

Parlar franco oggi

Alcune questioni sulla parresia nell'ultimo Foucault

Carlo Crosato

Parresia: una definizione generale

Durante la lezione inaugurale del corso *Il coraggio della verità*, Foucault ricapitola le proprie ricerche intorno alla relazione fra soggetto e verità. Di essa, egli dice che si articola in due modi. Il primo è quello delle “strutture epistemologiche”, definite come «le strutture dei differenti discorsi che si danno e sono recepiti come discorso vero»¹. Il lettore di Foucault può facilmente riconoscere in questa indicazione un riferimento a *L'archeologia del sapere*, in cui il filosofo si confrontava con il darsi empirico ed evenemenziale del linguaggio, entro cui soggetti, oggetti, concetti, strategie figurano come punti di emergenza di una rete di funzioni e di regole costituenti le specifiche formazioni discorsive.

Quel che l'archeologia foucaultiana ha così rivelato è la natura composita di ogni elemento, soggettivo, oggettivo, concettuale, strategico, nella complessità che accompagna, sostiene, giustifica come loro campo di avvenimento ogni discorso e ogni azione. Trattare di strutture epistemologiche significa entrare in contatto con discorsi e azioni che costituiscono, mediante un insieme di regole reciprocamente implicantisi, gli elementi cui è concesso circolare nel proprio campo di apparizione, specie ancorando il soggetto alla funzione che lo costituisce come tale. Simile «matassa»² di norme e relazioni produce il proprio soggetto; ma lo costituisce come un nodo su cui converge una molteplicità eterogenea di relazioni, così che ogni vettore rappresenta al contempo un punto di

¹ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984*, Seuil/Gallimard, Paris, 2009, trad. it. di Mario Galzigna, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano, 2016, p. 14.

² «Écheveau», in G. Deleuze, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, in AA.VV., *Michel Foucault philosophe*, Seuil, Paris, 1989, pp. 185-195, p. 195).

sostegno e una linea di tensione. Non si tratta di tensioni esogene, bensì immanenti al campo in cui nascono le funzioni soggetto, così da rendere il dispositivo certo pericolante, instabile, mai perfettamente funzionante³; e tuttavia questa conflittualità strutturale non revoca in questione il rapporto tra soggetto e verità, la quale ultima, giocata nel senso della veridizione, concorre alla costituzione, alla distribuzione, alla circolazione delle funzioni, non intervenendo come possibile motivo di destabilizzazione.

Così intese, le strutture epistemologiche sono l'oggetto precipuo delle ricerche di Foucault fra gli anni Sessanta e gli anni Settanta, nelle quali egli si interessa al predominio nelle formazioni culturali fra il XVII e il XX secolo di questi quadri normativi, morali, legali, politici, su qualsiasi intenzione di problematizzarne la presa, di mettere in atto controcondotte critiche, di metterne in crisi il carattere costituente mediante una movenza emancipativa. Non che la modernità abbia assolutamente sbarrato ogni accesso problematizzante al rapporto fra soggetto e il regime di verità entro cui esso si trova prodotto e implicato; ma ciò che ha predominato, toccando l'apice in quello che Foucault chiama "momento cartesiano"⁴, è stato un rapporto di annichilimento della problematizzazione della verità e, dall'altro lato, una pacificazione della funzione soggettiva entro la griglia di formazione che la include, secondo un tenore epistemologico statico; una mancata trasformazione spirituale del soggetto, di cui si pongono semplicemente le condizioni esistenziali perché divenga soggetto di conoscenza, assoggettandone la mobilità e la ricchezza soggettivanti⁵.

Il soggetto cartesiano viene spogliato degli attributi personali, spirituali, che lo rendono unico: viene reso intercambiabile, purché chi ricopre la specifica funzione soggettiva ne rispetti e conservi le condizioni formali. Già a metà degli anni Settanta, Foucault si pone alla ricerca di esperienze in grado di riattivare quella dimensione spirituale, di riempire la soggettività di un agonismo in grado di divincolare l'individuo dalla normatività che lo produce. Egli pensa di averla reperita nelle rivolte

³ M. Foucault, *Precisazioni sul potere*, in «aut aut», nn. 167-168 (1978), pp. 3-11, p. 6.

⁴ M. Foucault, *L'erméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Seuil/Gallimard, Paris, 2001, trad. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso alla Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano, 2003, pp. 17-21.

⁵ Cfr. D. Lorenzini, *Etica e politica di noi stessi*, in P. B. Vernagione (a cura di), *Michel Foucault. Genealogie del presente*, manifestolibri, Roma, 2015, pp. 41-58, pp. 45-47.

tunisine e poi nella rivoluzione khomeinista⁶, rimanendo però smentito dalla tendenza autodialettizzante⁷ che fa precipitare l'agonismo in nuove strutture normative rigide.

Per individuare una relazione differente con la verità, non semplicemente vincolata alla conoscenza di ciò che è vero e delle condizioni entro cui può esser detto tale, bensì una relazione con la verità entro cui imbastire un lavoro sulle trame epistemologiche che ci producono, Foucault risale a prima dell'epoca moderna e della sua normatività. Nel mondo antico e tardo-antico, Foucault ritrova quelle che nel corso *Il coraggio della verità* chiama “forme aleturgiche”: «Il tipo d'atto attraverso il quale il soggetto, dicendo la verità, si manifesta, [...] si rappresenta a se stesso ed è riconosciuto dagli altri come un soggetto che dice la verità»⁸. Non più la verità cui il soggetto è indotto all'interno di precise condizioni formali: si tratta ora piuttosto della verità *del* soggetto, nel senso soggettivo del genitivo, ossia la verità mediante cui egli si manifesta, esplicita il proprio rapporto con il regime discorsivo e relazionale che l'ha prodotto, e lo problematizza mediante una movenza verticale⁹ non conservativa.

Già ne *L'ermeneutica del soggetto*, sul calco del soggetto cartesiano, aveva descritto un rapporto trasformativo, chiamandolo “spiritualità”¹⁰: un corpo a corpo trasformativo con la verità, tale per cui «la verità non è concessa al soggetto con pieno titolo» o «in virtù di un semplice atto di conoscenza, fondato e legittimato solo grazie al fatto che esso, appunto, è il soggetto o perché possiede una determinata struttura di soggetto». Si tratta di una relazione per cui

⁶ Cfr. C. Crosato, *Dir vero, tra resistenza civile e democrazia*, in G. Cogliandro e G. Costanzo (a cura di), *Etica e politica*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2022, pp. 135-145.

⁷ M. Foucault, *«Il faut défendre la société»*, Seuil/Gallimard, Paris, 1997, trad. it. di M. Bertani e A. Fontana, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, Feltrinelli, Milano, 2020³, p. 187.

⁸ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 14.

⁹ Cfr. P. Cesaroni, *Verità e vita*, in P. Cesaroni e 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, pp. 132-160, p. 142. Cfr. J. Revel, *La pensée verticale*, in F. Gros (a cura di), *Foucault. Le courage de la vérité*, Puf, Paris, 2012², pp. 63-86.

¹⁰ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 17-21.

il soggetto si modific[a], si trasform[a], cambi[a] posizione, div[iene] cioè, in una certa misura e fino a certo punto, altro da sé, per avere il diritto di accedere alla verità. La verità è concessa al soggetto solo alla condizione che venga messo in gioco l'essere stesso del soggetto¹¹.

«Un movimento che sottrae il soggetto al suo statuto e alla sua condizione attuale», che la problematizzi con un movimento di differenziazione etica rispetto agli assetti che lo costituiscono, che renda evidenti le strutture epistemologiche che ne regolano la circolazione, manifestando la loro contingenza e la loro criticabilità. Qualche anno più tardi, Foucault descrive questo rapporto problematizzante con la verità con la categoria dell'aleurgia: la verità così apre nel soggetto e nel rapporto con sé uno iato, una presa di distanza nell'adesione altrimenti immediata con il regime di veridizione che lo costituisce.

Una di queste forme aleurgiche è la *parresia*, per definire la quale, nel corso *Il governo di sé e degli altri*, Foucault sfrutta come termine di paragone gli enunciati performativi, rispetto ai quali essa sarebbe la figura speculare. Pur presupponendo entrambi un contesto «più o meno istituzionalizzato», dotato cioè di strutture epistemologiche che attribuiscono gli statuti richiesti ai soggetti in gioco, l'enunciato performativo è seguito da «un effetto conosciuto, regolato in anticipo, codificato» che esso e i soggetti che lo circondano sono chiamati a rispettare per produrre la specifica performatività; la *parresia* è invece definita come una «irruzione», capace di determinare l'apertura della situazione e di rendere possibili effetti imprevisi, anche rischiosi per i coinvolti¹². Se in prossimità dell'enunciato performativo «l'enunciazione di qualcosa provoca e suscita un evento del tutto determinato proprio in funzione del codice generale e del campo istituzionale», il dire parresiastico è dirompente, «produce frattura», «espone al rischio», «eventualità non determinata»¹³. Abbiamo dunque un primo aspetto di rottura, di distanza, di problematizzazione degli assetti relazionali in gioco, mediante un discorso che ne rivela lo spessore, la storicità, l'attaccabilità.

¹¹ Ivi, p. 17.

¹² M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Seuil/Gallimard, Paris, 2008, trad. it. di M. Galzigna, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano, 2015, p. 67.

¹³ Ivi, p. 68.

È soprattutto lo statuto del soggetto a distinguere le due realtà discorsive. La natura istituzionalizzata o convenzionalmente riconosciuta che legittima la performatività degli enunciati espropria l'enunciante della propria singolarità, riducendolo a mero luogotenente di una specifica funzione discorsiva. La forza dell'enunciato performativo risiede negli enunciati che precedentemente hanno costruito, consolidato e legittimato la specifica funzione. Di qui l'indifferenza degli enunciati performativi e dei loro effetti rispetto ai soggetti di volta in volta chiamati a occupare la funzione di enunciante: l'enunciato performativo implica la designazione di uno spazio enunciativo vuoto e transitivo, indipendente dai soggetti chiamati a occuparlo, a patto che tutta una serie di condizioni normative sia rispettata e conservata. La performatività di un enunciato è attribuita dalla circostanzialità, trascurando completamente l'istanza etica rappresentata da una singolarità soggettiva in grado di ergersi di fronte alla pretesa omologante del discorso. L'irriducibile singolarità del soggetto capace di resistere alla violenza della verità e dei regimi che essa predispone è ciò che, invece, caratterizza la *parresia* come itinerario di soggettivazione etico-politica. Il soggetto non è legato a una funzione assegnatagli, ma si vincola alla propria parola producendo effetti inaspettati, rischiosi, fino al costo della vita: la singolarità etica – mai istanza individualistica, solipsistica o narcisistica, ma sempre prodotto di un lavoro su sé mediato dalla relazione con altri¹⁴ – irrompe tendendo, fino allo strappo, gli statuti epistemologici e le trame veridizionali che normano la circolazione di discorsi e pratiche.

Negli ultimi due corsi presso il *Collège de France*, Foucault ricostruisce la storia e le trasformazioni della *parresia*, di cui ora ripercorreremo in maniera essenziale tre declinazioni per interrogarci sulla possibilità di una loro attualizzazione. Ciò che importa trattenere in termini essenziali è che la *parresia* implica che il soggetto dica tutto, che porti tutto alla superficie del discorso, che parli francamente, senza finalità retoriche altre rispetto al dire la verità, che assuma su di sé la responsabilità di quanto dice, fino al rischio estremo della vita. Sono questi i caratteri che fanno della *parresia* la forma più radicale di aleturgia, ossia di manifestazione della verità

¹⁴ Cfr. F. Gros, *Soggetto morale e sé etico in Foucault*, in L. Cremonesi, O. Irrera, D. Lorenzini, M. Tazzioli (a cura di), *Foucault e le genealogie del dir-vero*, Cronopio, Napoli, 2014, pp. 17-31, pp. 23-27.

implicante una trasformazione del soggetto che dice il vero, che apre uno iato fra il soggetto e sé e le strutture che lo costituiscono.

La parresia in ambiente democratico

La prima forma di *parresia* che Foucault ci presenta è estratta dalla tragedia euripidea *Ione* e, nella seconda metà del V secolo a.C., dalla ricostruzione dei discorsi di Pericle offerta da Tucidide. Nella democrazia greca vigono *isonomia* – «l'eguaglianza di tutti di fronte alla legge» – e *isegoria* – «la possibilità data a ogni individuo di aver accesso alla parola»¹⁵. Chiunque appartenga al *demos* può prendere la parola «davanti ai tribunali per attaccare o per difendersi», «durante una discussione, durante un dibattito», nelle procedure di «scelta dei capi attraverso il voto»¹⁶. *L'isegoria* è il diritto statutario di parlare, nel contesto costituzionale della città, nella sua *politeia*. *L'isegoria* riguarda quello che in epoca moderna chiameremmo il soggetto di diritto, l'individuo appartenente alla cittadinanza e per ciò dotato dei diritti costituzionali relativi.

Se questa è *l'isegoria*, come definire la *parresia* che pure fa strutturalmente parte della vita democratica? È evidente che la *parresia* ha nell'*isegoria* la propria condizione formale, senza tuttavia ridursi a essa. «All'interno di questo quadro necessario della *politeia* democratica che dà a tutti il diritto di parlare, la *parresia* è un fattore che consente agli individui di conquistare un certo ascendente gli uni sugli altri». E ancora:

Essa è ciò che permette ad alcuni individui di essere in primo piano, e, rivolgendosi agli altri, di dire loro ciò che si pensa, ciò che si pensa sia realmente vero [...] e, grazie a ciò, di persuadere il popolo con buoni consigli, dirigendo così la città e occupandosi di essa. *L'isegoria* definisce semplicemente il quadro costituzionale e istituzionale in cui la *parresia* si giocherà come libera e quindi coraggiosa attività di individui che si fanno avanti, che prendono la parola, che tentano di persuadere e che dirigono gli altri, con tutti i rischi che tutto questo comporta¹⁷.

¹⁵ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 148.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Ivi, p. 155.

L'*isegoria* rappresenta la condizione formale della *politeia* democratica, laddove la *parresia* ha a che fare con quella che Foucault chiama *dynasteia*¹⁸, «il gioco attraverso il quale il potere viene effettivamente esercitato in una democrazia», l'edificazione di un ascendente esercitato da alcuni su altri in una competizione franca fra persone diverse. Una tensione strutturale attraversa la democrazia, passando fra l'eguaglianza costituzionale e l'ineguaglianza relativa all'effettivo esercizio del potere democratico: una tensione paradossale, in quanto l'ineguaglianza scaturente dall'ascendente che taluni sono in grado di guadagnare su altri, ove sia sfruttata in favore della verità, della libertà e della responsabilità corrispondente, funge da garanzia concreta della democrazia, che si definisce nei termini di uguaglianza.

La democrazia instaura un equilibrio precario, sempre sul punto di rompersi, minacciato, da un lato, dalla riduzione dell'intero esercizio democratico alla sola *isegoria* che ne funge da condizione formale, ossia a un egualitarismo formale segnato dall'affastellarsi cacofonico di voci tutte ugualmente tese a ritagliarsi uno spazio nella sfera pubblica. Si comprende il rischio di una democrazia incapace di assegnare uno spazio preminente a voci che, soprattutto per credibilità personale, rettitudine etica, probità, possano produrre un discorso di verità sulle condizioni in gioco e perfino catalizzare una sintesi del dibattito pubblico «nell'interesse generale»¹⁹: una democrazia ridotta alle sue condizioni formali, in cui il confronto non giunga mai a una ricomposizione progressiva, ricadendo perciò in ogni occasione alla parificazione matematica del voto, in cui davvero ogni testa vale un punto nella conta delle parti.

Ma vi è anche un secondo pericolo, opposto, in cui il fragile procedere democratico può precipitare. È il caso in cui l'egualitarismo formale rifluisce decisamente verso l'ascendente guadagnato da alcuni ed esercitato in maniera tutt'altro che *parresiastica*. Foucault rinviene nei testi di Isocrate e Platone la descrizione della demagogia: l'accumulazione e l'esercizio di un certo ascendente non nel senso della probità, della credibilità, della competenza, della capacità sintetica, quanto invece nel senso dell'adulazione. Il *parresiasta* si ritrova denigrato da una massa

¹⁸ Cfr. S. Ferrando, *Michel Foucault, la politica presa a rovescio*, Franco Angeli, Milano, 2012, pp. 109-116.

¹⁹ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 173.

catturata dall'adulazione di chi sappia carpire i sentimenti più bassi, di chi sappia catturare e restituire al volgo il discorso non qualitativamente migliore, per quanto impopolare e rischioso, ma quantitativamente vincente.

Foucault enumera le caratteristiche della cattiva *parresia*: «Anzitutto il fatto che chiunque può parlare», finendo per dare la precedenza ai peggiori, con lo snaturamento dell'ascendente; il cattivo parresiasta «parlerà solo perché – e nella misura in cui – ciò che dice rappresenta l'opinione corrente, quella della maggioranza»; «al posto del coraggio, troveremo individui che cercano solo [...] di garantire la propria sicurezza e il proprio successo con il piacere che fanno agli uditori blandendoli nei loro sentimenti e nelle loro opinioni»²⁰.

Non è difficile riconoscere, oggi, delle declinazioni contemporanee di questi due pericoli, in prima istanza in un malinteso populismo portavoce di una versione mitologica della sovranità popolare²¹, tutto preso a ridurre le pur benefiche differenze strutturali all'esercizio della democrazia, in favore di un dibattito che, altrimenti incontrollabile, è completamente annichilito all'altezza dell'istanza di voto a maggioranza, mentre la sfera pubblica è punteggiata dalla pretesa di interpretare il diritto di parola nel senso della libertà per chiunque di dire qualunque cosa in qualunque maniera²². Dall'altro lato, riconosciamo il pericolo di *leader* politici la cui preminenza risiede solo nella capacità di ammaliare con facili promesse, di governare con l'arma della paura, di restituire alla massa ciò che la massa è stata istruita, sottilmente, a provare e pensare²³.

La *parresia* democratica, così come Foucault la riscopre nell'epoca d'oro della democrazia ateniese, conta sulla condizione che tutti possano parlare, ma pone costantemente la domanda intorno a chi sia bene che

²⁰ Ivi, pp. 177-178.

²¹ Cfr. M. Anselmi, *Populismo. Teorie e problemi*, Mondadori, Milano, 2019.

²² Cfr. Y. Mounk, *The People vs. Democracy: Why Our Freedom Is in Danger and How to Save It*, Harvard University Press, Cambridge-London, 2018. Il riferimento è qui ai cosiddetti neopopulismi, anche definiti, per la loro stretta relazione con i nuovi media, "mediapopulismi": a riguardo, cfr. G. Mazzoleni - J. Stewart - B. Horsfield (a cura di), *The Media and Neo-populism. A Contemporary Comparative Analysis*, Praeger, Westport, 2003; B. Kramer, *Media Populism: A Conceptual Clarification and Some Theses on its Effects*, in «Communication Theory», vol. 24 (2014), pp. 42-60.

²³ Cfr. N. Urbinati, *Io, il popolo*, il Mulino, Bologna, 2020.

parli, a quali siano i caratteri di colui che prende la parola. Una domanda assai delicata in quanto solleva questioni centrali nel confronto con il concetto antico di governo – dove le differenze sono un elemento naturale che distingue chi è intrinsecamente destinato a governare e chi lo è a essere governato: aspetto radicalmente estromesso dalla scienza politica moderna –, e nell'indagine del potere moderno foucaultianamente inteso come genealogicamente derivante dal potere pastorale – ciò da cui invece il *trip* antico di Foucault intende divincolarsi.

Crisi della democrazia: la parresia filosofica

Foucault legge Tucidide ricostruire i discorsi che, nelle ultime fasi della Guerra del Peloponneso, Pericle tiene all'assemblea: egli è esempio di autogoverno e valorizzazione del sé, ciò che lo rende un soggetto degno di governare gli altri. Un esempio di buona *parresia*, che però non toglie la rarità di tale bontà, essendo davvero precario l'equilibrio della democrazia. La democrazia sana tollera la differenziazione etica, che attribuisce differente valore ai discorsi che pretendono di dire il vero e l'utile per la città²⁴. Ma è un gioco fragile. «Non può esserci discorso vero che con la democrazia, ma il discorso vero introduce nella democrazia qualcosa che è del tutto differente e irriducibile alla sua struttura egalitaria»; ma fintanto che tale elemento di disuguaglianza è attuato nel segno della *parresia*, «è questo discorso vero che permette alla democrazia di esistere e di continuare a esistere». Dunque senza discorso vero, la democrazia si seccherebbe; eppure la possibilità della morte del discorso vero, della sua riduzione a silenzio «è iscritta nella democrazia», «la democrazia minaccia l'esistenza stessa del discorso vero»²⁵.

La libertà di parola dell'antica *polis* democratica può essere oggetto di abuso, giungere fino al punto di deteriorare la salute della democrazia stessa qualora i cittadini venissero meno all'impegno di farne un uso parresiastico, cedendo a demagogia, retorica, fame di potere. È ciò che accade, dopo Pericle, con la fine della Guerra del Peloponneso, quando il

²⁴ Cfr. L. Bazzicalupo, *Erosione e rilancio della parresia*, in V. Segreto (a cura di), *Contro-parola*, Mimesis, Milano-Udine, 2018, pp. 21-37, p. 28.

²⁵ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 179.

rapporto benefico di *parresia* e democrazia si rompe, non permettendo più alla genuina differenziazione etica un corretto discernimento tra veridizioni concorrenti. Quella differenza etica che, nel V secolo, permetteva al parresiasta di emergere, non funziona più. La democrazia, lungi dall'essere luogo privilegiato per l'emersione del vero, ha essa stessa bisogno dell'aiuto del vero.

La prima metà del IV secolo è un contesto segnato dalla decadenza delle democrazie greche e dalla formazione delle grandi monarchie elleniche. I problemi politici si spostano dall'*agora* alla corte dei sovrani. «La scomparsa delle strutture democratiche non fa scomparire totalmente l'orizzonte della *parresia* politica, ma ne restringe molto il campo, gli effetti e la problematica»²⁶. È in questo scenario di decadimento democratico, generato dall'alterazione del “parlare francamente”, che la filosofia si incarica di rigenerare la *parresia*, di rimetterla in relazione con la politica senza tuttavia farla coincidere con le esigenze dell'esercizio del potere: seppure entro un assetto di poteri non più democratico, la *parresia* rimane «necessaria e universale»²⁷, non come consiglio alla politica sul regime politico migliore, sulle deliberazioni da adottare, sulle forme di razionalità da incorporare: «La filosofia deve dire il vero [...] non sul potere, ma in rapporto al potere: in relazione, in una sorta di faccia a faccia o di intersezione con il potere. La filosofia non deve dire al potere cosa fare; essa deve esistere come dire-il-vero in una certa relazione con l'azione politica»²⁸.

Foucault si dedica alla lettura delle lettere platoniche. Nella *Lettera V*, Platone paragona la *politeia* a un animale dotato di una propria specifica *phone*²⁹: l'impegno del parresiasta non è quello di indicare la migliore forma politica, ma di invitare a seguire coerentemente la voce propria e adeguata alla rispettiva *politeia*. Purché vi siano le condizioni favorevoli, pena il correre un rischio infecondo da parte del filosofo che si relaziona al potere. Platone stesso, nella *Lettera VII*, ricorda le proprie esperienze politiche, entrambe negative: avendo vissuto sia la democrazia che l'oligarchia, si

²⁶ Ivi, p. 325.

²⁷ Ivi, p. 288.

²⁸ Ivi, p. 275.

²⁹ Platone, *Lettera V*, 321 d.

astiene dall'affermare che una o l'altra forma sia meno incline a commettere ingiustizie, come dimostra la condanna di Socrate. L'impossibilità di portare avanti una qualsiasi azione politica era dovuta all'assenza di rapporti di amicizia, di fiducia, di sincerità, e all'assenza di orecchie attente alla filosofia. Platone pensa allora di trovare un'occasione di migliore riuscita a Siracusa, alla corte di Dionisio il Giovane, uomo che si dichiara aperto al discorso filosofico.

A differenza dell'immagine scolastica del platonismo, disponendosi al compito di consigliere di corte, il filosofo si impegna perché il suo discorso non sia mero *logos*, ma, anzi, sia azione, contatto con la realtà, *ergon*³⁰: egli mette alla prova il proprio discorso, ne fa pratica di vita, la cala nei conflitti concreti, soprattutto la mette a contatto diretto con il potere. La filosofia entra così concretamente nel campo della politica: la *parresia* è la postura di questo faccia a faccia, che la rende essenzialmente diversa dalla retorica. Come scrive Foucault, la retorica è uno strumento di persuasione, di accumulazione di consenso, una tecnica efficace nella misura in cui riesce a convincere del vero quanto del falso: essa è lo «strumento con cui chi vuole esercitare il potere non può che ripetere molto puntualmente ciò che vuole la folla», finendo per «persuadere la gente ad abbracciare posizioni che sono già le sue»³¹. La particolare postura assunta dal filosofo di fronte al potere è invece quella della franchezza, del confronto, della messa alla prova del potere e delle relazioni che configura. Il filosofo non è dotato di altra forza se non del proprio coraggio; perché ciò che dice non si riduca a sacrificio di sé o a mero *flatus vocis*, condizione primaria della sua impresa è rivolgersi «non a tutti e non a qualunque individuo, ma solo a coloro che vogliono ascoltare»³². Il parresiasta che voglia sottoporsi alla prova del reale non può rinserrarsi nella sicurezza del monologo accademico o ridurre la propria verità a un catalogo manualistico di norme da rispettare, ma neppure può imporsi con la violenza. Non essendo la *parresia* filosofica una tecnica di persuasione, essa non può prescindere dalla volontà di chi ascolta: «Fa parte del gioco della retorica afferrare in qualche modo, suo malgrado, la volontà degli uditori per farne ciò che vuole», laddove invece

³⁰ Platone, *Lettera VII*, 328 c.

³¹ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 221.

³² Ivi, p. 223.

la filosofia «può esistere solo nella misura in cui viene ascoltata»³³, contando cioè su una qualche forma di collaborazione³⁴.

C'è, secondo Foucault, un parallelo fra la *parresia* filosofica e la medicina antica, descritta in molti testi greci del IV secolo: un'arte congiunturale e congetturale, che quindi legge gli eventi nella loro episodicità e ricostruisce il decorso della malattia decifrandone i segni; un'arte dialogica, collaborativa fra un medico e un uomo libero che, perciò, deve essere persuaso al riconoscimento dei sintomi e alla somministrazione della cura e di un completo regime di vita, seguendo il quale si può raggiungere il benessere. Così il filosofo parresiasticamente in rapporto con il potere «dovrà diagnosticare in cosa consista il male della città e al tempo stesso cogliere l'occasione per intervenire e ristabilire l'ordine delle cose», considerando il regime della *politeia*, cioè il concreto modo di stabilire e rispettare le regole. Nel far ciò, il parresiasta si rivolge sempre a uomini liberi, collaborativi, disposti ad ascoltare la sua parola: governanti e governati da persuadere non loro malgrado, ma conducendo la loro «buona volontà» ad accogliere la verità che il parresiasta rappresenta loro. «La filosofia esiste nel reale, incontra il suo reale, solo se al filosofo che tiene il suo discorso corrispondono l'attesa e l'ascolto di chi vuole essere persuaso dalla filosofia»³⁵.

Non si tratta, allora, di catturare l'attenzione con la retorica, ma di interagire con la politica, inducendola ad affrontare la prova della filosofia. Platone chiede a Dionisio di far della filosofia il proprio modo di vivere, dedicandosi a una pratica filosofica basata su esercizio e fatica: un percorso di governo di sé, in cui si può assumere la giusta disposizione d'animo per governare altri «in conformità con una politica giusta»³⁶. Pare si possa dire che la più fondamentale disposizione d'animo da assumere per intrapren-

³³ Ivi, p. 228.

³⁴ «La retorica, sciogliendo il legame tra colui che parla e ciò che dice, ha tuttavia l'effetto di stabilire un legame tra la cosa detta e il soggetto, o i soggetti, a cui viene detta», laddove «la *parresia* stabilisce un legame forte, necessario e costitutivo tra chi parla e ciò che dice, ma apre – nella forma del rischio – il legame tra chi parla e colui al quale si rivolge», essendo quest'ultimo sempre statutariamente coinvolto nella sua libertà (M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 25).

³⁵ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 227.

³⁶ Ivi, p. 283.

dere questo percorso sia una certa umiltà, una certa accoglienza, l'ascolto. Ma le speranze iniziali di Platone rimangono frustrate.

Dionisio ha rifiutato di scegliere proprio il lungo cammino della filosofia che gli era stato indicato. Non aveva ascoltato la prima lezione di filosofia poiché credeva di conoscere già le cose più importanti. Credeva di saperne ormai abbastanza e di non aver bisogno di essere ulteriormente formato³⁷.

A tal proposito, risulta facile pensare a specifiche problematiche in cui incapperebbe oggi un rinnovato impegno parresiasico. Si pensi, in primo luogo, all'umiltà che Dionisio non dimostra, e si vada con il pensiero alla presenza imponente di distorsioni cognitive fondate sull'autoinganno in merito alle proprie capacità e ai propri limiti³⁸. Distorsioni cognitive per lo più acute dalla diffusione di meccanismi informativi e comunicativi basati su algoritmi che lavorano a conferma³⁹, generando bolle in cui ogni parere, ogni interesse, ogni iniziativa sembrano magicamente incontrare concordia e condivisione. La prova che la filosofia oggi potrebbe proporre, forzando uno scontro con la realtà e richiedendo un rapporto umile e impegnato con essa, rimane frustrata dalla percezione diffusa che ciò che si pensa e ciò che si crede sia materiale già sufficientemente maturo per farsi discorso pubblico⁴⁰: nella confusione di credenza privata e discorso

³⁷ Ivi, p. 237, con riferimento a *Lettera VII*, 341 b: «Presumeva di sapere e di possedere sufficientemente molte cognizioni, e anzi le più profonde, per quello che aveva udito dagli altri».

³⁸ J. Kruger, D. Dunning, *Unskilled and Unaware of It: How Difficulties in Recognizing One's Own Incompetence Lead to Inflated Self-Assessments*, in «Journal of Personality and Social Psychology», vol. 77, n. 6 (1999), pp. 1121-1134.

³⁹ A. Rouvroy, B. Stiegler, *Il regime di verità digitale. Dalla governamentalità algoritmica a un nuovo stato di diritto*, in «La Deleuziana», n. 6 (2016); S. Umoja Noble, *Algorithms of Oppression. How Search Engines Reinforce Racism*, New York University Press, New York, 2018; M. Benasayag, *La Tyrannie des algorithmes*, Textuel, Paris, 2010, trad. it. di E. Missana, *La tirannia dell'algoritmo*, Vita e Pensiero, Milano, 2020; L. Floridi, *The Logic of Information. A Theory of Philosophy as Conceptual Design*, Oxford University Press, Oxford, 2019, trad. it. di M. Durante, *Pensare l'infosfera. La filosofia come design concettuale*, Raffaello Cortina, Milano, 2020; D. Columbro, *Dentro l'algoritmo. Le formule che regolano il nostro tempo*, effequ, Firenze, 2022. Si veda altresì, B.C. Han, *Im Schwarm. Ansichten des Digitalen*, Matthes & Seit, Berlin, 2013, trad. it. di F. Buongiorno, *Nello sciame*, nottetempo, Roma, 2015.

⁴⁰ Come ha scritto Manuel Castells (*Communication, Power and Counter-Power in the Network Society*, in «International Journal of Communication», n. 1 (2007), pp. 238-266),

pubblico, ogni impegno a universalizzare la propria prospettiva è sostituito dall'imposizione della propria visione forte di numerose conferme.

Inoltre, bisogna far i conti con una dimensione politica colonizzata da un discorso strategico largamente assimilabile alle tattiche di *marketing*: un agire comunicativo ben lungi dal discernimento del vero e del falso che Foucault attribuisce alla *parresia* platonica, essendo più simile alla retorica persuasione tanto del vero quanto del falso; una tecnica che attrae prescindendo dalla disponibilità al confronto e alla collaborazione. Una discorsività che, dunque, fa della propria potenza retorica la propria ragione legittimante, così che, senza alcun impegno con la verità e alcuna franchezza con cui dev'essere assunto, ogni cosa è potenzialmente legittimata a farsi strada nel dibattito pubblico e a imporsi, a vendersi a una cittadinanza trasformata in massa di consumatori. Prende così forma una comunicazione mediatica dilatata fino al parossismo, al servizio di una società in cui la penetrazione della razionalità economica ha tramutato ciascuno in impresa individuale il cui "capitale umano" deve essere messo a frutto e commercializzato⁴¹. Come diremo anche nel prossimo paragrafo, la razionalità economica detiene, nelle società neoliberali studiate da Foucault già nel 1979⁴², la polarità veritativa, assottigliando lo spazio disponibile per ogni altra veridizione a essa eterogenea. La pratica parresiasica è facilmente neutralizzata dall'intensità e dall'ampiezza raggiunte dalla mediatizzazione della comunicazione; una mediatizzazione in grado di annichilire qualunque discorso, privandolo della differenziazione etica attraverso la sua banalizzazione, la sua commercializzazione o soffocandolo nella parossistica e illimitata produzione di discorsi e

l'ambiente comunicativo, anche per la diffusione delle tecnologie che lo strutturano, non è solo *many to many*, essendo definibile come una comunicazione personale di massa, in cui ciascuno è "prosumer", ossia al contempo produttore e consumatore di contenuti. Per un'analisi di tipo "cumulativo" dell'evoluzione degli studi sulle condizioni ambientali e istituzionali che accompagnano la comunicazione contemporanea, cfr. W.R. Neuman, L. Guggenheim, *The Evolution of Media Effects Theory: A Six-Stage Model of Cumulative Research*, in «Communication Theory», vol. 21 (2011), pp. 169-196.

⁴¹ Cfr. O. Marzocca, *Foucault ingovernabile. Dal bios all'ethos*, Meltemi, Milano, 2017, pp. 144-149.

⁴² Cfr. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Seuil/Gallimard, Paris, 2004, trad. it. di M. Bertani e V. Zini, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano, 2012.

informazioni funzionali al governo neoliberale degli uomini. A emergere rischia di non essere il soggetto di un lento e profondo lavoro etico, di un impegno comunicativo, del coraggio nella testimonianza, bensì soggetti di interesse, i cui messaggi, fossero anche apparentemente progressivi, sono funzionali al mercato del capitale umano in cui, ultima deriva, a essere in vendita è perfino la stessa immagine biografica (*personal branding*) dell'individuo che pretende di "influenzare" l'opinione delle masse.

L'agonismo cinico

Proponendo una sorta di costante e irriducibile faccia a faccia della filosofia rispetto al potere, nel caso platonico Foucault usa l'espressione «intersezione con il potere». L'altra branca filosofica discendente da Socrate, invece, interpreterà la sua relazione con il potere nel segno del confronto, dello scontro, della derisione, dell'«affermazione di una necessaria exteriorità»⁴³. È il caso dei cinici, definiti da Foucault la corrente «anti-platonica» del socratismo⁴⁴, e definiti dallo stesso Platone dei "socrati impazziti"⁴⁵.

Nell'*Apologia* si incontra un Socrate che già marca un certo distacco dalla politica, rilevando il degrado della sfera pubblica e, di qui, l'impossibilità di giocare un ruolo nelle istituzioni per chi si voglia impegnare a favore della verità. Egli è stato chiamato a ricoprire incarichi pubblici, ma si è astenuto dai compiti che, così in democrazia come in oligarchia, implicavano che commettesse ingiustizie. Tali occasioni, anzi, gli hanno offerto il destro per dar prova, manifestamente e di fronte alla politica, del suo impegno etico per la verità. È così che, nel degrado della scena politica, Socrate ha rivendicato la differenza della filosofia rispetto alla politica, praticando una filosofia che esorta i cittadini a prendersi cura di se stessi anziché delle ricchezze, del consenso, a coltivare la virtù anziché

⁴³ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 275.

⁴⁴ Cfr. F. Gros, *La parrhesia chez Foucault (1982-1984)*, in id. (a cura di), *Foucault*, cit., pp. 155-166.

⁴⁵ Cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, 6.54.

abusare del proprio potere, a sfuggire al dominio dei propri impulsi⁴⁶. Il luogo della *parresia* si sposta dall'assemblea politica e dalla corte, alla piazza.

Durante la lezione del 22 febbraio 1984, Foucault prende in esame il *Lachete*, per ampliare il tema della cura di sé e integrarlo attraverso quello della tecnica dell'esistenza. Se infatti si risale al dialogo *Alcibiade*, il sé oggetto di cure è circoscritto all'anima e la cura di sé si traduce in una forma di conoscenza: un'ontologia dell'anima, una forma di contemplazione di una «realtà ontologica distinta dal corpo»⁴⁷. A partire da questa verità divina nell'anima, si sviluppa una metafisica che dovrà «riconduurre l'anima al suo modo di essere e al proprio mondo», mediante una normazione etica della condotta. Nel *Lachete*, Foucault rintraccia una svolta allorché a essere oggetto della cura di sé non è più l'anima, come dimensione divina da conoscere, bensì l'esistenza, «la vita (il *bios*), cioè la maniera di vivere»⁴⁸ di cui «si deve render conto nell'intero arco della propria esistenza»⁴⁹: prendersi cura di sé significa ora dare forma alla propria esistenza con regole, tecniche di autodisciplina, prove; la filosofia, lungi dall'essere contemplazione metafisica, si fa tecnica dell'esistenza, estetica del sé, messa alla prova o sotto esame della vita.

Un modo di esistere che si tratta di [...] mettere alla prova nell'intero corso di questa stessa esistenza [...] per potervi imprimere, grazie a questo discorso vero, una certa forma. Questo discorso del render conto di se stessi deve definire la figura visibile che gli umani sono tenuti a dare alla propria vita. Questo dire-il-vero affronta [...] il rischio e il pericolo di dire agli uomini di quanto coraggio hanno bisogno e che prezzo dovranno pagare per dare un certo stile alla loro vita⁵⁰.

Mediante un patto parresiastico, si accetta di sottoporre la propria vita all'esame della verità, alla prova del fuoco – *basanos*⁵¹ –, in particolare

⁴⁶ Cfr. S. Forti, *Per un ethos della libertà*, in M. Di Pierro e F. Marchesi (a cura di), *Crisi dell'immanenza*, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 49-73.

⁴⁷ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 158.

⁴⁸ Ivi, p. 129.

⁴⁹ Ivi, p. 158.

⁵⁰ Ivi, p. 159.

⁵¹ Ivi, p. 146.

permettendo al confronto con Socrate di far emergere la propria integrità. Il discorso veritativo in risonanza con lo sforzo di dare forma alla propria vita non concerne più una verità eterna: si tratta di una pratica condivisa di verità che è, insieme, pratica di sé, una verità che si fa pratica di vita e che nella vita si rende visibile. Socrate stesso viene paragonato a un musicista che sa accordare «in perfetta armonia [...] la propria vita, rendendola consonante nei discorsi rispetto alle azioni»⁵²; questo lo rende idoneo a mettere alla prova la vita altrui, la loro coerenza e virtù, in una traiettoria che dunque «va dall'armonia tra vita e discorsi alla pratica di un discorso vero, di un discorso libero, di un discorso franco»⁵³. Socrate può parlare francamente e sottoporre a esame la cura che gli altri riservano alla propria vita solo perché egli stesso ha cura della propria vita, e il suo discorso ne è manifestazione legittima e «bella».

Ancora nel contesto della vera vita, dell'estetica dell'esistenza, Foucault prende in esame il caso del cinismo, in cui «la maniera di vivere e il dire-il-vero sono direttamente, immediatamente, legato l'uno all'altra»⁵⁴. Si tratta di un caso interessante, poiché Foucault ipotizza che il cinismo rappresenti una categoria trans-storica, recuperabile e rinnovabile entro più attuali condizioni storiche⁵⁵. Il *Lachete* ha funto da ponte verso la radicalità cinica, poiché nella *parresia* che in esso è esercitata, il rapporto soggetto-verità è per la prima volta mediato dal *bios*, che deve coordinarsi con il *logos*: in Socrate, perciò, il *bios* non rende ancora inutile il *logos*, essendo piuttosto perseguita una relazione armonica fra i due⁵⁶. Il cinico rovescerà tale relazione, facendo della propria vita e della propria condotta gli unici agenti del messaggio aleturgico, facendo della propria esistenza una *vraie vie*, dove la verità è aggettivo e non più sostantivo, forma di soggettivazione attiva nel campo del *bios*.

Se già Socrate aveva marcato la distanza da una politica in declino, «la frattura che il cinico opera nei confronti del mondo è radicale». Egli rifiuta

⁵² Ivi, p. 147.

⁵³ Ivi, p. 149.

⁵⁴ Ivi, p. 164.

⁵⁵ Cfr. C. Cavallari, *Archeologia, genealogia, attitudine*, in P. Cesaroni e S. Chignola (a cura di), *Politiche della filosofia*, DeriveApprodi, Roma, 2016, pp. 201-221.

⁵⁶ M. Foucault, *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, trad. it. di A. Galeotti, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma, 2005, p. 75.

le regole più elementari e le condizioni indispensabili al vivere sociale, non si preoccupa delle convenzioni sociali o delle opinioni altrui, disprezza ogni bene materiale sopravvivendo in totale indipendenza da bisogni superflui. La sua vita è esercizio (*askesis*), sforzo, «allenamento quasi atletico, ma ragionato, a sopportare la fame, la sete, le intemperie», al fine di conquistare libertà e forza⁵⁷.

Ma sarebbe un errore intendere la vita del cinico come un manifesto di individualismo. Epitteto⁵⁸ descrive il cinico come un esploratore inviato in avanscoperta, il quale, godendo della massima libertà di movimento, può spingersi fino ai margini più estremi dell'umano, fino ai suoi confini strutturali, per tornare poi ad annunciare la verità che, al di sotto di convenzioni, regole, credenze, ha riportato alla luce. Il cinico si spoglia di ogni avere e di ogni vincolo con la dimensione convenzionale del vivere sociale per godere di tale libertà, vera condizione per raggiungere l'essenza più vera e recondita dell'uomo. Sarebbe dunque errato osservare nel cinico un atteggiamento solipsistico e rinserrato nel privatismo di una vita individualistica: «Come potrebbe fare onore a tutti questi obblighi privati senza distruggere la sua funzione di messaggero, di portatore di luce?»⁵⁹. A differenza dei sofisti, anch'essi impegnati in una critica estenuante delle convinzioni più radicate, i cinici non vendono le proprie prestazioni per un tornaconto personale, ma rimangono fedeli al vero a ogni condizione.

Quella praticata dai cinici non è un'esistenza resa coerente a un discorso, per esempio di disciplina o giustizia: si tratta piuttosto di rendere immediatamente accessibile attraverso il corpo la presenza eclatante e selvaggia di una pura verità, di fare della propria esistenza il teatro dello scandalo della verità: «Essere testimone vivente della verità: con il suo corpo, con la sua vita, con i suoi gesti, con la sua frugalità, con le sue privazioni, con la sua ascesi». Il cinico «ha sofferto, ha sopportato, si è privato perché la verità [...] prendesse corpo nel suo stesso corpo»⁶⁰.

⁵⁷ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris, 1995, trad. it. di E. Giovanelli, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino, 2010, pp. 106-108.

⁵⁸ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 165.

⁵⁹ Ivi, p. 169.

⁶⁰ Ivi, p. 171.

Il cinismo non si accontenta di abbinare o di far corrispondere, in un'armonia o in un'omofonia, un certo tipo di discorso e una vita conforme ai principi enunciati nel discorso. [...] Il cinismo fa della vita, dell'esistenza, del *bios*, ciò che potremmo chiamare un'aleurgia, una manifestazione della verità⁶¹.

Si porta così alle estreme conseguenze quel movimento verticale, dal basso verso l'alto⁶², di presa di distanza dalla vita costituita dalle strutture epistemologiche, per tendere, fino a strapparla, la trama che esse disegnano: la vita cinica è un'irruzione violenta, scandalosa in quanto, mediante una irriducibile incoerenza di cui il soggetto si fa pieno carico, viene portato alla luce lo spessore storico, artato, eteronomo degli intrecci relazionali che Foucault ha chiamato strutture epistemologiche. Il motto di Diogene che Foucault ricorda è: *Parakharattein to nomisma*, cambiare il valore della moneta⁶³, ossia trasformare i codici ermeneutici, ridefinire le trame analitiche e sconvolgere l'istituzionalità della vita sociale. I cinici si applicano a una completa trasvalutazione di tutti i valori, una radicale problematizzazione degli stessi processi che costituiscono il soggetto stesso. Se nell'*Alcibiade* si inaugura una filosofia conservativa, che proietta il sé in un altro mondo fino a giungere a quel "momento cartesiano" che Foucault ha scoperto nella filosofia moderna⁶⁴, con i cinici si apre la strada verso un'altra vita⁶⁵. Ma un'altra vita che si offre, si rende evidente, innescando effetti socio-politici. La posta in gioco dell'costruzione cinica di sé, del rapporto di sé con sé del cinico, è politica, politicizzando spazi inediti e rimettendo in questione tutti i valori in circolazione.

Il cinismo rappresenta una tappa fondamentale nella storia della verità che Foucault ha preso a tracciare dal corso del 1980; e in particolare rappresenta il coronamento della ricerca del significato di "vita filosofica" che Foucault ha posto sul tavolo nella lezione del 9 marzo 1983, ossia di «una certa scelta di esistenza» nel senso di una testimonianza e una

⁶¹ Ivi, pp. 169-170.

⁶² P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Berlin, 1983, trad. it. di A. Ermano, *Critica della ragion cinica*, Raffaello Cortina, Milano, 2013, pp. 52-53.

⁶³ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 220.

⁶⁴ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 17-21.

⁶⁵ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 337.

«manifestazione della verità». Una manifestazione che, dunque, non si produce in astratto, nella *theoria*, ma mediante la vita quotidiana del filosofo: una vita non solo retta, temperante, giusta, bella, ma “vera”⁶⁶, attiva e responsabile. Ci sono stati, anche recentemente, dei tentativi di riprendere l’etica cinica passando attraverso la ricostruzione foucaultiana e rintracciando nella storia a noi prossima figure che, implicitamente o esplicitamente, abbiano saputo incarnare quel coraggio⁶⁷. L’obiettivo nel nostro articolo è quello di segnalare le problematiche che, oggi, sembrano ridurre lo spazio di una sana ripresa dell’etica cinica che «espone la propria vita», la mostra e la rischia o «la rischia mostrandola»⁶⁸.

Il primo punto da sollevare è relativo alla posta in gioco della *performance*, dello scandalo, dell’irruzione incoerente che il cinico propone. Si tratta di una posta in gioco assai elevata, poiché il parresiasta mette a repentaglio la propria vita come campo di emergenza della verità che ha da offrire. Si tratta di una posta in gioco che davvero pochi sono in grado di accettare e, così, quand’anche si osservino personalità impegnate nella trasgressione – politica, etica, artistica – dei codici normativi precostituiti, ci si accorge che esse fanno parte di una ristretta élite di individui che, ove tale gioco fosse davvero intrapreso per la forza della verità e non per mero esibizionismo, non hanno nulla da perdere, non rischiano nulla, essendo anzi la trasgressione qualche cosa che da esse ci si aspetta, che fa parte della loro figura pubblica: una trasgressività che magari riesce a mobilitare qualche coscienza, a tendere le trame prescrittive, ma che, così intesa, rimane monopolio di pochi garantiti, che cioè possono permettersi, senza perdita alcuna, di irrompere nella sfera pubblica con una esibizione scandalosa, mentre ai più tale privilegio rimane precluso, essendo per essi la posta davvero troppo alta a fronte di un risultato, in termini politici, per lo più limitato all’invisibilità o all’irrilevanza: un sacrificio inutile di sé.

Un secondo elemento su cui riflettere è rappresentato dalla profonda penetrazione della razionalità (neo-)liberale e dall’odierna affermazione del soggetto di interesse. Fin da Socrate e in maniera più radicale con il cinismo, la *parresia* è attivata come libertà in faccia al potere, come distacco

⁶⁶ Cfr. D. Lorenzini, *Foucault, il Cinismo e la “vera vita”*, in L. Bernini (a cura di), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni*, ETS, Pisa, 2011, pp. 75-99.

⁶⁷ Cfr. F. Palazzi, *La politica della rabbia*, nottetempo, Roma, 2021.

⁶⁸ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., 226.

dal potere, dai suoi codici normativi, perfino come derisione, ma sempre nel senso dell'impegno in favore della verità da far irrompere nella scena pubblica, e mai come inseguimento dell'interesse privato. In epoca moderna, un simile significato della *parresia* soffre la concorrenza di un'altra pratica di libertà: sviluppatasi nel senso di un prosciugamento delle prerogative politiche e all'insegna dell'interesse privato, il liberalismo classico riserva una certa indifferenza alle sorti comuni della società, mentre il neoliberalismo coltiva un interesse particolare per il contesto normativo da configurare per favorire l'impresa individuale e la competizione diffusa. La virtù civica, così importante nell'ascesa del repubblicanesimo moderno, dal XVIII secolo è stata soverchiata dal concetto di interesse privato.

Lo stesso Foucault non ha mancato di rilevare, nel suo corso sulla biopolitica del 1979, come all'ideale di libertà rivolto a un senso di giustizia e a un benessere generale, perfino di solidarietà, rispetto al quale limitare l'abuso di potere mediante un apposito apparato giuridico, si sia affiancata una più potente razionalità utilitaristica, secondo cui la partecipazione attiva del cittadino al bene collettivo non è una necessità se non nella misura in cui si stabiliscono le norme per una equa concorrenza nel perseguimento del proprio interesse⁶⁹.

A un limite esterno, caratterizzato dal discorso sui diritti naturali e civili degli individui nella società, si è sovrapposto un limite interno, immanente allo stesso gioco di interessi di tutti e di ciascuno, un limite di fatto, perciò più efficace del limite di diritto nell'orientare l'azione politica. Il discorso giuridico-politico, per certi versi più vicino alla missione di critica e problematizzazione nel senso di una sorta di istituzionalizzazione dell'azione agonista attuata sulla pubblica piazza dal cinico, ha lasciato il passo l'agonismo della competizione fra individui autointeressati. La concorrenza è la forma di agonismo che prevale in età moderna, mentre quell'agonismo atletico all'insegna della verità e della virtù civica esercitato dai cinici rimane un valore minoritario.

⁶⁹ Cfr. P. Dardot - Ch. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, Paris, 2009, trad. it. di R. Antonucci e M. Lapenna, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberalista*, DeriveApprodi, Roma, 2013.

È interessante notare come il parresiasta socratico e quello cinico vivano in un contesto in cui la virtù civica e la libertà democratica attraversano una crisi: a contatto con tale crisi, essi si incaricano in prima persona di rigenerare tali valori etici e civici in senso critico; una missione per certi versi conservata nello sforzo istituzionalizzato operato dal discorso politico-giuridico moderno. La crisi della virtù civica dell'età moderna è invece cagionata dalla stessa libertà trascolorata in interesse privato, come distanza dal potere non in senso critico, ma nel senso della richiesta ad accordarne le movenze al polo veritativo dell'economia di mercato: un polo veritativo che, come ha dimostrato lo stesso Foucault, orienta una nuova declinazione del governo degli altri, lungi dal rappresentare un'attitudine etica rivolta in primo luogo al governo del sé. Nella società liberale il "discorso vero" non mette più alla prova la politica sul piano dell'*ethos* virtuoso di chi governa o di chi è governato, bensì nel loro contributo alla soddisfazione degli interessi di tutti e di ciascuno.

Nota conclusiva

Nel presente articolo si è cercato di tracciare un itinerario fra le riflessioni foucaultiane, dal progetto di una genealogia della verità capace di riscoprirne la conflittualità interna, alle forme aleturgiche che restituiscono al soggetto la capacità, assottigliata dal pensiero moderno, di giocare la propria vita in tale conflittualità. La *parresia*, nelle tre declinazioni che si sono ricostruite, è la forma di aleturgia presso cui Foucault si è soffermato maggiormente, nella speranza di illuminare una relazione del soggetto con se stesso innovativa ed emancipante. Rispetto a ciascuna di queste tre declinazioni di *parresia*, si sono chiariti gli aspetti che renderebbero problematica una sua riattivazione. Meglio, si è cercato di dar conto delle strutture epistemologiche che il soggetto, compiendo una torsione critica su se stesso, probabilmente troverebbe attorno a sé, quella matassa di relazioni che oggi concorre a renderlo ciò che è. Si tratta, anche qualora ci si impegnasse nell'impresa liberatoria della *parresia*, di residui di eteronomia strettamente legati alla nostra attualità. Proprio a tali aspetti, a

nostro avviso, il soggetto che volesse impegnarsi nella riattivazione della pratica filosofica parresiastica dovrebbe far attenzione e di essi dovrebbe esplicitamente dar conto, ossia mostrarli in tutta la loro coerenza e in tutta la loro problematica contingenza.

Carlo Crosato

Università degli Studi di Bergamo

car.crosato@gmail.com

abstract (en)

Speaking frankly today.

Some questions about parresia in the latest Foucault

In this paper, I trace an itinerary through Foucauldian reflections on epistemological structures and alethurgical forms that restore the subject's capacity to transform its own life. *Parresia*, in the three declinations that Foucault describes, is the most interesting form of alethurgy to illuminate an innovative and emancipating relation of the subject with itself. With respect to each of these three declinations of *parresia*, I highlight the aspects that would make its reactivation problematic and try to give an account of the epistemological structures that the subject finds around it today, the set of relations that makes it what it is.

Keywords: Alethurgy, Epistemological Structures, Parresia, Democracy, Emancipation.

abstract (it)

Parlar franco oggi.

Alcune questioni sulla parresia nell'ultimo Foucault

In questo articolo traccio un itinerario fra le riflessioni foucaultiane, sulle strutture epistemologiche e sulle forme aleurgiche che restituiscono al soggetto la capacità di trasformare la propria vita. La *parresia*, nelle tre declinazioni che Foucault descrive, è la forma di aleurgia più interessante per illuminare una relazione del soggetto con se stesso innovativa ed emancipante. Rispetto a ciascuna di queste tre declinazioni di *parresia*, chiarisco gli aspetti che renderebbero problematica una sua riattivazione e cerco di dar conto delle strutture epistemologiche che il soggetto trova oggi attorno a sé, la matassa di relazioni che oggi concorre a renderlo ciò che è.

Parole chiave: Aleurgia, Strutture epistemologiche, Parresia, Democrazia, Emancipazione.

résumé (fr)

Dans cet article, je trace un itinéraire à travers les réflexions foucaaldiennes sur les structures épistémologiques et les formes d'aléthurgie qui restaurent la capacité du sujet à transformer sa propre vie. La *parrèsia*, dans les trois déclinaisons que Foucault décrit, est la forme d'aléthurgie la plus intéressante pour éclairer une relation, innovante et émancipatrice, du sujet avec lui-même. Pour chacune de ces trois déclinaisons de la parrèsia, je souligne les aspects qui rendraient sa réactivation problématique et tente de rendre compte des structures épistémologiques que le sujet rencontre à présent autour de lui, à savoir de l'ensemble des relations qui contribuent à faire de lui ce qu'il est aujourd'hui.

Mot clés : Aléthurgie, Structures épistémologiques, *Parrèsia*, Démocratie, Émancipation.