



THEOPOPEDIA  
Archiving the history of theologico-political concepts

SANDRO CHIGNOLA

## IL CORAGGIO DELLA VERITÀ: MICHEL FOUCAULT

in: *Theopopedia. Archiving the history of theologico-political concepts*, ed. by T. Faitini, F. Ghia, M. Nicoletti, University of Trento, Trento 2015-

URL: <http://theopopedia.lett.unitn.it/?encyclopedia=parrhesia-ii-in-depth-il-coraggio-della-verita-michel-foucault-sandro-chignola>

ISBN 978-88-8443-616-0

### ABSTRACT:

This essay attempts to examine Foucault's use of the concept of *parrhesia* and to understand why he makes it so central to his interpretation of classical and late classical thought. Such an interpretation is not in fact random or impolitic, but actually of critical importance because of the light it sheds on the whole body of Foucault's analysis of power. The paper is divided into three parts. The first focusses on Foucault's idea of critique. The second analyses the core tenets of Foucault's interpretation of *parrhesia* as these were developed in his Course at the College de France. The third deals with the repositioning of *parrhesia* in the model of governmentality and focusses particularly on the '*parrhesia* of the governed'.

*C'è per l'oro la pietra  
di paragone: del valore umano  
e di sapienza, Verità  
onnipotente è vaglio.*

Bacchilide

Quella di *parrhesia* è una nozione complessa. È un termine che ha una lunga storia tra antichità e prima età cristiana e che viene continuamente risemantizzato nel passaggio tra le discipline (filosofia, retorica, teologia, ad esempio) e le epoche storiche. Foucault, proprio per la complessità della sua semantica, definisce la *parrhesia* una «nozione ragno»<sup>1</sup>. Questo contributo intende provare a ricostruirne l'uso che ne fa Foucault e cerca di recuperare i motivi della centralità che Foucault vi ascrive nella propria interpretazione del pensiero antico e tardoantico. Un'interpretazione, quella dei Greci, che non è affatto occasionale o impolitica, come una parte della critica ha sottolineato sino a qualche anno fa, e che tiene invece a battesimo l'insegnamento foucaultiano al Collège de France assumendo, io credo, una rilevanza decisiva per la luce che getta sull'intera analitica del potere di Foucault<sup>2</sup>. L'occorrenza del termine *parrhesia* nelle conferenze, nelle interviste e nel complesso di scritti ora raccolti come *Dits et écrits*, non è - ancorché estremamente significativa, come cercherò di dimostrare - molto ampia. Molto Foucault vi si dedica invece nel ciclo di lezioni a Berkeley nel 1983 e nei Corsi che tiene al Collège de France tra il 1981 e il 1984, anno della sua morte.

In questo contributo non intendo semplicemente esporre il modo nel quale Foucault adoperava o fa funzionare nel quadro di un'interpretazione degli autori antichi il termine *parrhesia*. Cerco, invece, di argomentare una tesi interpretativa sull'ultimo Foucault. La anticipo come segue: il tema della *parrhesia* acquista sempre più rilevanza quanto più Foucault si interroga sul senso della critica (e dunque: su che cosa la filosofia *sia*) e quanto più la sua analitica del potere mette a fuoco il tema della governamentalità. Da un lato, la *parrhesia* come figura della filosofia e della critica, quando esse vengano pensate al di fuori dello schema costituente teoria/prassi; dall'altro la *parrhesia* come

---

<sup>1</sup> M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France 1982-1983, édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par F. Gros, Seuil/Gallimard, Paris 2008 [d'ora in poi: GSA] p. 45. Per una prima informazione sulla storia del termine: E. Peterson, *Zur Bedeutungsgeschichte von Parrhesia*, in *Festschrift für R. Seeberg I*, Berlin, 1929, pp. 283-297; H. Jaeger, *Parrhesia et fiducia*, in *Studia patristica I*, Berlin 1959, pp. 221-239; H. Schlier, *Parrhesia, parrhesiazomai*, in *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. by G. Kittel, G. W. Bromiley, G. Friedrich, Eerdmans, Grand Rapids 1964, vol. V, pp. 871-886; M. Gigante, *Filodemo sulla libertà di parola*, ora in Id., *Ricerche filodemee*, Maccharoli, Napoli 1969, 41-61; A. Momigliano, *La libertà di parola nel mondo antico*, «Rivista storica italiana», 1971, pp. 499-524; ma soprattutto il libro che Michel Foucault segue con maggiore costanza insieme a quello di Marcello Gigante: G. Scarpato, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Paideia, Brescia 1964.

<sup>2</sup> Si veda il primo corso tenuto da Michel Foucault al Collège de France: *Leçons sur la volonté de savoir*, Cours au Collège de France 1970-71, suivis de *Le savoir d'Œdipe*, édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, par D. Defert, Gallimard, Paris 2011. Ma si ricordino anche le conferenze dedicate al mito di Edipo tenute da Foucault nel 1973 a Rio de Janeiro (*La verità e le forme giuridiche*, a cura di L. D'Alessandro, La città del sole, Napoli 1994). Su questi temi, si veda infine il bel libro di G.V. Brindisi, *Potere e giudizio. Giurisdizione e veridizione nella genealogia di Michel Foucault*, Editoriale scientifica, Napoli 2010.

figura centrale dell'«intransitività della libertà»<sup>3</sup> attraverso la quale si materializzano i processi di soggettivazione politica nell'ellisse che definisce il fatto di governo come confronto non ulteriormente riducibile tra governante e governato. L'ultimo Foucault, ma seguendo un'intuizione che data dalla seconda metà degli anni '70, rifiuta l'ideologia del Politico e la logica fondazionale della Teologia politica: *la politica passa altrove*. Lo Stato moderno viene interpretato come una soluzione organizzativa per la politica che ha avuto successo, ma che ha fatto il suo tempo.

Il mio contributo si divide perciò in tre parti. La prima verrà dedicata alla nozione di critica in Foucault. La seconda, all'analisi delle linee fondamentali dell'interpretazione foucaultiana della *parrhesia* nei Corsi pronunciati al Collège de France. La terza verterà sulla ricollocazione della *parrhesia* nello schema della governamentalità e si concentrerà sulla «*parrhesia* dei governati» della quale, in alcuni luoghi, parla Foucault<sup>4</sup>.

I. Personalmente sto lavorando su due ipotesi, sulle quali non ho risposte definitive. La prima: dalla seconda metà degli anni 70 e per tutti gli anni di insegnamento di Foucault al Collège de France cresce sempre di più l'incidenza del suo confronto con Max Weber. Per quanto ci riguarda oggi, ma su questo mi riprometto di tornare in altra sede, non solo la lettura weberiana del protestantesimo e della *Lebensführung* è decisiva, almeno a mio avviso, per la definizione del tema foucaultiano della resistenza antipastorale, ma le stesse conferenze sull'etica del lavoro intellettuale e quella sul politico di professione, lo sono per la messa a tema, anche nell'impegno personale di Foucault, del «coraggio della verità» come presa di posizione *situata* nella quale il lavoro intellettuale si mette alla prova della realtà assumendosi la responsabilità (e cioè: il *rischio*) del proprio discorso. Ci torneremo parlando di Platone. La seconda, invece, provo ad argomentarla un minimo e riguarda Kant. Come è noto, tra il 1978 e il 1984, Foucault moltiplica i propri riferimenti a Kant<sup>5</sup> e lo fa non nei termini di *Le parole e le cose*<sup>6</sup> o della tesi complementare che aveva dedicato all'*Antropologia pragmatica*<sup>7</sup>, ma proprio in relazione alla nozione di critica e riconoscendosi direttamente, in un testo firmato con lo pseudonimo di Maurice Florence, per il *Dictionnaire des philosophes* diretto da Huisman (1984), nel solco della tradizione kantiana.

Qui tuttavia è a un altro testo che intendo riferirmi. E cioè alla conferenza – il cui testo non è stato ripubblicato nei *Dits et écrits*, ma che è uscito nel 1990, nel «Bulletin de la société française de philosophie» – pronunciata da Michel Foucault il 27 maggio 1978 presso la «Société» e che viene intitolata: *Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)*<sup>8</sup>. Trovo particolarmente rilevante questo testo per una serie di motivi che provo ad elencare.

Il primo riguarda appunto il rapporto tra critica e «positività» («positività» sono i saperi: il discorso storico della filosofia, della morale, del diritto, della scienza, della politica...). La critica, per Foucault, e credo che questo sia decisivo anche per comprendere la sua analisi della governamentalizzazione del potere, *non legifera. Non dice quello che si debba fare*. È qui in gioco una posta decisiva: non solo la polemica di Foucault con Sartre sul ruolo dell'intellettuale (che Foucault rifiuta di vedere come un portavoce dell'universale e che rideclina piuttosto nella figura dell'«intellettuale specifico», posizionato nella singolarità di un confronto locale tra libertà e

---

<sup>3</sup> M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir* (1982), ora in: M. Foucault, *Dits et écrits 1954-1988*, Édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, Quarto Gallimard [ed. in due volumi], Paris 2001, vol. II (1976-1988) [d'ora in poi: DEII], pp. 1041-1062, p. 1058.

<sup>4</sup> M. Foucault, *Une éshétique de l'existence* (1984), ora in: DEII, pp. 1549-1554, p. 1553.

<sup>5</sup> Basti ricordare: M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?* (1984), ora in DEII, pp.1381-1397, nonché la lezione inaugurale (5 gennaio 1983) al corso GSA, pp. 3-39.

<sup>6</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, in part. pp. 314 e ss.

<sup>7</sup> M. Foucault, *Introduction à l'anthropologie*, in Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, présentation par D. Defert, F. Ewald, F. Gros, Vrin, Paris 2008, pp. 11-79.

<sup>8</sup> D'ora in avanti citato come QCR.

potere), ma, mi sembra, ciò che qui rileva è soprattutto il consumarsi dell'ultima difesa del lessico teologico-politico della sovranità. La critica non è la premessa di un ragionamento che debba concludersi con una prescrizione del tipo «ecco dunque cosa dovete fare»: «elle n'a pas à faire la loi de la loi», dice altrove in quello stesso anno Foucault. Se la critica ha un senso, essa non reinstalla in sovrana posizione di sorvolo un Soggetto «costituente» rispetto alle cose, e non può che esercitarsi nei termini di una *sfida*, o di una *resistenza*, a ciò che è: «elle doit être un instrument pour ceux qui luttent, résistent et ne veulent plus de ce qui est. Elle doit être utilisée dans des processus de conflits, d'affrontements, d'essai de refus», scrive Foucault<sup>9</sup>.

Posizione subordinata rispetto ai processi reali, posizione tattica, posizione che implica una attitudine determinata e, soprattutto, una *decisione*, una scelta di campo. Un anno più tardi, Foucault lo scriverà in termini molto precisi: non c'è potere in grado di rendere assolutamente impossibile la resistenza, la *disobbedienza* (e che lo scriva nel 1979 in relazione alla Polonia e alla dissidenza nel blocco sovietico lo trovo personalmente molto significativo...), il «soulevement» per mezzo del quale una minoranza, un gruppo o un intero popolo, dice: «je n'obéis plus».

Il rapporto tra potere e resistenza è matriciale, soggettivamente trainato dalla libertà, ed è «irréductible»<sup>10</sup>. Ed è all'interno di questo rapporto, che rende non formalizzabile, non giuridificabile, ciò che Foucault continua a chiamare, contro il concetto di Politico, *politica* - «champ d'expérience», «jeu politique indexé au dire vrai» che implica un certo rapporto, in coloro che vi sono implicati, con sé stessi e con gli altri<sup>11</sup> -, che il lavoro intellettuale deve essere ripensato. Se il «soulevement», la ribellione, la *sottrazione* – non la Rivoluzione come appropriazione e rioccupazione del luogo del Sovrano – definiscono per la critica un punto di ancoraggio molto più potente della retorica dei diritti umani, quella dell'intellettuale non può che definirsi un'*etica*: «ma morale théorique», scrive Foucault, «être respectueux quand une singularité se soulève, intransigent dès que le pouvoir enfreint l'universel. Choix simple, ouvrage malaisé: car il faut tout à la fois guetter, un peu au-dessous de l'histoire, ce qui la rompt et l'agite, et veiller un peu en arrière de la politique sur ce qui doit inconditionnement la limiter. Après tout, c'est mon travail», scrive Foucault, «je ne suis ni le premier, ni le seul à la faire. Mais je l'ai choisi»<sup>12</sup>.

L'intellettuale risponde a se stesso della propria *scelta* come della propria *vocazione*, potrebbe forse dirsi, rispondendo a ciò che la interpella dall'inquietudine della storia. È questa la seconda cosa che giudico importante. Nella conferenza alla «Société de philosophie» Foucault lo dice in termini chiarissimi: la critica come «vertu», come risposta ad un «imperatif», molto più pressante e radicale, di quello di enunciare gli errori o gli scarti che parrebbero inquinare il progresso delle cose<sup>13</sup>.

La terza e ultima cosa che mi interessa, anche se si tratta di una posizione che verrà in seguito rivista, a favore, proprio nella lettura di Kant, della critica come «attitudine moderna» della filosofia, è come il tema della critica venga in questo testo legato da Foucault al tema del governo. La tesi foucaultiana è nota. Vi è un doppio movimento che orienta i processi di governamentalizzazione: una secolarizzazione («laicisation») del pastorato cristiano che ne disloca il baricentro dal campo della religione a quello della politica e delle sue istituzioni, e una dinamica espansiva delle arti di governo nel corpo della società civile, che ne risulta integralmente penetrato. Quella che Foucault chiama, rinvenendone il punto di massima espressione nello scritto kantiano

---

<sup>9</sup> M. Foucault, «Table ronde du 20 mai 1978», in M. Perrot, *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX<sup>e</sup> siècle*, Seuil, Paris 1980; ora in: DEII, pp. 839-853, p. 851.

<sup>10</sup> Puntualizzano opportunamente questo dato, indispensabile per comprendere l'analitica foucaultiana del potere, J. Revel, *Michel Foucault. Expériences de la pensée*, Bordas, Paris 2005; Ph. Artières, M. Potte-Bonneville, *D'après Foucault. Gestes, luttes, programmes*, Les prairies ordinaires, Paris 2007.

<sup>11</sup> GSA, pp. 146-147.

<sup>12</sup> M. Foucault, *Inutile de se soulever?* (1979), ora in: DEII, pp. 790-794, p. 794.

<sup>13</sup> QCR, p. 36.

sull'Illuminismo, «attitude critique», si sviluppa parallelamente alla risemantizzazione del pastorato cristiano in tecnica e in arte di governo<sup>14</sup>. Ebbene è all'interno di questi processi, processi amministrativi, istituzionali, dalla decisa incidenza materiale e non legati all'incantamento teologico-politico della sovranità, che Foucault colloca l'emersione (meglio sarebbe dire: la *ri-emersione*, dato che nel Corso del 1983, *Le gouvernement de soi et des autres*, egli instruirà una linea di continuità e di trasmissione diretta tra la *parrhesia* antica e l'attitudine moderna della critica in Kant<sup>15</sup>) di una complessa relazione tra «politica» e «verità» attorno alla quale ruota il rapporto tra governamentalità e critica.

La critica è modernamente legata alla volontà di «non essere governati». Di non esserlo, non in senso assoluto, poiché questo è impossibile per una posizione, come quella di Foucault, che assume il disincanto wittgensteiniano a cifra di un'etica del lavoro intellettuale (il potere, come il linguaggio, semplicemente c'è e di esso possono solo essere descritti i giochi di veridizione<sup>16</sup>) ma di non esserlo «tellement», e cioè come *effettivamente* lo si è. Quello che nella conferenza Foucault chiama il gioco (*jeu*) della «gouvernementalisation» e della «critique» - e cioè: il movimento per il quale il soggetto si assume il diritto di interrogare la verità circa i suoi effetti di potere ed il potere sui suoi discorsi di verità - non solo incide una soglia nel moderno processo di razionalizzazione (la critica protestante del sapere biblico ecclesiale; la critica giusnaturalista dei poteri; la critica scientifica del governo dei saperi...) e rovescia metodologicamente, pur assumendone la questione, Max Weber («Max Weber a posé cette question: si l'on veut adopter un comportement rationnel et régler son action en fonction de principes vrais, à quelle part de soi doit-on renoncer? De quel ascétisme se paie la raison? À quel type d'ascétisme doit-on se soumettre? J'ai, pour ma part, posé la question inverse: comment certains types de savoir sur soi sont-ils devenues le prix à payer pour certains formes d'interdits? Que doit-on connaître de soi afin d'accepter le renoncement?», scrive Foucault<sup>17</sup>...), ma agisce come «problematizzazione» del nodo che rinserra (e per Foucault non solo nell'Europa moderna) potere, verità e soggetto<sup>18</sup>.

Kant, da questo punto di vista, assume un ruolo centrale e strategico all'altezza di questo testo, perché, pur non postulando l'idea di una disobbedienza radicale che metta in crisi come tale il fatto di governo, assume come compito un «courage de savoir» che ha un lato teoretico e uno politico: il disassoggettamento, e cioè l'istituzionalizzazione di un'autonomia mantenuta di fronte a chi governa, rispetto alla reciproca implicazione di verità e potere<sup>19</sup>. Nel testo che Foucault pubblicherà nel 1984 questo lato della questione cederà il passo all'idea dell'«attitude della modernité» e cioè all'idea del rapporto che il pensiero intrattiene con l'attualità come con ciò che è da pensare per posizionarsi al suo interno. E tuttavia anche in questo testo Kant risalterà come icona «weberiana» di un'etica (un *éthos*, lo chiama Foucault e poche pagine dopo un «ascétisme indispensable»<sup>20</sup>) della soggettivazione; la critica «comme travail de nous-mêmes sur nous mêmes en tant qu'êtres libres»<sup>21</sup>.

II. È in questo contesto, io credo, che Foucault elabora la crescente crucialità della nozione di *parrhesia*. La questione cioè delle modalità attraverso le quali si può (e si deve) dire la verità. La

<sup>14</sup> Cfr. M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Seuil, Paris 1995.

<sup>15</sup> GSA, p. 326.

<sup>16</sup> M. Foucault, *La philosophie analytique de la politique* (1978), ora in: DEII, pp. 534-550, p. 542.

<sup>17</sup> Id., *Technologies of the Self* (1982), in *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, ed. by P. H. Hutton, H. Gutman, L. H. Martin, The University of Massachusetts Press, Amherst 1988; ora in: DEII, pp. 1602-1632, p. 1605.

<sup>18</sup> QCR, p. 39.

<sup>19</sup> QCR, p. 41.

<sup>20</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce-que les Lumières?* Cit., p. 1387 e p. 1389.

<sup>21</sup> DEII, 1394.

nozione compare all'interno del corso sull'*Ermenutica del soggetto* (1981-1982) come cifra della franchezza e dell'apertura sulla quale si orienta il rapporto di «maîtrise» che si stringe tra il filosofo e l'allievo in un contesto nel quale il proprio della filosofia viene rinvenuto in una funzione trasformativa, *ethopoietica*. Nella *parrhesia* – secondo l'uso che Foucault ne fa in questa prima evocazione della tarda antichità – il tipo di sapere qui in questione non è quello che assoggetterebbe il singolo ad una verità che altri deterrebbe su di lui, un sapere astratto e «oggettivante» come quelli che fanno capo al primato della rappresentazione, ma un *sapere relazionale*, un sapere del mondo, del divenire, della *inter-azione*, nel quale ne va di una verità che «affecte le sujet» e che gli impone di aderire, per dirla in termini impropri, deleuziani, all'evento che egli è per l'intera durata della sua vita<sup>22</sup>.

Questo è il punto che spinge Foucault, vale appena la pena di sottolinearlo, a valorizzare i modelli epicurei, stoici e cinici (ma anche socratici) della cura di sé, nei quali essa viene liberata dallo schema pedagogico della preparazione alla vita adulta e che fanno coincidere il processo di soggettivazione con una dinamica immanente, interna al processo delle cose, non presupponendo alcuna forma di scissione tra il singolo e il mondo. Nel corso intitolato all'*Ermenutica del soggetto*, la *parrhesia*, «trasmissione nuda della verità» nel rapporto non seduttivo e non retorico tra maestro e allievo, resta legata ad una dimensione filosofica che i corsi successivi tenderanno a mettere in questione facendone la genealogia. Essa, però, è funzionale all'enucleazione, da parte di Foucault, di una nozione etico-politica di filosofia - la filosofia come «philosophie en action»<sup>23</sup>-, nella quale egli investe anche personalmente in una fase in cui, nei suoi scritti, tre concetti vengono progressivamente marcando la propria centralità: «problématisation» (in rapporto alla conoscenza e alla storia); «gouvernement» (in rapporto alla politica); «subjectivation» (in rapporto al problema etico e politico di pensare il disassoggettamento, e cioè la libertà, una volta esaurita l'indagine sulle pratiche di assoggettamento che marcano l'individuazione)<sup>24</sup>. Direi che è dunque in rapporto alla politica che, a partire da l'*Ermenutica del soggetto* e sino al corso sul *Coraggio della verità* (1984), Foucault costruisce la propria storia (ma attenzione, rivendicata come «fiction historique», come genealogia che non restituisce l'oggettività di uno sviluppo, quanto piuttosto il quadro frammentato di una serie di problemi che muovono dalla questione che ci è imposta dal presente... E cioè, di nuovo: dalla «problematizzazione» del nesso tra «governamentalità» e «soggettivazione») della *parrhesia*.

Schematicamente: la *parrhesia*, intesa in termini molto generali come «libertà di parola», coincide con il diritto di cittadinanza nell'Atene classica (*isonomia*, *isegoria*, e *parrhesia* sono ciò che qualifica il rapporto tra il *politês* e la città); viene appropriata e ritrascritta su di un altro piano dalla filosofia con la crisi della democrazia ateniese; riemerge come forma stessa della vita filosofica, nella tarda antichità e, in particolare, con l'epicureismo, lo stoicismo e il cinismo. Questa, in termini assolutamente generali, la storia che, per Foucault, si compie tra lo *Ione* di Euripide e Diogene e Demetrio, ripresi da Epitteto come esempi per l'idea stoica di vita filosofica perfetta. Ovviamente l'analisi foucaultiana dell'archivio antico apre molte diramazioni laterali in questo percorso. Ciò che dirò probabilmente perde molte cose per strada. Ma è il prezzo che consapevolmente accetto di pagare in vista di un'interpretazione in qualche modo univoca della strategia argomentativa di Foucault per quanto riguarda l'analitica e l'uso del termine *parrhesia*,

---

<sup>22</sup> M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France, 1981-1982, édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par Frédéric Gros, Gallimard/Seuil, Paris 2001 [d'ora in poi: HS], p. 233.

<sup>23</sup> DEII, p. 929; p.1377.

<sup>24</sup> Si veda: Th. R. Flynn, *Truth and Subjectivation in the Later Foucault*, «The Journal of Philosophy», Vol. 82, No. 10, Eighty-Second Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division (Oct., 1985), pp. 531-540. Più in generale: *The Later Foucault: Politics and Philosophy*, ed. by J. Moss, London Sage, London 1998; *Foucault et la philosophie antique*, éd. par F. Gros et C. Levy, Kimé, Paris 2003; W. Detel, *Foucault and the Classical Antiquity: Power, Ethics and Knowledge*, Cambridge UP, Cambridge 2005.

«franchezza di parola».

Partiamo dall'inizio, tuttavia. La *parrhesia* è una modalità della parola. Più precisamente, è una maniera di dire la verità. È una maniera di dire la verità che determina un rischio per il locutore, proprio per il fatto che egli dice la verità. Nell'assumersi questo rischio, il parrhesiasta si lega liberamente a se stesso, è fedele a se stesso, esattamente nella misura in cui si carica del coraggio di dire la verità. Foucault: «La parrhesia c'est le libre courage par lequel on se lie soi-même dans l'acte de dire vrai. Ou encore, la parrhesia c'est l'éthique du dire vrai dans son acte risqué et libre»<sup>25</sup>. Ciò che la *parrhesia* effettua, tanto rispetto al locutore, la cui soggettivazione coincide con il «pacte» che stringe con se stesso e con la verità, quanto con chi entra con lui in quello che Foucault chiama il «circolo dell'ascolto», è l'apertura, la dischiusura, di una situazione rispetto ai codici e alle norme che la informano e la messa in divenire della relazione esponendola ad un rischio indeterminato. L'enunciato parrhesiastico – che Foucault distingue accuratamente dall'enunciato performativo, per il fatto che quest'ultimo è integralmente ritualizzato, in qualche modo liturgico, prevede uno *statuto* riconosciuto dell'enunciatore e produce effetti predeterminati nell'intenzionalità che agisce il linguaggio – costituisce il soggetto esattamente nella misura in cui lo riferisce alla libertà, alla verità e ad una *drammatica* dell'enunciazione (*dramma*, da *draô*: agisco, faccio, lavoro, ricordo) in cui l'antagonista è costituito dalle istituzioni governamentali garanti dell'ordine del discorso.

In termini generali, ciò che distingue l'enunciazione parrhesiastica da uno *speech-act* performativo è il fatto che la *parrhesia*, proprio per il rischio imprevedibile della situazione alla quale si lega, è una *funzione di soggettivazione*, non l'«esecuzione di un atto *nel dire*»<sup>26</sup>, riferito ad un'intenzionalità o ad uno statuto preesistenti all'enunciazione.

Nel corso su *Le Gouvernement de soi et des autres* (1982-1983) tale presupposto viene svolto in almeno due modi. Innanzitutto, l'intera vicenda di Ione viene letta come una vicenda di riconoscimento, volta ad affermare la piena cittadinanza del protagonista, attraverso il complesso gioco di tre differenti forme di veridizione (quella dell'oracolo, quella della confessione di Creusa, e quella politica, che Ione appunto stabilisce una volta asceso al trono come fondatore della stirpe ionica), ma in seconda battuta, Foucault vi recupera inoltre una forma del «dire-vero» alla quale conferisce un significato particolarmente impegnativo. Non ho il tempo di richiamare per intero né la tragedia di Euripide, né l'intero sistema di mosse attraverso le quali si dipana l'interpretazione di Foucault. E tuttavia, mi è necessario richiamare, qui, per sommi capi, la trama della tragedia: Creusa, moglie del re di Atene Xuto, aveva avuto un figlio dal dio Apollo, chiamato Ione. Il marito era ignaro di tutto ciò, e, proprio per questo motivo, dopo il parto Creusa aveva abbandonato il bimbo in una grotta, destinandolo alla morte. Su ordine di Apollo, però, il dio Hermes aveva preso Ione e l'aveva portato presso l'oracolo di Delfi a farvi da servitore. Anni dopo, Creusa e Xuto si recano proprio a Delfi per sapere come mai non riescano ad avere figli. L'oracolo predice a Xuto che la prima persona che incontrerà uscendo dal tempio sarà un suo figlio. All'uscita, Xuto si imbatte in Ione e, credendolo il frutto di una sua avventura passata, lo convince a seguirlo ad Atene per diventare erede al trono. Creusa non accetta la scelta del marito, poiché avrebbe voluto sul trono un proprio figlio, così progetta di uccidere Ione. Il piano fallisce e solo l'intervento della Pizia permette il riconoscimento fra i due. Infine, appare la dea Atena ex machina, che suggerisce una soluzione: tenere Ione come erede al trono, lasciando credere a Xuto che si tratti di suo figlio.

Ebbene: nella struttura del discorso di Creusa che rimprovera ad Apollo di averla costretta ad esporre Ione – discorso di *imprecazione*, discorso del *debole*, discorso di *sfida*, in cui una donna dichiara l'*ingiustizia* del dio – Foucault rivendica qualcosa come la complessiva, così la chiama, e si

---

<sup>25</sup> GSA, p. 64.

<sup>26</sup> J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (1975), trad. it. di C. Villata, *Come fare cose con le parole. Le «William James Lectures» tenute alla Harvard University nel 1975*, edizione italiana a cura di C. Penco e M. Sbisà, Marietti, Casale Monferrato 1988, p. 75.

tratta di un'espressione alquanto impegnativa, «matrice du discours politique» occidentale<sup>27</sup>.

Mi sembra un punto davvero importante per arrivare, in seguito, al punto conclusivo del mio ragionamento, come avremo modo di vedere. Il discorso inegualitario, agonistico, con il quale il debole, nonostante la propria debolezza, prende su di sé il rischio di rimproverare al potente l'ingiustizia che questi ha commesso, «ce discours s'appelle précisément la parrhesia»<sup>28</sup>, scrive Foucault e costituisce un punto imprescindibile per la stessa razionalità governamentale che su questa ellisse, sull'impossibilità di sciogliere quella che altri, in campo storico-giuridico, ha riconosciuto come la struttura fondamentale della storia costituzionale europea<sup>29</sup>, prende l'avvio e si stabilizza.

Ma vediamo meglio come Foucault viene sviluppando il proprio argomento. È intanto interessante notare la forzatura interpretativa operata: nel discorso di Creusa il termine *parrhesia* non compare. Questo significa, che Foucault è interessato alla forma argomentativa euripidea perché in essa ritrova molto di più di un uso della parola, di un'occorrenza, che potrebbe essere posta accanto ad altre. Ciò che interessa a Foucault è – in quella particolare *struttura* che è data dalla denuncia di un'ingiustizia - il disporsi dei discorsi l'uno di fronte all'altro: «il s'agit de deux formes de discours qui se font face ou plutôt qui sont *profondement liées* l'un à l'autre», il discorso del potente, di chi, in qualche modo, tiene il luogo di produzione della normalità comunicativa, e il discorso del debole che lo sfida soggettivando un coraggio della verità che il primo non sostiene.

Ora: non credo si possa trovare una figura a due fuochi, in cui si esprima un legame, e che non sia quella dell'ellisse. Il discorso del governo e della «governamentalità» assume un ruolo strategico in questo Foucault. Si tratta, in questo caso, di quello che Foucault chiama il «couplage structurant» che più tardi, e non ovviamente nell'«aveu» di Creusa (confessione peraltro molto diversa da quella che diventerà centrale nella direzione di coscienza cristiana), darà la forma al discorso politico occidentale: da un lato il «discours raisonnable qui permet de gouverner les hommes», dall'altro, in posizione irriducibile al primo, il «discours du faible reprochant au fort son injustice» dicendogli, appunto, la verità.

Si tratta di un passaggio cruciale per l'argomentazione di Foucault. E lo è almeno su due piani. Il primo è quello che permette la transizione in direzione della *parrhesia* filosofica. A chi governa è richiesta saggezza, e questa saggezza dovrà essere formata, sostenuta, consigliata. Il discorso di chi governa, per essere ragionevole, dovrà fondarsi sul discorso di un altro – un consigliere, un ministro, un maestro – per forza di cose più debole di lui, che dovrà caricarsi del rischio di voltarsi verso il potente, guardarlo in faccia e denunciare l'ingiustizia (o le mancanze) che il primo possa aver commesso<sup>30</sup>. Anche solo nei confronti di se stesso. Vale la pena di sottolineare una cosa decisiva, da questo punto di vista. Questo passaggio non è soltanto rilevante per l'attraversamento foucaultiano di Platone, e cioè per l'esaurirsi della *parrhesia* politica nella crisi democratica ateniese all'interno della quale il principio dell'uguaglianza indetermina sino a farlo sfumare il gioco agonistico delle ascendenze che sostiene il formarsi delle decisioni collettive, del governo del *koinon*, ma è rilevante per la costruzione di un'analitica della politica, quella di Foucault, che passa fundamentalmente all'*esterno* dello Stato e che assume la centralità di dimensioni istituzionali (in senso largo: cameralistiche, amministrative, sociali) che l'ideologia del Politico nasconde o abbandona all'insignificanza<sup>31</sup>. Su di un secondo piano, lo vedremo in

---

<sup>27</sup> GSA, p. 126.

<sup>28</sup> GSA, pp. 124-126.

<sup>29</sup> W. Näf, *Die Frühformen des modernen Staates in Spätmittelalter*, «Historische Zeitschrift», 1951, pp. 225-243; trad. it. in: *Lo Stato moderno, I. Dal Medioevo all'età moderna*, a cura di E. Rotelli e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 51-78.

<sup>30</sup> GSA, 127.

<sup>31</sup> Sul tema, molto bene: Ph. Büttgen, *Théologie politique et pouvoir pastoral*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 2007, n. 5, 62e année, pp. 1129-1154. Ma si veda anche: B. Karsenti, *La politica del fuori. Una lettura dei Corsi di*

conclusione, la costitutiva asimmetria di posizioni registrata dal «couplage structurant» del quale parla Foucault, diventa fondamentale per comprendere il senso che Foucault ascrive alla critica.

Criticare il governo non significa dover proporre risposte «ragionevoli» per la sua agenda di problemi, quanto piuttosto interpellarlo sulle finalità che esso si assegna, sui mezzi scelti per realizzarle, sulla «ragionevolezza» generale stessa nella quale esso ammanta la propria azione. *Non è compito del governato, governare*. E questo, in qualche modo, segna una fuoriuscita definitiva dal lessico – e dalla logica – della sovranità e della rappresentanza: non si dà identità tra popolo e sovrano. È questo, io credo ciò che orienta la genealogia della governamentalità che Foucault intraprende alla fine degli anni 70, quando viene dato l'avvio, proprio a partire da quella che il rapporto di Crozier, Huntington e Watanuki alla Trilaterale chiama la «crisi della democrazia», all'amministrativizzazione postrappresentativa della politica e all'implementazione di innovative tecnologie di *governance*<sup>32</sup>.

Dicevo di una sorta di «rioccupazione», di una *Umsetzung*, del tema della *parrhesia* da parte della filosofia. È questo il passaggio successivo della genealogia foucaultiana. Se è vero che il «coraggio della verità» sedimenta, sull'arco di lungo periodo solo in parte analizzato da Foucault negli ultimi due Corsi al Collège de France, una serie di figure che rimandano ad altrettante forme di vita (il discorso del consigliere; quello del ministro; quello della critica, della quale mai sarà sufficientemente ricordato il nucleo parrhesiastico e cioè, per Foucault, *mai direttamente costitutente o legislativo*; il discorso del rivoluzionario, come «martire» della verità...), ciò che risulta particolarmente rilevante, proprio in funzione della definizione della tecnologia di governo, è il passaggio attraverso Platone.

Sarò, anche in questo caso, iperschematico e me ne scuso. Se è la filosofia a raccogliere l'eredità del «parlare franco» - in Platone, lo vedremo tra un momento, tanto nella formazione del futuro governante (*Alcibiade*), quanto nella prova nella quale la filosofia incontra il suo *reale*, se non vuol essere soltanto chiacchiera (*Lettera VII, Lettera V*) – essa adempie a questo ruolo soltanto dopo che, nella crisi ateniese, viene alla luce l'*impasse strutturale* della democrazia. Dico: «*impasse strutturale*», perché in una delle poche frasi in cui Foucault, pure nel linguaggio non pienamente controllato del parlato, si spinge a valorizzare direttamente una sua analisi testuale per la comprensione del presente, egli sostiene che la democrazia – e dice, appunto: *questo vale anche per il presente* –, è nello stesso tempo, ciò che non può sussistere né essere governato senza discorso vero e ciò che, tuttavia, minaccia la possibilità che discorso vero ci sia. Si tratta, a mio avviso, di un altro passaggio decisivo. Ciò che nella struttura della democrazia mette a rischio la possibilità del discorso vero è il venir meno della *differenza* che Foucault ritiene «indispensabile», perché il discorso vero possa essere enunciato e produrre i propri effetti<sup>33</sup>.

Nell'antica Atene, questo significa fondamentalmente l'esplosione della «cattiva parrhesia», il nesso tra demagogia e retorica, l'esaurirsi dell'agone all'interno del quale si individua, nel riconoscimento aperto da parte dei suoi antagonisti, in quella che Foucault chiama una situazione di «*superiorité permanentement contestée*», chi sarà chiamato a innescare le decisioni collettive. La stessa differenza che alimenta le altre forme di discorso improntate alla *parrhesia*: il discorso del medico, del pilota, di chi è chiamato a governare, appunto. Nella moderna forma della democrazia, io credo, Foucault ha in mente l'*in-differenziarsi* della presa di parola.

Se è vero che la differenza tra la *parrhesia* e uno *speech act* performativo è data proprio

---

Foucault al Collège de France (1977-1979), in: *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-79)*, a cura di S. Chignola, ombre corte, Verona 2006, pp. 71-90.

<sup>32</sup> *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York University Press, New York, 1975. Mi sono occupato di alcuni di questi passaggi in: S. Chignola, *In the Shadow of the State. Governance, governamentalità, governo*, in *Governance: oltre lo Stato?*, a cura di G. Fiaschi, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 117-141.

<sup>33</sup> GSA, pp.166-167.

dall'assenza di statuto che caratterizza, nel caso della prima, il locutore, il fatto che in democrazia *chiunque* pretenda di parlare, e non *in quanto governato* (e cioè: in quanto attestato su di una posizione che *non è* quella di chi governa; una posizione specifica, localizzata all'interno di circuiti parziali di potere, intimamente legata a bisogni o desideri che spingono la soggettivazione), *ma in quanto «governante»* (la democrazia moderna, lo dicevo poco sopra, si basa sull'indistinzione delle due figure e cioè sulla figura astratta, identitaria e ancipite del *popolo sovrano*) e cioè avendo una pretesa di intervento e di competenza universale, che coincide con lo sguardo del sovrano e si identifica con la sua competenza di parola, e che lavora perciò al ricompattamento delle *doxai* sulle quali scivolano il senso comune, la chiacchiera, il discorso del potere, funzioni discorsive che non richiedono alcuna forma di coraggio, ma un istinto mimetico ripetitivo e gregario, e cioè perfettamente funzionale al pastorato (lo aveva capito per primo Tocqueville; basti ricordare i capitoli conclusivi della seconda democrazia in America e l'evocazione del «despota di tipo nuovo» come «berger» di un gregge di pecore timide ed industriose<sup>34</sup>), ebbene questa libertà di parola, in cui la soggettività si *indifferenzia*, finisce col torcere la libertà di parola contro se stessa e col rendere evanescenti le premesse stesse della democrazia. La *parrhesia* del governato, lo vedremo in conclusione, incita per Foucault processi di soggettivazione che non pretendono l'universale, né – e questo lo ritengo decisivo - di riassorbire la differenza tra chi detiene il potere e chi lo fronteggia, e cioè chi sta di fronte ad esso non come assoggettato, ma come attore di una presa di parola irriducibile, come soggetto.

In Platone Foucault recupera la cifra della *parrhesia* filosofica e il suo legarsi alla forma del discorso del consigliere. E non solo, dato che centrale diventa, sempre nei dialoghi platonici, la linea che da Socrate perviene ai cinici. Diogene come *Sokrates mainomenos*, Socrate impazzito, del resto, è figura che torna almeno sino a Christoph Martin Wieland<sup>35</sup>... Cerco di procedere con ordine: il primo punto è l'*Alcibiade*. Nella lettura foucaultiana del dialogo platonico ricorrono almeno due cose fondamentali per la comprensione della *parrhesia*: *kairos* ed *ergon*. Socrate coglie l'occasione, non appena questa gli si offre, non solo di entrare in rapporto con il giovane Alcibiade per stimolarlo alla consapevolezza e al governo di sé che è premessa indispensabile per aspirare al governo degli altri, ma anche e soprattutto per *dare corpo*, e cioè significato, allo stesso *logos* filosofico che solo nel rischio della franchezza, e cioè, nel sostenere il rischio della verità al di fuori di sé, nel mettersi alla prova, incontra, infine, se stesso. Tra l'*Alcibiade* e la *Lettera VII*, nella quale, come noto, Platone rende conto delle sue missioni politiche in Sicilia alla corte di Dionigi, si stabilizza la figura del discorso del consigliere come figura centrale dell'analitica foucaultiana della *parrhesia*. La *parrhesia* «est l'activité que Platon reconnaît et revendique à la racine de son activité de conseiller», scrive Foucault<sup>36</sup>. Si tratti di stabilizzare il «circolo dell'ascolto» nel rapporto erotico con il giovane Alcibiade, oppure con il tiranno, nel rapporto politico con il quale letteralmente *verificare* il senso della filosofia, la franchezza di parola opera cogliendo il *kairos* di un'occasione (la disponibilità all'ascolto come l'altro lato del patto parrhesiastico che il locutore stringe, in questo caso, non solo con se stesso, ma con l'altro, e che può sempre essere unilateralmente revocato, non mantenuto; che può sempre andare deluso nella contingenza di un rapporto asimmetrico ed evolutivo) che è anche autentico *passaggio all'atto*, *ergon* di un discorso che iscrive la filosofia nell'orizzonte di una *pratica*.

La *parrhesia* è differente dalla retorica per molti motivi. Lo è, soprattutto, perché essa è un «dire irruptif» - un dire che spacca, cioè, la ripetizione, la riproduzione liturgica o adulatoria del *récit* attraverso il quale il potere legittima se stesso –; un dire che è legato al rischio o all'evento. La

<sup>34</sup> Sul tema: S. Chignola, *Il tempo rovesciato. La Restaurazione e il governo della democrazia*, Il Mulino, Bologna 2011.

<sup>35</sup> Cfr. H. Niehues-Pröbsting, *Die Kynismus-Rezeption der Moderne: Diogenes in der Aufklärung*, in: *Le cynisme ancien et ses prolongements*, sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet, PUF, Paris 1993, pp. 519-555.

<sup>36</sup> GSA, p. 259.

*parrhesia* non dice né quanto si debba fare, né organizza un discorso «vero», che sarebbe formale, astratto e che calerebbe dall'esterno, secondo una localizzazione impossibile rispetto alla realtà in cui esso è invece pienamente situato, sulla politica. Il parrhesiasta esercita la veridizione rispetto a chi governa. Siano l'«oggetto» di questa funzione di governo il soggetto stesso che entra in relazione col parrhesiasta, o gli altri, i governati, all'interno di un rapporto propriamente - ma questo "propriamente" va tra virgolette, dato che Foucault è, negli anni '80, sempre più interessato alla *politica del soggetto* - politico.

Per argomentare questa serie di dati – la filosofia come pratica, la veridizione come rischio, il loro costitutivo rapporto con la contingenza della situazione – Foucault torna a due luoghi platonici (il libro IV della *Repubblica* e il IV delle *Leggi*) in cui viene posto, a chiarificazione di come si effettua il discorso del consigliere, il rapporto tra la filosofia e la medicina. Il filosofo deve intervenire per diagnosticare i mali della città; come il medico degli uomini liberi - e non quello che cura gli schiavi, per i quali basta una secca prescrizione -, egli deve persuadere, farsi ascoltare; e come un buon medico, il filosofo deve occuparsi non solo della cura del sintomo, ma occuparsi della salute generale, complessiva, della città. Di qui un dato generale, per quanto riguarda l'intero impegno filosofico-politico di Foucault.

Se la filosofia vuole *realizzarsi*, e cioè non essere solo discorso, ma *exergâzetai*, mandare ad effetto le proprie parole, essa non può installarsi nella vuota posizione della critica negativa: non può essere solo protesta o contestazione. Essa deve piuttosto dire la verità a chi la ascolta e accettare la sfida che l'ascolto comporta, dato che esso non è affatto scontato e può diventare pericoloso. Il *kairos* è, esattamente, in questo senso, l'occasione che si produce quando si verificano le condizioni dell'ascolto e nel patto tra chi consiglia e chi è consigliato può realizzarsi l'*ergon* della filosofia come messa al lavoro della verità e come *pratica trasformativa* tanto nel primo quanto nel secondo.

Nell'Alcibiade il *kairos* è segnato dall'*eros*, dall'amore che Socrate prova per il giovane chiamato ad un'importante carriera politica. Nella Lettera VII, l'occasione per Platone di assumersi la responsabilità della propria filosofia, e cioè di *exergâzetai* il proprio discorso, è determinata dall'invito di Dionigi che si dice bisognoso di aiuto e disponibile all'ascolto. In entrambi i casi, di *parrhesia* si tratta. «La parrhesia est donc l'activité que Platon reconnaît et revendique au fond», ne conclude Foucault, «à la racine de son activité de conseiller»<sup>37</sup>. Consigliere, perciò – e lo ripeto: la struttura del consiglio è il *couplage* che dispone il governato di fronte a chi governa, il modello di una pratica politica che attraversa tutta la storia costituzionale occidentale; una pratica che marginalizza lo Stato e che in quest'ultimo rintraccia solo una «peripezia del fatto di governo»<sup>38</sup>; solo una formalizzazione parziale e provvisoria del problema dell'istituzionalizzazione delle pratiche<sup>39</sup> -, è fondamentalmente il parrhesiasta: colui che è il suo proprio discorso, colui che vi si impegna, colui che si fa carico dell'opinione che esprime, e che se la forma incrociando principi generali e analisi della situazione, colui che pur rivolgendosi a tutti, non può che convincere individualmente<sup>40</sup>.

L'ultima caratteristica inventariata qui sopra da Foucault, e cioè il lavorare del consiglio, *in quanto* discorso politico diverso dal discorso di chi detiene la *dunasteia*, il potere effettivo, *omnes et singulatim* – il parrhesiasta parla a tutti, ma anche a uno per volta – fa apparire in tutta evidenza, si potrebbe notare, il rapporto speculare che lega *parrhesia* e governamentalità<sup>41</sup>. E tuttavia è un altro il dato significativo. Un discorso può dirsi vero *soltanto se messo politicamente alla prova*, sembra

---

<sup>37</sup> GSA, p. 259.

<sup>38</sup> M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France (1977-78), Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par M. Senellart, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 253.

<sup>39</sup> Si veda, in una direzione molto vicina, P. Bourdieu, *Sur l'État*. Cours au Collège de France 1989-1992, édition établie par P. Champagne, R. Lenoir, F. Poupeau et M. Ch. Rivière, Raisons d'agir/Seuil, Paris 2012.

<sup>40</sup> GSA, p. 259.

<sup>41</sup> M. Foucault, «*Omnes et singulatim*»: vers une critique de la raison politique (1981), ora in: DEII, pp. 953-980.

dire Foucault. «Tout cela donne un discours», egli scrive, «dont la vérité doit s'éprouver au fait qu'elle deviendra réalité»<sup>42</sup>. E questo, non nel senso che la verità della filosofia, secondo una modalità ricalcata sullo schema teoria/prassi, la si ricavi dal suo successo, dalla capacità di materializzare il proprio progetto, ma nel senso che la sua verità è effettuale solo in quanto sostiene il processo di soggettivazione di una presa di parola e di posizione che si carica della responsabilità di quanto dice affrontando senza mediazioni, o timidezze, il rischio di dirlo.

È perciò essenziale per la filosofia dire il vero in rapporto alla politica ed è importante per qualsiasi pratica politica stare ininterrottamente in relazione con la veridizione filosofica. «Mais bien entendu», scrive Foucault, «que le dire-vrai de la philosophie ne coïncide pas avec ce que peut et doit être une rationalité politique»<sup>43</sup>. La pratica della filosofia e le pratiche della politica non possono sovrapporsi, perché il rapporto tra chi tiene il luogo della *dunasteia* e chi tiene il luogo della critica non è mai un rapporto di coincidenza. Non può presupporre un'identità. L'asimmetria delle posizioni conserva la differenza necessaria perché possa darsi l'irruzione della parola del governato. Parola di sfida, parola resistente, parola di verità proprio in quanto sottratta alla cattiva immagine, al mimetismo, della razionalità legislativa o di governo<sup>44</sup>.

«Pour Platon, et d'une façon me semble-t-il pour la philosophie occidentale», scrive Foucault, «le véritable enjeu n'a jamais été de dire aux hommes politiques que faire. Leur enjeu a toujours été, en face des hommes politiques, en face de la pratique politique, d'exister comme discours philosophique et comme vérédiction philosophique»<sup>45</sup>. La filosofia *si effettua* nella misura in cui richiede coraggio; l'assunzione del rischio della situazione. Essa non si sostituisce mai al politico, perché non dice, né decide, che cosa si debba fare. Come per Weber, in fondo, essa segue semplicemente il demone che tiene i fili della vita di chi si dimostri filosofo. O per altri versi, si materializzi come forma di vita politica, come *subjectum* e non come *subjectus*<sup>46</sup>.

III. Demoni, dunque. E questo ci riporta a Socrate. C'è una terza figura che Foucault recupera in Platone. Ed è quella di Socrate nel *Lachete*, dialogo in cui, è noto, si parla di coraggio. Ciò che del *Lachete* interessa a Foucault sono fondamentalmente tre cose, io credo. La prima: cosa autorizza Socrate a parlare del coraggio? Perché i suoi interlocutori nel dialogo, Nicia e Lachete, lo coinvolgono nella discussione circa l'educazione dei figli di Lisimaco e Melesia? Non è per la competenza tecnica di combattente a Delio, per il coraggioso comportamento allora tenuto, che Socrate è abilitato a parlare, ci dice Foucault. Ciò che lo qualifica è piuttosto l'accordo musicale tra parole e azioni sul quale armonizza la sua vita (*Lachete* XIV, 188d. *autós autou tou bíou sumpnônon tois lógois pros ta érga*). È, appunto, la *coerenza di uno stile di vita*<sup>47</sup>.

Di qui la seconda cosa che interessa a Foucault: vi è un *décalage* significativo tra l'*Alcibiade* e il *Lachete* in cui si esprime il senso della *parrhesia* socratica e che concerne quel *didonai logon*, quel rendere conto di sé, che della *parrhesia* socratica rappresenta l'obiettivo. Se nell'*Alcibiade* esso concerne la *psychê*, e cioè: il cardine sul quale ruota il passaggio tra governo di sé e governo degli altri, nel *Lachete* non è dell'anima che ne va, ma del *bios*, della vita come opera d'arte che concerne una stilistica, una forma, un lavoro di *politura* (mi si passi il termine stoico: lo scolpire,

---

<sup>42</sup> GSA, p. 259.

<sup>43</sup> GSA, p. 266.

<sup>44</sup> Per una ripresa di questi temi, indipendentemente dalla *parrhesia*: P. Rosanvallon, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Seuil, Paris 2006.

<sup>45</sup> GSA, p. 267.

<sup>46</sup> Cfr. E. Balibar, *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie politique*, PUF, Paris 2011, in part. pp. 67 e ss.

<sup>47</sup> M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au collège de France 1984, édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par F. Gros, Gallimard/Seuil, Paris 2009 [d'ora in poi: CV], p. 138.

togliendo, sottraendo, singularizzandosi sino all'essenziale, la propria statua<sup>48</sup>) che va da sé a sé e che è un gioco *tremendamente serio*.

Per Epitteto, uno degli autori dell'ultimo Foucault, il filosofo è colui che, interrogando, gioca. Il rimpallo tra gli argomenti scandisce il divenire della *zetesis* filosofica. Ed Epitteto parla di Socrate come di un buon giocatore di palla, che gioca il gioco serio della filosofia anche in tribunale<sup>49</sup>: «e che palla c'era in campo in quell'occasione?», egli aggiunge. «Si trattava del vivere, dell'essere in catene, dell'essere mandato in esilio, del bere il veleno, del perdere la moglie, del lasciare i figli orfani. Questo era in campo e con questo giocava (*tauta en mesô ois epaîzein*) e tuttavia giocava e maneggiava la palla con bravura». Citazione che mi piace molto, questa. Perché mi ricorda un altro testimone della verità in questo senso Socratico. Un compagno e un maestro che mentre attendeva, dopo cinque anni e mezzo di galera preventiva, una sentenza che avrebbe potuto condannarlo a decine di anni di reclusione - e che poi lo prosciolsse, di fatto, da ogni accusa -, invece di farsi tradurre in catene al tribunale, restò a Rebibbia, sereno di una serenità filosofica, a giocare una serissima partita a tennis...

Nel *Lachete*, dunque, ne va del *bíos* e non della *psyché* di chi viene educato alla funzione di governo alla quale aspira. La terza cosa che Foucault sottolinea è la linea di trasmissione di questo socratismo alle scuole ellenistiche ulteriori, la traiettoria eccedente che questa filosofia, come *testimonianza* e come *attività* della verità, segna rispetto al platonismo per ridefinirsi, in modo particolarmente radicale, nel cinismo. Il cinico, il filosofo-cane, fa del *bíos* - della sua vita, del suo corpo, della sua lingua tagliente - una immediata *alethurgia* della verità.

Chi è il cinico? Innanzitutto il cinismo, come riconosce Hegel<sup>50</sup>, che riprende evidentemente Diogene Laerzio<sup>51</sup>, è uno stile, un modo di vita, più di quanto non sia una filosofia. Un modo di vita che *incarna* una filosofia, potremmo senz'altro dire. Una vita integralmente pubblica, tutta dispiegata come drammatica della verità: senza segreto, senza privato, senza dissimulazione, tendenzialmente anintenzionale. Il cinico vive una vita del tutto naturale in cui - come per l'amore di cui parla Platone nel *Simposio* - non vi è motivo di vergogna.

E questo recupero della naturalità non dissimulata, che spinge in direzione della stretta animalità come paradigma di un'*autarkeia* che schiaccia il divino nella perfetta immanenza di una vita che azzerà bisogni e desideri, senza alto né basso perché fatta solo di superfici e corpi, di urti, prove e incontri (il cinico devoto al culto spiazzante ed impersonale di *tuchê*, al suo procedere *aloghistos*, in forma del tutto impersonale e anarchica<sup>52</sup>), rinvia ad un'estetica della purezza.

L'*adiaphoros bios* del cinico - vita indifferente, certo, ma di un'indifferenza che si definisce attraverso la *talaiporia* e mille fatiche e *ponoi* per costruirsi come vita indurita, virile, *erculea* - è la vita perfettamente indipendente in cui viene *alterato*, *trasvalutato*, il segno (e il significato stesso) della filosofia. Diogene falsario, come recita la dossografia (*parakharaxon to nomisma*, è la divisa cinica). Vita povera, inoltre. Nella quale la povertà viene *attivata*, non patita, come scelta di spossamento e di inserzione materiale nel flusso degli eventi, senza la paura di potervi perdere alcunché e come strategia di indurimento e accrescimento di potenza resistente: il cinico come filosofo-atleta<sup>53</sup>. Vita che cerca l'onta e che sfida l'*adoxia* per essere vissuta come scelta di decostruzione radicale della tirannia del desiderio. Diogene Laerzio su Bione di Boristene (IV, 50): di un ricco aveva affermato: non è lui a possedere la sua fortuna, ma la sua fortuna a possedere lui.

<sup>48</sup> Epitteto, *Diatriba*, II, 19, 23-24.

<sup>49</sup> Epitteto, *Diatriba*, II, 5, 18-20.

<sup>50</sup> G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1981, vol. II, p. 113; p. 142-151.

<sup>51</sup> Diogene Laerzio, VI, 103.

<sup>52</sup> Cfr. M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*, Vrin, Paris 2001.

<sup>53</sup> Cfr. G. Deleuze, *La vie comme œuvre d'art*, entretien avec Claire Pernet (1986), ora in: *Pourparlers 1972-1990*, Minuit, Paris 2003, pp. 129-161.

Seneca che parla di Diogene (*De Beneficiis*, IV 4, 3-4): Ci sono degli uomini che sono preda di tutti i desideri, che possono a malapena essere colpiti dai bisogni dell'umanità... «Devo dunque essere vinto da Diogene» – egli riflette - «che marcia nudo in mezzo ai tesori della Macedonia e getta a terra la ricchezza dei re... Diogene sta al di sopra di colui che teneva tutto ai suoi piedi. Diogene era più potente, più ricco di Alessandro, allora il signore del mondo, *perché poteva rifiutare molto di più di quanto il re potesse dargli...*».

Non ho il tempo, in questa sede, per analizzare nei particolari la dossografia che tratta del cinismo<sup>54</sup>. Basti, per sommi capi, quanto ne ho detto poco sopra. Filosofia virile, filosofia dell'animalità e del corpo, *teatro filosofico* (drammatizzazione, performance, parola breve e scostumata<sup>55</sup>) in cui la verità è la misura della coerenza tra il discorso e il *bios*. Per tornare al nostro tema, ci bastano le parole di Dione di Prusa (IX, 18): «così dunque non è sufficiente a chiunque desideri far professione di cinismo adottare il mantello, il bastone, la bisaccia e i capelli lunghi e marciare, irsuto e illetterato, come in un villaggio sprovvisto di parrucchiere e di scuola, ma deve tenere per attributi della filosofia cinica la ragione al posto del bastone e la regola di vita al posto della bisaccia. *La parrhesia va bene, quando si è dimostrato il proprio valore*. Così fecero, io credo, Diogene e Cratete».

Il cinismo, questo interessa a Foucault, *tras-forma* – nel senso della trasvalutazione, del passaggio ad una forma *altra* – il problema tanto rilevante sul piano filosofico e su quello politico, nel pensiero greco, del coraggio della verità. Ne conosciamo, a questo punto, diverse modalità di esercizio. Il primo è quello della democrazia o del consigliere: «la hardiesse politique, celle du démocrate comme celle du courtisan», scrive Foucault, ricapitolando ed esplicitando il proprio percorso, «consiste donc à dire quelque chose d'autre, quelque chose de contraire, à ce qui pense l'Assemblée ou le Prince. C'est contre l'opinion de ce Prince ou de cette Assemblée, et c'est pour la vérité que l'homme politique, s'il est courageux risque sa vie». Questa prima formula, Foucault la chiama quella della «bravoure politique du dire-vrai». La seconda è quella dell'ironia socratica, figura-ponte tra l'instaurazione filosofica della *parrhesia* e il coraggio cinico della verità. Nell'ironia socratica il rischio – rischio di suscitare in chi ascolta irritazione, collera, vendetta, processi e condanne – è assunto come prova di coerenza e il dire-vero come strumento per far scivolare, *glisser*, dice Foucault, all'interno di un sapere che essi non sanno di sapere, una verità che porti gli uomini ad assumere come compito la cura di sé. Con il cinismo è una terza modalità di *parrhesia* o di coraggio della verità che entra (*letteralmente*, in questo caso) *in scena*. Ciò che Foucault individua nella scandalosità della vita cinica è lo scandalo stesso della verità. «Le courage cynique de la vérité consiste en ceci que l'on arrive a faire condamner, rejeter, mépriser, insulter par les gens la manifestation même de ce qu'ils admettent ou prétendent admettre au niveau des principes»<sup>56</sup>.

La *parrhesia* cinica ha il proprio punto di emersione nella vita stessa di colui che deve rendere visibile la verità nella forma di un'esistenza: *aléthês bios*. Banalità della filosofia, forse. Ma banalità che opera come lo specchio incrinato in cui si riflette lo scandalo che la filosofia è, se davvero incarnata in una pratica. L'epitaffio di Cercida da Megalopoli, nei *Meliambici*: Diogene, figlio di Zeus (*Dio-genés*) e Cane del cielo... Seneca che riprende Demetrio sul significato del filosofo e del filosofare<sup>57</sup>: «se vota la sua anima alla virtù, e trova il facile sentiero sul quale essa lo chiama, se si considera come un essere sociale nato per vivere in comunità; se vede il mondo come

---

<sup>54</sup> Testi e dossografia sono raccolti in *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages*, choix, traduction, introduction et notes par L. Paquet, avant-propos par M.-O. Goulet-Cazé, Librairie Générale Française, Paris 1992; le traduzioni dei passaggi qui riportati sono mie (SC).

<sup>55</sup> Si veda: K. Kennedy, *Cynic Rhetoric: The Ethics and Tactics of Resistance*, «Rhetoric Review», Vol. 18, No. 1, 1999, pp. 26-45.

<sup>56</sup> CV, 214-215.

<sup>57</sup> *De Beneficiis* VII, 1 3-7.

la comune dimora di tutti; se apre la sua coscienza agli dei e vive sempre come se fosse in pubblico, allora, rispettando se stesso più degli altri, finalmente sfuggito alle tempeste, si fissa in una calma inalterabile. Allora avrà tutta la scienza utile e che serve, quella necessaria. Il *resto* non è che divertimento o piacere».

Il resto. E cioè la filosofia come verbosità, discorso, dottrina: pura futilità, per il severo filosofo-cane. Basti ricordare la discussione tra Favorino e Demonatte tramandata da Luciano<sup>58</sup>: «Chi sei per intrometterti nei miei discorsi?», dice Favorino al cinico, evidentemente infastidito. E Demonatte gli risponde: «sono un uomo le cui orecchie non si lasciano ingannare facilmente». «Di cosa allora disponi, per passare dai giochi di bimbi alla filosofia?», riprende il primo. «Degli attributi» (*orcheis*, letteralmente), risponde il cinico barbuto all'imberbe Favorino. *Parrhesia* come folgorante battuta, scherno, puro gesto che dà corpo al senso.

IV. Parlando del proprio lavoro nella celebre intervista rilasciata a Duccio Trombadori alla fine del 1978 (poi pubblicata in «Il Contributo» nel 1980) Michel Foucault utilizza un paio di espressioni che in passato non avevo notato e che adesso mi sembrano estremamente significative. È come se, nell'intervista in questione, egli stesse di fatto inaugurando, con un forte investimento soggettivo, il cantiere di ricerca in cui lavorano i Corsi degli anni '80 al Collège de France. E questo, io credo, ci riporta alle questioni poste all'inizio di questo mio breve contributo. Raccogliendo per l'ennesima volta le fila del proprio lavoro di ricerca, egli risponde in questi termini alla domanda dell'intervistatore: «mon problème est de faire moi-même, et d'inviter les autres à faire avec moi, à travers un contenu historique déterminé, une expérience de ce que nous sommes, de ce qui est non seulement notre passé mais aussi notre présent, une expérience de notre modernité telles que nous en sortions transformés»<sup>59</sup>. Foucault scrive libri di «fiction historique», come egli li chiama – e cioè: libri che usano documenti veri, materiali d'archivio, testi esistenti, non per restituire l'oggettività di un processo, ma «de façon qu'à travers eux il soit possible d'effectuer non seulement une constatation de vérité, mais aussi une expérience qui autorise une altération, une transformation du rapport que nous avons à nous mêmes et au monde où, jusque-là, nous nous reconnaissons sans problèmes» -, allo scopo, cioè, di produrre esperienze di trasformazione. La filosofia, la critica, messa al lavoro, «philosophie en activité» e non pretesa sovrana di verità<sup>60</sup>.

Quello che Foucault chiama il «gioco» tra verità e «fiction», tra «constatazione e fabbricazione», tra analitica e montaggio, sul quale si organizzano i suoi libri è ciò che permette di suscitare un *effetto di alterazione* che riscatta i possibili non attuati nel tempo in cui viviamo. Esso viene, per così dire, messo in movimento, fluidificato, per far risaltare le forze e i processi che cristallizzano in quel solido monolite che prendiamo per la realtà e per permettere il distacco, dunque, dalla sua pretesa di verità. *Déprise* è una delle parole fondamentali dell'ultimo Foucault. È esattamente con questo tipo di consapevolezza – oltre che con il problema di pensare la *pratica della filosofia* come *esperienza* di disassoggettamento e di soggettivazione –, ritengo, che Foucault studia il pensiero antico.

E non solo. Rispondendo a Trombadori che lo sollecita proprio su questo punto e, in particolare, sul tipo di insegnamento che dovrebbe orientare questa trasformazione, Foucault precisa: «je refuse le mot “enseignement”. Un livre systématique qui mettrait en œuvre une méthode généralisable ou qui donnerait la démonstration d'une théorie porterait des enseignements. Mes livres n'ont pas cette valeur-là. Ce sont plutôt des invitations, des gestes faites en public»<sup>61</sup>. Inviti, certo. Ma soprattutto *gesti fatti in pubblico*, così come gesti non dissimulati, non ammantati

<sup>58</sup> Luciano, *Vita di Demonatte*, 12.

<sup>59</sup> M. Foucault, *Entretien avec Michel Foucault*, entretien avec con D. Trombadori (1980), ora in: DEII, pp. 860-929, p. 863.

<sup>60</sup> DEII, p. 929.

<sup>61</sup> DEII, p. 866-67.

di retorica, integralmente visibili perché parte di un sapere che si dispone sulla superficie delle cose – la filosofia ellenistica, diceva Deleuze, come sapere della superficie; differente dal sapere presocratico degli abissi e dalla platonica filosofia delle altezze<sup>62</sup> - sono quelli dell'effettuarsi parrhesiastico della filosofia dei cinici. E ancora di più: la rivendicazione, poche righe più avanti del proprio «socratismo», nell'effetto *paralizzante* denunciato da alcuni specialisti di sicurezza carceraria dopo l'esperienza di lettura di *Sorvegliare e punire*. «Cette réaction prouve que le travail a reussi, qu'il a fonctionné comme je le voulais».

Quelli di Foucault come «livres-expérience», costruiti consapevolmente per differenza dai «livres-vérité» o dai «livres-démonstration» della più tradizionale filosofia universitaria o accademica, dunque<sup>63</sup>. E in essi una filosofia alterante, una filosofia in azione, una filosofia che non insegna, ma *che paralizza* quanto più lavora alla «problématisation» della razionalità occidentale e delle sue pratiche. Difficile pensare che Foucault non avesse in mente il *Menone*...

In una seconda intervista, questa volta con Alessandro Fontana, anticipata nel maggio del 1984 e ripubblicata in «Le monde» nel luglio dello stesso anno (*Une esthétique de l'existence*), Foucault viene spinto a spigare il perché del suo interesse per l'antichità. Si tratta di pensare qualcosa come un'interferenza tra occidente cristiano e pensiero greco, motivata dall'arco di oscillazione della storia della morale. Il passaggio dall'antichità al cristianesimo è marcato dall'assoggettamento di quella che in Grecia era l'«etica personale» (qualsiasi cosa questo voglia dire, dandosi che personalmente trovo piuttosto problematica questa affermazione di Foucault..) ad un dispositivo di obbedienza a sistemi di regole. In altri luoghi Foucault aveva già avuto modo di ribadirlo: se vi è qualcosa di letteralmente impensabile per un greco, è l'idea di una sottomissione ad un potere che duri per tutta la vita. Quello delle ricerche su questi sistemi di disciplina e di obbedienza all'antichità, sarebbe perciò un passaggio motivato dalla progressiva evanescenza di questa idea di obbedienza a regole e dalla necessità di ripensare l'etica secondo le sue formule esistenziali antiche: «si je me suis intéressé à l'antiquité, c'est que, pour toute une série de raisons, l'idée d'une morale comme obéissance à un code des règles est en train, maintenant, de disparaître, a déjà disparu. Et à cette absence de morale répond, doit répondre, une recherche qui est celle d'une esthétique de l'existence»<sup>64</sup>.

Si tratta tuttavia di chiarire che il riferimento ad un'«estetica dell'esistenza» non segnala un *retrait* antipolitico. Al contrario: ciò su cui si concentra l'attenzione di Foucault è l'emersione di una *politica del soggetto* – in rapporto al corpo, alla sessualità, ai rapporti tra i sessi (e altrove: che si concentra su bisogni e su desideri irrepresentabili, che si condensa in pratiche e in movimenti sociali esodanti e deconstituenti, che incrocia tematiche ambientali, femministe, gay...) – che marca un'eccedenza irrecuperabile rispetto al perimetro di vigenza della sovranità e dei suoi dispositivi normativi. I processi di soggettivazione che attraversano il presente non possono essere pensati – questo, io credo, il problema di Foucault – con i codici e i dispositivi che li hanno modernamente imbrigliati per mezzo dell'operatività di tecniche di potere quali la rappresentanza politica o la sovranità; categorie, quest'ultime, che rendono esigibile, e per tutta la vita, quell'obbligazione assoluta ed irresistibile che i Greci ritenevano legittima, in fondo, solo per gli schiavi. Non è un'affermazione infantilmente estremistica, questa mia. Basti ricordare, di nuovo, un grande liberale, Tocqueville: «Dans ce système» - il sistema democratico definito da procedure decisionali rappresentative, «les citoyens sortent un moment de la dépendance pour indiquer leur maître, et y rentrent»<sup>65</sup>, scrive la secca prosa del normanno.

---

<sup>62</sup> G. Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris 1969.

<sup>63</sup> DEII, p. 867.

<sup>64</sup> DEII, p. 1551.

<sup>65</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1840), II, Partie IV, Chap. VI, *Quelle espèce de despotisme les nations démocratiques ont à craindre*.

E non solo. In questa stessa intervista, Foucault chiarisce l'irrecuperabilità, ai fini della critica, della stessa nozione di individuo e di diritti individuali, che il liberalismo tradizionalmente oppone all'invasività degli apparati statuali. Per almeno un doppio ordine di motivi, varrebbe la pena di ricordare. Da un lato, non esiste qualcosa come un soggetto sovrano, un soggetto fondatore, una forma universale della soggettività che sia possibile ritrovare ovunque. E dall'altro questo stesso soggetto, supposto sovrano, altro non è che il divenuto delle pratiche di assoggettamento che lo investono. «Je pense au contraire», dice allora Foucault, «que le sujet se constitue à travers des pratiques d'assujettissement, ou, d'une façon plus autonome, à travers des pratiques de libération, de liberté, comme dans l'antiquité». E cioè: non come pratiche che presuppongono un soggetto assolutamente libero, ma come pratiche capaci di piegare e di sfruttare come risorse regole, convenzioni e stilistiche che fanno parte dell'ambiente sociale in cui il soggetto è situato - della *Lebensform*, per riprendere il termine dell'ultimo Wittgenstein - funzionalizzandole all'uso creativo ed inventivo che ne sappia fare la libertà.

Di qui l'ultimo passaggio che mi interessa. Significa forse questo accettare la realtà come essa si para dinanzi a noi, con i suoi dispositivi, le sue macchine, le sue leggi? Significa questo accettare la realtà come vera? È in questo punto che nell'intervista fa irruzione la questione della veridizione. E lo fa in una forma che la riferisce direttamente alla questione della critica e della governamentalità. «Je crois trop à la vérité pour ne pas supposer qu'il y a différentes vérités et différentes façons de la dire», dice Foucault. «Certes, on ne peut pas demander à un gouvernement de dire la vérité, toute la vérité, rien que la vérité» - la verità non è hobbesianamente monopolio del sovrano, potrebbe forse dirsi - «en revanche, il est possible de demander aux gouvernants une certaine vérité quant aux projets finaux, aux choix généraux de leur tactique, à un certain nombre de points particuliers de leurs programmes: *c'est la parrhesie (la libre parole) du gouverné*»<sup>66</sup>.

Ciò che è dunque possibile è una *parrhesia* politica all'altezza della contemporaneità. Una *parrhesia* riscattata dalla sua cattura filosofica e reinvestita come modalità specifica della critica e della soggettivazione al centro della governamentalizzazione del potere. Questa forma della *parrhesia* si compendia in forme molto differenti, che hanno tuttavia tutte la caratteristica - si tratti di chiedere conto di una scelta, del senso di un'azione, del perché di un accaduto, e indipendentemente dal fatto di essere inclusi nel fatto di governo come esperti o intellettuali, soggetti coinvolti in quello che materialmente succede, semplici cittadini - di un'interpellanza che soggettiva la posizione del governato e la pone di fronte a chi governa come il rischio che quest'ultimo deve attraversare per poter effettivamente governare.

E senza inversione di posto, ovviamente, se la funzione della critica stabilizza una differenza. Ciò che la critica deve evitare, per potersi esercitare come tale - e cioè: come il fuoco dell'innovazione, della trasformazione e della resistenza all'interno dell'ellisse governamentale - è l'incantamento con cui il potere si sforza di esorcizzare la *parrhesia* del governato recuperandone l'eccedenza nel dispositivo di sovranità. Così come fa con il suo: «mettez-vous à notre place et dites-nous ce que vous feriez...». Il realismo come prova di maturità della critica; l'ultima contrafforte dell'effetto di verità del potere e del suo immaginare l'enunciazione solo come programma, piano, discorso sovrano che ha una prassi da organizzare.

Si tratta perciò di una questione, questa, che va accuratamente accantonata, perché perfettamente inutile e perniciosa ai fini della veridizione. Indipendentemente da quanto il potere richiede, non è di realismo fittizio che ha bisogno la critica. Se essa è tale, e cioè: coraggio della verità, *parrhesia*, rischio assunto in prima persona, allora non può mai essere interna alla liturgia discorsiva che pone il realismo e il disincanto a cifra di una reversibilità delle posizioni del governante e del governato in cui il secondo viene fagocitato e annullato in quanto tale. La soggettivazione politica del governato si produce in una presa di parola che non dice che cosa si

---

<sup>66</sup> DEII, pp. 1552-1553 (corsivo mio. SC).

debba fare, ma che ingiunge a chi decide e governa di *rendere ragione di ciò che fa*.

«En tant que gouvernès» - non come soggetti di diritto, non in quanto rappresentati, non come «assujettis», perciò, ma in quanto *governati*, e cioè come parte in causa di un processo in cui la misura della legittimità dell'azione del governo è data dal confronto aperto con il governato - «on a parfaitement le droit de poser les questions de vérité»<sup>67</sup>.

La veridizione di cui è qui questione è la veridizione di cui è capace una presa di parola che soggettiva la posizione del governato assegnandole il ruolo di una critica permanente dell'esercizio delle funzioni di governo. Queste non possono sottarsi alla continua interpellanza che ingiunge a chi governa di rendere ragione di sé. Mentre, viceversa, solo il coraggio di questa costante ingiunzione al potere è ciò che attiva il sapere e depassivizza il soggetto. Si tratta, una volta di più di governo di sé e di governo degli altri. La stella polare, questa, sulla quale è orientato il percorso – intellettuale, politico e personale – dell'ultimo Foucault.

---

<sup>67</sup> DEII, p. 1553.