l'esempio il modo attraverso cui prende forma e si dispiega l'esistenza del cinico.

9 M. Foucault, *Tecnologie del sé*, a cura di L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton, tr. it. di S. Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino 2024, p. 15.

10 M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 130.

11 Per una rassegna ampia e completa dei frammenti sui cinici e delle testimonianze sulle loro esistenze si rivela decisivo lo studio di L. Paquet, *Le Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Les Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa 1988.

Ma come appariva un cinico agli occhi di un greco del IV secolo a. C.? Qual è il suo stile di vita, la sua forma di esistenza che tanto hanno richiamato l'attenzione di Foucault?

Innanzitutto a differenza del greco autoctono della *pólis*, il cinico è lo *xénos* per eccellenza; in quanto “barbaro”, il suo parlare è balbettante, lontano dalla retorica dei sofisti e della dialettica platonica. Antistene, ritenuto il fondatore del movimento cinico, è un meteco; Diogene, invece, è un esule proveniente da Sinope, da cui era stato scacciato per aver contraffatto la moneta [*paracharáttein tò nóμισμα*]¹². Se le figure di Socrate e Platone sono interamente calate nella realtà dell'Atene classica, i cinici si trovano in una posizione affatto particolare: sono al contempo interni ed esterni rispetto alle dinamiche politiche e sociali della città¹³. Non frequentano l'Agorà e si tengono lontani dalle dispute politiche del foro; d'altro canto, non è un caso che il Cinosarge, luogo di riferimento dei cinici, sorgesse poco fuori le mura della città di Atene nel demo di Diomea.

Tipico è anche il modo di vestire dei cinici. Pochi stracci per coprire il corpo, un mantello “doppio”, in modo da poterlo utilizzare sia d'estate sia d'inverno, e che, all'occorrenza, diveniva anche un giaciglio su cui riposare, un bastone [*baktron*] per sostenersi durante gli spostamenti e, nel caso, per allontanare gli impertinenti, una bisaccia dove tenere i pochi averi, sandali umili spesso messi da parte per camminare a piedi nudi. Foucault, chiosando rispetto alla descrizione dei tratti caratteristici del cinico, esprime in maniera sintetica la questione: “Il modo di vita (il bastone, la bisaccia, la povertà, l'erranza, la mendacità) riveste funzioni molto precise in relazione alla *parrēsia*, in relazione a questo dire-il-vero”¹⁴.

Il cinico, dunque, fa della vita e del suo stile un'*aleturgia*; per dirla con un'espressione heideggeriana, una messa in opera della verità. Quest'ultima non va ricercata attraverso la speculazione astratta, non serve la dialettica per metterla in forma; essa va vissuta in prima persona e in qualche modo va messa in scena – spesso e volentieri, in maniera o-scena:

12 Nell'accusa di “contraffazione della moneta” – probabilmente rivolta non a Diogene in persona, ma a suo padre Icesio – si percepisce l'eco del tentativo cinico di riconsiderare e trasvalutare l'intero sistema di valori del mondo ellenico. In greco, infatti, il termine *nómisma* indicava originariamente i costumi e le abitudini di una comunità, e condivide, inoltre, la stessa radice del vocabolo *nomos*, con cui si designava la legge.

13 A tal proposito potrebbe essere presa in considerazione l'interpretazione proposta da Agamben attraverso la nozione di *homo sacer*, ovvero di colui che si trova al contempo nella posizione di inclusione ed esclusione rispetto alle logiche del Politico; cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005. A partire da altri presupposti, ma rimanendo sempre nell'alveo del discorso sulla macchina antropologica occidentale compresa come dispositivo di inclusione ed esclusione, Agamben, nel contesto dell'elaborazione di un pensiero della forma-di-vita, fa un breve riferimento all'analisi del cinismo proposta da Foucault; cfr. G. Agamben, *L'uso dei corpi. Homo sacer*, IV, 2, Neri Pozza, Vicenza 2017, pp. 311-314.

14 M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 168.

Il corpo stesso della verità è reso visibile, e risibile, attraverso un certo stile di vita: una vita concepita come presenza immediata, eclatante e selvaggia della verità. Il cinismo mostra proprio questo. Oppure ancora: la verità come disciplina, come ascesi e spoliazione della vita. La vera vita come vita di verità. [...] Esercitare nella vita e attraverso la propria vita lo scandalo della verità: è questo il nucleo centrale del cinismo. Ed è la ragione per cui mi sembra che il cinismo rappresenti un momento rilevante, degno di attenzione, se si vuole fare la storia della verità e la storia dei rapporti tra la verità e il soggetto¹⁵.

3. All'interno della dimensione ermeneutica e teorica del nostro discorso il brano appena citato si rivela decisivo per diversi motivi. Innanzitutto, è interessante notare come il concetto di verità, che già a partire dal mondo greco classico afferiva all'ambito della logica e della gnoseologia, intensificando questa sua declinazione nella filosofia moderna, nell'interpretazione del cinismo proposta da Foucault venga, invece, connesso immediatamente al corpo. Nel cinismo la verità si manifesta attraverso uno stile di vita ben determinato, non è una nozione astratta, libera dal peso della materialità; essa, invece, si fa corpo, si manifesta in maniera trasparente nelle membra deformi e selvagge degli uomini che la professano – nella drammatizzazione della “persona” del cinico la trascuratezza e la *ptôcheia* [mendacità] sono componenti essenziali e tratti caratteristici; quando Cratete tenta di dissuadere Ipparchia dal seguirlo, lo fa denudandosi e deponendo davanti a sé i propri pochi beni, mostrando al contempo la propria povertà e la propria “nuda vita” (D.L. VI, 7, 96). Il corpo della verità, nel cinismo, corrisponde in qualche modo alla verità del corpo. Il cinico porta impresse sulla carne le stigmate del proprio pensiero. Non ci troviamo di fronte a una dottrina ben determinata e conclusa in sé stessa; nulla di iperuranico e dialettico, ma qualcosa che vive e pulsa attraverso i muscoli, il sangue e la carne¹⁶.

15 Ivi, pp. 171-172. Qualche pagina prima Foucault aveva così espresso la questione: “Vorrei prendere l'esempio del cinismo, per questa ragione essenziale: mi sembra che nel cinismo, nella pratica cinica, l'esigenza di una forma di vita decisamente tipica – con regole, condizioni e prassi caratteristiche, molto specifiche – sia fortemente articolata con il principio del dire-il-vero, del dire-il-vero senza vergogna né timore, del dire-il-vero senza limiti e con coraggio, del dire-il-vero fino al punto in cui il coraggio e l'audacia si rovesciano in un'intollerabile insolenza. Questa articolazione del dire-il-vero con una maniera di vivere, questo legame fondamentale, essenziale nel cinismo, tra il fatto di vivere in un certo modo e il destinarsi a dire la verità sono tanto più notevoli quanto più si esprimono in un certo modo, con immediatezza, senza mediazione dottrinale, e in ogni caso all'interno di un quadro teorico abbastanza rudimentale” (ivi, pp. 163-164).

16 Nell'idea che la verità si faccia corpo risuona, inevitabilmente, l'eco di una possibile connessione tra cinismo e cristianesimo. Numerosi e ben documentati studi hanno avanzato l'ipotesi circa un “Gesù cinico” ed effettivamente diversi punti di contatto sono presenti tra il modello di vita cinico e quello di Cristo; sull'argomento si è soffermato Roberto Brigati in un paragrafo della sua Introduzione al cinismo, a cui si rimanda per un'ampia bibliografia sul tema: cfr. R. Brigati, *Introduzione al cinismo*, Biblioteca Clueb, Bologna 2022, pp. 176-200.

In secondo luogo lo stile di vita del cinico è selvaggio, errante e canino – secondo l’etimologia greca della parola *kyōn*, cane. Al di là della concezione apollinea del mondo greco, della *kalokagathìa*, delle belle forme e delle belle immagini plastiche, il cinico è un pezzente rabbioso che in maniera sfrontata – non c’è cinismo senza *anaideia* [sfrontatezza] – e, talvolta, volgare sputa in faccia la verità agli uomini della *pólis*, non facendo alcuna differenza tra gente comune e potenti. Il cinico è un parresiaste nella forma più pura e violenta che possa darsi; al suo stile di vita appartiene intrinsecamente il coraggio della verità – celebre la risposta al vetriolo, “lasciami il mio sole” (D.L., VI, 2, 38), data da Diogene ad Alessandro Magno, che ammirato dalla figura del cinico gli concedeva il privilegio di chiedergli qualunque cosa¹⁷.

Infine, nel brano citato in conclusione del paragrafo precedente – e giungiamo al cuore della questione qui trattata –, Foucault rileva come il carattere selvaggio della verità e la spoliazione della vita cinica da ogni forma di sovrastruttura ideologica non si diano in maniera irriflessa nell’immediatezza della natura. Foucault utilizza, infatti, una serie di concetti e nozioni che mostrano come la naturalità a cui la forma di vita cinica rimanda non sia nulla di immediato e naturale; termini come asceti, disciplina ed esercizio fanno riferimento in maniera significativa alla costellazione problematica delle tecniche di vita [*technai tou biou*] che costituiscono l’oggetto di indagine delle ultime ricerche foucaultiane, orientate all’analisi del mondo greco e romano e della nozione di cura di sé [*epiméleia heautou*] che in quel contesto storico emerge¹⁸.

Nell’analizzare il carattere peculiare del cinismo rispetto all’ordine dei discorsi della Grecia classica e nell’illustrare le possibili strade per giungere alla virtù, scrive Foucault:

Vi sono due vie, una lunga, relativamente facile, che non richiede molti sforzi: è la via che conduce alla virtù per mezzo del *logos*, vale a dire attraverso i discorsi e il loro apprendimento (un apprendimento scolastico e dottrinale). Poi c’è la via breve, che è difficile, ardua, perché sale direttamente verso la cima incontrando molti ostacoli: è una via che in qualche modo rimane silenziosa. In ogni caso è la via dell’esercizio, dell’*askēsis*, della privazione: la via delle pratiche di spoliazione e di resistenza¹⁹.

17 Sul carattere rabbioso dell’esperienza cinica e sulle possibili implicazioni politiche di tale forma-di-vita, cfr. F. Palazzi, *La politica della rabbia. Per una balistica filosofica*, Nottetempo, Roma 2021, pp. 75-101.

18 Su questa linea interpretativa si muove S. Husson, *La République de Diogène. Une cité en quête de la nature*, Vrin, Paris 2011. Giuliana Gregorio, in un articolo su Foucault, Nietzsche e il cinismo, scrive: “L’estrema naturalizzazione ed elementarizzazione della vita messa in atto dai cinici, in realtà funzionale alla riduzione delle vite degli altri alla loro assurdità e falsità, si ottiene solo attraverso una *askēsis*, è frutto di una lunga e durissima operazione su se stessi, di una complessa elaborazione e trasformazione di sé, volta a ottenere risultati positivi, come la resistenza, il coraggio, ma, soprattutto, l’assoluto dominio e l’assoluta padronanza di sé, quella totale indipendenza che permette a Diogene di autoproclamarsi davanti ad Alessandro come il ‘vero re’” (G. Gregorio, *Nietzsche, Foucault, il cinismo e ‘la vera vita’*, in “Logoi.ph”, IX, 22, 2023, p. 36).

19 M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 203. Anche Peter Sloterdijk, adottando una metafora mutuata da Dawkins, interpreta il carattere distintivo dell’umano come una progres-

Nume tutelare dei cinici è, d'altro canto, Eracle, il quale, secondo il racconto di Senofonte che riporta un mito narrato da Prodicò di Ceo (Senofonte, *Memorabilia* II, 1, 22-34), trovandosi di fronte alla scelta tra la via semplice del vizio e della felicità e quella tortuosa e disseminata di ostacoli che conduce alla virtù, scelse quest'ultima divenendo in tal modo simbolo di fatica e lavoro. Il cinico sceglie la via breve [*syntomos hodos*]; non si perde nei meandri della speculazione astratta, ma in maniera decisa intraprende la via in salita e pericolosa della virtù. Virtù che per il cinico significa, innanzitutto, vivere *katà phýsin* [secondo natura].

Questa vita secondo natura richiede, tuttavia, sacrificio e allenamento. Un incessante lavoro su sé stessi, una minuziosa cura dei particolari, al fine del raggiungimento dell'*autarkeia* [autosufficienza] e dell'*enkrateia* [autodominio]; un processo metanoico che si protrae lungo tutto il corso dell'esistenza. Scrive Foucault:

La missione cinica verrà riconosciuta solo nella pratica dell'*askēsis*. L'ascesi, l'esercizio, la pratica stessa di quella capacità di resistenza che consente di vivere nella non-dissimulazione, nella non-dipendenza, nella diacritica tra ciò che è buono e ciò che è cattivo: tali aspetti rappresenteranno, di per sé, il segno stesso della missione cinica. [...] Il cinico si riconosce da sé ed è solo con se stesso, in qualche modo, quando si riconosce nella prova che fa della vita cinica concepita nella sua verità: una vita non dissimulata, senza dipendenze, che rifà e disfa la divisione tra bene e male. [...] Il cinico è un filosofo in guerra. È colui che porta avanti, per gli altri, la guerra filosofica²⁰.

Come dovrebbe risultare chiaro da quanto detto fin qui, il concetto di ascesi considerato da Foucault nella pratica cinica non ha nulla di moraleggiante; si tratta, invece, di considerare il termine facendo riferimento al suo significato greco originario. La pratica cinica è una forma di esercizio, continuo e sfiancante, di ritorno a sé stessi attraverso una guerra che l'uomo intraprende innanzitutto con sé e poi anche con gli altri per mezzo di una serie di tecniche che coinvolgono tanto la mente quanto il corpo – Epitteto, parlando dei cinici, fa riferimento alla metafora del guardiano: il cinico è la sentinella dello spazio di dispiegamento delle proprie pratiche; un giudice severo che, in quanto *episkopos*, custodisce e dirige tanto la sorveglianza degli altri quanto l'*epistrophé eis heauton* [il ritorno a sé stesso]. Pur nella mendicizia e nell'*adoxia* [ignominia] più assolute, il cinico si considera vir-

siva ascisa verso quello che egli denomina il “Monte Improbabile”. La relazione dell'uomo con il mondo assume, in questa prospettiva, una configurazione “acrobatica”, poiché si realizza attraverso l'elaborazione di routine, abitudini ed esercizi, vale a dire di quelle pratiche che Sloterdijk definisce antropotecniche. Riprendendo suggestioni provenienti dal pensiero di Nietzsche, il filosofo sostiene che il rapporto uomo-natura si presenti come intrinsecamente tecnico: esso è orientato al raggiungimento di traguardi sempre più elevati e alla produzione di ambienti via via più lussureggianti; cfr. P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, tr. it. di P. Peticari, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010, in part. pp.135-254.

20 M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 284. Sulla nozione di ascesi in Foucault cfr., almeno, E. F. McGushin, *Foucault's Askēsis. An Introduction to the Philosophical Life*, Northwestern University Press, Evanston 2007;

tuoso solo nel momento in cui riesce a essere sovrano nello spazio effettivo della propria esistenza, tanto da considerare il bastone con cui si accompagna non un mero appoggio per agevolare la deambulazione, bensì un simbolo di regalità paragonabile per molti aspetti a uno scettro o al tirso dionisiaco. Questa attenzione su sé stessi [*prosoché*], caratteristica del cinismo, costituisce un tratto comune delle scuole filosofiche antiche e proietterà, pur con le dovute differenze, la propria lunga ombra anche sul cristianesimo.

Nel manoscritto preparatorio al corso al Collège de France del 1984 troviamo un'analisi preziosa del carattere peculiare dell'etica cinica, che per questioni di tempo non verrà esposta durante l'ultima lezione:

Ma la costituzione di sé come soggetto etico implica anche un altro gioco di verità: non più quello dell'apprendimento, dell'acquisizione di proposizioni vere di cui armarsi, attrezzarsi per la vita e per i suoi avvenimenti, ma quello dell'attenzione portata su se stessi, su ciò che si è capaci di fare, sul grado di dipendenza che si è raggiunto, sui progressi che si devono fare e che restano da fare; e questi giochi di verità non dipendono da *mathēmata*, non sono delle cose che si insegnano e si imparano; sono degli esercizi che si fanno su se stessi: esame di sé; prove di resistenza e altri controlli delle rappresentazioni; dimensione dell'*askēsis*. [...] [la modalità cinica] cerca di manifestare l'essere umano nella spoliazione della sua verità animale e se è restata in disparte in rapporto alla metafisica, se è rimasta estranea alla sua grande posterità storica, ha lasciato nella storia dell'Occidente un certo modo di vita, un certo *bios*, che ha giocato, con diverse modalità, un ruolo essenziale²¹.

Oltre a ribadire a chiare lettere il carattere non teoretico del *bios kynikós*, in questo brano Foucault accosta due termini che risultano decisivi nell'economia del nostro discorso: animalità e *askēsis*. La verità animale dell'uomo, il suo divenire-animale, per usare una celebre nozione deleuziana²², non è nulla di spontaneo e im-

21 M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., pp. 319-320. Altrove Foucault pone la questione in questi termini: "Askēsis significa non già rinuncia, ma progressiva attenzione a sé, e padronanza su se stessi, ottenuta non attraverso la rinuncia alla realtà, bensì attraverso l'acquisizione e l'assimilazione della verità. Scopo finale dell'*askēsis* è non già la preparazione a un'altra realtà, ma l'accesso alla realtà di questo mondo. Il termine greco per questo concetto è *paraskeuazō* («mi preparo»), e il riferimento è a un insieme di pratiche che permettono di acquisire e assimilare la verità e di trasformarla in un principio permanente dell'azione. L'*alētheia* diventa *ethos*" (M. Foucault, *Tecnologie del sé*, cit., p. 32).

22 "Divenire animale significa appunto fare il movimento, tracciare la linea di fuga in tutta la sua positività, varcare una soglia, arrivare a un continuum di intensità che valgono ormai solo per se stesse, trovare un mondo di intensità pure, in cui tutte le forme si dissolvono, e con loro tutte le significazioni, significanti e significati, a vantaggio d'una materia non formata, di flussi deterritorializzati, di segni asignificanti" (G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore*, tr. it. di A. Serra, Quodlibet, Macerata 2017, p. 23). In una densa e significativa pagina di Millepiani, Gilles Deleuze e Félix Guattari mettono in evidenza la portata profondamente sovversiva insita in una politica del divenire-animale. Tale prospettiva — che si colloca oltre le strutture identitarie e rappresentative proprie del soggetto moderno — risulta, sotto molti aspetti, in consonanza con la proposta foucaultiana di analisi del cinismo, inteso come pratica di

mediato; non si tratta di tornare a un presunto stato di natura. Il divenire-animale richiama, invece, l'uomo a un compito perenne di resistenza e a un incessante e sfiancante lavoro su sé stesso. È solo nell'esercizio continuo, nella pratica quotidiana, nel dominio di sé e nell'indipendenza, che questo compito può realizzarsi e prendere forma. In maniera incidentale è importante notare come, a questa altezza, l'etica del sé di cui parla Foucault sia al contempo anche un'estetica (stilistica) dell'esistenza; e questo per due motivi tra loro connessi: da un lato, si tratta di modellare "tecnicamente" uno stile di vita plasmato al di là dei canoni consueti dell'etica greca, dall'altro, questa forma esemplare di esistenza, ponendosi in una posizione polare rispetto all'intellettualismo etico socratico, trova la propria scaturigine nello spazio immanente della sensibilità [*aísthesis*] e della corporeità.

Constatando come nel mondo greco, di cui Aristotele è un esempio paradigmatico, l'animalità dovesse essere bandita dalle strade della *pólis*, al fine di tracciare lo spazio esclusivo dell'umano, Foucault sottolinea come nel movimento cinico le cose siano da considerare da un angolo prospettico differente. Infatti,

presso i cinici, in funzione dell'applicazione rigorosa e sistematica del principio della vita dritta parametrata sulla natura, l'animalità viene a giocare un ruolo del tutto differente: verrà investita di un valore positivo; sarà un modello di comportamento: un modello materiale in funzione dell'idea secondo cui ciò che è superfluo per l'animale non è necessario nemmeno per l'uomo. [...] *L'animalità non è un dato, ma un dovere.* O meglio, è un dato, è ciò che ci viene offerto spontaneamente dalla natura, ma è al contempo una sfida che bisogna continuamente raccogliere. Quest'animalità, che è il modello materiale dell'esistenza, e che ne è anche il modello morale, costituisce, nella vita cinica, una sorta di sfida permanente. L'animalità è un modo d'essere rispetto a se stessi, un modo d'essere che deve assumere la forma di una prova continua. L'animalità è un esercizio. [...] Il *bios philosophikos* in quanto vita dritta è l'animalità dell'essere umano raccolta come una sfida, praticata come un esercizio, gettata in faccia agli altri come uno scandalo.²³

Nel mettere in rilievo, attraverso la lente del cinismo antico, la prossimità tra *bios philosophikos* e dimensione animale, Foucault acquisisce una prospettiva privilegiata per un'analisi della cura di sé intesa come processo metanoico, in cui si rende manifesta la relazione decisiva inscritta nell'endiadi natura/tecnica. Il suo

trasformazione di sé e di esposizione dell'esistenza a forme radicalmente altre: "Esiste una politica dei divenire-animale, come una politica della stregoneria: questa politica si elabora in concatenamenti che non sono quelli della famiglia, della religione o dello Stato. Diversamente, essi esprimono gruppi minoritari, oppressi, proibiti, in rivolta o sempre ai margini delle istituzioni riconosciute, tanto più segreti in quanto estrinseci e in condizioni di anomia. Il divenire-animale assume la forma della tentazione e dei mostri suscitati nell'immaginazione dal demone per il fatto che si associa nelle sue origini così come nella sua impresa a una rottura con le istituzioni centrali, costituite o che cercano di costituirsi" (G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it. di G. Passerone, Castelvecchi, Roma 2014, p. 306).

23 M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., pp. 254-255 (corsivo mio).

intento non è tuttavia meramente ricostruttivo; né l'interesse rivolto al mondo greco implica la proposta di un improbabile ritorno a un'età dell'oro. La grecità serve piuttosto da termine di riferimento critico funzionale all'elaborazione di un'ontologia del presente. Ed è soprattutto nel cinismo che Foucault rintraccia una modalità specifica di soggettivazione non normalizzata che, nell'epoca della biopolitica dispiegata, può configurarsi come indice di possibili spazi di resistenza e smarcamento rispetto ai dispositivi di potere²⁴.

24 Sebbene a partire da un contesto filosofico differente, anche Peter Sloterdijk ritiene che solo il "ritorno" alla pratica del Kynismus (cinismo antico) possa costituire un antidoto efficace contro il Zynismun dilagante della contemporaneità: "Quindi: solo il kinismo (e non la morale) può arginare il cinismo! Solo un kinismo tranquillo e sereno saprà superare la tentazione che sempre ci induce a obliare la vita, che non ha nulla da perdere fuorché se medesima" (P. Sloterdijk, *Critica della ragion cinica*, tr. it. (parziale) di A. Ermano, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013, p. 121).

