

Soggetti alla verità.

La *parrēsia* come strategia nella pratica filosofica a partire dall'ultimo Foucault

di Paolo Cervari

La vita filosofica è una manifestazione della verità. E' una testimonianza.
La filosofia, da parte sua, è l'*etymos tekhnē* (la tecnica autentica) del discorso vero.

M. Foucault, Il governo di sé e degli altri

Non c'è instaurazione di verità senza una posizione essenziale di alterità. La verità, non è mai il medesimo.
Non ci può essere verità che nella forma dell'altro mondo e della vita altra.

M. Foucault, Il coraggio della verità

Un filosofo consulente è un *parresiasta*? E cosa fa un parresiasta? Dice la verità? Quale? Come? A chi? E si limita a dirla o è piuttosto impegnato a farla? E tale verità è comprovata una volta per tutte o è piuttosto un terreno di gioco o un sistema di controllo o piuttosto ancora un sistema di regolazione di relazioni sociali o di altro genere? E cosa fa l'altro soggetto del dialogo in cui si impegna il parresiasta? E' soggetto al sapere del parrēsiasta o è libero di fare verità anche lui? E infine: se il parresiasta rischia, cosa rischia, e come questo rischio determina il suo agire? E che c'entra con tutto questo la facoltà del sentire?

Con queste domande abbiamo introdotto e perimetrato la questione che, aggiungendo quanto esplicitato nel sottotitolo, riguarda il rapporto tra *parrēsia* e strategia nelle pratiche filosofiche a partire dai testi e dai discorsi dell'ultimo Foucault. Avverto il lettore che tale studio non si pone come un'interpretazione esaustiva dei concetti di *parrēsia* e strategia in Foucault, quanto piuttosto come una meditazione a partire da alcuni elementi chiave emergenti dalle sue ultime opere, in particolare gli ultimi corsi e scritti e interviste compresi tra il 1982 e il 1984, anno della sua morte. Infine, secondo una modalità già espressa e dichiarata in precedenti miei lavori¹, modalità che mutuo da Agamben – che la mutua da Feuerbach –, intendo ragionare “a partire” da Foucault: si tratta quindi di un saggio in cui il pensiero si appoggia alle idee di Foucault per inoltrarsi in terre ancora inesplorate, per quanto mantenendo il riferimento allo studioso francese quale viatico, testimonianza e garanzia. E ciò a maggior ragione perché, esattamente come feci nel mio studio su Agamben², proietto quanto detto da Foucault sul piano (se è un piano) della consulenza filosofica e delle pratiche filosofiche. Va detto, peraltro, che nel caso in questione è già per certi versi Foucault stesso a farlo, perché da una parte classifica la filosofia come una pratica che consiste in pratiche filosofiche, dall'altra appare a tutti

¹ Paolo Cervari, *Signatura rerum. Sul metodo della consulenza filosofica*, in Phronesis n. 21-22, IPOC, Milano 2015.

² *Op. cit.*

evidente che, come d'altronde in certi casi ammesso dallo stesso Foucault, la sua ricerca sulla *parrèsia* sembra spesso parlarci della filosofia tout court e della sua pratica oggi; come del resto i frequenti coevi riferimenti all'*Aufklärung* e alla questione che essa pone fanno intendere in modo programmatico, al punto da proporre quale compito della filosofia oggi non tanto una «analitica della verità, ma piuttosto qualcosa che potremmo definire un'ontologia del presente, un'ontologia della modernità, un'ontologia di noi stessi»³.

La strategia è a priori indecisa

Se dunque certamente di noi stessi qui si sta parlando, è il momento di entrare in argomento. Tralascio per ora di discutere di *parrèsia* per passare piuttosto alla questione della strategia. Dico *questione* perché il termine “strategia” è piuttosto ambiguo e complesso. In alcuni ambienti, infatti, e non alieni da quelli frequentati dai filosofi consulenti, specie italiani, l'aggettivo “strategico”, specie se associato a “pensiero” indica qualcosa di non filosofico. Il che risolverebbe la questione dei rapporti tra strategia e *parrèsia* alla radice: non v'è tra loro alcun rapporto, perché, secondo questa interpretazione, la modalità strategica di agire, pensare e discorrere (non credo esista una modalità strategica di *sentire...* o no?) sarebbe strumentale al raggiungimento di un obiettivo dato – il che esclude, sempre secondo questa linea di pensiero, la pratica della filosofia. Rientriamo infatti in tal modo nel campo della famigerata ragione strumentale che, secondo un paradigma di derivazione essenzialmente habermasiana, si limita a produrre i giusti mezzi per i fini dati, quando invece il pensiero interpretante e comprensivo riguarda la determinazione dei fini stessi in un contesto che non sia meramente calcolante. Tralascio di criticare il semplicismo di questa impostazione – e mi scuso per la semplificazione che alcuni vi avvertiranno – per discutere invece solamente della sua influenza sul concetto di strategia: secondo tale modo di vedere, posto uno scopo o una meta, il pensiero strategico è ciò che ci aiuta a tracciare la strada per raggiungerla, laddove tale strada è un mero strumento, la cui unica ragion d'essere è di condurre là dove dobbiamo andare. Un po' come la scala di Wittgenstein, e sappiamo come è andata a finire: con le arie di famiglia.

Ora che la strategia vada intesa così è a mio avviso di certo improvvido e probabilmente falso. La parola strategia come molti sanno, significa originariamente “condurre la moltitudine” e lo stratega (*strategos*) nella Grecia antica è di solito il generale o il leader politico. D'altronde, in tutta la nostra tradizione il termine “strategia” resta utilizzato di regola in ambito militare o politico e sta ad indicare la definizione degli obiettivi, posto che naturalmente il macro obiettivo sia più o meno dato: vincere o simili (ma ci torneremo). Anche nel marketing o nella *business strategy* (appunto) il termine strategia comprende la definizione degli obiettivi. E il leader aziendale è spesso descritto come colui che stabilisce cosa fare, ovvero il fine, laddove i suoi serventi e servizievoli esecutori, i manager, si devono occupare invece del “come” fare a raggiungere il “cosa” indicato dal leader. Insomma, la strategia non si occupa dei mezzi, non precipuamente, e soprattutto non dei puri mezzi strumentali ma caso mai dei

³ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, Feltrinelli, Milano 2015, p. 30.

fini, o per lo meno di alcuni di essi. E' un piano di azione, certo, ma un piano d'azione in cui la definizione dell'obiettivo è parte integrante. Ma c'è di più. La strategia comporta di solito che il fine o obiettivo che dir si voglia non sia necessariamente perfettamente definito né perfettamente stabile, e ciò anche in virtù del fatto che in guerra ci sono i nemici, che guarda caso hanno la loro strategia, così come sul mercato incombono i concorrenti, che fanno esattamente come i nemici. In altri casi, a rompere le uova nel paniere, ovvero a far sì che la strategia non sia una questione di puro calcolo, sono gli altri giocatori o gli *stakeholder*, i partner o i soci, l'opposizione, gli avversari oppure, ma non è per nulla una battuta, nell'ambito del matrimonio, il coniuge. Inoltre, per tornare sulla questione dei macro obiettivi, quali per esempio vincere, prosperare, perpetuarsi, imporsi, dominare, influenzare e così via, si tratta sempre e per forza di fini abbastanza vaghi, ovvero non perfettamente definiti o comunque non in tale modo da permettere una deduzione per *deployment* della strategia stessa. Infine, vale la pena di ricordare che la strategia d'impresa è da molti considerata come un *progetto identitario*, ovvero un modo per continuare ad esistere nel futuro in un dialogo continuo con l'ambiente – e la parola “progetto”, per noi filosofi dovrebbe fare risuonare qualche campanello, magari heideggeriano se non anche pragmatista.

Per concludere, la nozione di strategia non è affatto riducibile al piano d'azione strumentale che conduce in modo calcolabile all'obiettivo stabilito dal padrone ma, piuttosto, da ricondurre a un piano di azione che è volto a conseguire un obiettivo finale che è pre-compreso e pro-gettato, ma senza che ne siano definiti in modo imm modificabile le caratteristiche – a meno che si non tratti di un sistema chiuso e calcolabile – le quali possono venire rinegoziate dai soggetti in gioco (è chiaro che stiamo pensando a sistemi aperti complessi e con più soggetti in gioco, come per esempio i sistemi politici, sociali, relazionali). Tale piano d'azione, inoltre, è soggetto all'interazione con altri che possono avere o hanno obiettivi diversi, conflittuali e divergenti. Infine, non è affatto calcolabile, ma caso mai soggetto a mutamenti dettati dalle circostanze, che il caso o l'interazione con gli altri soggetti in gioco vengono a creare. E per chiarire, ritengo che l'unica decisione che precede e “detti” la strategia – benché non del tutto e non assolutamente – sia qualcosa dell'ordine del prender partito, schierarsi e stabilire per cosa spendersi o lottare, ovvero qualcosa che si pone su un piano etico e valoriale, o addirittura estetico, o forse (e anche) per l'appunto, come accennato sopra, identitario. Come diceva Marx, non si diventa rivoluzionari per ragionamento, ma per indignazione. Un'ultima nota, quasi una curiosità: in gergo aziendale le scelte strategiche, a differenza di quelle tattiche, sono quelle considerate come tendenzialmente irreversibili, e ci consegnano quindi a ciò che da quel momento in poi diventa un destino: tutte cose molto congrue con la *parrèsia*, ma ci torneremo.

La parrèsia si dà come salvezza collettiva

Smarcata l'accezione da accogliere per la nozione di strategia, passiamo ora a quella di *parrèsia*. Qui la faccenda si fa più complessa, nel senso che intendo mostrare come la *parrèsia* comporti strategia, e che lo comporti, a maggior ragione, qualora venga inserita in un processo di pratica filosofica contemporanea, così come peraltro ritengo comporti un legame forte e imprescindibile con le facoltà

SAGGI

Soggetti alla verità. La parrèsia come strategia nella pratica filosofica a partire dall'ultimo Foucault di Paolo Cervari

non solo del conoscere, ma anche dell'agire e del sentire (che, anticipo, mi pare trascurata da Foucault). La modalità della mia esposizione sarà abbastanza tetica perché, come ho già dichiarato, non intendo qui illustrare una certa qual più o meno fondata interpretazione di Foucault, quanto valermi dei suoi scritti e detti per sviluppare alcuni spunti per una teoria della consulenza e della pratica filosofica: si cerca, qui come altrove, di filosofare, il che comporta rischio e incertezze, domande e sorprese, deviazioni e opacità.

Cominciamo con una dichiarazione: come pensare che *parrēsia* e strategia non siano legati a doppia mandata nel momento in cui il corso del 1982-1983, in cui Foucault ha messo al centro della sua esposizione proprio la nozione di *parrēsia*, è stato intitolato *Il governo di sé e degli altri*? Si tratta di un condurre, di un pilotare (ricordo che in latino *gubernator* è il timoniere), di un guidare, che nella trattazione di Foucault riguarda per l'appunto tanto sé quanto gli altri. Non credo valga la pena di dimostrare come nelle summenzionate attività (applicate tanto a sé quanto agli altri) sia in gioco oppure no un sapere strategico: è cosa accettata dai più. Vale piuttosto la pena, ritengo, di chiedersi in che senso si può parlare in questi casi di strategia per confermare quanto al proposito affermato poco sopra: siamo forse in presenza di obiettivi non perfettamente definiti e negoziabili, altri soggetti da gestire, condizionamenti determinati da circostanze e controparti? Direi proprio di sì. Va osservato a tal proposito che Foucault parla spesso di arti congetturali⁴, le quali, lungi dall'averne una "via unica"⁵, come invece fa l'"arte metodica", si fondano sulla «considerazione del *kairos*, della circostanza», motivo per cui, secondo quanto «dice Filodemo, la *parrēsia* fa pensare in tutto e per tutto all'arte, o alla pratica del marinaio, nonché alla pratica del medico», tant'è che, sempre secondo Filodemo, la *parrēsia* «è una *therapeia* (una terapeutica)⁶». La *parrēsia*, insomma, deve consentire di curare nel modo dovuto, e il *sophos* non è altro che un buon medico. Foucault prosegue, sempre sulla scorta di Filodemo, dicendo che per mezzo della *parrēsia* «sollecitiamo, intensifichiamo, animiamo, in un qualche modo la benevolenza (*eunoia*) reciproca degli allievi, alimentata dal fatto che essi hanno potuto parlare liberamente»⁷, elemento che Foucault designa come "molto importante" in quanto indica un passaggio (finora storicamente non presente) «dalla *parrēsia* del maestro alla *parrēsia*, degli stessi allievi», in un contesto, quello dei circoli epicurei, in cui «i discepoli (...) devono salvarsi gli uni gli altri, devono salvarsi gli uni grazie agli altri (*to di' allelon sozesthai*)». Da notare che la parola utilizzata da Filodemo, e da Foucault tradotta con "arte", è *tekhnē*⁸, il che ci porterebbe a concludere che la *parrēsia*, se non ha un metodo inteso come "via unica", è tuttavia una tecnica, tant'è che, secondo le sue stesse parole, «l'uomo saggio e filosofo applica il parlar-franco (la *parrēsia*) per il fatto che egli ragiona facendo delle congetture per mezzo di argomenti

⁴ Come vedremo più avanti, il concetto di arte congetturale rinvia a quello di *mētis*, astuzia intelligente e pure un poco malandrina, di cui parlerò più diffusamente in seguito.

⁵ Da qui a fine periodo le citazioni sono tutte tratte da Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, Corso al Collège de France (1981-1982), Feltrinelli, Milano 2011, p. 348. Filodemo fu un filosofo epicureo che, vissuto tra la fine del I secolo a.C. e l'inizio del I secolo d.C., ha scritto un *Peri parrēsias*, di cui Foucault tratta nel testo citato.

⁶ Come si vede, a differenza di tante colombe d'oggi, per i greci "terapia" era cosa dei filosofi. E come non chiamare terapia un processo che serve a stare meglio? Un po' provocatoriamente, in conformità alla legittimità di termini come "arterapia" o "ippoterapia" si potrebbe proporre di chiamare la consulenza filosofica "aleterapia" (terapia con la verità).

⁷ Da qui a fine periodo le citazioni sono tutte tratte da Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit. p. 349.

⁸ Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit. p. 347.

SAGGI

Soggetti alla verità. La parrēsia come strategia nella pratica filosofica a partire dall'ultimo Foucault di Paolo Cervari

plausibili e senza rigidità⁹. Ecco dunque che abbiamo una tecnica (o arte) che ha a che fare col governo di sé e degli altri quale guida o conduzione verso la loro guarigione, cura e salvezza in cooperazione reciproca per mezzo di argomentazioni plausibili e congetturali, condotte con una certa flessibilità.

Insomma, abbiamo qui abbozzati un *che cosa* e un *come* della *parrësia* e forse, ricordando che questo è il nostro traguardo, della pratica filosofica. Ma appunto: che cos'è la *parrësia*? Facciamo un passo indietro.

In realtà, il ritratto di cui sopra è uno dei tanti. Non per questo menzognero, ma di certo una delle facce possibili con cui si presenta il nostro oggetto misterioso: la *parrësia*, tradotto spesso con parlar franco, libero parlare, ha di certo le radici *pan* e *rēma* in sé¹⁰, e per cui, come lo stesso Foucault cidice, significa dire tutta la verità. Ma ecco che subito sorgono alcune questioni essenziali: che cosa si intende per verità? E... *tutta*? E a chi viene detta? E cosa implica questo dire la verità? Ovvero: quali sono le sue condizioni di possibilità? E di quale ambientazione o sceneggiatura abbisogna? E qual è l'obiettivo del parresiasta? E come lo raggiunge? Con quali tecniche? In realtà, buona parte dei testi di Foucault dei suoi ultimi anni di vita sono stati dedicati a rispondere a queste domande e, se non intendiamo ripercorrere passo per passo le sue pagine, vogliamo piuttosto, nel rievocarne alcuni passaggi, fissare al riguardo alcuni punti chiave.

Il parresiasta rischia del suo e si mette in gioco

«La *parrësia* è un'attività verbale in cui un parlante esprime la propria relazione personale con la verità, e rischia la propria vita perché riconosce che dire la verità è un dovere per aiutare altre persone (o se stesso) a vivere meglio»¹¹. Foucault insiste spesso su questo tratto della *parrësia*: chi la esercita lo fa a proprio rischio e pericolo. In che senso? Non si tratta soltanto di rischiare di offendere il re, quanto piuttosto di prendere una posizione, di schierarsi, di impegnarsi in «un “gioco” tra chi dice la verità e il suo interlocutore»¹², e di fare così, mediante questa “attività verbale”, qualcosa con le parole, di cercare di ottenere un risultato, di esporsi per una posta in gioco. Ma il riferimento alla teoria degli *speech acts*¹³ è esplicitamente sconfessato da Foucault, il quale dichiara che la pragmatica, con tutto il suo corteo categoriale, non basta a rendere ragione della *parrësia*, perché con essa «vediamo apparire tutta una famiglia di fatti di discorso, per così dire, che sono del tutto differenti: sono quasi l'inverso, l'immagine speculare di quella che viene chiamata la pragmatica del discorso»¹⁴, perché «sono l'enunciato, e al tempo stesso l'atto di enunciazione, a influenzare, in una maniera o in un'altra, il modo di essere del

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Cfr. Michel Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano 2016, p. 21.

¹¹ M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli editore, Roma 2005, p. 9.

¹² *Op. cit.*, p. 8.

¹³ Il riferimento è alle celebri teorie di J. L. Austin.

¹⁴ *Il governo di sé e degli altri*, cit., pp. 72-73.

soggetto.»¹⁵ E si spinge fino a dire che si può immaginare una nuova disciplina, la “*drammatica*”¹⁶ del discorso, che consisterebbe nell’«analisi di quei fatti di discorso che mostrano come l’evento stesso dell’enunciazione possa influenzare l’essere dell’enunciatore»¹⁷ Insomma, a differenza di quanto accade negli enunciati performativi, dice Foucault, negli atti di discorso “drammatici” l’evento stesso del dire il vero ha effetto retroattivo sullo stato dell’enunciatore, lo modifica e lo mette a rischio – fino al rischio di morte, come ben ci esemplificano le vicende di Socrate e Platone, il quale si vide ridotto in schiavitù per aver parlato troppo. Per cui non si tratta di capire in che termini la «situazione o lo statuto del soggetto parlante modifichino o influenzino il senso e il valore dell’enunciato»¹⁸, ma semmai, come dice Foucault, si tratta del contrario: sono il senso o il valore dell’enunciato a modificare la situazione o lo statuto del soggetto. Perché? Perché la controparte può dare senso o valorizzare secondo modalità che comportano – e per certi versi è per forza così – una contromossa, che ha a sua volta effetti pratici, ovvero non solo teoretici, quand’anche forse non pure estetici, giacché tale contromossa colpirà anche il sentire di chi si è pronunciato. Come si vede, siamo in un ambito che ricorda quello dei giochi strategici, della negoziazione, della contrattazione: nel gioco della *parrësia* c’è anche un altro giocatore, che determina lo stato dell’altro – e viceversa, come in una lotta¹⁹ o una guerra²⁰, o se si vuole in un dialogo. E, per l’appunto, la pratica della filosofia che cos’è se non un dialogo vincolato alla verità? Ma con quale scopo?

La *parrësia* si realizza nella ricerca della verità

In effetti, a ben vedere, la *parrësia* nella trattazione di Foucault, spesso e volentieri, si confonde o per lo meno si vincola fortemente alla cura di sé: i due concetti, insieme, sembrano esaurire il campo delle sue ultime ricerche. E la cura di sé, l’*epimeleia heautou*, è fondamentalmente una psicagogia, un “management dell’anima”,²¹ una conduzione delle anime (che in epoca cristiana, successivamente, prenderà il nome di direzione spirituale). Questo è lo scopo, essenzialmente trasformativo e terapeutico²²: condurre il soggetto a un nuovo modo di essere, a una nuova forma di vita. Ma in cosa consiste questo nuovo stato e come lo si raggiunge? Per quanto riguarda il *come*, vale la pena di ricordare

¹⁵ *Op. cit.*, p. 73.

¹⁶ Non mi risulta che Michel Foucault abbia sviluppato quest’idea, la quale, peraltro potrebbe forse essere ricompresa nella pragmatica, per lo meno così come la riconfigura Giorgio Agamben, di cui parlo in seguito. Resta che il parresiasta ha qualcosa in comune con Cassandra, coi testimoni e coi garanti.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Op. cit.*, p. 72.

¹⁹ Sono frequentissimi i riferimenti di Foucault alla lotta, di solito prelevati dagli autori antichi di cui parla (si veda la voce “lotta” dell’indice analitico di *L’ermeneutica del soggetto*, cit.) Si tratta spesso di una lotta per la verità, di una battaglia per la verità, e la lotta si fa, come vedremo, sia con se stessi che con gli altri. Anche le pratiche dei cinici, così come descritte da Foucault, hanno un tratto profondamente agonistico.

²⁰ «Il cinico è un filosofo in guerra.» *Il coraggio della verità*, cit., p. 284.

²¹ *L’ermeneutica del soggetto*, cit. p. 361.

²² La questione della terapia sta tutta nel suo scopo. Si pensi per esempio alla differenza in psicoanalisi tra la psicologia adattiva dell’Io e la proposta di Lacan, che promulga l’avvento del Soggetto là dove si sarà costituita la sua verità. Vale la pena di notare che il plesso di termini di greco antico che si articolano intorno a *therapeia* possono assumere lo stesso significato “cattivo” che può prendere la *parrësia*: adulazione. E che il *therapôn* è il servo o ministro – insomma il consigliere.

SAGGI

Soggetti alla verità. La parrësia come strategia nella pratica filosofica a partire dall’ultimo Foucault di Paolo Cervari

che, in primo luogo, il discorso filosofico «non pretende di sapere, né, pretendendo di sapere, cerca di persuadere l'altro che non sa. Al contrario, esso non smette mai di mettersi alla prova a ogni istante, sia presso colui che lo pronuncia sia presso colui al quale si rivolge. E' la prova di se stesso, di colui che parla e di colui al quale si parla.»²³ Si tratta, pertanto, di una ricerca che si fa insieme, o per lo meno con una modalità agonistica e/o cooperativa, comunque con il contributo di ciascuno definito «dal dialogo e dall'azione di un'anima sull'altra»²⁴, e di una ricerca che comporta una "prova", vale a dire, con bella ambiguità, tanto una sfida, rischiosa, come abbiamo visto, quanto la sottomissione a un'autorità più grande – che in occidente ha preso il nome di verità²⁵.

Ma perché questo discorso di verità sia tale «non bisogna che la conoscenza del vero venga data in anticipo a chi parlerà: bisogna invece che la verità sia una funzione costante e permanente di tutto il discorso. (...) Si pone allora il seguente problema: come questa relazione necessaria e continua con la verità può essere garantita e come può fare in modo che in tale rapporto perpetuo con la verità chi parla sarà in possesso dell'*etymos tekhnē* (della tecnica autentica) e la metterà in atto?»²⁶ La risposta che viene data da Foucault (che sta commentando Platone) è: con la conoscenza dell'anima. Il modo per garantire questo effetto continuo di verità, questo attivo ed efficace parlare in verità, comporta infatti due tipi di pratica: la dialettica, vale a dire la tecnica che consente la conoscenza e la psicagogia, vale a dire la tecnica che consente di dirigere e condurre le anime. Ma esse vanno insieme e sono intrecciate tra loro da «un legame di essenza, infatti è attraverso il suo stesso movimento che l'anima potrà accedere alla conoscenza dell'Essere, e solo attraverso la conoscenza del soggetto che essa è l'anima potrà conoscere se stessa, potrà conoscere ciò che è: parente dell'Essere stesso»²⁷. Un intreccio che, molto modernamente, fa pensare al rapporto tra cosa guardata e modo di guardare, esperienza del mondo ed esperienza di sé, tant'è che dialettica e psicagogia «sono i due volti di un unico e medesimo processo, di un'unica e medesima arte, di un'unica e medesima *tekhnē*: la *tekhnē* del *logos*. Come il *logos* filosofico, la *tekhnē* filosofica del *logos*, rende possibile, al tempo stesso, la conoscenza della verità e l'ascesi dell'anima, cioè la pratica dell'anima su se stessa»²⁸. Motivo per cui «questa funzione costante del rapporto con la verità non può essere dissociata dall'effetto immediato e diretto non solo sull'anima di chi è destinatario del discorso, ma anche sull'anima di chi lo pronuncia. E' proprio questa la psicagogia»²⁹.

Sintetizzando, e traguardando tutto l'ultimo Foucault, si può dire che la coppia interattiva del dialogo parresiastico è un sistema in cui vige come vincolo l'impegno dei dialoganti (o per lo meno del parresiasta) a cercare la verità a partire da prese di posizione che coinvolgono le persone stesse e dove

²³ *Il governo di sé e degli altri*, cit. p. 311.

²⁴ *Op. cit.*, 354.

²⁵ La prova, il rischio della vita, l'attesa del responso dell'altro, come accade di fronte alla Pizia o alla Sfinge, non possono non evocare gli scenari dipinti da Giorgio Colli nel suo *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975; come peraltro anche quanto dice Marcel Detienne nel suo *Maestri di verità nella Grecia arcaica*, Laterza & Figli Spa, Roma-Bari 1977. Sono opere che ci parlano del prefilosofico della filosofia e di come e da dove la filosofia emerga, meno "pura" forse di quanto a volte si pensi.

²⁶ *Il governo di sé e degli altri*, cit. p. 315.

²⁷ *Op. cit.*, p. 318.

²⁸ *Op. cit.*, p. 319.

²⁹ *Ibid.*

parte della posta in gioco è il ruolo, lo status, la considerazione delle persone in gioco (o per lo meno del parresiasta) secondo quando detto poco sopra riguardo alla drammatica: ci si mette in gioco e il rischio è quello precisamente di non realizzare la verità – che dunque è una cosa che si fa e non solo che si dice – e di non modificare nella direzione voluta (e condivisa) l'anima dell'altro e di conseguenza la propria. Se non è un gioco strategico questo, non so più cosa mai lo sia. Certo, è un gioco strategico molto reale, non diverso dalla guerra o dall'amore, talmente reale da portare Foucault nel 1984, a pochi mesi dalla morte, a metterlo in relazione con l'aspirazione a una vita vera, a una vita altra.

La verità si ricerca con strategia

Se accettiamo, come detto in apertura, che una strategia comporti la definizione degli obiettivi, e per di più non troppo definiti, né del tutto definibili a priori³⁰, allora forse vale la pena di riprendere in esame ancora un poco tutta la questione che riguarda l'obiettivo. Qual è dunque l'obiettivo della *parrēsia*, del discorso filosofico che essa effettua e supporta, ovvero della cura di sé e del provocatorio comportamento dei cinici? Ora, è chiaro che in gioco c'è sempre un certo tipo di rapporto con sé, col potere e col sapere, ma declinati in diversi campi di applicazione. Secondo le parole di Gros: «per primo il versante politico, che si era evoluto da un momento democratico fortemente ambivalente (...) a un momento autocratico che vede l'entrata in scena del filosofo, consigliere di un Principe al quale impartisce coraggiosamente la sua lezione, elevandosi al di sopra del brusio degli adulatori di corte; e poi il versante etico, rappresentato da Socrate che interpella tutti affinché ci si prenda correttamente cura di sé. La *parrēsia* cinica costituisce una terza grande forma di coraggio della verità, anche se può essere compresa, in un primo momento, come la semplice continuazione del dire-il-vero socratico»³¹.

Partiamo da quest'ultimo momento: i cinici. Mediante le loro pratiche parresiastiche quali la predica critica, il comportamento scandaloso e il dialogo provocatorio³², i cinici vogliono ottenere una trasformazione del comportamento altrui a partire dalla scelta di far sì che «de loro vite fossero un manifesto delle verità essenziali»³³ in quanto «una persona non è null'altro che il suo rapporto con la verità, e che tale rapporto si modella o prende forma nella vita delle persone»³⁴, condotta che ben si esemplifica nella mossa fatta da Diogene nei confronti di Alessandro Magno quando gli dice che può anche ucciderlo, ma così perderà la verità, perché nessun altro gliela dirà³⁵.

Come già detto prima, si tratta per i cinici di una prospettiva tanto etica che politica, di una strategia concepita per realizzare qui, su questa terra, una trasvalutazione. «La trasvalutazione cinica è questa pratica che consiste nel vivere *alla lettera* i principi di verità. La verità, infine, è ciò che risulta intollerabile, non appena lascia il campo dei discorsi per incarnarsi nell'esistenza. La “vera vita” non si può manifestare che come “vita altra”»³⁶.

³⁰ Jacques Derrida ha argomentato come per l'appunto la strategia non abbia obiettivi così ben definiti, se no non sarebbe tale: purtroppo non ritrovo il riferimento. Per un'articolazione del pensiero di Derrida sul concetto di strategia e per una costruzione del concetto di strategia coerente con quanto da me qui avanzato cfr. Santa La Rocca, *Management e creazione della strategia*, Giuffrè Editore, Busto Arsizio 2006.

³¹ F. Gros, http://www.filolab.it/corso/Frederic_Gros.pdf p. 8.

³² M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit., p. 79.

³³ *Op. cit.*, p. 78.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Op. cit.*, p. 85.

³⁶ F. Gros, http://www.filolab.it/corso/Frederic_Gros.pdf, p. 9.

In realtà, sembrerebbe che la trasvalutazione di tutti i valori, l'ingresso nel Regno e l'oltrepassamento verso l'oltreuomo (sto alludendo senza ironia) siano alla base della *parrēsia* in tutto il suo arco di sviluppo secondo un motivo comune che Foucault chiama «una messa alla prova dell'esistenza attraverso la verità»³⁷. Tanto nella sua prima forma, quella del confronto politico nell'assemblea o col principe, quanto nella sua stagione etica, quella dell'*epimeleia heautou*, così come nella provocatoria³⁸ forma cinica, si tratta sempre e comunque di una messa alla prova di sé e dell'altro allo scopo di effettuare un cambiamento in sé e nell'altro, una trasformazione del soggetto inteso come soggetto pratico, soggetto di azione (e sentimenti e sensibilità, aggiungerei) e di relazione. Una trasformazione che comporta anche e pertanto, per conseguenza, una trasformazione del mondo *sotto il segno della verità*.

E che tutto ciò non sia da limitare a un'estetica "estetizzante" come neppure a un'archeologia tradizionalmente archeologica Foucault ce lo dice a chiare lettere in più di un'occasione, tra cui questa: «E allora, che cos'è la filosofia moderna (...) nella sua forma *parrēsiastica*? E' una pratica che affronta la propria prova di realtà attraverso il rapporto con la politica. E' una pratica che trova nella critica dell'illusione, dell'inganno, dell'imbroglio e della lusinga la sua funzione di verità. E', infine, una pratica che trova l'oggetto del proprio esercizio nella trasformazione del soggetto da parte di se stesso e del soggetto da parte dell'altro. La filosofia come exteriorità in rapporto a una politica che ne costituisca la prova di realtà; la filosofia come critica in rapporto a un campo di illusione che la sfidi a costituirsi come discorso vero, la filosofia come ascesi, cioè come autocostituzione del soggetto: tutto questo, mi sembra, costituisce l'essere moderno della filosofia»³⁹.

E, mi viene da dire, della sua pratica, ovvero della pratica filosofica.

Una pratica filosofica che, come mostrato dalla citazione di cui sopra, nel confrontarsi coi giochi di potere, con le pratiche di inganno e disinganno, svelamento e velamento, e insieme con i processi di soggettivazione che ad essi ed esse si intrecciano, non può che comprendersi come gioco di relazione tra soggetti, poteri e saperi in un campo di forze non riducibile a variabili esterne, né tantomeno interne.

In un linguaggio che a me piace, chiamerei tutto questo un sistema complesso e aperto. E con tale genere di sistemi la pratica della *parrēsia* condivide di certo una caratteristica fondamentale: la dipendenza dalle singolarità, la costituzione attraverso il particolare, il conformarsi delle linee di forza a partire dall'occasione.

La singolarità degli attori e dell'occasione

Come già detto sopra, la *parrēsia* opera in un contesto congetturale. E, a conferma del suo essere strategica, nel senso che intendiamo, ovvero orientata a uno scopo e non riducibile a un calcolo, viene spesso paragonata – insieme alla cura e alla pratica di sé così come all'avanguardismo cinico – ad arti e tecniche che, come peraltro la stessa *parrēsia*, si articolano intorno all'imprevedibilità dell'occasione (*kairos*): la medicina, la navigazione, la politica, la guerra e la lotta⁴⁰. «Al modello del pilotaggio vengono

³⁷ Cfr. *Il coraggio della verità*, cit., lezione del 29 febbraio, prima ora.

³⁸ "Provocare" è un termine molto parrēsiastico e sarebbe molto interessante cercare quanto della *parrēsia* si possa rintracciare nel diritto romano.

³⁹ *Il governo di sé e degli altri*, cit. 336.

⁴⁰ Come vedremo più avanti e come già annunciato, siamo qui nell'ambito della *mētis*, che tradotto in gergo moderno chiamerei ambito dei saperi della complessità. Siccome faccio spesso riferimento a questo concetto, per la sua esplicazione

regolarmente riferiti almeno tre tipi di tecnica. In primo luogo, la medicina. In secondo luogo, il governo politico. In terzo luogo la direzione e il governo di se stessi⁴¹. E non a caso «l'arte di vivere (...) assomiglia più alla lotta che non alla danza, poiché è necessario stare sempre in guardia, e ben saldi in equilibrio, contro i colpi che possono abbattersi su di noi all'improvviso»⁴²: siamo in un ambito dove v'è imprevedibilità e le situazioni sono tutte diverse e particolari, cosicché le arti che vi hanno di che operare sono attività «al contempo razionali e incerte»⁴³. Infatti «quel che soprattutto caratterizza la *parrēsia*, è il fatto che per l'essenziale essa non viene definita dal contenuto in quanto tale - il contenuto, va da sé, è dato: si tratta della verità»⁴⁴. Ma che cosa definisce allora la *parrēsia*? «Ebbene, le condizioni che fanno sì che si debba dire la verità in un particolare momento, secondo una certa forma e in determinate condizioni, e a uno specifico individuo, nella misura in cui, e in quella misura solamente, egli è capace di riceverla, e di riceverla nel modo migliore secondo il momento in cui si trova, sono le regole di prudenza e le regole dell'abilità. Il che significa che è il *kairos* a definire per l'essenziale le regole della *parrēsia*, ovvero l'occasione, la quale rappresenta per l'esattezza la situazione degli individui gli uni rispetto agli altri, nonché il momento che viene scelto per dire la verità. E' per l'appunto in funzione di colui al quale ci si rivolge, e del momento nel quale a lui ci si indirizza, che la *parrēsia* dovrà adattare non tanto il contenuto del discorso vero, quanto la forma in cui tale discorso verrà proferito»⁴⁵.

L'allusione a "prudenza" e "abilità" rimanda con tutta probabilità all'*Etica Nicomachea* di Aristotele, dove si distingue tra *phronēsis* (prudenza, saggezza) e *deinōtes* (abilità, scaltrezza), che, va notato, è spesso considerata come un'altra delle tante maschere della famigerata ragione strumentale, quella dei furbacchioni e dei sofisti, e che tuttavia, guarda un po', qui Foucault attribuisce alla *parrēsia* stessa.

Appare dunque chiaro, mi sembra, che la pratica della *parrēsia* comporti tutta una serie di elementi strategici che non a caso nella tradizione greca più antica, insieme a *phronēsis* e *deinōtes*, sono di regola associati alla *mētis*⁴⁶, la scaltra intuizione del cacciatore e del pescatore, ma anche del medico, del lottatore, del pilota di navi e del politico, come pure del sofista, ma anche della volpe e della seppia, animali capaci di trucchi e stratagemmi: al limite tra uomo e animale⁴⁷, il *parrēsiasta* dà fondo a un sapere che non è affatto quello del filosofo dell'episteme che sa tutto prima e per sempre – quello caso mai riguarda, e non sempre, i contenuti⁴⁸ – ma piuttosto alla sagacia di chi sa adattarsi alle situazioni che si presentano nel modo che il *kairos* suggerisce, in un contesto per di più – esattamente come accade per la *mētis* – di tipo agonistico, in cui l'altro a sua volta determina cosa accade: è un campo di gioco in cui si gioca una partita, in fondo mortale, perché è la vita che è in gioco, che affonda le sue radici nelle tenebre prefilosofiche (o meglio, preplatoniche) dell'enigma⁴⁹, come quello che la Sfinge pone ad Edipo

mi permetto di rimandare al mio "Saperci fare con la complessità: verso le pratiche", in Giuseppe Sapienza (a cura di) *Processo alla complessità*, Lettere da Qalat, Caltagirone 2015.

⁴¹ *L'ermeneutica del soggetto*, cit. p. 219.

⁴² *Op. cit.*, p. 284: la frase è tratta dai *Pensieri* di Marco Aurelio.

⁴³ *Op. cit.*, p. 362.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 343.

⁴⁵ *Op. cit.*, pp. 343-345.

⁴⁶ Cfr. Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence – La mētis des Grecs*, Flammarion, Paris 1974.

⁴⁷ Socrate era un tafano, i cinici sono cani.

⁴⁸ «Credo vi sia qui un'ingiunzione assolutamente importante, che risponde un po' (...) a tutto ciò che si trova nei primi dialoghi platonici, a proposito della filosofia che non deve essere solo *mathēsis*, ma anche *askēsis*.», *Il governo di sé e degli altri*, cit. 212. Ma cfr. anche in *Op. cit.* p. 238, dove parlando di Platone, Foucault scrive: «Non è lungo il filo del *mathēmata* che la filosofia si trasmette. Come si trasmette? Ebbene, egli dice: la filosofia la si acquisisce attraverso una *synousia perì to pragma*.» E poco dopo usa il verbo *syzen*. *Synousia* è l'essere con, è la riunione, la congiunzione. La parola ha anche spesso, nel vocabolario greco ordinario, il senso della congiunzione sessuale».

⁴⁹ Cfr. *La nascita della filosofia*, cit. pp. 47-59.

SAGGI

Soggetti alla verità. La parrēsia come strategia nella pratica filosofica a partire dall'ultimo Foucault di Paolo Cervari

– e non è certo un caso che il celebre primo coro dell'Antigone di Sofocle, secondo il commento di Heidegger, qualifichi l'uomo come "il più inquietante", dove la parola usata è *deinótaton*, ovvero il più scaltro e capace di trucchi, tant'è che, aggiunge il coro a dimostrazione, "irretisce e caccia" e "con astuzie sopraffà l'animale"⁵⁰.

Accade così che la *parrèsia*, lungi dall'essere un discorso dritto e chiaro, semplice e lineare, nella sua applicazione pratica, ovvero nella forma che deve comunicare un contenuto nel modo e nel momento più adatti, si risolve in qualcosa di curvo e complesso⁵¹, che non esclude stratagemmi, trucchi e perfino – se l'accostamento alle arti della *métis* è corretto – finzioni, inganni e doppiezze, per lo meno entro certi limiti: quelli determinati dalla *phronesis*, che comporta un fine buono, il che vuol dire forse, anche, ma precisamente, "a fin di bene". Ma tralasciamo questo sorprendente sviluppo, per ora, e proseguiamo con l'analisi di questa strana arte che è la *parrèsia* per mostrare un altro suo tratto che è del tutto congruo al suo situarsi nell'ambito dei saperi strategici della *métis*: l'ascesi.

Askēsis, è noto, significa allenamento e innumerevoli sono i passi e le svolte foucaultiane in cui la cura e la pratica di sé vengono collegati alla necessità di continuare senza sosta e pervicacemente ad esercitarsi, ad allenarsi, ad apprendere fino in fondo, a incarnare, proprio nel senso di un'*embodied cognition*⁵², principi e formule, concetti e programmi di comportamento allo scopo di averli a disposizione e sottomano nel momento, nel *kairos*, del bisogno. Analogamente, la vita dei cinici, tutta, è da connettere all'*askēsis*, alla disciplina e all'osservanza pratica di norme di condotta che, nel loro caso, si riconducono precipuamente alla volontà di ridurre tutto all'essenziale. Foucault dedica molti passaggi a distinguere il significato del termine da quello che poi ha preso in ambito cristiano: «Per i greci, la parola non significa "asceti", ma ha un senso molto più largo, che denota tutti i tipi di addestramento o esercizio pratico»⁵³. E questa «*tekhnē tou biou*, quest'arte di vivere, richiede pratica e addestramento, *askēsis*»⁵⁴, che ha almeno due scopi: da una parte «da definizione di una specifica relazione con se stessi; una relazione di auto-possesto e di auto-sovrantà»⁵⁵, dall'altra «dotare l'individuo di una preparazione e di un corredo morale che gli permettano di affrontare appieno il mondo in una maniera etica e razionale»⁵⁶. Il che apre a un aspetto finora non emerso, quello della divisione del sé.

Il soggetto diviso e la sua lotta

Come abbiamo visto, la *parrèsia* si manifesta «nella forma della concorrenza, della rivalità, del conflitto, della gara. E' un struttura agonistica.»⁵⁷ E pertanto è «legata, molto più che a uno statuto – anche se lo presuppone – a una dinamica, a una lotta, a un conflitto. Struttura dinamica e struttura agonistica della *parrèsia*, dunque»⁵⁸. Tale lotta, tale dinamica agonistica (che non esclude la cooperazione), avviene con diversi avversari: le avversità naturali, come può accadere al pilota di una

⁵⁰ Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1979, pp. 154-157. Da notare che Heidegger traduce *deinótaton* con *das Unheimlichste* (il più inquietante, il più perturbante) il che da una parte ci fa pensare a quanto questa parola sia importante per Freud (che ha scritto un saggio intitolato *Das Unheimliche*), e abbia a che fare con l'inconscio, dall'altra ci fa capire cosa fosse Socrate per gli ateniesi, che lo misero a morte proprio perché risultava perturbante.

⁵¹ «Tutte le cose dritte mentono, borbottò sprezzante il nano. Ogni verità è ricurva, il tempo stesso è un circolo»: Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 1979, p.192

⁵² Il riferimento è a G. Bateson, G. Lakoff e F. Varela.

⁵³ *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit., p. 95.

⁵⁴ *Ibid.*.

⁵⁵ *Ibid.*.

⁵⁶ *Ibid.*.

⁵⁷ *Il governo di sé e degli altri*, cit. 154.

⁵⁸ *Ibid.*.

nave; l'altro soggetto, come può avvenire per il medico, che deve essere anche un buon persuasore⁵⁹, o per il politico, che deve condurre e guidare gli altri; le tentazioni della voluttà⁶⁰, come può avvenire per chi si dedica alla disciplinazione degli atti e dei desideri; il discepolo o l'allievo, che spesso non riesce o non vuole conformarsi alle regole dell'arte di vivere, come accade tanto al pedagogo quanto a chi vuole dirigere le anime. In tutti questi casi – avversità, tentazioni, altri soggetti – l'avversario è esterno e la struttura agonistica della *parrēsia* è del tutto evidente quando si cerca di convincere o dirigere qualcuno, sia esso il politico o il tiranno, sia esso il discepolo, ma anche la controparte cinica: «Il dialogo cinico, somiglia (...) a una lotta, a una battaglia, o a una guerra, con punte di grande aggressività e momenti di pacificazione – scambi pacifici che naturalmente rappresentano altrettante ulteriori trappole per l'interlocutore»⁶¹.

Ma c'è un altro avversario, più insidioso e potente: quello interiore. E qui va fatto un passo indietro, per parlare di adulazione: «La *parrēsia* (il parlar-franco, la *libertas*) rappresenta esattamente l'antiadulazione»⁶², perché l'adulatore dice all'adulato quel che egli vuole sentirsi dire, se ne infischia della verità e mantiene il proprio interlocutore in una condizione di dipendenza, mentre nella *parrēsia*, «a differenza di quanto avviene nell'adulazione, questi potrà dar vita a un rapporto con se stesso che sarà un rapporto autonomo, indipendente, completo e soddisfacente.»⁶³ Rapporto con se stesso che è l'obiettivo trasformativo della *parrēsia* e che è un rapporto di verità ovvero un rapporto di sé con sé che implica verità e coerenza tra il dire e il fare.

Ora, il punto è che «noi siamo gli adulatori di noi stessi ed è proprio per disattivare questo spontaneo rapporto che abbiamo con noi stessi, per proteggerci dall'amore di sé, che abbiamo bisogno di un *parrēsiaste*»⁶⁴. Insomma, l'altro che adula è in noi e agisce come una vera e propria potenza demoniaca contro il nostro bene: «la lotta contro i *daimones* cattivi, propria dell'ascesi cristiana, trova i suoi antecedenti nella tradizione cinica»⁶⁵. Si tratta di una «lotta spirituale permanente (...) una pratica parresiastica che conferisce a qualcuno la capacità di combattere una guerra spirituale dentro di sé»⁶⁶. E' la cosa è talmente importante che l'obiettivo dei cinici «non è di portare l'interlocutore a una nuova verità, o a un nuovo livello di autocoscienza; è di portare l'interlocutore a interiorizzare la lotta parresiastica – a combattere dentro di sé i propri errori e comportarsi con se stessi nello stesso modo in cui si comporta Diogene»⁶⁷.

Ma la presenza di una scissione interna al soggetto non è mostrata e sostenuta solo dall'adulazione. Vi sono altri *daimones*, e dopo la lusinga ecco che ci si palesa quello che certamente per i greci (come pure per i buddhisti⁶⁸) e forse il peggiore: l'ignoranza. Ovviamente su di sé: «Plutarco sottolinea il fatto che non solo siamo incapaci di sapere che non sappiamo niente, ma che siamo anche incapaci di sapere, esattamente, che cosa noi siamo». E ciò in virtù, principalmente di una nostra tendenza (anch'essa, come l'autoadulazione, legata all'amore di sé alla *philantia*), all'autoinganno, che

⁵⁹ Cfr. *Il governo di sé e degli altri*, cit. 223-224.

⁶⁰ Cfr. *L'ermeneutica del soggetto*, cit. 236.

⁶¹ *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit. p. 86. Come già accennato a proposito della *mētis*, sarebbe interessante cercare i riferimenti di reciproca implicazione tra arte della *parrēsia*, gli inganni e le trappole.

⁶² *L'ermeneutica del soggetto*, cit. 338.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit. p. 89.

⁶⁵ *Op. cit.*, p. 88.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Le corrispondenze tra buddhismo e stoicismo, per lo meno, ma anche tra buddhismo e cristianesimo, riguardo ai “demoni” o “peccati” è impressionante: qui c'è da chiedersi se davvero non vi sia qualcosa di convergente riguardo al sapere sulla natura umana.

avversa, oltre che la nostra autoconsapevolezza, anche la solidità dei propositi, tant'è che «distruggere l'autoinganno e acquisire e mantenere continuità di giudizio sono due attività etico-morali connesse l'una con l'altra: l'autoinganno ci impedisce di sapere chi siamo o che cosa siamo»⁶⁹. Dichiarazione cui Foucault fa seguire un lungo commento sull'opera di Galeno, *Sulla diagnosi e la cura delle passioni dell'anima* in cui vengono chiamate in causa ira, paura, tristezza, invidia, desiderio violento, ovvero il corteo di demoni che altro non sono che il rovescio delle virtù aristoteliche e la matrice storica dei nostri cristiani peccati capitali – oltre che delle emozioni di base individuate dalle contemporanee neuroscienze⁷⁰.

Ne consegue una determinazione del “gioco *parrēsiastico*”⁷¹, o meglio delle sue “varie tecniche”⁷² che ci manifesta «un interessantissimo e importantissimo cambiamento rispetto al gioco della verità che – nella concezione greco-classica della *parrēsia* – era costituito dal fatto che qualcuno avesse sufficiente coraggio per dire la verità ad altri. Ora c'è un cambiamento di quel tipo di gioco *parrēsiastico* a un altro gioco di verità, che consiste nell'aver sufficiente coraggio per scoprire la verità su *se stessi*»⁷³.

Insomma se è vero che «questa arte di sé ha bisogno di un rapporto con l'altro»⁷⁴ e che «non ci si può occupare e prendersi cura di se stessi senza un rapporto con l'altro»⁷⁵, è anche vero che quest'altro non è solo esterno a noi, ma anche interno. E' l'altro che è in noi, col quale dobbiamo sempre e continuamente dialogare e lottare per convincerlo e persuaderlo. Per inciso e di passata, e con tutte le cautele opportune con gli accostamenti tra fenomeni molto lontani tra loro nel tempo, non siamo molto distanti da Freud, sia per quanto riguarda il ruolo dell'inconscio (non sappiamo “che cosa noi siamo”), ma anche quello del narcisismo (la *philautia* che ci conduce all'autoinganno): anche per gli antichi stoici, cinici ed epicurei noi siamo stranieri a noi stessi e in fondo la psicoanalisi, a cui Foucault allude spesso evidenziandone la parentela con la *parrēsia*, è anch'essa figlia di quel razionalismo etico di stampo greco che riconduce il bene alla verità – tant'è che Lacan fondò una rivista che si chiamava *Scilicet*, che traduceva con “tu puoi sapere”.

Ma quel che più mi importa ora è fare notare che se il gioco con l'altro, e pure con l'altro che sta in noi, è strutturale alla *parrēsia*, allora essa si confronta con una differenza costitutiva⁷⁶, una differenza interna ad essa, una differenza che, mettendo in campo diversi soggetti, non può che farne un'arte strategica. Del resto, come stupirsi se, come accennato all'inizio, siamo in presenza di una «nozione che sta proprio al crocevia tra l'obbligo di dire il vero, tra le procedure e le tecniche di governamentalità e la costituzione del rapporto con se stessi»⁷⁷? Sono giochi di veridizione, giochi di potere, giochi di soggettivazione: Foucault negli ultimi anni usa moltissimo la parola gioco – non ho forse fatto un'allusione a Wittgenstein in apertura? – e il gioco è qualcosa che comporta giocatori, come del resto i fenomeni che si situano all'incrocio delle tre dimensioni di cui sopra si riferiscono sempre anche al potere, perché nessuna delle dimensioni stesse, secondo Foucault, è riducibile all'altra: e dove c'è potere c'è strategia.

Certo che, a forza di scavare e lavorare il concetto, sembrerebbe che da una concezione un poco ingenua della verità *parrēsiastica* ci si sia al contrario inoltrati in una sua configurazione opposta, quasi

⁶⁹ *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit. p. 91.

⁷⁰ Non è del tutto corretto per quanto riguarda l'invidia, a meno che non la si voglia fare rientrare, come farebbe René Girard, nella concupiscenza. E forse nemmeno per il desiderio violento, tuttavia la congruenza è impressionante.

⁷¹ *Op. cit.*, p. 94.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *L'ermeneutica del soggetto*, cit. p. 50.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Vorrei solo segnalare come tutto questo concorda con alcune tesi di Hannah Arendt: cfr. tra gli altri Hannah Arendt, *Socrate*, Raffaello Cortina editore, Milano 2015 pp. 40-41.

⁷⁷ *Op. cit.*, p. 51.

SAGGI

Soggetti alla verità. La parrēsia come strategia nella pratica filosofica a partire dall'ultimo Foucault di Paolo Cervari

relativistica, o per meglio dire sofistica! Per questo è bene analizzare il rapporto che c'è tra *parrēsia* e retorica.

L'altra faccia della *parrēsia*

«Chi sarà capace, allora, di reggere questa *parrēsia* (...) ? Quale sapere o quale *tekhne*, quale teoria o quale pratica, quale conoscenza ma anche quale esercizio, quale *mathēsis* o quale *askēsis* permetteranno di reggere questa *parrēsia*? Si tratterà della retorica o della filosofia?»⁷⁸ La risposta è netta: «la *parrēsia* filosofica si colloca entro una relazione (...) di opposizione e di esclusione in rapporto alla retorica»⁷⁹. E infatti «dove vi è filosofia, non può esserci retorica»⁸⁰, che è in fondo la posizione di Platone, per quanto un poco estremizzata.

Eppure, non è solo così. Il rapporto tra filosofia e retorica si dimostra ambiguo ed embricato, come quello tra un polo e il suo altro nel decostruzionismo derridiano, e la retorica sembra occupare il posto dell'altro della filosofia, quell'altro che da sempre la lavora e sollecita, inquieta e deturpa, sgretola e aggroviglia. Intanto va marcata la differenza di relazione tra la filosofia, e dunque la *parrēsia*, e la retorica da una parte, e la filosofia e l'adulazione dall'altra: «Quest'ultima rappresenta il nemico, e il parlar-franco deve liquidare l'adulazione, sbarazzarsene»⁸¹. Con la retorica la relazione è ben diversa: nei suoi confronti infatti il parlar-franco «dovrà da un lato affrancarsene, ma non tanto, non solo e non unicamente per allontanarla o escluderla, bensì soprattutto, essendo libero rispetto alle sue regole, per potersene servire nei limiti ben circoscritti, e sempre tatticamente definiti, in cui questa risulti per davvero necessaria»⁸². E se dunque la retorica può essere utilizzata «tatticamente» – per un'altra strategia evidentemente – bisogna in ogni caso e tuttavia stare in guardia perché essa per la *parrēsia* costituisce «un avversario o un partner forse ambiguo, ma comunque sempre anche il suo partner tecnico»⁸³. Tanto più che i «due avversari in questione (l'adulazione e la retorica) sono d'altra parte profondamente legati l'uno all'altro, dal momento che il fondamento morale della retorica è comunque rappresentato sempre dall'adulazione»⁸⁴. Come annunciato, vediamo qui una strana relazione per cui ciò che abbiamo escluso è legato a quanto ammettiamo, e quindi incluso, benché in modo subordinato, ovvero tattico, e solo se ben controllato, e solo allorché ce ne siamo affrancati, benché, appunto, risulti pur sempre ambiguo, vale a dire un po' buono e un po' cattivo: sembra proprio di essere nella farmacia di Platone⁸⁵, dove il farmaco non è la scrittura, ma la retorica.

Questa oscillazione nel decidersi a posizionare la *parrēsia* nei confronti della retorica è costante. La retorica da una parte viene messa spesso nel campo di ciò che assolutamente non è filosofia e dall'altra inclusa tra gli strumenti della filosofia⁸⁶. E la *parrēsia* viene descritta a volte come una parte della retorica, o un suo strumento o tecnica, o addirittura come la retorica vera e buona, la retorica che sta dalla parte giusta⁸⁷, o la «retorica senza retorica»⁸⁸. Sembra che l'una non possa stare senza l'altra, che siano in una

⁷⁸ *Il governo di sé e degli altri*, cit. p. 190.

⁷⁹ *Op. cit.*, p. 335.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *L'ermeneutica del soggetto*, cit. p. 332.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ L'allusione è al testo di J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, dove il *pharmakon* della scrittura, esattamente come la retorica, può essere tanto rimedio quanto veleno: così è pure per la *parrēsia*, che, come già visto, per esempio nella democrazia, da buona può corrompersi in cattiva, da rimedio trasformarsi in veleno.

⁸⁶ Cfr. *Op. cit.*, p. 360.

⁸⁷ *Il governo di sé e degli altri*, cit. p. 317

relazione di implicazione/esclusione reciproca, e lo stesso Foucault sembra essere a volte in difficoltà, quasi costretto ad ammettere la retorica come parte o elemento della *parrēsia*⁸⁹. Eppure a più riprese rimarca l'assoluta e intrattabile distanza della *parrēsia* dalla retorica. Insomma siamo in regime di indecidibilità⁹⁰.

Ma qual è il punto? In cosa consiste il rapporto tra retorica e *parrēsia*? «Quello retorico è un linguaggio scelto, plasmato e costruito in modo da produrre un effetto sull'altro. Il linguaggio filosofico, quanto al suo modo d'essere, è invece *etymos*, vale a dire (...) adeguato, nella sua verità, a tutti gli ambiti ai quali si riferisce»⁹¹. Insomma, la *parrēsia* è un discorso autentico (Foucault traduce spesso *etymos* con "autentico", e verrebbe da dire in senso propriamente heideggeriano⁹²), un «*logos etymos*, in quanto punto di giuntura tra l'*aletheia* che si esprime in lui e la *pistis* (la fede, le credenze)⁹³ di chi lo enuncia: ecco ciò che caratterizza il modo d'essere del linguaggio filosofico»⁹⁴. Ed è talmente autentico che risolve in sé integralmente la retorica, tant'è vero che «quel che è necessario per raggiungere lo scopo stesso che si dà la retorica (...) non è una *tekhne retorikē*, ma una *tekhne dialektikē*»⁹⁵, vale a dire la filosofia stessa quanto alla sua capacità di ricercare la conoscenza. Cui va aggiunta la capacità di persuadere, che non è propriamente retorica, giacché essa, riguardo alla persuasione, si riduce a «niente più che un corpo di ricette»⁹⁶ esattamente come accade in medicina «che cura non perché il medico conosca la lista dei farmaci da prescrivere, ma perché sa esattamente a quali malati prescriberli, in quali momenti dell'evoluzione della malattia, in quali quantità»⁹⁷. Si tratta dunque di possedere una conoscenza, congetturale, congiunturale e kairologica, come quella del medico, che consentirà di applicare le «ricette» della retorica, «a condizione di conoscere l'anima così come il medico deve conoscere il corpo.

E' necessario conoscere la realtà a cui si applicano queste tecniche, questi procedimenti retorici. Bisogna conoscere l'anima stessa»⁹⁸, ovvero fare psicagogia, poiché se «la potenza del discorso (*logon dynamis*) consiste (...) nella guida delle anime, chi vuole essere oratore è necessario che sappia quante forme ha l'anima»⁹⁹. Torniamo così alla già illustrata congiunzione intrinseca di dialettica e psicagogia che, costituendo la *tekhne* del *logos*, a sua volta intrinsecamente connessa alla pratica dell'anima su se stessa, si distingue proprio per questo dalla retorica, la quale è descritta da due principali caratteristiche: «da una parte la sua indifferenza alla verità»¹⁰⁰ e dall'altra il «preoccuparsi esclusivamente dell'effetto prodotto sull'anima di chi ascolta»¹⁰¹. Il che porta a concludere che se la «retorica è una *atekhnia*

⁸⁸ *L'ermeneutica del soggetto*, cit. p. 328.

⁸⁹ Per un breve sunto delle posizioni al riguardo cfr. *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit. p. 11.

⁹⁰ Il termine è derridiano, ma la questione, per come qui posta, rimanda al mio "Strategie indecidibili", in *Sophia e psiche, consulenza filosofica e psicoterapie a confronto*, Liguori, Napoli 2010.

⁹¹ *Il governo di sé e degli altri*, cit. p. 301.

⁹² Vorrei ricordare quanto in Heidegger autentico (*eigen*) e inautentico (*uneigen*) si presuppongano a vicenda secondo un'implicazione quasi o circa dialettica che è isomorfa a quella da me descritta in Foucault (e Platone) tra filosofia e retorica. Ovvero indecidibile. Per lo meno in prima istanza. Da notare inoltre che Foucault stesso spesso dichiara di avere preso in considerazione Heidegger per quanto riguarda i rapporti tra soggetto e verità.

⁹³ Come vedremo più avanti, è stato Giorgio Agamben a mostrare quale rapporto legghi la fede e la filosofia.

⁹⁴ *Il governo di sé e degli altri*, cit. p. 301.

⁹⁵ *Op. cit.*, cit. p. 316.

⁹⁶ *Op. cit.*, cit. 317.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Op. cit.*, cit. p. 318.

⁹⁹ *Ibid.*, la citazione è tratta dal Fedro di Platone.

¹⁰⁰ *Op. cit.*, cit. 319.

¹⁰¹ *Ibid.*

SAGGI

Soggetti alla verità. La parrēsia come strategia nella pratica filosofica a partire dall'ultimo Foucault di Paolo Cervari

(un'assenza di *tekhne*) in rapporto al discorso», allora «da filosofia, da parte sua, è l'*etymos tekhnē* (la tecnica autentica) del discorso vero»¹⁰².

Insomma, la retorica non si distingue dalla *parrēsia* per i modi del discorso, ma per la posizione di chi parla: nulla distingue un discorso retorico da un discorso *parrēsiastico* se non il fatto che il *parrēsiasta* crede in ciò che dice, se ne fa garante e testimone, si mette dunque in gioco in quanto pegno (o ostaggio), tant'è che «Il soggetto che parla impegna se stesso»¹⁰³ chiedendo e costruendo fiducia¹⁰⁴, senza tuttavia cercare di persuadere l'altro suo malgrado, ma anzi agendo per il suo vantaggio, e preoccupandosi innanzitutto che l'altro convenga con lui sulla verità, una verità cui i due interlocutori si riferiscono e sottomettono (e in questo cooperano), una verità su cui devono convenire: «La verità del discorso filosofico non la si raggiunge assolutamente nella forma di quella che più tardi sarà l'evidenza. La si raggiunge invece attraverso qualcosa che prende il nome di *homologia*: si tratta cioè dell'identità del discorso tra due persone»¹⁰⁵.

Concludendo, la differenza tra *parrēsia* e retorica non sta tanto in cosa si dice, ma in come si agisce con gli atti di discorso (quanto Foucault ha chiamato “drammatica”), nell'interesse e nella sottomissione alla verità e con sentimento di benevolenza nei confronti dell'altro: «perché l'*homologia* (...) sia proprio ciò che vogliamo che sia – cioè un prova della qualità dell'anima – bisogna che non soltanto il discorso ma anche l'anima e l'individuo che lo pronuncia obbediscano a tre criteri: vale a dire l'*epistemē*, l'*eunoia* e la *parrēsia*». Laddove la *parrēsia* ci parla del campo dell'*agire*, l'*epistemē* del campo del *conoscere* e l'*eunoia* (benevolenza) del campo del *sentire*¹⁰⁶.

Nel labirinto della verità

Nulla però è garantito. Non lo è l'*eunoia*, perché se è vero che non sappiamo nemmeno chi siamo o che cosa siamo, a maggior ragione non possiamo essere affatto certi di cosa sentiamo. Non lo è la *parrēsia*, perché non solo è soggetta alla risposta dell'altro, ovvero all'eterogenesi dei fini, ma per di più si può corrompere in “cattiva” *parrēsia*, ovvero nell'inutile chiacchiera o in sciocchezze dette a sproposito¹⁰⁷. Non lo è l'*epistemē* perché, se è vero che, come Foucault mostra in più di un passaggio, essa è più che altro relativa al fatto che il parlante sia certo di pensare di sapere, piuttosto che non di sapere davvero, resta il fatto che da una parte non possiamo essere del tutto certi di sapere, tanto più che sappiamo di non sapere e non sappiamo dove finisce il nostro sapere e dove comincia la nostra ignoranza, mentre d'altra parte se davvero fossimo convinti di una macroscopica corbelleria, senza sapere che lo è, ciò in molti casi ci consegnerebbe all'incapacità di essere delle buone guide spirituali¹⁰⁸.

E qui va fatta un'osservazione: che oltre all'*askēsis* ci voglia *mathēsis* – sapere epistemico, geometrico – è attestato in più di un punto¹⁰⁹ e il razionalismo etico greco non contemplava la possibilità di autoinganni e perversioni così profonde quali quelli ammessi dai moderni e dai

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *L'ermeneutica del soggetto*, cit. p. 364.

¹⁰⁴ Mi verrebbe da aprire tutta una questione che riguarda il non verbale, considerando che spesso si parla di corpo, di bocca e di cuore riguardo alla *parrēsia*, così come della situazione in cui ci si trova. Di certo la questione del non verbale – e con essa dell'empatia – ha a che fare col sentire, ma non è questa la sede per perseguire il tema. Diciamo che può essere una direzione di ricerca.

¹⁰⁵ *L'ermeneutica del soggetto*, cit. p. 353

¹⁰⁶ Che qui si alluda alle tre critiche kantiane non è certo un caso.

¹⁰⁷ Cfr. *Il governo di sé e degli altri*, cit. pp. 163, 182-183; e pure, tra gli altri, *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit. pp. 47-49.

¹⁰⁸ Cfr. *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit. p. 48.

¹⁰⁹ *Ibid.* e anche *Il governo di sé e degli altri*, cit. p. 247 (nota 11); *L'ermeneutica del soggetto*, cit. pp. 277-279.

contemporanei – e basti pensare al male radicale kantiano o all'istinto di morte freudiano, ma anche a tutte le tesi che mostrano la limitatezza della ragione. Resta pertanto l'impressione che sull'essenza della verità i greci avessero un'idea per noi un po' troppo ingenua: se Diogene è così facilmente convinto di sapere come e perché burlarsi di Alessandro, oggi noi saremmo molto meno drastici nel vedere pagliuzze negli occhi altrui scordandoci delle nostre travi – e certo ciò giustifica spesso ai giorni nostri, purtroppo, oltre al nihilismo e insieme ad esso, una frequente piaggeria verso i potenti.

Avviene così che l'altra faccia della *parrēsia*, la retorica, da noi sia stata riabilitata e che da Perelman¹¹⁰ in poi, per lo meno, sia stata promossa a via maestra verso la verità – a esclusione della scienza, qualora essa concerna la verità, il che per ora lasciamo inindagato – in quanto *doxa* insuperabile e per definizione senza limiti posti da alcuna *epistemē*: viviamo di verità locali, parziali, situate e abbastanza deboli, connesse a pratiche e genealogie, di certo vincolate ai pareri altrui – quand'anche non sempre e non tutti – lavorate dal tempo e dalla storia, congetturali e congiunturali, in una parola *discutibili*. Ed ecco allora che si aprono le porte alla cattiva *parrēsia*: siccome non abbiamo più alcun *métron*¹¹¹ certo in assoluto, a tutti, proprio come accadeva nella democraticamente degenerata Atene, è concesso di dire la propria e, per quanto assetati di autenticità, ci ritroviamo in tal modo complici e vittime di chiacchiere, curiosità ed equivoci¹¹² – tanto al di fuori di noi che dentro di noi, poiché i *daimones* cattivi proliferano al meglio laddove è difficile riconoscerli, o meglio *accusarli*.

Ne consegue che quanto presso i greci era forse (ma solo forse) appena accennato, ovvero un certo gioco strategico tra verità e illusione, tra sapere e potere, tra influenza e conoscenza, da noi oggi è diligente: la retorica è padrona del campo, e per retorica intendiamo una lotta per affermare il proprio punto di vista con una certa, almeno, incertezza sulla sua bontà – laddove la certezza sarebbe sinonimo di accecamento o superbia. L'avversario, l'altro della semplice e inconcussa autentica verità, ovvero l'inautenticità, l'inganno, il trucco, la menzogna, lo stratagemma, è così, di conseguenza, sempre più forte e ci abbisogna, per batterlo o meglio per averci a che fare, una sempre maggiore capacità strategica, ovvero d'inganno, trucco, menzogna, stratagemma e dissimulazione. Ma per andare dove?

E' proprio questo il punto: là dove si vuole andare. Se, infatti, secondo quanto dice Aristotele, la *phronesis* procura i mezzi per raggiungere il bene stabilito dalla virtù, e la *deinótes* si conforma a un fine esterno ad essa, ciò che conta allora è l'obiettivo. Detto in altri termini: se non è vero che il fine giustifica qualsiasi mezzo, è forse vero che buoni fini comportano l'uso di mezzi a volte pericolosi – come i farmaci, come la retorica. Ma chi stabilisce il bene da raggiungere? Cosa ci indica la strada? La risposta della filosofia è sempre stata una sola (non senza complicazioni indecidibili, va da sé): la verità.

Soggetti alla verità

Perché come ben sappiamo, o per lo meno alcuni sostengono, vi è verità della ragion pratica così come dell'estetica. E se praticare la filosofia significa soggettivarsi nell'assoggettarsi alla verità, cosa questa frase significhi dipende in primo luogo da cosa intendiamo per verità, poi da che cosa intendiamo per soggetto e infine da che cosa intendiamo per assoggettarsi – il che ci riporta al classico dispositivo tripolare di Foucault: sapere, soggetto e potere. E anche a questo riguardo, al dispositivo tripolare, si ingaggiano giochi di verità: come si vede la questione non è affatto semplice e, come accennavo prima, da qualche parte si annida sempre un indecidibile, ma un indecidibile può avere

¹¹⁰ Cfr. Chaïm Perelman; Olbrechts-Tyteca Lucie, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Einaudi, Torino 1976.

¹¹¹ Sulla differenza tra il sapere del *métron* e il sapere stocastico o congetturale rimando alle strepitose ultime pagine di *Les ruses de l'intelligence – La mêtis des Grecs*, cit.

¹¹² Il riferimento è alle omonime categorie heideggeriane di *Essere e tempo*.

differenti regimi e diverso è se catturato a partire da un certo tipo di razionalità piuttosto che da un'altra.

Sull'orientamento generale, Foucault in molti passi della sua opera è chiaro: «il gioco cinico rende manifesto il fatto che la vita capace di mettere davvero in pratica i principi della vera vita è altra cosa rispetto all'esistenza degli uomini in generale, e dei filosofi in particolare»¹¹³. E attraverso la maschera del cinismo Foucault manifesta una volontà di critica filosofica radicale: «la vita, per essere veramente vita di verità, non deve forse essere una vita altra, una vita radicalmente e paradossalmente altra?»¹¹⁴. Il cinico, infatti, si fa «testimone vivente della verità»¹¹⁵, e fa sì che la propria vita diventi un'*aleurgia*, una manifestazione della verità¹¹⁶, con uno stile di condotta che, mediante un'autentica incorporazione della verità, lo rende martire della verità¹¹⁷. «Martire della verità sta qui per "testimone della verità": testimonianza data, manifestata, resa autentica tramite un'esistenza, una forma di vita intesa nel senso più concreto e materiale del termine; testimonianza di verità offerta nel corpo e attraverso il corpo: attraverso l'abbigliamento, il modo di fare, la maniera d'agire, di reagire e di comportarsi. Il corpo stesso della verità è reso visibile, e risibile, attraverso un certo stile di vita: una vita concepita come presenza immediata, eclatante e selvaggia della verità»¹¹⁸.

Per esprimerci in termini *tranchant*, è certo che l'orientamento di Foucault sia per un primato dell'etica e della politica: «Immaginerei (...) i miei libri come biglie che rotolano. Le intercetti, le prendi, le rilanci. E se funziona, tanto meglio. Ma non mi si venga a chiedere chi sono prima di utilizzare le mie biglie, per sapere se non saranno avvelenate, o se non sono perfettamente sferiche, o se non vanno nella direzione giusta»¹¹⁹. E poco dopo: «la sola verità della *Storia della follia*, o di *Sorvegliare e punire*, è che ci sia qualcuno che se ne serva, che li usi per combattere. È l'unica verità che cerco»¹²⁰. E dunque, sempre per procedere spediti, si ritorna al tema del *terminus ad quem*, dell'obiettivo, dello scopo – che è tra l'altro tema strategico quant'altri mai – come peraltro la battaglia.

Visto che siamo in animo di andare per vie brevi, e ogni tanto bisogna pur farlo, possiamo dire che lo scopo dell'attività del parresiasta, e del consulente filosofico o filosofo consulente che dir si voglia, è la trasformazione di una persona, o meglio di un essere umano o se volete di un parlessere, in un soggetto capace di vita filosofica. O per lo meno di fare qualche passo avanti sulla strada che conduce a un reale assoggettamento alla verità – a cominciare beninteso da se stessi. Di che natura sia e che campo d'azione, influenza, comprensione e sensibilità abbia questa verità è di certo tema da mettere a fuoco all'interno della vita (filosofica) stessa. E per ora al riguardo non andiamo oltre, se non per dire che tale verità non può non avere caratteristiche dialogiche e condivise, e avere pertanto a che fare con la comunità e la co-costruzione di essa verità quale punto essenziale della stessa, nell'alveo di una ricerca continua e di un non dogmatismo da intendere come vero pungolo costituente – nel senso socratico del termine – per una realizzazione che non sia pertanto solo teoretica, ma anche pratica (etica) ed estetica, ovvero politica e quindi inerente all'intero campo di attività degli esseri umani¹²¹: capire, agire e sentire

¹¹³ *Il coraggio della verità*, cit. p. 236.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 171.

¹¹⁶ *Op. cit.*, p. 170.

¹¹⁷ *Op. cit.*, p. 171.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ M. Foucault, "Io sono un artificiere", in *Conversazioni. Interviste di Roger-Pol Droit*, Mimesis, Milano, 2007, p. 47.

¹²⁰ *Op. cit.*, p. 50.

¹²¹ Ho criticato anni fa la lezione di Ran Lahav relativa all'"intero essere" e tuttavia, come peraltro formulato allora, posso dire di non esserne del tutto alieno. Cfr. "La consulenza filosofica contemplativa. Incontro con Ran Lahav" in *Pratiche Filosofiche* n. 5, Milano, Aprile 2005.

SAGGI

Soggetti alla verità. La parrhesia come strategia nella pratica filosofica a partire dall'ultimo Foucault di Paolo Cervari

presi nell'interagire del loro darsi. Questo per lo meno se si resta nell'ambito della lezione di Foucault, che di certo fa della filosofia uno strumento di resistenza al dominio (non al potere: ci tengo a questa distinzione)¹²².

Ma torniamo ora alla questione della strategia. Come abbiamo visto la strategia è inevitabile, per tutte le ragioni addotte precedentemente. Si tratta quindi di porsi la questione, peraltro eminentemente strategica: come posso far sì che si producano soggetti capaci di vita filosofica? Cosa devo fare per ottenere questo? E riduciamo, pure, finalmente la questione all'operare del filosofo consulente, ovvero del parresiasta, ben consapevoli che non è certo l'unico né il più importante campo in cui si gioca la partita.

Si tratta di portare gli esseri umani a una condizione di sovranità, contro e a dispetto di forze che a ciò si oppongono o comunque non collaborano: ancora una volta, dunque, strategia, per avere la meglio – è una lotta – sull'avversario: si tratta infatti, secondo la prospettiva dei cinici, di «un combattimento, un'aggressione esplicita, volontaria e costante che si rivolge all'umanità in generale, all'umanità nella sua vita reale, con la prospettiva o l'obiettivo di cambiarla: cambiarla nel suo atteggiamento morale (nel suo *ethos*), ma cambiarla, al tempo stesso e perciò stesso, nelle sue abitudini, nelle sue convenzioni, nei suoi modi di vivere»¹²³.

Insomma, il motto finale sembra essere proprio: devi cambiare la tua vita¹²⁴, ma come già detto molte volte ormai, non si tratta qui tanto del cosa ma del come, e le ultime citazioni di Foucault di cui sopra mi permettono di introdurre finalmente - con il loro tematizzare il corpo, le reazioni, l'abbigliamento, i modi di agire - quello che secondo me è un punto chiave: il ruolo giocato nel dialogo filosofico (*parresiastico*) dalla percezione, dalla sensazione e dal sentimento. Se infatti in tale dialogo non si tratta semplicemente di definire una posizione teoretica, ma anzi etica e relativa ai modi di essere ed agire, non vedo come si possa evitare di considerare come importanti anche i modi del sentire: sono essi infatti a dare di che considerare come agire e che pensare o, anche, a determinare il mondo e l'altro mediante le reazioni, il modo di reagire. E se questo è vero, ne consegue che il dialogante può e deve agire sui modi di sentire e percepire dell'altro, esattamente come facevano Antifonte (che curava le persone con le parole) e in genere i sofisti: come diceva Paul Watzlawick, non si può non influenzare, perché qualsiasi nostro detto o non detto, come pure respiro, smorfia, ammiccamento, gesto, postura, o modulazione paraverbale della voce, influenza e dice, e spesso e volentieri ha la parte maggiore nell'effetto, ovvero – e questo è quanto conta più di ogni altra cosa - nella fiducia che si ottiene. Il che ci riporta ancora una volta a considerare quanto è importante in ogni discorso quanto discorso propriamente non è: atteggiamenti ed emozioni, sensazioni e gesti, toni di voce e microespressioni facciali, respiro e, naturalmente, ma su questo sia i greci che Foucault si erano abbondantemente espressi, gli atti, ovvero la vita stessa del parresiasta, che deve essere coerente con quanto sostiene. E non si pensi che tutto questo sia semplicemente un di più: si consideri quanto possa influenzare la percezione stessa, per non dire i pensieri, le azioni e i sentimenti dell'interlocutore, il semplice fatto di tacere e come: guardandolo fisso negli occhi, o piuttosto con aria distratta, oppure osservando con attenzione un punto qualsiasi del muro di fronte, o infine, ma si potrebbe continuare a lungo, facendo

¹²² Cfr. P. Cervari, "Pier Aldo Rovatti (a cura di) Consulente e filosofo. Osservatorio critico sulle pratiche filosofiche", in *Phronesis* n. 17, Ipoc, Milano, Ottobre 2011.

¹²³ *Il coraggio della verità*, cit. p. 268.

¹²⁴ Cfr. Peter Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, Raffaello Cortina editore, Milano, 2010.

vagare lo sguardo intorno al suo viso. O ancora, si prenda in considerazione quanto può pesare in un dialogo la scelta stessa delle domande, il design della loro sequenza, con tutto il corteo di presupposizioni e allusioni che esse, come qualsiasi atto di parola (*speech act*) implicano.

La filosofia non è solo dire proposizioni vere, l'abbiamo visto: è anche conduzione delle anime, spiritualità¹²⁵, farsi soggetti, divenire altro da quanto si era prima. E se questo è da farsi, sgombrato il campo da eccessive fiducie nel *mathēma*, nella geometria, ovvero nell'evidenza tanto platonica che cartesiana, se questo è da farsi, dicevo, nel paziente e spesso deludente commercio e confronto con gli altri parlesseri, è chiaro che ciò non possa non chiamare in causa la dimensione della fiducia: nessuno ha voglia di confrontarsi con persone accecate, menzognere o facili agli errori¹²⁶ - e di certo in ogni caso con poco credito.

Già *credito*: agli albori del nostro mondo, in un origine forse mitologica e comunque non strettamente cronologica, l'antico sostantivo verbale indoeuropeo parlessere, da cui il nostro "credere", "credito", per non dire di tutte le altre parole europee che nascono da questa radice, significava, con l'espressione "dare il **kered*", dare credito a qualcuno, riporre in lui la propria fiducia e quindi esporsi a quanto ne consegue nel caso di errore, imbroglio o insensibilità ad aspetti rilevanti dell'impegno preso da ambedue i soggetti coinvolti. Da notare che **kered* è sovrapponibile, in latino, a *fides*¹²⁷.

Con questo intendo proiettare la *parrēsia* su un piano che, a dire il vero, sarebbe strano non fosse già stato da altri preso in considerazione¹²⁸: quello del «giuramento, inteso come l'operatore antropogenetico attraverso cui il vivente, che si è scoperto parlante, ha deciso di rispondere delle sue parole e, votandosi al *logos*, di costituirsi come il "vivente che ha il linguaggio".»¹²⁹ La ricerca e la configurazione data da Agamben al giuramento mostrano come esso sia ciò che fonda e dà origine all'atto di parola in quanto «esprime l'esigenza, per l'animale parlante in ogni senso decisiva, di mettere in gioco nel linguaggio la sua natura e di legare insieme in un nesso etico e politico le parole, le cose e le azioni»¹³⁰. E il giuramento comporta rischio di vita perché lo spergiuro incorre nella maledizione, tant'è che il giuramento (*sacramentum*), secondo Benveniste, implica la nozione del rendere *sacer*¹³¹, ovvero, secondo quanto evidenziato da Agamben stesso, sulla scorta di tanti altri, uccidibile. Non ricorda forse tutto questo il nostro Platone di fronte a Dionisio? E ancora va detto che il giuramento, come l'atto parresiastico, «realizza una testimonianza – o una garanzia – indipendentemente dal loro avere luogo»¹³² con «una potenza implicita nell'atto stesso di parola»¹³³. E che cosa fa il *parrēsiasta* se non porsi a testimone e garante del proprio dire e del proprio detto col fatto stesso di dirlo? E si badi che il legame

¹²⁵«La spiritualità postula la necessità che il soggetto si modifichi, si trasformi, cambi posizione, divenga cioè (...) altro da sé, per avere diritto di accedere alla verità»: *L'ermeneutica del soggetto*, cit. p. 17.

¹²⁶ Accecamento, menzogna e falsa attribuzione sono a mio parere i tre contrari della verità, rispettivamente sulla dimensione del sentire, dell'agire e del capire: ma questa è questione che richiede ben altri approfondimenti.

¹²⁷ Cfr. G. Agamben, *Il sacramento del linguaggio*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 36, in cui l'autore riporta i pareri di A. Meillet contenuti nel suo *Linguistique historique et linguistique générale*, Champion, Paris, 1975.

¹²⁸ Non mi risulta che Giorgio Agamben o altri abbiano accostato la *parrēsia* al giuramento, ma è molto probabile che non sia così.

¹²⁹ G. Agamben, *Il sacramento del linguaggio*, cit. p. 94.

¹³⁰ *Op. cit.*, p. 95.

¹³¹ Cfr. *Op. cit.*, p. 41.

¹³² *Op. cit.*, p. 46.

¹³³ *Ibid.*

SAGGI

Soggetti alla verità. La parrēsia come strategia nella pratica filosofica a partire dall'ultimo Foucault di Paolo Cervari

tra queste due nozioni – giuramento e *parrēsia* – è testimoniata dallo stesso Agamben che, riguardo all’«esperienza della parola che è in questione nel giuramento»¹³⁴ afferma che «non è né un’asserzione né una promessa, ma qualcosa che, riprendendo un termine foucaltiano, possiamo chiamare una “veridizione», che ha nella relazione al soggetto che la pronuncia il criterio unico della sua efficacia performativa»¹³⁵. E se tutto questo sembrerebbe implicare che la *parrēsia*, lungi dall’essere una reliquia storica, sia una forza operante e attiva nella filosofia stessa, ovvero, in termini genealogici ed archeologici, la sua origine, la sua *arkè*¹³⁶, è anche vero che tutto questo sembra orientarci verso la centralità di un’interazione stretta di concetti quali la fiducia, l’efficacia della parola, il potere della stessa e, peraltro e d’altronde, la relazione di questi concetti con le asserzioni vere. Relazione che la filosofia – a differenza di alcune tra le religioni scaturite dall’evento archetipico del giuramento – non pone come conciliatoria, come accade quando si *crede* in dogmi assertori¹³⁷. Ed è così che «la filosofia, che non cerca di fissare la veridizione in un sistema di verità codificate ma, in ogni evento di linguaggio, porta alla parola ed espone la veridizione che lo fonda, deve necessariamente porsi come *vera religio*»¹³⁸. Ma *vera* in un modo molto particolare perché «comincia nel momento in cui il parlante, contro la *religio* della formula, mette risolutamente in questione il primato dei nomi»¹³⁹ e con «Platone, nel Cratilo, rinuncia all’idea di una corrispondenza esatta tra il nome e la cosa nominata e, insieme, avvicina onomastica e legislazione, esperienza del *logos* e politica. La filosofia è, in questo senso, costitutivamente critica del giuramento»¹⁴⁰.

E ci appare così la figura ultima del parresiasta, cioè del filosofo, ovvero del filosofo consulente: colui che prende la parola in un gioco di verità in cui, facendosi testimone e garante del suo proprio atto di parola, si chiama in causa da sé di fronte all’altro, quasi in qualità di ostaggio, senza alcuna garanzia, nell’arena di un linguaggio che non ha più certe radici nelle cose, esponendo e costruendo a un tempo le regole del gioco.

E’ una mossa paradossale? Sì, ma non per questo inoperante, tant’è che ha – e deve avere – conseguenze irreversibili: per questo – anche se non solo per questo - è strategica ed esercita un potere. Come una firma¹⁴¹. E come una firma esprime un’identità unica.

¹³⁴ *Op. cit.*, p. 78.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ Sul concetto di *arkè* nell’ambito della pratica filosofica mi sono espresso in *Signatura rerum. Sul metodo della consulenza filosofica*, cit.

¹³⁷ La religione cristiana fa questo. Ma anche l’Islam e l’ebraismo. Cfr. *Il sacramento del linguaggio*, cit. p. 90.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Op. cit.*, p. 98.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ Per riflessioni sul concetto di “firma” rimando agli studi di Maurizio Ferraris, *Documentalità*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2009, pp. 337 e sgg; e Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Les Editions de Minuit, Paris, 1972, pp. 390 e sgg.