

# La parola (com)promessa

## Aggiustamenti politico-umanitari ed etica della verità

Paolo Bonari

[paolo.bonari@unifi.it](mailto:paolo.bonari@unifi.it)

### Abstract

Starting from the publication of two major analytical works in moral philosophy, I argue for a new understanding of the link between truth and critique, based on the last Michel Foucault's interviews and courses at Collège de France, whose efforts are still not enough appreciated by contemporary moral and political philosophy. Going back to the Greek roots of our culture and to the ancient practices of subjectivization, the French philosopher tried to create a genealogy of the critical attitude, which could be a unifying point where all the various philosophical traditions could meet. A 'problematization' of political modernity can be drawn from the recognition of the particular path chosen by an analytical tradition of the truth, though refusing the reflection of the subject on itself, the *askesis* of the self, typical of this tradition.

*Keywords:* critique, relativism, resistance, self, subject, totalitarianism, truth.

---

### 1. SÉ ANALITICO, SÉ CONTINENTALE?

Negli ultimi anni, parallelamente all'affievolirsi della novità filosofica rappresentata da approcci relativistici, negli studi letterari e nella filosofia, ma anche nelle più ampie scienze umane e sociali, si è venuta formando un'ondata contraria, che proviene, similmente al suddetto paradigma – divenuto dominante – da ambienti statunitensi. Si tratta, in massima parte, di opere di ispirazione analitica, che hanno avuto una buona eco – ancora, tuttavia, non esattamente quantificabile – e che sono state tradotte nelle principali lingue, tra le quali l'italiano. È del 2005 la traduzione dell'imponente sforzo di Bernard Williams, uno dei filosofi morali più importanti del secondo Novecento, dedicato alla difesa del ruolo della verità nell'ottenimento di migliori condizioni sociali e politiche<sup>1</sup>. Due anni più tardi, è stata la volta di un'opera non meno ambiziosa<sup>2</sup>, mossa dagli stessi obiettivi della prima e di quella ideale prosecuzione, non priva di rilievi critici, il cui autore è Michael P. Lynch, già noto per altri studi che si focalizzavano sul concetto di verità, a cavallo tra l'epistemologia e la filosofia sociale e politica.

I due filosofi condividono una medesima preoccupazione: quella che il dominio relativistico possa nuocere alla corretta formulazione di approcci interpretativi ed ermeneutici, in discipline che da esso sono state 'colonizzate', negli ultimi quattro decenni. Punto di partenza di Williams è la riflessione di colui che viene considerato il precursore di tale linea di pensiero, Nietzsche,

---

<sup>1</sup> B. Williams, *Genealogia della verità. Storia e virtù del dire il vero*, trad. it. di G. Pellegrino, Fazi, Roma 2005.

<sup>2</sup> M. P. Lynch, *La verità e i suoi nemici*, ed. it. a c. di S. Moriggi, trad. it. di S. Fortuna, Raffaello Cortina, Milano 2007.



che Lynch definisce “una specie di pre-postmoderno”<sup>3</sup>, almeno nella prospettiva di chi vuole annetterlo al relativismo, questione sulla quale l’autore sospende il giudizio. Williams, invece, ha un’opinione forte, al riguardo, e tenta di incorporare il filosofo tedesco dalle generazioni di pensatori che a lui hanno guardato, nel condurre la propria battaglia contro il nemico di sempre, l’idea di verità, dimostratasi l’ostacolo più resistente al dilagare del soggettivismo epistemologico. Si può parlare di nemico eterno, infatti, in un’interpretazione che leghi i relativisti novecenteschi ai loro precursori antichi, i sofisti: se i primi pongono come fattore determinante il contesto, quale elemento che decostruisce le pretese assolutistiche che essi vedono connaturate a qualsiasi affermazione veritativa, è perché i secondi operarono, nell’Atene antica, una svolta che poneva la vittoria nelle competizioni discorsive – e non il perseguimento della verità – come l’unica meta da raggiungere, per il retore che avesse seguito i loro insegnamenti. Ma che cosa lega davvero generazioni così distanti di pensatori? Un’idea utilitaristica della verità, intesa come ciò che, di volta in volta, risulti decisivo per la sconfitta degli interlocutori o, nel caso del relativismo contemporaneo, per la conclusione della conversazione.

Il passaggio può sembrare contro-intuitivo, ma che non sia eccessivamente azzardato è la convinzione di Lynch, in uno dei passaggi più acuti della sua argomentazione, nel quale egli impiega tutta la propria dimestichezza con la strumentazione epistemologica di indagine sociale, di cui certa filosofia analitica sembra poter fare a meno, ma che punta a risalire direttamente alle fonti primarie e migliori della tradizione anglosassone, quelle fedeli alla salvaguardia del *common sense*, quale piattaforma epistemica condivisa dalla comunità dei parlanti, nonché potente e non superabile elemento dell’armamentario anti-ideologico e, nella messa a prova storica, anti-totalitario<sup>4</sup>. Ciò che Lynch tenta, con vigore filosofico, di sostenere è il carattere illusorio della democraticità intrinseca all’affermazione, da parte del parlante, della limitatezza del proprio angolo visuale, all’interno di uno scambio conversazionale. All’autore appare dimostrabile che il riconoscimento della diversità di vedute non precede né fonda l’interazione verbale degli attori, ma – al contrario – la porta a precoce compimento, la fa terminare con un ‘nulla di fatto’, si potrebbe dire, stante il perdurante disaccordo che regna tra i parlanti, permettendo una via d’uscita da una situazione *d’impasse* che potrebbe rivelarsi polemogena. Il relativismo, inteso come attitudine anti-controverbiale e distensiva – meglio, riconciliante, in quanto capacità rigeneratrice di situazioni non compromesse, pre-polemiche – o cornice entro cui si svolgono le interazioni, svolge una funzione, perciò, inibitoria del conflitto e facilita una risoluzione del contatto verbale che, se non reca danno ai soggetti coinvolti, è soprattutto perché non ne stimola il carattere acquisitivo. Da una discussione, si può uscire ‘indenni’, grazie alla conciliazione relativistica. *De gustibus non disputandum est* e tanto basti, privilegiando la non alterazione delle relazioni amicali e pre-verbali.

Tale linea argomentativa, in realtà, andrebbe intersecata e fatta reagire almeno con un paio di concetti presi in prestito dall’area continentale, quali quello di ‘risentimento’, di matrice nietzscheana, e quello di ‘stupore’, variamente affrontato o sfiorato, nell’alveo della

---

<sup>3</sup> Ivi, p. 143.

<sup>4</sup> Per la spiegazione di un passaggio così ermetico – e, allo stesso tempo, fondamentale – si rimanda alla prosecuzione della lettura: in particolare, al § 2.



meditazione occidentale, ma che può rinvenirsi addirittura nello scenario originario della cultura greca, quale atteggiamento dell'uomo che inizia la propria interrogazione, punto temporale di scaturigine della stessa filosofia. Allora, se l'atteggiamento relativistico viene adoperato come strumento di pacificazione e fa sì che sia possibile prevenire i contrasti, che vengono addolciti o volatilizzati in rassicuranti 'questioni di gusto' (o 'di contesto'), esso potrà anche avere una funzione repressiva del risentimento – variante culturale e più filosoficamente pregnante della sua declinazione sociale, l'invidia –, ma non può che trainare e facilitare, similmente, il formarsi di una condizione del soggetto che è interamente anestetica, immunitaria, a fronte degli scompensi e delle scosse disequilibratrici connaturate allo stupore. Il sofismo, se la questione è messa in questi termini, sembra collocarsi dalla parte opposta, ma è evidente come sia possibile una diagonalizzazione: nel relativismo non ci sono vincitori, gusti e contesti sono equivalenti e non discutibili razionalmente, esondano dai confini di ciò che può essere sottoposto al vaglio della verifica intersoggettiva; nel sofismo, al contrario, ciò che conta è unicamente la vittoria discorsiva. Ma gli sconfitti si sentono tali per il breve spazio di un'interazione: la volta successiva, provvederanno a dotarsi di armamentari retorici più adeguati e raffinati, al fine di soverchiare gli avversari, non indulgeranno al rischio di una riflessione che li possa portare a contatto con il nucleo pulsante dell'attività critica del mondo e di sé, ovvero questo stesso rapporto che lega il sé a ciò che può vedere, al di fuori di sé stesso.

Riprendendo i fili della proposta anti-relativistica dei due filosofi, c'è da dire che è possibile isolare, all'interno delle riflessioni dei nostri autori, due concetti che sono parzialmente sovrapponibili e che trovano il modo di stabilire un dialogo non casuale anche con acquisizioni provenienti da altri territori filosofici. Williams concentra la propria indagine attorno alla virtù della 'veridicità', che ha rappresentato uno dei poli cui, a più riprese, si è avvicinata la riflessione filosofica occidentale, basti pensare al noto scambio di idee che vide Benjamin Constant contrapporsi al più radicale Immanuel Kant. Lynch preferisce affrontare la questione da un punto di vista più allargato, richiamando la categoria dell' 'integrità', di cui analizza, in particolare, la componente dell' 'integrità intellettuale'. Singolare – significativo, anzi, per noi, come vedremo – è il fatto che, mentre Williams si sente quasi investito del compito di salvare Nietzsche dalle grinfie dei suoi epigoni relativisti, tra i quali sembra annoverare Foucault, seguendo una tradizione ben consolidata e dando prova di non volerla oltrepassare, sia Lynch, che si dichiara non in grado di intervenire sulle questioni di interpretazione dell'opera nietzscheana, a lanciare qualche segnale di apertura nei confronti del filosofo francese, incrociando la sua traiettoria, in qualche rapido accenno, nel capitolo dedicato alle ricadute politiche del relativismo e ai rischi insiti nel suo dominio epistemologico, in relazione ai regimi di potere. In area conservatrice, l'inizio delle repliche politico-culturali a quella che era sembrata la sempre più estesa corrente relativistica risale, ormai, a qualche decennio fa, al periodo in cui essa veniva affermandosi, fino alla sua completa istituzionalizzazione e colonizzazione del campo progressista, con potenti ripercussioni a livello accademico. Ciò che è più interessante, nelle ricerche di Williams e di Lynch, è che entrambi gli autori sembrano muoversi in un ambito fieramente progressista, che tale posizione non costituisca un segreto e che i loro sforzi siano diretti proprio verso la possibile ridefinizione delle coordinate di un



pensiero che si trova impreparato e sotto attacco, di fronte alle elaborazioni conservatrici, delle quali i due filosofi non condividono le piattaforme e gli sbocchi politico-culturali.

Come stiamo cercando di dimostrare, non è esclusivamente aggirandosi in territori analitici che è possibile condurre un ripensamento dei modi oggi più in voga di pensare il tema della verità e l'aiuto può esserci fornito proprio da Michel Foucault, uno dei filosofi che maggiormente è stato imputato di primogenitura e di corresponsabilità, riguardo a certo relativismo postmoderno<sup>5</sup>. L'opera del filosofo francese costituisce ancora un vero e proprio enigma, secondo i suoi più acuti e coraggiosi interpreti, benché egli possa considerarsi, probabilmente, la figura più commentata e studiata della filosofia del secondo Novecento, con un'attenzione che sembra aumentare, di anno in anno, non di rado seguendo percorsi non strettamente scientifici, ma di mediatizzazione del suo pensiero, che non ha smesso di costituire una moda che si auto-rinnova, anche grazie all'operato di generazioni di lettori poco attenti e molto ideologizzati, i quali hanno finito per fare di Foucault il rappresentante di tutte le (loro) battaglie, con evidente sprezzo dell'accuratezza filologica. L'enigma foucaultiano si configura come tale a partire da un anno preciso della vita del filosofo, il 1980. Precedentemente, la sua ricerca era sì passata da un approccio archeologico ad uno genealogico, facendone emergere le profonde e mai negate – radici nietzscheane, ma di essa si potevano ancora cogliere il disegno d'insieme, le finalità e le ricadute sull'attualità politica, dalla quale il filosofo non prese mai le distanze e nella quale, anzi, si impegnò in maniera continua, in essa trovando il campo di applicazione privilegiato di quella 'scatola di attrezzi' che, nelle sue intenzioni, avrebbe dovuto sempre essere la sua intera riflessione. Nel 1980, tuttavia, si realizza quel 'ritorno ai Greci' che caratterizzerà gli ultimi quattro anni della sua vita e che creerà tanto sconcerto, nelle fila dei suoi più militanti 'adoratori'. Tra loro, emerge, in quanto a virulenza critica, Judith Butler, filosofa californiana, uno dei nomi più eminenti dell'elaborazione femminista, che arriverà ad avvisare, in uno dei suoi ultimi testi<sup>6</sup>, la comunità foucaultiana di non tener conto di quest'ultima fase del pensiero del filosofo, in quanto contraddittoria, rispetto a tutto ciò che l'aveva preceduta, e pericolosamente prona alle esigenze normalizzatrici di quei sistemi di potere/sapere che Foucault aveva sempre dato mostra di voler combattere.

Ciò che continua a creare un problema interpretativo, dunque, sono i possibili fili che legano la sua prima produzione a quella dei suoi ultimi anni di vita, a partire da quel cruciale 1980, per giungere fino al 1984, data della sua morte. Se le ricerche degli anni Sessanta e Settanta avevano avuto come centro propulsore le relazioni che legano il soggetto al potere e le modalità di assoggettamento che il potere rende disponibili, attraverso meccanismi determinati e determinanti, è nel 1980 che il filosofo, nel corso della scrittura della *Storia della sessualità* – che non verrà mai completata – arretrerà il proprio spettro d'indagine, fino a spostare la propria attenzione all'Antichità, alle pratiche di sé che, nel mondo greco-romano, hanno concorso a formare il soggetto antico. Poche altre svolte, nella storia della filosofia occidentale, hanno avuto una storia così tormentata e sono state foriere di tanti

<sup>5</sup> Utilizziamo una dicitura tutt'altro che pacifica e che potrebbe essere ampiamente discussa: Lynch ne dà un'interpretazione accurata, che segmenta questa corrente all'interno del più ampio relativismo *tout court*.

<sup>6</sup> J. Butler, *Critica della violenza etica*, trad. it. di F. Rahola, Feltrinelli, Milano 2006 (in questo caso, ha senso citare il titolo originale, *Giving an Account of Oneself*: la scelta traduttiva è difficilmente comprensibile).



fraintendimenti e polemiche. All'epoca, di 'adoratori' del verbo foucaultiano si stavano infittendo le università americane ed europee e fu uno shock, per essi, un tale cambiamento, che sembrava prendere le distanze dall'attualità politica e sociale, alla quale Foucault aveva dedicato le proprie migliori energie, nel corso dei decenni precedenti, che non erano stati privi di plateali prese di posizione pubbliche. Ci sarà, dunque, chi deciderà di abbandonare il filosofo alle proprie speculazioni morali, ormai lontane da qualsiasi possibilità di ripercussione immediata sulle polemiche giornalistiche e politiche. Una volta intrapreso il progetto di delineare una storia della sessualità occidentale che mettesse in rilievo i continui tentativi repressivi attuati sul soggetto da parte dei sistemi di potere tradizionali, lo Stato e la Chiesa, Foucault virerà verso un rifiuto della stessa nozione di repressione, abbandonando la matrice freudiana e quella, non meno pervasiva, del marxismo, sebbene sempre inteso nelle sue versioni più aggiornate ed eterodosse.

Le pubblicazioni di Foucault, nei suoi ultimi anni di vita, si diradarono, in ragione dello stallo che aveva subito il progetto iniziale della *Storia della sessualità* e di una precisa scelta del filosofo: luogo di elaborazione delle nuove idee erano diventati i corsi che egli teneva annualmente nella prestigiosa istituzione del Collège de France, nella quale aveva insegnato, in maniera continua, fin dal 1970. Purtroppo, la pubblicazione di tali corsi non è ancora completata e non poche, sembra, saranno le sorprese e gli stimoli che essa riserverà all'ampio pubblico degli studiosi foucaultiani. In italiano, degli ultimi corsi è disponibile unicamente quello tenuto nel 1981-1982; in francese, all'inizio di quest'anno è stato pubblicato anche il corso del 1982-1983, cui sta per seguire una traduzione nella nostra lingua. È possibile isolare due nuclei concettuali, all'interno della vastissima costellazione che il filosofo si troverà a smuovere, a mobilitare, nel proprio quadro di ricostruzione genealogica della soggettività occidentale: il primo è quello legato alla cura di sé, il secondo è un'indagine della *parresia*<sup>7</sup>, quel 'dire tutto' che costituisce la modalità privilegiata di partecipazione alla discussione pubblica del cittadino ateniese. La cura di sé è quella che, nella Grecia antica, era l'*epimeleia heautou*: secondo Foucault, il curarsi di sé, anticamente, era preliminare alla stessa conoscenza di sé e più importante, in qualche modo. Solitamente, invece, è il 'conosci te stesso' a rappresentare il lascito più duraturo, nell'opinione dei più, della filosofia greca. La questione è della massima rilevanza, è da essa che si delinea uno snodo costitutivo della storia della soggettività occidentale. Foucault pensa che il 'conosci te stesso' costituisca l'atteggiamento fondatore della modernità filosofica, di quella tradizione di 'analitica della verità' che si è affermata a partire dalla riflessione cartesiana. Da allora, via d'accesso alla verità sarà unicamente l'atto intellettuale, che può essere svolto prescindendo da qualsiasi attività ascetica del sé: il filosofo moderno, l'uomo che vuole raggiungere l'illuminazione, potrà dedicarsi esclusivamente alla pura conoscenza, senza che la sua vita quotidiana debba esserne minimamente modificata. Al riguardo, fu fondamentale, per Foucault, la lettura dei testi del filosofo e filologo Pierre Hadot, le cui ricerche hanno fatto sì che venisse alla luce la concezione

---

<sup>7</sup> In italiano, è possibile rinvenire anche la forma *parrhesia*: si tratta di una diversa traslitterazione dall'originaria grafia greca, che tiene maggiormente conto degli elementi fonetici.



specifica che gli antichi avevano della filosofia, intesa come vita filosofica e come esercizio spirituale.

Quella che Lynch chiama 'integrità' Foucault andò a ricercarla nell'atteggiamento che le scuole di filosofia post-socratiche offrivano come viatico per la vita buona, ovvero per la vita del filosofo. Di particolare interesse, agli occhi di Foucault, saranno gli stoici, ai quali dedicherà numerose lezioni, nel corso degli anni. L'operazione che il filosofo effettua, se vista da un angolo più ampio, allontanandoci un po' e non attardandoci in questioni di ricostruzione filologica delle sue analisi, è da leggersi in questa chiave: il soggetto che vuole liberare il proprio sé deve, in qualche modo, liberarsi da sé – senza attardarsi in polemiche tese a delegittimare gli apparati di potere che si sono storicamente costituiti – ma non dal sé, che deve, anzi, essere esercitato in una continua pratica ascetica, che possa renderlo malleabile, a disposizione delle esigenze liberamente formatesi del soggetto. Ma tutto ciò in che relazione sta con il Foucault 'storico' e più noto? Come intendere questa attività di controllo del sé su di sé e come accettare pacificamente che si possano formare 'liberamente' linee di condotta del soggetto, che non siano influenzate dai centri di potere/sapere pervasivi ed e(s)terni? Sarebbe interessante prestare maggiore ascolto a chi ha provato a ricostruire *à rebours* il cammino foucaultiano<sup>8</sup>, leggendo le prime opere alla luce delle ultime riflessioni, che il filosofo considerava, senza alcuna esitazione, un vero e proprio punto di arrivo, interpretando il proprio percorso come fortemente unitario e, soprattutto, tutto mosso dagli stessi interrogativi.

## 2. SECOLO IDEOLOGICO, IDEOLOGIE SECOLARI: ALLA FINE, LA VERITÀ

Le discussioni residue sulla possibilità etica dell'azione politica si limitano a ciò che concerne l'ambito internazionale, in una sorta di tentativo di legittimazione esterna dell'eticità della politica interna. Pochi sono gli sforzi, invece, di tentare una definizione etica che sia rivolta verso i fulcri operanti dell'attualità politica e che guardi al rapporto degli uomini politici con la loro fonte di legittimazione, il corpo degli elettori o un sottoinsieme di questi, i sostenitori del partito cui essi fanno riferimento. Un modello possibile può essere proprio quello parresastico, che mette al centro la pratica politica del dire la verità, una delle modalità aleturgiche, nell'interpretazione di Foucault.

Nell'Atene del V secolo a.C., il cittadino che volesse intervenire nelle assemblee pubbliche aveva il diritto di dire ciò che riteneva giusto e vero, in un regime in cui vigeva la massima libertà di parola. Praticare la *parresia* significava esprimere la propria opinione, anche nel caso in cui essa fosse radicalmente contraria alla situazione politica. La libertà di critica, tuttavia, comportava l'assunzione di un rischio. Il *parresiastes* (colui che pratica la *parresia*), infatti, sa che rivelare tutti i propri pensieri può causargli delle conseguenze negative, esporlo al pericolo, dal momento che egli è sempre meno potente del proprio interlocutore. Ma, nella *parresia*, assieme alla libertà, necessaria per far sì che il dire ciò che si pensa non avvenga per un'imposizione, svolgeva un ruolo determinante il dovere: il cittadino era libero di comportarsi

<sup>8</sup> E. F. McGushin, *Foucault's Askēsis. An Introduction to the Philosophical Life*, Evanston (Ill.) 2007.



come meglio credeva, poteva scegliere di esprimere i propri pensieri più scomodi, ma poteva anche tacere, preferire il silenzio alla critica. Il vero *parresiastes*, tuttavia, sente come un dovere morale l'esporsi al giudizio, al rischio della libertà. La *parresia* fonda l'atteggiamento critico del soggetto occidentale, è la base di qualsiasi opposizione al potere in carica: attorno alla pratica della verità, nel corso dei secoli, si sono organizzate le comunità di resistenza ai soprusi dei governanti. Nella lingua greca, il termine, letteralmente, significa 'dire tutto': tutto ciò che si pensa, senza nascondere, senza tacerne nulla. Il parlante dovrà essere franco, esprimersi senza inibizioni, remore, paure. L'analisi della *parresia* viene affrontata, in particolar modo, nel ciclo di lezioni che Foucault tenne al Collège de France nel 1983-1984 (*Le courage de la vérité*) e in una serie di sei seminari organizzati dall'Università di California a Berkeley nell'autunno del 1983. La *parresia*, innanzitutto, è un "atteggiamento fondamentale dell'uomo verso la realtà"<sup>9</sup>, è un comportamento: è quanto i cittadini liberi della *polis* greca fanno, quando si trovano a discutere dei problemi importanti, riuniti nella loro tradizionale assemblea pubblica, l'*ecclesia*, è la libertà del privato cittadino di dire quanto crede, come crede, contro chi crede. Egli parla liberamente, dice ciò che pensa, non fa a meno di esprimere le critiche più severe al governo politico. La comunicazione parresiastica era venuta costituendosi come un diritto, consisteva nella possibilità dell'espressione libera del proprio pensiero e rivestiva «una funzione intrinsecamente critica degli altri e di se stessi»<sup>10</sup>. Un diritto, ma anche un dovere, come abbiamo ricordato: ovvero, l'obbligo morale di parlare in tutta franchezza, l'impegno preso da ciascuno di sentirsi libero di esprimere la propria opinione nel modo che sia ritenuto più opportuno, quando siano in causa affari pubblici.

Inventato nella seconda parte del V secolo a.C., il termine fa la propria comparsa nel momento in cui divenne problematico l'effettivo esercizio del diritto parresiastico. Essendo l'età d'oro della democrazia ateniese quella di Pericle (462-429 a.C.) ed essendo la *parresia* legata a quell'esperienza politica, è al termine di questo periodo che Euripide, in una sua tragedia, nomina per la prima volta questo particolare diritto, conia il termine stesso, nel momento in cui esso gioca un ruolo non marginale nel mettere in crisi le stesse istituzioni ateniesi. Nella *parresia*, il parlante diceva ciò che pensava e diceva anche la verità: è questa la sfida più grande che viene posta alle possibilità ricettive della filosofia contemporanea, sta tutta in questa formulazione così intollerabilmente anti-moderna. Che cosa significa? La democrazia politica ateniese si reggeva sulla peculiare forma deliberativa che veniva impiegata. Nel processo decisionale, assumeva un ruolo fondamentale la parola dei cittadini, che potevano esprimersi attraverso la libertà concessa loro dal diritto alla *parresia*. Ciò che da essi veniva detto, infatti, corrispondeva alla verità. Ma in virtù di che cosa? Tutto ciò sembra ci sembra esotico e lontanissimo, ma, nell'Atene del tempo, il possesso della verità era garantito, agli occhi degli ascoltatori, dal dimostrare certe qualità morali. Il *parresiastes* è sincero e dice la sua opinione, che corrisponde alla verità. La sua parola, frutto di una determinata ed evidente condotta di vita quotidiana, sarà vera ed egli si sentirà chiamato a dirla, in virtù di questa

---

<sup>9</sup> P. Napoli, *L'ultimo Foucault tra cura socratica e libertà*, in E. Lojacono (a cura di), *Socrate in Occidente*, Firenze 2004, p. 274.

<sup>10</sup> *Ibidem*.



consapevolezza. Egli sa che è la verità e sa che essa servirà alla *polis*: in gioco potrebbe esserci il benessere o, addirittura, la salvezza dell'intera città.

Letta attraverso le categorie della filosofia morale, è facile constatare come la *parresia* consista in una procedura di selezione di un sé determinato: il *parresiastes* compie una scelta decisiva, opta per un certo sé ed esclude tutti gli altri. Egli sceglie di essere uno che dice la verità, piuttosto che uno che ha paura di esporsi. Ciò che contraddistingue il dire parresiastico da altre modalità discorsive in cui la verità possa egualmente venire alla luce è la presenza del rischio, del pericolo: la minaccia della ritorsione del più forte. Non può esserci *parresia* "senza quei pericoli che l'individuo assume consapevolmente decidendo di vivere nel vero piuttosto che nel falso"<sup>11</sup>: questi pendono sul capo del *parresiastes*, lo costringono a fare uso della virtù del coraggio. La *parresia* è anche un particolare tipo di relazione tra il parlante e ciò che viene detto: un'identificazione. Il *parresiastes* mette in gioco se stesso, assume su di sé l'intera responsabilità di quelle parole di verità e fonda un legame, istituisce un patto, si lega alla verità. Tale legame dovrà essere suggellato dal comportamento del soggetto, dal modo in cui egli effettivamente vive: è l'aderenza del *logos* al *bios* che viene (pro)posta, la coerenza tra le proprie parole (*logoi*) e le proprie azioni (*erga*). La verità detta è sì verità pensata, ma anche vissuta e conserva il proprio rapporto fondante con l'esperienza. La *parresia* è quell'*adæquatio* tra colui che parla e che dice la verità e colui che agisce e si comporta come tale verità esige.

Sono più d'una le possibili somiglianze che è lecito ravvisare tra il periodo di crisi della democrazia ateniese, successivo alla morte di Pericle, e quello odierno. Come accennato, il diritto alla *parresia* viene 'problematizzato' verso la fine del V secolo a.C.: ciò che, prima, veniva dato per scontato, in quanto prerogativa e cardine di quella democrazia, viene dibattuto, messo in discussione, contestato, avvertito come una fonte di corruzione del dibattito pubblico. Che cos'era successo? Si era manifestata, in tutta la sua importanza, la necessità di riconoscere un *parresiastes*. Quali sono le qualità morali che questi dovrà avere? Come distinguere, in mezzo ai tanti che tali non sono, i dicitori di verità? Dopo la scomparsa di Pericle, sono questi gli interrogativi ateniesi. La crisi della democrazia ateniese è, in primo luogo, la crisi della *parresia*: è la chiacchiera vuota e facile a proliferare. Il parlare non è più un dovere morale, ma un piacere, anche un passatempo. Sono i tempi dell'*athuroglossos*<sup>12</sup>: egli è colui che, letteralmente, ha la lingua senza una porta, una bocca che non riesce a tappare. L'*athuroglossos* non si cura delle circostanze, delle persone alle quali si rivolge, parla a sproposito. Invece, la *parresia* conservava uno stretto rapporto con il *kairos*, il momento opportuno, che andava individuato e sfruttato. Così, la libertà di parola si vede degenerata nel malcostume del parlare per parlare. Isocrate arriverà a sostenere che la *parresia* è incompatibile con la democrazia, in un completo rovesciamento dei termini originari della questione. Il tentativo di risollevarle le sorti della democrazia, avvelenata dalla parola retorica e sofistica dei demagoghi, e di risolvere il problema del riconoscimento del *parresiastes* è rappresentato dalla risposta socratico-platonica, che parte dalla fine della *parresia* politica e compone una visione filosofica basata sulla centralità dell'*epimeleia heautou* (quella che, in latino, sarà la *cura sui* e, nel francese di Foucault, la *souci de soi*), la cura di sé. È Socrate colui

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Nella variante attica, il doppio sigma viene sostituito dal doppio tau: si ha *athuroglottos*.



che spinge alla cura di sé. In Grecia, esisteva una pietra che poteva decretare l'autenticità dell'oro, il *basanos*: Socrate è un *basanos*. Infatti, attraverso l'interazione verbale, il confronto con le sue parole, il soggetto può conoscersi e riconoscersi, vedere la verità del proprio sé, decidere di cambiare la propria vita, convertirsi al bene. Si dà una forma, attraverso atti coraggiosi che lo plasmano e che fanno sì che il suo sé abbia la forma voluta: l'«estetica dell'esistenza» consiste nel fare di sé una statua, modellata e scolpita dall'atteggiamento parresiastico. Dire – e dirsi – la verità agisce su di noi, a mo' di scalpello.

Come fare, però, per sgombrare la piazza della *polis* dagli innumerevoli millantatori e sofisti, che sembrano gli unici padroni dell'epoca? La cura di sé viene indicata da Socrate quale fondamento imprescindibile nella formazione del buon cittadino e di colui che dovrà dedicarsi alla gestione del potere pubblico: governare se stessi è il passo necessario per arrivare al buon governo degli altri. La *parresia* si declina come pratica del dire la verità su se stessi, capacità che permette di decifrare il proprio sé e di controllarlo, al fine di poter giungere a dire la verità sugli altri e sul mondo, una volta conquistati ruoli di rilevanza politica. Emerge, allora, il legame tra la *parresia* e la cura di sé, i due pilastri della vita filosofica greca e della partecipazione all'attività politica: la prima è parte della seconda, che è un modo d'essere del soggetto nel quale c'è chi ha visto uno dei lasciti più profondi della civilizzazione europea<sup>13</sup>. Foucault, a partire dalla fine degli anni Settanta, si fece sempre più vicino ai dissidenti che, nell'Europa delle cosiddette 'democrazie popolari', cercavano di forzare le maglie di quei regimi, attraverso l'esempio offerto dalle proprie vite esemplari: vengono in mente i nomi del ceco Václav Havel e del polacco Adam Michnik. In Polonia, peraltro, non è da sottovalutare il ruolo decisivo della Chiesa cattolica locale, vero centro ideale e culturale delle agitazioni anti-totalitarie. Al riguardo, è ancora da scrivere la storia filosofica di quello che appare come il conflitto più duro e duraturo del secolo, quello che ha opposto il diritto naturale, sostenuto dalla religione cristiana, al nichilismo giuridico propugnato dagli imperi totalitari. Attraverso il paradigma foucaultiano, appare oggi manifesto il carattere parresiastico delle lotte e delle vite di tanti dissidenti. Jan Patočka, organizzatore di corsi di filosofia clandestini e figura socratica quant'altre mai, morì dopo un estenuante interrogatorio delle autorità cecoslovacche.

Soggetti legati alla verità, si trovavano a fronteggiare un potere dalle mille facce e sempre mutevole, camaleontico e meccanizzato: una terribile Idra di Lerna, una creazione inedita, in termini di zoologia politica. Ciò che caratterizzava tale forma epistemologica di dominio era il relativismo elevato a filosofia di governo, a 'governamentalità', per dirla con lessico foucaultiano.

### 3. AFFERRARE L'INFORME: COME DISTRUGGERE I MURI DI GOMMA

Dalla politica metafisica del progetto hitleriano, condotta all'acme anti-umana della distruzione finale degli ebrei d'Europa, al regime bolscevico, si può dire che ciò su cui si sono basati gli esperimenti totalitari è il loro tentativo di ri-creare la realtà, di erigere, a futura

---

<sup>13</sup> Penso, per esempio, a Jan Patočka, attivista anti-totalitario e fenomenologo ceco. Non sia ingannevole il carattere spiritualistico delle culture asiatiche, orientali: in esse, sembra più corretto ravvisare una tendenza all'annullamento dei confini del soggetto, verso una fusione pacificatrice con l'oggetto.



testimonianza della grandezza del progetto originario, una vera e propria costruzione di realtà alternativa a quella visibile, presente e quotidiana. Ed è interessante studiare, in parallelo, le opposte fini dei due maggiori totalitarismi. Il primo, quello nazista, si estingue con un'accelerazione, fomentando gli ultimi fuochi della macchina infernale che era stata approntata per la 'soluzione finale' al problema ebraico, realizzando un'*escalation* di esecuzioni, di uccisioni seriali che sono e saranno un buco nero nella storia dell'uomo, un luogo nel tempo in cui non c'è spazio per la luce: Auschwitz. La grande macchina comunista avrà il tempo di entrare nella propria fase di declino e si trasformerà in qualcosa d'altro. Abdicando, per mancanza di forze ideologiche e per eccesso di 'resistenza' da parte della realtà, al progetto di sostituzione della stessa con una sua imitazione, in cui sfolgorassero le bandiere dell'Idea e nessun elemento fosse ulteriormente perfezionabile, giacché tutto era già finto e perfetto, optò per un'altra soluzione: fare cadere ogni certezza, distruggere qualsiasi possibilità di riferirsi a qualcosa che avesse a che fare con idee come la natura e la verità, impedire il discernere, il distinguere, che è alla base dell'ideale democratico.

Soltanto in questi ultimi anni, sembra che il concetto di totalitarismo sia, infine, giunto a qualcosa che somigli alla sua serena accettazione, da parte della comunità accademica. Tuttavia, da ciò non segue che del fenomeno totalitario sia stato compreso il cuore pulsante, quello più inafferrabile e nascosto, perché non strettamente legato a componenti riconoscibili nel quadro dei tradizionali paradigmi della teoria politica. Infatti, è ben facilmente intuibile come, da questo punto di vista, la capacità scientifica di comprendere quanto sembrò andare oltre ogni immaginazione umana è ancora manifestamente inadeguata. Ciò verso cui sembrano tendere gli sforzi più significativi di oltrepassare una lettura dei totalitarismi considerata troppo aderente agli assiomi della scienza politica, in particolare nei suoi schemi più illuministici e razionalistici, necessita ancora di un nome, che può agevolmente essere coniato qui, senza timore di distaccarci troppo da una futura collocazione scientifico-academica: si tratta di un'epistemologia politica'. Si pensi anche soltanto a quanto è significativo il fatto che, per primo, fu l'epistemologo Alexandre Koyré, nel 1943, ad affrontare la terribile attualità che si trovava di fronte attraverso categorie non direttamente mutuate dagli studi politici, ma da quelli a lui più prossimi. Il suo brevissimo testo<sup>14</sup>, ancora oggi semi-sconosciuto, costituisce il primo tassello, nella costruzione di un possibile approccio allo studio dei totalitarismi che adottò la denominazione da noi proposta. Dieci anni più tardi, fu Hannah Arendt<sup>15</sup>, sulle pagine di *The Review of Politics*, ad aggiungere altre preziose acquisizioni a quelle di Koyré. Il testo arendtiano confluirà nella seconda edizione de *Le origini del totalitarismo*, distaccandosi sensibilmente, però, dai restanti capitoli, più aderenti alla chiave di storia sociale e politica del fenomeno che fu scelta dall'autrice. In queste pagine, la filosofa sceglierà di focalizzarsi sulle caratteristiche più sfuggenti del totalitarismo, ovvero la sua essenza giuridica e lo studio di quei dispositivi di produzione della forma di dominio epistemologico sulla società e sulle menti dei cittadini-sudditi. Un'ipotetica linea interpretativa che concorra a fondare una prospettiva di epistemologia politica deve, però, aspettare l'arrivo

<sup>14</sup> A. Koyré, *Riflessioni sulla menzogna politica*, trad. it. e c. di B. Lumi, De Martinis & C., Catania 1994.

<sup>15</sup> H. Arendt, *Ideologia e terrore*, in S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino 2004, pp. 43-70.



dei contributi più determinanti dall'Europa dell'Est, nella quale molti dissidenti avevano già capito il funzionamento della macchina di dominio. E, quarant'anni dopo l'intuizione pionieristica di Koyré, sarà il polacco Kolakowski<sup>16</sup>, in un testo del 1983, a confermarla e a continuare l'indagine nella stessa direzione, approfondendo la peculiarità inedita della menzogna di tipo totalitario.

Di che cosa si tratta? Vorremmo tirare le fila della nostra breve – ma densa – argomentazione, farle culminare in ciò che sembra legare le punte di relativismo nichilistico del dibattito contemporaneo a certe forme di 'epistemologia di regime', che erano in auge negli Stati totalitari. In un contesto in cui il potere decida di abolire l'idea stessa di verità, viene eliminata, al tempo teso, anche ogni possibilità di criticare l'ordine esistente. Pier Paolo Pasolini, nel suo film *Salò o le 120 giornate di Sodoma*, cita una frase di De Sade che ben spiega il concetto: "La sola vera anarchia è quella del potere". Riacciandoci al discorso dei due filosofi statunitensi dai quali eravamo partiti, è illusorio pensare che il relativismo 'al potere' crei condizioni più liberali e sia più accomodante nei confronti delle istanze dei vari soggetti sociali. Storicamente, un esperimento di questo tipo è stato fatto non nelle democrazie occidentali, ma nei regimi totalitari, in particolar modo in quelli declinanti delle 'democrazie popolari'. L'incapacità di distinguere tra vero e falso, il tentativo epistemologico di annullamento delle differenze e delle coscienze critiche sono stati gli strumenti che quei governanti utilizzarono al fine di mantenere il proprio dominio, per quanto in condizioni di evidente appannamento dell'ideologia originaria. L'unica arma resasi disponibile per i dissidenti, allora, fu la verità, che diventava rivoluzionaria e che operava ai fini di una sorta di 'ri-attivazione' della realtà politica e del senso comune. In questo senso, vanno anche le ingiunzioni ai movimenti di critica dell'ordine esistente, che Foucault fece con sempre maggiore insistenza, di dimostrarsi più morali dell'immoralità del potere. La critica, insomma, non può che riposare su una qualche verità, che viene opposta agli arbitri del potere. Senza la verità, non c'è la critica: nella nebbia elevata dai totalitarismi declinanti, invece, tutto è vero e tutto è falso. Di conseguenza, ogni sforzo di resistenza è vano. Taylor sembra intuire l'importanza del nesso che lega i due concetti, quando scrive che "questa relatività della verità di regime significa che noi non possiamo alzare la bandiera della verità contro il nostro stesso regime"<sup>17</sup>.

Foucault, in maniera crescente nel corso degli anni, decise di affidare le proprie riflessioni alla forma dell'intervista, ritenendo che il metodo dialogico, quasi alla maniera platonica, fosse quello più utile alla produzione filosofica. Una delle più significative, riguardo al modo in cui l'ultimo Foucault guardava alla politica, è una che egli rilasciò nel maggio del 1984, poco prima di morire, nella quale espresse la propria sfiducia nei confronti della possibilità, nell'agone politico, di perseguire la verità<sup>18</sup> e già questo può dirla lunga sulle possibilità di annessione del

---

<sup>16</sup> L. Kolakowski, *Il totalitarismo e la virtù della menzogna*, in S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino, pp. 125-139.

<sup>17</sup> Ch. Taylor, *Foucault on Freedom and Truth*, in D. Couzens Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford 1986, p. 94 (trad. mia).

<sup>18</sup> M. Foucault, *Polemica, politica e problematizzazioni*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*. 3. 1978-1985: *estetica dell'esistenza, etica, politica*, a c. di A. Pandolfi, trad. it. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 240-247.



filosofo francese all'ampio novero dei relativisti. Questo testo, se fatto interagire con un pamphlet di Simone Weil, appena ripubblicato in italiano<sup>19</sup>, permette di rintracciare un filone di critica della politica contemporanea che non si configura direttamente come anti-politica, bensì anti-partitica – nel senso della costituzione storico-empirica di queste forme di strutturazione politica –: in essa, si dà importanza a forme alternative di organizzazione politica del consenso che richiedano uno sforzo etico supplementare ai partecipanti e che non conducano all'oblio di sé. La capacità ideologica di deformazione e ricreazione della realtà, operata dai totalitarismi, ma attiva anche nel dibattito contemporaneo, contagiato dagli effluvi sprigionati dall'implosione degli stessi, necessita di una resistenza che si fondi su una 'critica della critica', di stampo etico e che può costituire un terreno d'incontro per tradizioni variegata e, non di rado, conflittuali, quali quelle delle filosofie morali e politiche d'ispirazione analitica e le altre, provenienti da territori europei e più attente all'evoluzione storica delle filosofie del dominio. Oggi, come dopo la morte di Pericle, però, compito primario dell'intellettuale e del filosofo è di scoprire e rinnovare la propria capacità 'diacritica'. Nella nebbia, quando si incontra qualcuno, non si può che fare quel qualcosa che ci spetta: riconoscere e smascherare.

Paolo Bonari

### Bibliografia

1. Arendt, H. (2004), *Ideologia e terrore*, in S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino, pp. 43-70.
2. Butler, J. (2006), *Critica della violenza etica*, trad. it. di F. Rahola, Feltrinelli, Milano.
3. Di Marco, C. (1999), *Critica e cura di sé. L'etica di Michel Foucault*, FrancoAngeli, Milano.
4. Flynn, T. (1988), *Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France (1984)*, in J. Bernauer and D. Rasmussen (eds.), *The Final Foucault*, MIT Press, Cambridge, MA, pp. 102-118.
5. Foucault, M. (1996), *Discorso e verità nella Grecia antica*, a c. di A. Galeotti, Donzelli, Roma.
- (1997), *Illuminismo e critica*, a c. di P. Napoli, Donzelli, Roma.
- (1998a), *Il ritorno della morale*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985: estetica dell'esistenza, etica, politica*, a c. di A. Pandolfi, trad. it. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano, pp. 262-272.
- (1998b), *La filosofia analitica della politica*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985: estetica dell'esistenza, etica, politica*, a c. di A. Pandolfi, trad. it. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano, pp. 98-113.
- (1998c), *La follia e la società*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985: estetica dell'esistenza, etica, politica*, a c. di A. Pandolfi, trad. it. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano, pp. 64-84.

<sup>19</sup> S. Weil, *Manifesto per la soppressione dei partiti politici*, trad. it. di F. Regattin, Castelvecchi, Roma 2008.



- (1998d), *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985: estetica dell'esistenza, etica, politica*, a c. di A. Pandolfi, trad. it. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano, pp. 273-294.
  - (1998e), *Polemica, politica e problematizzazioni*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985: estetica dell'esistenza, etica, politica*, a c. di A. Pandolfi, trad. it. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano, pp. 240-247.
  - (2001a), *La cura della verità*, in Id., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a c. di M. Bertani, Einaudi, Torino, pp. 333-346.
  - (2001b), *Un'estetica dell'esistenza*, in Id., *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, a c. di O. Marzocca, Medusa, Milano, pp. 205-213.
  - (2003), *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, ed. stabilita da F. Gros, Feltrinelli, Milano.
  - (2008), *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Frédéric Gros, Seuil / Gallimard, Paris.
6. Kolakowski, L. (2004), *Il totalitarismo e la virtù della menzogna*, in S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino, pp. 125-139.
  7. Koyré, A. (1994), *Riflessioni sulla menzogna politica*, trad. it. e c. di B. Lumi, De Martinis & C., Catania.
  8. Lynch, M. P. (2007), *La verità e i suoi nemici*, ed. it. a c. di S. Moriggi, trad. it. di S. Fortuna, Raffaello Cortina, Milano.
  9. McGushin (2007), *Foucault's Askēsis. An Introduction to the Philosophical Life*, Northwestern University Press, Evanston, IL.
  10. Napoli, P. (2004), *L'ultimo Foucault tra cura socratica e libertà*, in E. Lojacono (a cura di), *Socrate in Occidente*, Le Monnier Università, Firenze, pp. 258-280.
  11. Taylor, Ch. (1986), *Foucault on Freedom and Truth*, in D. Couzens Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, pp. 69-102.
  - (2004), *La topografia morale del sé*, a c. di A. Pirni, ETS, Pisa.
  12. Weil, S. (2008), *Manifesto per la soppressione dei partiti politici*, trad. it. di F. Regattin, Castelvecchi, Roma.
  13. Williams, B. (2005), *Genealogia della verità. Storia e virtù del dire il vero*, trad. it. di G. Pellegrino, Fazi, Roma.

