

BIEN PARLER, DIRE VRAI.

Parrēsia e retoriche della veridizione nell'ultimo Foucault

Arianna Sforzini

C'est alors qu'enseigner l'art de résister aux paroles devient utile, l'art de ne dire que ce que l'on veut dire, l'art de les violenter et de les soumettre. Somme tout fonder une rhétorique, ou plutôt apprendre à chacun l'art de fonder sa propre rhétorique, est une œuvre de salut public

(Francis Ponge)

Durante il corso al Collège de France del 1982, *L'ermeneutica del soggetto*¹, Foucault fa per la prima volta riferimento a un concetto chiave per le sue ultime ricerche: la *parrēsia*. È interessante notare come tale problematica nuova emerga all'interno di un campo ben preciso di riflessione: il rapporto complesso e conflittuale tra la retorica e il discorso di verità della filosofia. In quella straordinaria genealogia del soggetto occidentale che è *L'ermeneutica del soggetto*, una delle poste in gioco fondamentali è la problematizzazione dell'atto di parola – e precisamente della parola che pretende di dire la verità – all'interno dei processi di soggettivazione. Come Foucault afferma nel corso dell'anno successivo, *Il governo di sé e degli altri*², la *parrēsia* apre la questione del «modo d'essere del discorso che pretende di dire il vero», dell'«ontologia (o le ontologie) del discorso di verità»³. Per una serie di ragioni legate alla propria attualità (e sulle quali cercherò di avanzare delle ipotesi), Foucault si trova a riformulare la questione della verità dal punto di vista delle pratiche di veridizione; e la retorica diventa la superficie di conflitto, un modo d'essere *altro* del discorso attraverso il quale la *parrēsia* può definirsi nella sua differenza costitutiva.

Il mio intervento seguirà tre piste di riflessione.

In primo luogo, partirò dall'analizzare il ruolo della retorica ne *L'ermeneutica del soggetto*, come catalizzatore che apre la questione della *parrēsia*.

In secondo luogo, intendo accennare brevemente al cambiamento della forma del conflitto *parrēsia*/retorica lungo i tre ultimi corsi (da Euripide alle scuole ellenistiche passando per Socrate e Platone), nel senso di un'accentuazione del valore politico ed esistenziale della parola di verità. Questi slittamenti possono aiutare a ricostruire la portata diagnostica del concetto di *parrēsia*, e al contempo il valore esperienziale e trasformativo che Foucault intendeva dare alla propria attività filosofica.

Infine, vorrei concludere mostrando come proprio la riproposizione del problema del conflitto retorica-filosofia potrebbe riaprire in un modo mol-

¹ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, a cura di F. Ewald - A. Fontana - M. Senellart, Seuil-Gallimard, Paris 2001; trad. it. : *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, a cura di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2007.

² Id., *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, a cura di F. Ewald - A. Fontana - F. Gros, Seuil-Gallimard, Paris 2008; trad. it. : *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2009.

³ Ivi, p. 295.

to interessante il dibattito fra “nuovi scettici” e sostenitori di una filosofia debole da un lato, difensori di una qualche forma di trascendentale dall'altro. All'interno della *querelle* quanto mai viva sul valore e sull'efficacia che la filosofia può ancora avere in un mondo “postmoderno”, la via proposta da Foucault condivide con la retorica antica la necessità di una “messa alla prova”: una prova di realtà in cui la verità del proprio discorso possa divenire forza d'azione, una “performance” creativa.

1. L'Ermeneutica del soggetto alle radici della *parrēsia*

Il termine di *parrēsia* compare per la prima volta nel discorso foucaultiano nel corso della lezione del 27 gennaio 1982 (prima ora). Foucault sta problematizzando il ruolo dell'altro nelle pratiche di soggettivazione del I e II secolo d.C. Si tratta a suo avviso di un momento chiave nella storia della soggettività occidentale, in cui cambia il tipo di relazione fra i diversi attori che ruotano attorno alla costituzione del soggetto. In ogni pratica del sé è indispensabile il ruolo di un altro, degli altri. Se nell'età classica, tale altro funge da depositario della memoria, capace quindi di portare il proprio interlocutore dall'ignoranza al sapere (e il Socrate platonico ne è l'esempio per eccellenza), nel passaggio all'età ellenistica il maestro diventa per Foucault colui che può “guarire” e correggere l'individuo “malato”, corrotto da cattive abitudini, incapace di essere padrone di sé e della propria felicità. Nel mondo tardo antico, l'altro è chiamato a operare una trasformazione del modo d'essere del soggetto stesso; diventa cioè un operatore essenziale nel rapporto di costruzione del soggetto da parte di se stesso. Chiaramente, la figura che da subito rivendica con forza tale capacità di mediazione e conduzione alla pienezza di sé è il filosofo. Ed è qui che Foucault utilizza per la prima volta in concetto di *parrēsia*. Attraverso dei testi come i frammenti del *Parrēsia* di Filodemo di Gadara, o la *Lettera 52* di Seneca⁴, la *parrēsia* emerge come la forma e la qualità propria al discorso del filosofo – un discorso di verità che permette all'altro di prendersi cura di sé. La *parrēsia* è «una certa “etica della parola”», dice Foucault⁵.

Ebbene, proprio prima di introdurre il concetto di *parrēsia*, Foucault mette a fuoco un conflitto essenziale, che resterà al cuore della sua definizione della forma *parrēsiastica* del dir vero: quello tra retorica e filosofia, appunto. Il conflitto è già intrinsecamente politico: la cura dell'altro (e la cura di sé che ne deriva), in quanto prodotto di una relazione, si associa infatti naturalmente a una pratica di governo⁶. Il filosofo, il solo capace di condurre al governo di sé,

⁴ Cf. Seneca, *Lettere a Lucilio*, introduzione di L. Canali, trad. e note di G. Monti, Rizzoli, Milano 2005.

⁵ Ivi, p. 121.

⁶ Non bisogna dimenticare che Foucault arriva allo studio delle pratiche etiche di soggettivazione proprio attraverso una riflessione sulle tecniche di governo, come si vede bene leggendo i corsi al Collège de France del 1978, 1979 e 1980, oltre che diverse conferenze tenute negli stessi anni, fra cui in particolare quella dedicata all'importante questione del potere pastorale. Cf. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, a cura di F. Ewald – A. Fontana – M. Senellart, Seuil-Gallimard, Paris 2004; trad. it.: *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, a cura di M. Senellart – P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2005; *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, a cura di F. Ewald – A.

sarà anche il solo capace di formare al governo degli altri: «il solo in condizione di costituire così una pratica generale del governo di tutti i gradi possibili: quello del governo di sé, quello del governo degli altri»⁷. Retorica e filosofia sono forme diverse di discorso che pretendono di svolgere un ruolo chiave all'interno delle relazioni governamentali⁸. Sempre nello stesso passaggio della lezione del 27 gennaio, Foucault afferma:

Ci troviamo [...] di fronte al grande ed essenziale punto di divergenza tra la filosofia e la retorica, che esplose e si manifesta proprio a quest'epoca. La retorica è diventata, ormai, l'inventario e l'analisi dei mezzi attraverso i quali è possibile agire sugli altri grazie agli strumenti messi a disposizione del discorso. La filosofia, viceversa, coincide invece con l'insieme dei principi e delle pratiche che è possibile avere a propria disposizione, oppure mettere a disposizione degli altri, onde potersi prendere cura di se stessi, oppure degli altri, proprio come si deve⁹.

Abbiamo quindi un'opposizione tra una parola che mira alla persuasione e al dominio degli altri, e una parola che permette invece la trasmissione della cura di sé. La *parrēsia* ha la pretesa di poter esercitare un ruolo più importante nelle relazioni di governo perché è, in un senso ben preciso, *vera*. Lega in una maniera peculiare – che Foucault non cesserà di studiare da questo momento fino alla morte – la parola alla verità e ai suoi effetti etopoietici, di formazione del sé come soggetto d'azione.

Il conflitto fra retorica e filosofia va quindi davvero al cuore del problema de *L'ermeneutica del soggetto*, mettendo a fuoco il lavoro minuzioso di problematizzazione e delimitazione di un nuovo concetto da parte di Foucault. La *parrēsia* deve trovare il suo spazio fra forme diverse di presa di parola. Da un lato, infatti, Foucault sa bene che qualsiasi discorso non può fare a meno della

Fontana – M. Senellart, Seuil-Gallimard, Paris 2004 ; trad. it. : *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, a cura di M. Bertani - F. Ewald – A. Fontana – M. Senellart – V. Zini, Feltrinelli, Milano 2005 ; *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, a cura di M. Senellart, Seuil-Gallimard, Paris 2012 ; “*Omnes et singulatim*”: *vers une critique de la raison politique* (“*Omnes et singulatim*”: *Towards a Criticism of Political Reason*, in S. McMurrin, *The Tanner Lectures on Human Values*, t. II, University of Utah Press, Salt Lake City 1981, pp. 223-254; trad. it. *Omnes et singulatim*, in *Biopolitica e liberalismo*, a cura di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001, pp. 109-146), ripreso in *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Quarto Gallimard, 2001, testo n° 291, pp. 953-980.

⁷ Id., *L'Ermeneutica del soggetto*, *op. cit.*, p. 120.

⁸ «Con la nozione di governamentalità, mi riferisco all'insieme delle pratiche attraverso cui si può costituire, definire, organizzare, strumentalizzare le strategie che gli individui, nella loro libertà, possono avere tra di loro. Sono gli individui liberi che cercano di controllare, di determinare, di delimitare la libertà degli altri e, per fare questo, dispongono di alcuni strumenti per governare gli altri. Tutto ciò poggia dunque sulla libertà, sul rapporto di sé con sé e sul rapporto con l'altro [...] cioè quello che costituisce la materia stessa dell'etica» (*Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Quarto Gallimard, 2001, testo n°356, pp. 1547-1548).

⁹ *Ivi*, p. 120.

retorica per costruire la propria forma. Anche la *parrēsia* ha bisogno di una *techné*, di un'arte: prende corpo in una parola che per il fatto stesso di entrare in una relazione discorsiva ammette la possibilità di avere degli effetti patici. Solo che in essa gli strumenti retorici sono ripresi e rielaborati a costruire una strategia diversa di affermazione. Facendo riferimento ai testi classici di Aristotele¹⁰ e Quintiliano¹¹, nella prima ora della lezione del 10 marzo 1982, Foucault indica tre assi fondamentali di differenza fra *parrēsia* e retorica: l'oggetto, la modalità di trasmissione, il rapporto all'altro. In tutti i casi, si tratta di far entrare nel gioco del discorso la questione della verità. Innanzitutto, poiché la *parrēsia* non vuole solo catturare il consenso dei propri uditori ma affermare una verità, deve necessariamente escludere la possibilità di utilizzare gli ornamenti del discorso per veicolare il falso. In secondo luogo, in quanto guida all'azione libera, non è una mera tecnica che possa essere insegnata, ma richiede un'attenzione etica particolare, un atteggiamento prudenziale nel senso quasi classico del termine, orientato ad adeguare la propria parola alle circostanze, al *kairos*. Infine, la *parrēsia* non mira a dominare l'altro ma a renderlo capace della stessa *libertas* da cui la *parrēsia* stessa nasce. È una parola quindi intrinsecamente relazionale, aperta al comune (generosa, dice addirittura Foucault). Si capisce quindi meglio perché Foucault affermi:

Ciò che nella *parrēsia* è in questione, è quella sorta di retorica specifica, o di retorica senza retorica, che deve essere quella del discorso filosofico. [...] È proprio a partire da tale superficie di conflitto che si deve definire la *parrēsia*. La quale *parrēsia* rappresenta la forma necessaria al discorso filosofico, dal momento che [...], per poter utilizzare il *logos*, è necessario che vi sia una *lexis* (un certo modo di dire le cose), ed è inoltre necessario che vi sia anche un certo numero di parole che dovranno essere scelte al posto di altre. Non può dunque esserci *logos* filosofico senza una sorta di corpo di linguaggio, e risulta necessario un corpo di linguaggio che abbia le sue specifiche qualità, e i suoi particolari effetti, effetti anche patetici. Ma allorché si è filosofi, quel che dovrà risultare necessario, il modo di regolare tali elementi (elementi verbali, elementi che hanno come funzione quella di agire direttamente sull'anima), non dovrà coincidere, tuttavia, con un'arte, con una *techné*, come quella della retorica. Dovrà piuttosto consistere in quell'altra cosa che rappresenta una tecnica e un'etica al contempo, che è insieme un'arte e una morale, e che è chiamata *parrēsia*¹².

Potremmo dire che il confronto con la retorica svolge per Foucault un ruolo analogo alla lunga riflessione intrapresa all'inizio degli anni '80 sulle for-

¹⁰ Aristotele, *Retorica*, introduzione di F. Montanari, trad. it a cura di M. Dorati, A. Mondadori, Milano 1996.

¹¹ Quintiliano, *Institutio oratoria*, a cura di A. Pennacini, Einaudi, Torino 2001.

¹² Ivi, p. 328.

me della confessione cristiana¹³. Gli permette di arrivare a pensare per contrasto la peculiarità della *parrēsia* come pratica di linguaggio. Anche il cristianesimo sviluppa, infatti, una complessa strategia della parola, delle retoriche e dei rituali di verità, che mirano tuttavia a ottenere dal soggetto l'enunciazione della propria verità. La confessione verbale (*exagoreusis*) è una forma di soggettivazione attraverso una pratica del discorso nella quale al soggetto è richiesto di dire la verità su se stesso su ingiunzione e in obbedienza a un'autorità esterna. Ebbene, la *parrēsia* opera in maniera del tutto diversa, e cioè come una soggettivazione che lega liberamente il soggetto alla verità che afferma, e il cui scopo non è di dire che cosa egli sia, quale sia la propria natura, ma come ci si possa trasformare grazie alla parola di verità in un soggetto di azione concreta. Tuttavia, proprio perché la verità vi opera come forza trasformativa, la *parrēsia* non può essere nemmeno una semplice forma del discorso, un'arte retorica *tout-court*, perché nella retorica il rischio della menzogna, della persuasione manipolatrice, non può mai essere escluso. La *parrēsia* si vuole espressione senza resti della *libertas* di colui che parla, e deve pertanto accettare di sottomettersi a una prova di verità che sia una prova di realtà e di efficacia.

Si tratta insomma di comprendere come il discorso possa avere non soltanto un effetto di persuasione, ma anche qualcosa come un'azione profonda sul mondo, una trasformazione e una creazione di chi parla *in primis*, e di conseguenza di chi ascolta. La questione è: come mettere alla prova il vero non come conformità né semplice strumento di manipolazione, ma in quanto dimensione di un *ethos* che agisce sulla realtà in cui vive? Bisognerebbe parlare piuttosto di un vero creativo, resistente, disturbante, riuscito, felice – e si coglie immediatamente quanto questo modo di parlare sia distante dalla nostra concezione attuale della verità. Ritorno più avanti su questo punto perché mi pare essenziale: la *parrēsia* è un vettore etico (e quindi politico), e proprio per questo deve mantenere un certo legame al vero, anche se non si tratta mai di adesione a criteri di verità estrinseci e trascendenti, a-storici. La dimensione della prova è a mio avviso una delle possibilità per Foucault di ripensare tale dimensione di veridicità. «È sulla base della prova che potremo stabilire l'efficacia e l'utilità [...] di quella parola [...] che ci è stata trasmessa per mezzo della *parrēsia*»¹⁴.

2. Retorica, verità, democrazia

¹³ Cf. Id., *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, op. cit.; il corso tenuto da Foucault a l'Università di Lovanio nel 1981 (*Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Presses universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2012); due conferenze tenute il 20 e il 21 ottobre 1980 all'Università di Berkeley (ripetute con qualche piccola variazione il 17 e il 24 novembre dello stesso anno al Dartmouth College), pubblicate per ora solo in italiano col titolo: *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Cronopio, Napoli 2012; la conferenza: «Technologies of the self», in P.H. Hutton, H. Gutman, L.H. Martin (éd.), *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*, Anherst, The University of Massachusetts Press, 1988, p. 16-49 («Les techniques de soi», université du Vermont, octobre 1982, trad. F. Durant-Bogaert, in *Dits et écrits II, 1976-1988*, op. cit., testo n° 363, pp. 1602-1632), trad. it. di S. Marchignoli, *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, nuova ed. 2005.

¹⁴ Id., *L'Ermeneutica del soggetto*, op. cit., p. 361.

La *parrēsia* implica quindi un nuovo uso strategico degli strumenti del “bel parlare”, che ha il proprio “tribunale” non nella verità del reale, ma nella capacità dello stesso dir vero di diventare realtà nell’azione del sé che parla. Pone una nuova forma di *adequatio*, non più della cosa e dell’idea che ne abbiamo, ma di ciò che diciamo con ciò che facciamo; un’adeguazione per cui la realtà si misura non in base alla quantità di essere, ma alla capacità di fare.

Se si segue l’evoluzione del concetto di *parrēsia* negli ultimi due corsi di Foucault al Collège de France, questo carattere pratico della verità diventa sempre più evidente, fino a trasformarsi in un impegno totale di ciò che si è in ciò che si dice. Un *engagement* in cui la verità del proprio discorso si misura in base alla sua coerenza, al limite coincidenza con la propria esistenza. Si arriva fino al paradosso cinico di una veridizione senza parole, che si esprime nel *bios* tutto intero, senza dissociazione possibile fra gesto e pensiero (e sarebbe molto interessante aprire un discorso sulla retorica cinica come performance fisica, non discorsiva, paragonabile a una forma di *street art*¹⁵).

Senza alcuna pretesa di esaustività, mi interessa qui sottolineare almeno due punti. Il primo è che indubbiamente, tra il corso dell’82 e il corso dell’83, si nota un passaggio decisivo dalla *parrēsia* come etica della cura dell’altro alla cura di sé, alla *parrēsia* in quanto rischio di sé, esposizione di sé e della propria esistenza nella parola di verità fino ad accettare la possibilità di morire per ciò che si dice. Questo spostamento permette a Foucault di metterne a fuoco più chiaramente la dimensione politica: le modalità con cui quella forma particolare di dir-vero che è la *parrēsia* entra nel gioco dei rapporti di potere e ne permette una riproblematizzazione estremamente importante per la comprensione del nostro stesso presente. In secondo luogo, anche se (anzi, proprio perché) si ha una ridefinizione politica dei termini della questione, il problema dell’opposizione filosofia/retorica a proposito della parola di verità resta centrale in tutte le successive analisi del concetto di *parrēsia*, lungo tutto il corso dell’83, e ancora nel corso dell’84 fino all’ultima figura della *parrēsia*, la *parrēsia* cinica (mi azzardo a dire che lo sarebbe stato anche nell’analisi della *parrēsia* cristiana, che purtroppo Foucault non ha avuto il tempo di portare a termine, ma in cui certo il problema della parola che fa, della parola che crea è capitale).

Per comprendere quest’ultimo punto, la centralità politica del conflitto retorica/filosofia, è particolarmente importante la lezione del 2 marzo 1983 del corso: *Il governo di sé e degli altri*. Spostandosi dall’età ellenistica a un altro snodo storico essenziale – il passaggio fra il quinto e il quarto secolo a.C. nella cultura greca – Foucault tocca il nucleo di una nuova problematizzazione della relazione fra discorso di verità e politica. Siamo infatti in un momento storico molto particolare, corrispondente a una crisi della democrazia ateniese. La dimensione agonale della *parrēsia* come esercizio rischioso e libero del diritto alla parola del cittadino (che Foucault ha descritto nelle lezioni precedenti attraverso le tragedie di Euripide) non sembra più bastare per garantire il buon funzionamento della vita individuale e collettiva. La retorica era uno strumento essenziale dell’esercizio della vita politica democratica, ma appare ora prestare il

¹⁵ Cf. T. Bénatouïl, *Comment faire de la liberté avec les mots*, in CASSIN B., LÉVY C. (dir.), *Genèse de l’acte de parole*, Brepols, Turnhout 2001, p. 161-183.

fianco al dilagare della corruzione e della demagogia. In quanto parola di persuasione, essa presenta costantemente il rischio di diventare strumento della menzogna, dell'adulazione, dell'interesse personale sul bene comune. L'opposizione della filosofia alla retorica nasce quindi come la volontà di quest'ultima di accreditarsi come la sola depositaria di una parola effettivamente "vera", capace di indirizzarsi al singolo e di fornirgli gli strumenti sia per distinguere il falso dal vero, sia per sostenere la dimensione etica di un tale *partage*, per avere cioè il coraggio della verità. Potremmo dire che Foucault rilegge il conflitto fra Socrate e i sofisti come una sottrazione della forza della verità alla retorica, per cui la filosofia si appropria della capacità di dire il vero e di farlo funzionare eticamente nella vita collettiva della *polis*. Ed è evidente che tale riassetto dei rapporti di forza non può non comportare un ripensamento potente delle forme e soprattutto delle potenzialità politiche proprie alle differenti pratiche di discorso in gioco. La *polis* stessa, il gioco politico, cambia di conseguenza volto. Come afferma Barbara Cassin nel suo celebre libro *L'Effetto sofistico*:

Una Grecia dove il legame retorico, *performance* dopo *performance*, costituisce il politico, è tutt'altra Grecia rispetto a quella nella quale l'istanza del politico è sottoposta all'Essere (la *polis* come polo del *pelein*, termine antico per l'*einai*, dice chiaramente Heidegger), al Vero o al Bene¹⁶.

È forse quasi superfluo far notare quanto una riflessione di questo genere trovasse echi e motivazioni potentissime nel contesto concreto da cui e in cui nasce. Foucault sentiva estremamente forte la necessità di ripensare le forme della democrazia in un momento di crisi, e lo fa rifacendosi a un altro momento di svolta, a ciò che rappresenta genealogicamente la prima crisi democratica in Occidente. Proprio noi, proprio oggi, dovremmo rileggere con estrema attenzione quanto egli afferma sulla necessità di una "cesura", di una differenza etica per il buon funzionamento delle relazioni politiche in un contesto democratico. Nel dibattito politico ateniese a cavallo del V e IV secolo a. C., ricorre con forza l'idea che la buona democrazia richieda di poter distinguere coloro che sono effettivamente capaci di un discorso vero e coraggioso da coloro che non lo sono. Tale cesura è tuttavia puramente etico-pratica, non può essere garantita dalle leggi né dallo statuto sociale, economico e politico dei cittadini. Ed è inoltre una cesura che può facilmente scivolare, proprio abusando della forza retorica, in un'ascendenza violenta e demagogica. La democrazia ha bisogno di uno spazio di « differenza etica », tanto necessario quanto fragile. La questione capitale per Foucault è allora proprio di comprendere come una parola di verità possa giocare come vettore di tale cesura etica.

In un'epoca come la nostra – in cui si ama tanto sollevare i problemi della democrazia in termini di distribuzione del potere, di autonomia di

¹⁶ B. Cassin, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995; trad. it. parziale a cura di C. Rognoni, *L'effetto sofistico*, Jaka Book, Milano 2002, p.14.

ognuno nell'esercizio del potere, in termini di trasparenza e di opacità, di rapporto tra società civile e stato – credo sia forse un bene richiamare questa vecchia questione, che è stata contemporanea al funzionamento stesso della democrazia ateniese e alle sue crisi: cioè la questione del discorso vero e della cesura necessaria, indispensabile e fragile che il discorso vero non può non introdurre in una democrazia¹⁷.

Per questo la questione "filosofia e retorica" è così importante per Foucault e ancora interessante, credo, a riproporre oggi: è un modo per ripensare le forme delle nostre democrazie occidentali mettendo in luce un nucleo fondamentale della storia politica della nostra verità. Attraverso tale orizzonte problematico Foucault può in un certo senso "recuperare" Platone e aprire il problema al cuore dei suoi testi – la verità – da un punto di vista per così dire "non platonico": un confronto sulla forma che la filosofia deve avere non per poter dire la verità dell'essere, ma per poter essere un discorso il cui il dire la verità diventi una forza in grado di modificare ciò che è: in primo luogo la forma di vita di chi di tale discorso si fa soggetto, e attraverso di essa l'esistenza politica e sociale collettiva. La sofistica, la retorica come altro per eccellenza della filosofia, assume per il filosofo valore di effetto, in tutta l'ambiguità del termine: effetto «da un lato, perché la sofistica è un artefatto, un effetto della filosofia. Dall'altro, perché la sofistica, finzione della filosofia, produce uno *choc* di ritorno sulla filosofia e non cessa di farle effetto»¹⁸.

Nel corso *Mal faire, dire vrai*, Foucault afferma di voler mettere in atto un'«etnologia politica e istituzionale del dir-vero, della parola vera»¹⁹, studiare il vero come pratica sociale, una forza alla quale poche forze possono resistere, riprendendo un'espressione di Dumézil²⁰. La verità è una delle armi verbali più efficaci nelle relazioni umane: uno strumento delle relazioni fra individui, un vettore di modificazione della potenza degli attori in gioco nei rapporti di potere; un fondamento fra i più solidi dei meccanismi istituzionali. Per Foucault è necessario restituire alla storia «il problema di quella che si potrebbe chiamare l'ontologia (o le ontologie) del discorso di verità»²¹. Perché tale questione permette non solo e non tanto una relativizzazione storica della parola di verità, ma soprattutto una riflessione sulle potenzialità etico-politiche del vero all'interno della pratica *reale e attuale* del discorso e dell'azione politica. Le analisi della *parrēsia* sono forse un tentativo di risposta al problema di ridefinire una pratica politica della filosofia in cui immergersi nella storicità delle idee, delle forme del vero, sia sì una critica all'«ordine del discorso» dominante, ma una critica positiva, capace di dare forma a se stessi come soggetti di verità altre e resi-

¹⁷ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 168.

¹⁸ B. Cassin, *L'effetto sofistico*, op. cit., p. 12.

¹⁹ M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, op. cit., p. 17.

²⁰ «Aussi haut qu'on remonte dans les comportements de notre espèce, la « parole vraie » est au contraire une force à laquelle peu de forces résistent. [...] La Vérité est très tôt apparue aux hommes comme une des armes verbales les plus efficaces, un des germes de puissance les plus prolifiques, un des plus solides fondements pour leurs institutions» (DUMEZIL G., *Servius et la Fortune*, Paris, Gallimard, 1943, pp. 243-244).

²¹ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 296.

stenti. Una storia della verità «rapportata a un principio di libertà: laddove la libertà è definita non come un diritto a essere ma come una capacità di fare»²².

3. Retorica e prova

In una conferenza pubblicata nel suo testo *Rapporti di forza (Ancora su Aristotele e la storia)*²³, Carlo Ginzburg²⁴ scende in campo con forza contro ciò che considera la corrente scettica della storiografia contemporanea, che identifica la pratica dello storico a un insieme di procedimenti retorici. Riprendendo un'idea di retorica che si rifà a Nietzsche, pensatori come Barthes, Hayden White, Foucault condividerebbero a suo avviso una medesima concezione della storia, per cui la dimensione della descrizione fattuale sarebbe a tal punto inseparabile dagli effetti retorici della narrazione che la storiografia, al pari di un romanzo, finirebbe per costituire un universo testuale autonomo e autoreferenziale. La storia avrebbe pertanto, come la retorica, il fine di convincere e non di dimostrare, e la sua verità non sarebbe altro che una forza di auto-affermazione, coincidente al limite con l'efficacia politica. Ginzburg non esita ad affermare che i rischi insiti in tale concezione della storia sono etici ancor prima che teorici. Essa comporterebbe infatti una sorta d'indifferenza al fattuale estremamente pericolosa di fronte agli orrori di cui la storia deve restare testimone. Il revisionismo dell'olocausto è in questo senso l'esempio per eccellenza²⁵. Secondo una posizione condivisa e ripetuta da più parti, ogni "scetticismo epistemologico" deve fare i conti con la scottante questione: come mantenere vivo il ricordo degli abomini di cui l'uomo è stato capace nel corso della storia? Come dimostrare la realtà dei campi di sterminio (ed evitarne il ripetersi), se la verità non esiste?

Di fronte ai rischi etici di una deriva relativistica della pratica storica, si è quindi resa necessaria secondo Ginzburg una scelta appunto etico-politica: quella di riaffermare con forza la necessità della prova nella pratica storica, l'importanza di una messa alla prova di realtà che permetta di riaffermare il valore di verità, il nucleo razionale e la forza cognitiva delle analisi storiche. E la strategia con cui egli sceglie di portare avanti questa battaglia è particolarmente interessante, perché in un certo senso riprende le stesse armi dell'avversario per rovesciarne il senso. Nel testo che ho citato, Ginzburg fa giocare la concezione

²² *Ibidem*.

²³ C. Ginzburg, *Ancora su Aristotele e la storia*, in *Rapporti di forza*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 51-67. Tra i moltissimi testi dello storico che potrebbero essere citati a questo proposito, ricordo in particolare: «Montrer et citer: la vérité de l'histoire», *Le Débat*, n° 56, settembre-ottobre 1989; *Il giudice e lo storico. Considerazioni in margine al processo Sofri*, Einaudi, Torino 1991 (nuova edizione Feltrinelli, Milano 2006); *Il filo e le tracce*, Feltrinelli, Milano 2006.

²⁴ Sul ruolo della prova nell'epistemologia storica contemporanea e in particolare in C. Ginzburg, cf. l'importante saggio di A. I. Davidson, *Epistemologia della testimonianza distorta*, in *L'emergenza della sessualità*, Quodlibet, Macerata 2010, pp. 191-232. Cf anche J. K. Chandler, H. D. Harootunian, A. I. Davidson (a cura di), *Questions of Evidence: Proof, Practice, and Persuasion*, University of Chicago Press, Chicago 1994,

²⁵ Cf. Id., *Unus testis. Lo sterminio degli ebrei e il principio di realtà*, *Quaderni storici*, n° 80, 1992, pp. 520-548, ripreso in *Il filo e le tracce*, *op. cit.*, pp. 205-224. In una prima versione il saggio era già apparso in inglese, nel testo *Probing the Limits of Representation: Nazism and the Final Solution*, a cura di S. Friedländer, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1992.

classica di retorica, quella di Aristotele e Quintiliano, contro la retorica nietzscheana, mostrando come la prima non neghi affatto un valore di verità alla retorica, fosse pure solo nell'ambito del verosimile e del culturalmente condiviso, e consideri la prova, il riferimento fattuale, come un suo elemento costitutivo. Può quindi concludere:

La riduzione, oggi di moda, della storia alla retorica non può essere respinta sostenendo che il rapporto fra l'una e l'altra è sempre stato fiacco e poco rilevante. A mio parere, quella riduzione può e deve essere respinta riscoprendo la ricchezza intellettuale della tradizione che fa capo ad Aristotele, a partire dalla sua tesi centrale: che le prove, lungi dall'essere incompatibili con la retorica, ne costituiscono il nucleo fondamentale²⁶.

Ebbene: credo che Foucault, con la sua riproblematizzazione delle forme del dir-vero²⁷, scenda in un certo senso nel medesimo “campo di battaglia” cui fa riferimento Ginzburg. Sui bordi del conflitto retorica-filosofia si può leggere una medesima necessità di presa di posizione etico-politica nei confronti del vero, anche se evidentemente in termini che restano e vogliono restare del tutto anti-essenzialistici. Riflettere sulle parole di verità è un modo per ripensare il valore e il senso del proprio fare storia come «ontologia dell'attualità». Mi pare assolutamente interessante che proprio la dimensione della prova, per l'appunto, non sia affatto dimenticata da Foucault, bensì resti al centro della sua genealogia del vero, e in modo particolare al cuore della *parrēsia* come parola libera, rischiosa e coraggiosa di verità.

Foucault potrebbe anche essere d'accordo con uno “scettico” come Hayden White quando questi afferma nel testo *Tropics of Discourse*:

Ciò che Foucault ha fatto è stato di riscoprire l'importanza dell'aspetto proiettivo o generativo del linguaggio, la portata per cui esso non solo “rappresenta” il mondo delle cose, ma costituisce anche la modalità della relazione fra le cose per il semplice fatto di assumere una postura davanti a esse. È l'aspetto del linguaggio che è andato perduto quando la “scienza” si disimpegnò dalla “retorica” [...] oscurando così alla scienza stessa una consapevolezza della propria natura “poetica”²⁸.

²⁶ Id., *Ancora su Aristotele e la storia*, in *Rapporti di forza*, op. cit., p. 67.

²⁷ Si tratta di una riflessione che si intensifica a partire grossomodo dall'inizio degli anni '80, ma che in realtà è già presente ben prima, sin dal suo primo corso al Collège de France (*Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971*, a cura di D. Defert, Paris, Seuil/Gallimard, 2011).

²⁸ «What Foucault has done is to rediscover the importance of the projective or generational aspect of language, the extent to which it not only “represents” the world of things but also constitutes the modality of the relationships among things by the very act of assuming a posture before them. It was this aspect of language which got lost when “science” was disengaged from “rhetoric” in the seventeenth century, thereby obscuring to science itself an awareness of

Non credo che accetterebbe invece di affermare che la propria genealogia è *tout court* una forma di retorica, una “tropica” nel senso del «processo attraverso cui qualsiasi discorso *constituisce* gli oggetti che pretende di descrivere realisticamente e di analizzare oggettivamente»²⁹. Il suo atteggiamento si muove sempre su un livello diverso di discorso, a “contropelo”, per usare un’espressione benjaminiana, per cui la tendenza a lui contemporanea di considerare la storia una forma di retorica, prima di essere accettata o negata, lo spinge a fare una genealogia ben precisa dei rapporti fra retorica e filosofia – quella che prova appunto a delineare a partire da *L’ermeneutica del soggetto*. Tanto meno quindi si riconoscerebbe nell’affermazione secondo la quale:

Foucault guarda ai lavori degli storici di mestiere con all’incirca lo stesso atteggiamento di disprezzo con cui Artaud guardava ai lavori di tutti i moderni drammaturghi, o con cui Robbe-Grillet guarda all’opera di tutti i romanzieri. È uno storico anti-storico³⁰.

O ancora: «Non c’è nulla dell’ottimismo di Nietzsche in Foucault [...] «Foucault usa le nozioni retoriche di linguaggio per proiettare una concezione della cultura come magica, spettrale, delusoria»³¹. E questo perché la pratica critica di Foucault, la sua storia-fiction, non va intesa soltanto e principalmente come un lavoro di decostruzione, ma vuole essere soprattutto un esercizio produttivo, creativo, che s’immerge nelle pieghe della storia evenemenziale per cogliervi la possibilità concreta d’immaginare un mondo nuovo, di creare nuove forme d’essere, di realtà, di verità. La storia, la filosofia come genealogia, non va distrutta né ridotta a vuota retorica senza rapporti con il reale, anzi: è solo accettando di fare i conti con la nostra storia come insieme di fatti, di eventi (per usare un termine di stampo deleuzeano caro a Foucault), che potremo provare a ripensare la dimensione della parola come uno spazio di trasformazione possibile. La posta in gioco è precisamente, come sottolinea bene Ginzburg, il valore etico e pertanto politico del discorso di verità. Se Hayden White, nel suo testo *The Content of Form*, ci tiene a ricordare che il suo scetticismo epistemologico non comporta alcun «nichilismo rivoluzionario irrespon-

its own “poetic” nature» (WHITE H., *Tropics of Discourse*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1978, pp. 254-255).

²⁹ «Tropic is the shadow from which all realistic discourse tries to flee. This flight, however, is futile; for tropics is the process by which all discourse *constitutes* the objects which it pretends only to describe realistically and to analyze objectively» (Ivi, p. 2).

³⁰ «Foucault [...] regards the works of professional historians with much the same attitude of contempt with which Artaud regarded the works of all modern dramatists or as Robbe-Grillet regards the work of all novelists. He is an antihistorical historian [...]. Foucault writes “history” in order to destroy it» (Ivi, pp. 223-234).

³¹ «There is nothing of Nietzsche’s optimism in Foucault. [...] Foucault uses rhetorical notions of language to project a conception of culture as magical, spectral, delusory» (WHITE H., *The Content of the Form*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1987, pp. 105; 134).

sabile³²», ci tiene a dichiararsi contro ogni forma di rivoluzione, dall'alto come dal basso, ebbene, Foucault concepisce tutta la propria attività intellettuale proprio nel senso di un impegno, pienamente etico perché politico, a mostrare come la rivoluzione è sempre possibile, anche dove gli spazi di libertà sembrano ridotti al silenzio, anche dove le forme del pensiero sono le più assolutizzate e sclerotizzate.

Al di fuori di un'opposizione sterile fra retorica e conoscenza vera (il "fantasma sofisticato" che in fondo non cessa di ripresentarsi alla filosofia da Platone in poi), le analisi dell'ultimo Foucault rivelano quindi come fosse divenuto per lui essenziale di provare a ripensare un discorso di verità in cui forma e contenuto coincidano in un'esperienza, nel senso foucaultiano del termine, una forza da cui si esca trasformati. La storia come genealogia resta lo strumento essenziale di tale problematizzazione della parola di verità; e una dimensione che mi pare importante per ripensarne il valore positivo, creatore di nuove forme di verità, è proprio quella della prova, che potrebbe sembrare la più distante dall'immagine comune della filosofia foucaultiana come decostruttivismo post-moderno e anti-fattuale. La *parrēsia* è una prova di verità. Solo che per Foucault ovviamente si tratta di storicizzare la prova stessa, come effettivamente egli stesso fa sin dall'inizio degli anni '70 ripensando le forme della pratica giudiziaria e i suoi molteplici rapporti al dir-vero³³. Si tratta di far emergere attraverso questa messa in prospettiva storica come il provare non sia sempre stato il risultato di un'inchiesta minuziosa e obbiettiva sui fatti, ma anche un mostrare, un fare mostra attraverso di sé che può andare fino al "grado zero" della retorica e del discorso stesso, la *parrēsia* senza parole, non-verbale del corpo scandaloso del cinico. Non un'*apodeixis* ma un'*epideixis* proprio nel senso sofisticato del termine³⁴: un'esposizione pubblica di sé e della propria forza che ha qualcosa in più, qualcosa sopra, rispetto alla semplice *deixis*, al mostrare. E questo qualcosa in più è una potenza di attualizzazione: la capacità di mettere in atto qualcosa con la propria parola. Il che è sempre già un momento di invenzione politica, perché implica il passaggio dalla condivisione di un certo insieme di valori alla possibilità di creare valori e forme di vita nuove.

La *parrēsia* è quindi per Foucault esattamente questa vis retorica che assume su se stessa l'onere della prova: la forza del vero di affermarsi come elemento critico e trasformatore del reale. Una prova che Foucault cercava lui stesso di realizzare nel proprio discorso come *ethos* critico. Come si legge nel suo testo-emblema *Che cos'è l'illuminismo*:

Caratterizzerò dunque l'*ethos* filosofico proprio dell'ontologia critica di noi stessi come una prova storico-pratica dei limiti che possiamo supera-

³² «The relativism with which I am usually charged is conceived by many theorists to imply the kind of nihilism that invites revolutionary activism of a particularly irresponsible sort. In my view, relativism is the moral equivalent of epistemological skepticism; moreover, I conceive relativism to be the basis of social tolerance, not a license to "do as you please." As for revolution, it always misfires.» (*Ibid.*, p. 227n12)

³³ Cf. M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu en justice*, *op. cit.*

³⁴ Cf. le analisi di B. Cassin nel testo: *La performance avant le performatif*, in B. Cassin, C. Lévy (dir.), *Genèse de l'acte de parole*, *op. cit.*, pp. 141-143.

re, e quindi come un lavoro di noi stessi su noi stessi in quanto esseri liberi. [...] Perché non si tratti semplicemente dell'affermazione o del sogno vuoto della libertà, mi sembra che questo atteggiamento storico-critico debba essere anche un atteggiamento sperimentale. Intendo dire che questo lavoro ai limiti di noi stessi deve, da un lato, aprire un ambito di indagini storiche e, dall'altro, mettersi alla prova della realtà e dell'attualità, per afferrare i punti in cui il cambiamento è possibile e auspicabile e, al tempo stesso, per determinare la forma precisa da dare a questo cambiamento³⁵.

4. Conclusioni. Per una drammatica della verità

Mi sembra che questo ruolo centrale dato da Foucault alla verità-prova piuttosto che alla verità-argomentazione possa essere riassunto nel suo progetto di costruire una drammatica del vero. Mi rifaccio a due definizioni che Foucault dà della drammatica del discorso. La prima, nel corso: *Il governo di sé e degli altri*, la identifica con: «l'analisi di quei fatti del discorso che mostrano come l'evento stesso dell'enunciazione possa influenzare l'essere dell'enunciatore» – e la *parrēsia* è in questo senso chiaramente «uno degli aspetti e una delle forme della drammatica del discorso vero»³⁶. L'altra definizione è contenuta nel corso di Lovanio; è introdotta a proposito del ruolo della confessione nei rituali giudiziari ed è, per certi aspetti, ancora più interessante: «Possiamo chiamare “drammatica” non un'aggiunta ornamentale qualsiasi, ma ogni elemento che, in una scena, fa apparire il fondamento di legittimità e di senso di ciò che vi si svolge»³⁷. Né performativa né eristica, né pragmatica né simbolica, tra retorica e filosofia, a Foucault interessa ritrovare lo spazio di una verità drammatica, di una drammaturgia del vero, perché è precisamente attraverso di essa che potrà scendere al cuore delle relazioni reali in cui i nostri discorsi di verità si formano, mostrare «il fondamento di legittimità e di senso di ciò che vi si svolge», e caricarsi così di una forza di messa alla prova del vero, appunto. Una prova che misuri allo stesso tempo la capacità del soggetto di rendere il vero che afferma la dinamica costitutiva della propria esistenza, e di far giocare questa dinamica di costruzione del sé come una potenza di trasformazione della dimensione collettiva. L'atto di parola diventa “performance” creativa. Il dato reale, la nostra storia e il nostro presente, restano il limite insuperabile di ogni azione critica, ma allo stesso tempo tale limite può e deve essere superato attraverso una forma di parola di verità che, come afferma Foucault in chiusura del manoscritto del suo ultimo corso, è un esercizio di alterazione: «Non vi è instaurazione della verità senza una posizione essenziale dell'alterità; la verità non è mai il medesimo; non può esserci verità che nella forma dell'altro mondo e della vita

³⁵ M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières? (What is Enlightenment?)*, in P. Rabinow, *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York 1984, pp. 32-50), ripreso in *Dits et écrits II*, *op. cit.*, texte n° 339, pp. 1381-1397; trad. it. *Che cos'è l'Illuminismo?*, in *Archivio Foucault 3*, *cit.*, p. 229.

³⁶ Id., *Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 73.

³⁷ « On peut appeler « dramatique » non pas un addition ornamentale quelconque, mais tout élément qui, dans une scène, fait apparaître le fondement de légitimité et de sens de ce qui s'y déroule » (Id., *Mal faire dire vrai*, *op. cit.*, p. 210).

altra»³⁸. L'aspirazione alla verità unica e assoluta che domina la filosofia occidentale da Platone in poi si frammenta nei giochi di verità di un *theatrum philosophicum*: la forza di scandalo della verità, mai semplicemente distruttiva perché sempre generatrice di nuove scene di verità. Ed è in questo senso, credo, che l'esigenza foucaultiana di ripensare in forma drammatica il rapporto tra retorica e filosofia, tra i rituali di verità e una parola vera come resistenza critica, resta un problema aperto, da riprendere ancora oggi se vogliamo riflettere alle forme dei "teatri di verità" sulla scena politica.

³⁸ *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France (1983-1984)*, a cura di F. Ewald - A. Fontana - F. Gros, Seuil-Gallimard, Paris 2009 ; trad. it: *Il coraggio della verità. Corso al Collège de France (1983-1984)*, a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2011, p. 321.