

PARRĒSIA ED EXEMPLUM

La *parrēsia* e i regimi aleturgici dell'*exemplum* a partire da *L'ermeneutica del soggetto* di Michel Foucault

Orazio Irrera

Il grande rilievo assunto dalla nozione di *parrēsia* soprattutto in seguito alla pubblicazione degli ultimi due Corsi di Michel Foucault al Collège de France del 1983 e del 1984, per cui essa è stata ampiamente analizzata, ha talvolta condotto a trascurare come Foucault abbia cominciato a occuparsene nel suo Corso del 1982 su *L'ermeneutica del soggetto*¹. Se è certo innegabile che la nozione di *parrēsia* sia stata successivamente sviluppata rispetto al Corso del 1982, tanto dal punto di vista storico-genealogico quanto da quello etico-politico, resta comunque importante fare ritorno a queste lezioni del 1982 per almeno due ragioni.

In primo luogo per ricostruire in che modo questa nozione emerga dal quadro genealogico tracciato nei Corsi al Collège de France dalla fine degli anni '70; si tratta un'indagine che non sarebbe stata possibile condurre ai tempi della pubblicazione di questo Corso (nel 2001 in edizione originale francese, nel 2003 in traduzione italiana), visto che non erano ancora disponibili i Corsi che lo avevano preceduto. Oggi, questa pista "retrospettiva" può tenere invece conto di tutti questi Corsi, eccezion fatta per il Corso del 1981 *Soggettività e verità*, alla cui edizione sta attualmente lavorando Frédéric Gros².

La seconda ragione per cui risulta utile tornare a *L'ermeneutica del soggetto* è, al contrario, legata al confronto con i due Corsi successivi, *Il governo di sé e degli altri* e *Il coraggio della verità*³. Anziché considerare le analisi sulla *parrēsia*

¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, a cura di F. Gros, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, trad. it. *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2003.

² M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, inedito, consultabile presso l'IMEC di Caen, Fonds Michel Foucault, C 63.

³ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, a cura di F. Gros, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, trad. it. *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Milano, Feltrinelli, 2010; M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, a cura di F. Gros, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, trad. it. *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Milano, Feltrinelli, 2011 (In seguito si farà tuttavia riferimento all'edizione originale francese). A ciò si aggiunga anche la recente pubblicazione della Conferenza sulla *parrēsia* che Foucault tenne a Grenoble nel maggio del 1982, dopo aver tenuto il suo corso al Collège de France. M. Foucault, *La Parrēsia*, in "Anabases", n° 16 (2012). Si considerino inoltre i già noti seminari di Berkeley dell'autunno del 1983 di cui vi sono diverse pubblicazioni e versioni in lingua inglese a partire dal 1985. La traduzione italiana a cura di A. Galeotti, segue *Discourse and Truth. The Problematisation of Parrhesia*, Northwestern University Press, Evanston Ill. 1985, e presenta il titolo, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996.

presenti in questi due ultimi Corsi come un'evoluzione o uno sviluppo di ciò che sarebbe solo accennato nel Corso del 1982, ci sembra importante seguire una strada diversa. Si tratta infatti di non considerare la nozione di *parrësia* astrattamente, bensì di collocarla in un contesto più ampio costituito da tutti i concetti e le pratiche che ad essa sono legati. In altre parole, bisogna cominciare a delimitare il campo semantico complessivo entro cui appare questa nozione, tanto in funzione delle diverse fonti utilizzate da Foucault quanto in relazione ai diversi periodi in cui essa appare per come sono stati in seguito presi in esame da Foucault.

L'obiettivo delle analisi che proponiamo consiste proprio nel tentativo di articolare queste due istanze a partire da una questione storico-teorica circoscritta, ovvero il rapporto tra *parrësia* ed *exemplum* (o esemplarità) riscontrabile soprattutto negli ultimi tre Corsi al Collège de France. Su questo rapporto Foucault comincia a soffermarsi esplicitamente proprio ne *L'ermeneutica del soggetto*.

Nella prima ora della lezione del 27 gennaio la *parrësia* viene per la prima volta menzionata da Foucault nel quadro della direzione di coscienza in epoca greco-romana, quando la figura del filosofo si afferma come «mediatore tra la forma della salvezza e il contenuto che sarà necessario attribuirle»⁴. Questo momento segna una certa discontinuità nei rapporti tra pratiche di sé e direzione di coscienza nel pensiero classico, nella misura in cui il maestro non interviene più lungo l'asse ignoranza-memoria-sapere, un asse lungo il quale la memoria era ciò che permetteva di passare dall'ignoranza al sapere, visto che l'ignoranza da sola non era in grado di emendarsi e necessitava sempre un rapporto con l'Altro. Come afferma lo stesso Foucault:

«Il maestro non è più, ormai, chi ha il dominio della memoria. Non è più colui il quale avendo cognizione di ciò che l'altro non sa, è capace di trasmetterglielo. E non è neppure più colui il quale sapendo che l'altro non sa, è in grado di mostrargli in che modo e fino a che punto questi in realtà sappia quel che non sa. La posizione del maestro non si iscriverà più all'interno di un meccanismo siffatto. Il maestro è infatti ormai diventato un operatore nel processo di riforma dell'individuo e nella formazione di quest'ultimo come soggetto. Svolge una funzione di mediazione nel rapporto che il soggetto intrattiene con la sua costituzione»⁵.

⁴ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 110-111.

⁵ *Ibidem*, p. 113.

Pertanto, la necessità di un maestro non riguarda più un lavoro di rammemorazione, bensì l'esigenza di trasformare il modo di essere del soggetto, la sua *hexis*, quando essa si trova irretita da cattive abitudini. In questo frangente, Foucault nota come tale maestro altri non sia se non il filosofo, il qualche non è solo l'operatore collocato all'interno del rapporto che il soggetto intrattiene con se stesso, ma è pure colui che ha il compito di guidare gli altri uomini: «il governo di sé e il governo degli altri»⁶ – come riassume Foucault stesso, ricordando quello che sarà uno dei maggiori vettori di sviluppo della sua ricerca negli anni successivi.

Ad ogni modo, occupandosi della direzione di coscienza individuale, Foucault fa riferimento a due forme istituzionali entro cui essa aveva luogo, la prima, di tipo ellenico, era quella della *skholé* o della scuola, e la seconda, di tipo romana, corrispondeva a quella del consigliere privato. All'interno della prima forma vi era una condizione imprescindibile per ogni direzione di coscienza la quale implicava un rapporto affettivo intenso e un certo legame di amicizia, tra il direttore e il diretto. Questa relazione richiedeva una particolare «maniera di dire», o meglio, una peculiare «etica della parola» – per l'appunto la *parrësia*. Quest'ultima si manifestava attraverso una reciproca «apertura del cuore» da parte del direttore e del diretto, i quali non dovevano nascondersi nulla e parlarsi quindi con franchezza reciproca⁷. È sempre in questo senso che, nella seconda ora della stessa lezione, Foucault fa riferimento al rapporto tra Frontone e Marco Aurelio, in cui il primo figura esattamente come «un rappresentante della franchezza» e come l'opposto di ogni atteggiamento dettato dall'adulazione e dall'ipocrisia⁸. Da qui la definizione della *parrësia* come «nuova etica del rapporto verbale con l'altro [...], generalmente tradotta con l'espressione “franchezza”, [la *parrësia*] rappresenta una sorta di regola di gioco, un principio di comportamento verbale che si deve avere con l'altro nella pratica della direzione di coscienza»⁹.

Ma Foucault non si accontenta del fatto che il termine *parrësia* sia tradotto con “franchezza”, e cerca di comprendere quale funzione *tecnica* ne caratterizzi l'uso entro l'insieme di pratiche di cui consiste la direzione di coscienza stessa. Per questa ragione, nella seconda ora della lezione del 10 febbraio, essa viene indagata in relazione a un modo di funzionamento del sapere che dà forma all'*ethos*. Tra gli epicurei questa «modalità del sapere sulla natura, considerata come filosoficamente pertinente ai fini della pratica di sé», prende il nome di *phusiologia*¹⁰. È questo sapere che in Epicuro risulta – come

⁶ *Ibidem*, p. 120.

⁷ *Ibidem*, pp. 121-122.

⁸ *Ibidem*, p. 139.

⁹ *Ibidem*, p. 146.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 210-211.

vediamo nella Sentenza Vaticana 29 – associato alla *parrësia*, che tuttavia, ricorda Foucault, «per quanto concerne il suo significato essenziale, non corrisponde alla franchezza, e neppure alla libertà di parola, ma a una tecnica [...] che consente al maestro di utilizzare come si deve, a proposito delle cose vere che egli conosce, quel che è utile e quel che è efficace ai fini del lavoro di trasformazione proprio del discepolo [...]. Rappresenta quel libero gioco che fa sì che, nel campo delle conoscenze vere, sarà possibile utilizzare quella che risulta pertinente ai fini della trasformazione, della modificazione e del miglioramento del soggetto»¹¹.

Nondimeno, è proprio in questo contesto – quello della soggettivazione del discorso vero – che Foucault, nella seconda ora della lezione del 3 marzo, ritorna a parlare di *parrësia*, ponendo inizialmente l'accento sulla «qualità morale» richiesta a colui che parla. Si tratta allora di interrogarsi sul «senso morale» di questo termine «in relazione al ruolo del linguaggio e della parola all'interno dell'ascesi spirituale dei filosofi»¹². È a questo punto che Foucault arriva a considerare la *parrësia* «una tecnica ed un'etica al contempo, che è insieme un'arte e una morale»¹³, ovvero, come dirà nella lezione successiva, quella del 10 marzo, una «tecnica ed etica della comunicazione del discorso vero»¹⁴. Tuttavia, resta che l'articolazione di queste due dimensioni, quella dell'atteggiamento morale e quella della procedura tecnica, è funzionale a una specifica esigenza, quella di trasmettere il discorso vero dal maestro al discepolo. Questo tipo di trasmissione dovrà però distinguersi da due altre modalità rispetto alle quali la *parrësia* si differenzia molto nettamente: da un lato l'adulazione e dall'altro la retorica. La prima è un modo di utilizzare la parola, il *logos*, per compensare lo scarto tra chi ha più potere e chi ne ha di meno, cercando di ottenere quello che si vuole producendo un'immagine falsa e abusiva di colui che ha più potere, situazione che, a lungo andare, potrebbe indurre quest'ultimo a dipendere dall'adulatore, minacciandone così l'autonomia e la padronanza di sé.

Per quel che concerne la retorica, sappiamo come Foucault attribuisca una fondamentale importanza storica al contrasto apertosi tra filosofia e retorica tra il I e il II secolo dopo Cristo: «è proprio a partire da tale superficie

¹¹ *Ibidem*, p. 214. È importante rilevare, seppur di passaggio, come in questo frangente, la *parrësia* consista pure in una forma di «enunciazione oracolare che dice, sia pure oscuramente, il vero, ma che insieme anche prescrive», *ibidem*, p. 215. Sappiamo come nella lezione del 1 febbraio 1984 Foucault distinguerà abbastanza nettamente *parrësia* e profezia in quanto differenti modalità di veridizione, cfr. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, cit., pp. 16-17. Resta tuttavia che Foucault è ben consapevole come le quattro forme di veridizione da lui distinte (profezia, retorica, saggezza e *parrësia*) spesso si combinino e si presentino in forma ibrida, cfr. *Ibidem*, p. 26.

¹² M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 327.

¹³ *Ibidem*, p. 328.

¹⁴ *Ibidem*, p. 330.

di conflitto che si deve definire la *parrësia* – afferma Foucault¹⁵. Ma Foucault differenzia più volte la *parrësia* dalla retorica nella misura in cui se la retorica come tecnica, come *tekhné*, risulta ancorata a una verità, questa verità è tale soltanto per colui che parla (che può quindi ben conoscerla, possederla e padroneggiarla), ma non lo è «dal lato di ciò che viene detto [che può essere vero o falso a seconda della situazione], e di conseguenza dal lato di colui al quale essa è indirizzata»¹⁶. Chiaramente, può anche darsi che, praticando la *parrësia*, ci si possa trovare a utilizzare la retorica, ma essa ha in questi casi solo un ruolo accessorio e strumentale rispetto alle esigenze etiche e tecniche della *parrësia*.

Un'etica e una tecnica, opposta all'adulazione e alla retorica, la *parrësia* – in questa fondamentale lezione del 10 marzo – si dispiega in funzione di una *paradosis*, di un transito, ovvero nel «passaggio del discorso vero da chi ne è già in possesso a chi invece deve riceverlo e impregnarsene, per poi poterlo utilizzare: a chi cioè deve poterlo soggettivare [...]. La *parrësia* [...] non fa che mettere in funzione in tutta la sua forza essenziale, senza orpelli e senza ornamenti, la verità del discorso vero»¹⁷. Riassumendo, ci troviamo nel contesto di una direzione di coscienza in cui il maestro, affinché il discepolo possa soggettivarsi attraverso un discorso verso, un *logos* di verità, ha bisogno di trasmettere questo stesso *logos* attraverso un'etica e una tecnica specifica.

È proprio in relazione a questa trasmissione, a questo transito, che Foucault cerca di mettere in luce altre caratteristiche essenziali della *parrësia* in grado di esplicitarne tanto gli aspetti etici che quelli tecnici. Infatti, secondo Foucault, non si tratta qui di soffermarsi sul «contenuto» di questo passaggio, ma

«sulle condizioni che fanno sì che si debba dire la verità in un particolare momento, secondo una certa forma e in determinate condizioni, e a uno specifico individuo, nella misura in cui, e in quella misura solamente, egli è capace di riceverla, e di riceverla nel modo migliore secondo il momento in cui si trova, [queste condizioni] *sono le*

¹⁵ *Ibidem*, p. 328. Notiamo come la differenziazione tra *parrësia* e retorica, su cui Foucault ritornerà fin nel suo ultimo Corso al Collège de France, costituisce un'acquisizione tutto sommato recente nel percorso di ricerca di Foucault. Ciò appare con evidenza se si considera quanto viene affermato nell'autunno del 1980, durante i seminari a Berkeley e al Dartmouth College, in cui la forza di verità del discorso del maestro risiedeva nella «retorica persuasiva» dei suoi consigli. Cfr. M. Foucault, *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth*, in «Political Theory», 21 (1993), n. 2, pp. 200-227, trad. it. *Sull'origine dell'ermeneutica del sé. Due conferenze al Dartmouth College*, a cura di mf / materiali foucaultiani, Napoli, Cronopio, 2012, pp. 52-55; cfr. anche la relativa Introduzione, p. 17.

¹⁶ *Ibidem*, p. 342.

¹⁷ *Ivi*.

regole di prudenza e le regole dell'abilità. Il che significa che è il *kairos* a definire per l'essenziale le regole della *parrësia*, ovvero l'occasione, la quale rappresenta per l'esattezza la situazione degli individui gli uni rispetto agli altri, nonché il momento che viene scelto per dire la verità. È per l'appunto in funzione di colui al qualche ci si rivolge, e del momento nel quale a lui ci si indirizza, che la *parrësia* dovrà adattare non tanto il contenuto del discorso vero, quanto *la forma* in cui tale discorso verrà proferito»¹⁸.

Questa attenzione a cogliere l'occasione, il *kairos*, Foucault la ritrova anche analizzando il *Peri parrësias* di Filodemo di Gadara, discutendo la tesi di Marcello Gigante secondo cui l'utilizzo da parte di Filodemo del termine *stokbazomenos* (derivato dal verbo "congetturare") faccia riferimento alla distinzione aristotelica tra arte metodica e arte congetturale. Per quest'ultima si tratta per l'appunto di prendere in considerazione il *kairos*, ovvero il giusto momento dell'occasione e della circostanza. Il *kairos* pertanto sembra qui dispiegarsi come pratica, come riflessione, come una sorta di prudenza tattica all'interno della direzione di coscienza, del rapporto tra direttore e diretto.

Ma proseguendo oltre, ottemperata l'esigenza del *kairos*, o meglio, grazie all'attenzione prestata al *kairos*, ma sempre all'interno della questione del passaggio, della transizione del discorso vero dal maestro ai discepoli, Foucault ricorda come l'uso della *parrësia* avrà per effetto anche quello di creare una benevolenza reciproca (*eînnoia*) tra gli stessi allievi, almeno limitatamente al contesto delle scuole filosofiche epicuree a cui Filodemo si riferisce. La *parrësia* del maestro avrà quindi anche la funzione di generare la *parrësia*, il parlare franco, da parte degli allievi, i quali, a loro volta, grazie a questa stessa libertà di parola, accresceranno la loro reciproca benevolenza, favorendo così il consolidamento di quella dimensione etica di amicizia che, come è noto, era fondamentale per il modo di vita filosofico degli epicurei.

Questo passaggio sottolineato da Foucault è importante per due ragioni che vedremo meglio in seguito, e che qui vorrei solamente accennare. Da un lato si tratta di menzionare, a fianco della *parrësia* del maestro, anche un regime di parola del discepolo, il quale deve a sua volta riprodurre la verità (ovviamente secondo quanto gli consente il suo livello di apprendistato filosofico). Sappiamo che questo problema sarà fondamentale nel cristianesimo, dove l'attenzione maggiore verrà posta non già sulla produzione di verità da parte del maestro, bensì su quella da parte del discepolo. Ma ciò che qui sarà in questione si riferisce a una verità relativa a se stesso, ai propri pensieri e a tutto ciò che induce al peccato e quindi ad allontanarsi dalla verità

¹⁸ *Ibidem*, pp. 343-344, corsivi miei.

intesa come contemplazione di dio: quello che qui Foucault affronta è la questione dell'articolazione di esame di sé e confessione approfonditamente sviluppata nel Corso del 1980 e nei seminari tenuti dopo di esso, sui cui per ragione di spazio non è possibile trattare in questa sede¹⁹. Dall'altro lato, si comprende come quella che Foucault ha chiamato, nella lezione del 27 gennaio, «una grande categoria di tipo trans-storico, la categoria della salvezza»²⁰, divenga qui operativa seguendo un paradigma di reciprocità che investe direttamente gli allievi della scuola filosofica epicurea. La *parrësia* svolge in questo senso un importante ruolo di catalizzatore per la formazione di una soggettività collettiva, che salda la strutturazione etica del sé alla preoccupazione etica verso gli altri. Un tema fondamentale questo nell'ultimo Foucault che, nel suo ultimo Corso, mostrerà come la *parrësia* cinica, e il suo riassorbimento da parte del cristianesimo, declineranno tale questione in modi estremamente diversi.

Ma in questo particolare contesto relativo alla trasmissione dei discorsi veri nella scuola epicurea, la *parrësia* riattiva una trasmissione di discorsi veri che risale ad Epicuro stesso. Infatti dal lato del maestro della scuola epicurea (il *kathēgetes* o *kathēgoumenos*), ricorda Foucault, «è la *parrësia* del suo proprio discorso a mettere l'allievo in presenza del maestro originario, vale a dire di Epicuro»²¹. Tuttavia, Foucault aggiunge pure:

«Nella dinastia dei leader epicurei, la possibilità di risalire direttamente a Epicuro, attraverso la trasmissione di un *esempio vivente*, di un contatto personale, è indispensabile, ed è proprio questo aspetto a fondare il posto particolare del *kathēgetes* (di colui che dirige). D'altra parte, quel che caratterizza la posizione del *kathēgoumenos* (del maestro in questione), è il fatto che, proprio sulla base dell'autorità che gli conferisce *l'esempio vivente* trasmesso a partire da Epicuro, egli potrà parlare»²².

Ora la *parrësia* circolerà proprio all'interno – dice Foucault – di una «duplice organizzazione», da un lato «verticale», ovvero quella che parte dal maestro che essendo in contatto con la parola di Epicuro, non potrà che dire il vero e, dall'altro lato, un'organizzazione «orizzontale» secondo cui la *parrësia*

¹⁹ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*, a cura di M. Senellart, Paris, Seuil/Gallimard, 2012; M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit.; M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, a cura di F. Brion e B. Harcourt, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2012.

²⁰ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 110.

²¹ *Ibidem*, p. 350.

²² *Ivi*, corsivi miei.

stessa va «verso un proprio rovesciamento, un'inversione, diventando la pratica e il modo di relazione tra di loro dei discepoli»²³. Di fronte a questi passaggi mi sembra importante interrogarsi sulle ragioni per cui esso attira l'attenzione di Foucault. Certamente, in primo luogo si tratta di spiegare la formazione di un regime di parola tra i discepoli perché è su questo piano che si riscontra una distinzione importante con la direzione di coscienza cristiana relativa al peso, alle funzioni e alla specifica morfologia del rapporto tra esame di sé e confessione. Ma non mi sembra meno importante il fatto che la trasmissione dei discorsi veri nella scuola epicurea, se si vuole la possibilità di soggettivare non solo il discepolo, ma anche i futuri maestri sulla base di un discorso vero, sia inscritta nella questione dell'esempio e dell'esemplarità.

Si tratta pertanto di constatare che non è il *logos* in sé, né il suo contenuto di verità, che possono assicurare la sua trasmissione, o meglio, l'efficacia della soggettivazione che esso deve produrre mediante la sua enunciazione. Ciò che permette al *logos* enunciato tramite la *parrësia* di sortire degli effetti di verità (intesa come strutturazione etica individuale e collettiva) sono semmai le forme con cui questo *logos* si manifesta nella forma della soggettività. Ora, la peculiarità di questa lettura che Foucault fa della *parrësia* nel Corso del 1982 mi sembra proprio risiedere nel particolare «regime aleturgico» all'interno del quale questa nozione si trova inscritta, ovvero proprio quello dell'esempio e dell'esemplarità.

In questo senso – attraverso una sorta di *excursus* – sembra utile ricollegarsi al tema della verità come manifestazione nella forma della soggettività per come esso appare nel Corso del 1980, *Du gouvernement des vivants*, da poco uscito in Francia e ancora non tradotto in italiano. Come è noto Foucault parla per la prima volta di «aleturgia» nella lezione del 9 gennaio del 1980, intendendo – cito dall'edizione francese stabilita da Michel Senellart :

«la manifestation de vérité comme ensemble des procédés possibles, verbaux ou non, par lesquels on amène au jour ce qui est posé comme vrai par opposition au faux, au caché, à l'indicible, l'imprévisible, à l'oubli, et dire qu'il n'y a pas d'exercice du pouvoir sans quelque chose comme une aléthurgie»²⁴.

Nella lezione del 23 gennaio Foucault si chiede ancora:

«comment et pour quelles raisons il est venu un moment où le dire-vrai a pu s'authentifier de sa vérité, a pu s'affirmer comme manifestation de vérité, dans la mesure justement où celui qui parle peut dire : c'est moi

²³ *Ivi*.

²⁴ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, cit., p. 8.

qui détiens la vérité, et c'est moi qui détiens la vérité parce que je l'ai vue et parce que l'ayant vue, je la dis»²⁵.

Pertanto la questione dell'aleurgia ruota attorno all'emergere della nozione di «autos» e della prima persona, ed è per questa ragione che tale questione sarà nuovamente investita, durante la lezione seguente, quella del 30 gennaio da un'altra serie di interrogativi:

«comment se fait-il que, dans une société comme la nôtre, le pouvoir ne puisse s'exercer sans que la vérité ait à se manifester et à se manifester dans la forme de la subjectivité et sans, d'autre part, qu'on attende de cette manifestation de la vérité dans la forme de la subjectivité, des effets qui sont au-delà de l'ordre de la connaissance, qui sont de l'ordre du salut et de la délivrance pour tous et pour chacun?»²⁶.

Le procedure funzionali che metteranno in relazione soggettività e verità aprono quindi all'interno di questa prospettiva genealogica fondata sull'aleurgia la possibilità di una «storia degli atti riflessi di verità», in cui il soggetto è insieme attore, testimone e oggetto della manifestazione della verità di se stesso²⁷.

Noi sappiamo pure che questo Corso del 1980, attraverso la questione dell'aleurgia, delimita un campo di problematizzazione di lunga durata, tale da abbracciare l'insieme delle tematiche fondamentali degli ultimi cinque corsi tenuti da Foucault al Collège de France. A testimonianza di ciò, Foucault stesso designa l'oggetto e gli obiettivi del suo ultimo Corso su *Il coraggio della verità* proprio a partire dalla distinzione tracciata nella prima lezione, quella del primo febbraio 1984, tra «strutture epistemologiche» e «forme aleurgiche», chiedendosi «sous quelle forme, dans son acte de dire vrai, l'individu se constitue lui-même et est constitué par les autres comme sujet tenant un discours de vérité, sous quelle forme se présente, à ses propres yeux et aux yeux des autres, celui qui dit vrai, [quelle est] la forme du sujet disant la vérité. L'analyse de ce domaine pourrait-être appelée, par opposition à celle des structures épistémologiques, l'étude des formes "aléthurgiques" [...]. L'aléthurgie serait, étymologiquement, la production de la vérité, l'acte par lequel la vérité se manifeste»²⁸.

²⁵ *Ibidem*, p. 49.

²⁶ *Ibidem*, pp. 73-74. Cfr. D. Lorenzini, «El cinismo hace de la vida una aleurgia». *Apuntes para una relectura del recorrido filosófico del último Michel Foucault*, in «Revista Laguna», n. 23 (2008), pp. 63-90.

²⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 79-80.

²⁸ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, cit., pp. 4-5.

È all'interno di questo quadro che si dovrebbe provare a collocare l'interpretazione che Foucault offre della *parrësia* nel Corso del 1982, per fare cioè apparire che cosa cerca Foucault attraverso la problematizzazione di questa nozione. Ritornando perciò a *L'ermeneutica del soggetto* e alla seconda parte della lezione del 10 marzo, dopo aver messo in evidenza l'asse concettuale e genealogico che attraversa i temi della *paradosis*, del *kairos* ed dell'*exemplum*, Foucault passa ad esaminare il *Trattato sulle passioni dell'anima* di Galeno, in cui viene affrontata la questione di come riconoscere un maestro da un adulatore: «si dovrà così osservare come [questo sedicente maestro] agisce nella vita, si dovrà esaminare se è solito frequentare i potenti, e quale sia il suo atteggiamento nei confronti delle persone potenti che gli capita di frequentare, o alle cui dipendenze egli si trova», insomma «ci si potrà rivolgere a lui solo in funzione del suo atteggiamento»²⁹. Quello che si può rilevare da queste analisi che Foucault riserva al testo di Galeno è che a far capire se si è in presenza di un maestro e non di un adulatore è esattamente la maniera in cui si accordano il suo modo di vivere, lo stile della sua esistenza, con quelle che sono le sue parole, i suoi discorsi.

Infine Foucault si sofferma sulle *Lettere* di Seneca che oppone all'eloquenza pubblica che deve solo stupire e colpire, l'*oratio simplex*, il discorso senza orpelli e senza fronzoli, «*“quae veritati dat opera”*», che lascia spazio alla verità³⁰ e che deve far sì che la verità sia soggettivata: «*descendere in nos debet*» – e questo, ricorda Foucault, ancora una volta nella dimensione della trasmissione del discorso vero, quella della *paradosis*. Anche nella *parrësia* di cui parla Seneca siamo di fronte a quella «necessità di adattarsi a colui [al quale] si parla, e di aspettare il momento opportuno»³¹, e si registra anche in questo caso l'attenzione verso il *kairos*. Infine, Foucault rileva come anche in Seneca si trova la necessità di «dire quello che si pensa e pensare quello che si dice; far sì che il linguaggio sia in accordo con il comportamento»³².

Ma l'aspetto senza dubbio più significativo, quello che Foucault stesso chiama «l'elemento nodale», è il fatto che «per garantire la *parrësia* (la franchezza) del discorso che si proferisce, è necessario che sia davvero evidente la presenza di chi parla all'interno di ciò che questi dice. O, detto in altri termini, è necessario che la *parrësia*, la verità di ciò che dice, sia suggellata dal comportamento da lui osservato e dal modo in cui effettivamente egli vive»³³. È qui che si trova «il fondamento e la condizione» che sono alla base della direzione di coscienza, ovvero «una sorta di patto», «una sorta di impegno», che

²⁹ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 354.

³⁰ *Ibidem*, p. 358.

³¹ *Ibidem*, p. 359.

³² *Ivi*.

³³ *Ibidem*, p. 363.

consiste nel fatto che «rispetta ciò in cui si è impegnato, colui che è sempre lo stesso, sia che se ne ascoltino i discorsi, sia che lo si osservi nello svolgimento della vita. Credo, insomma [conclude Foucault], che il fondo della *parrësia* consista proprio in questa *adaequatio* tra il soggetto che parla e che dice la verità, e il soggetto che agisce, e si comporta come esige tale verità»³⁴.

È altresì importante notare come per Foucault questa adeguazione tra il soggetto dell'enunciazione e il soggetto del comportamento e della condotta sia ancora più rilevante della necessità di adattarsi tatticamente all'altro, aspetto che si riscontra semmai sul versante della *paradosis* e dell'attenzione al *kairos*. O meglio, possiamo affermare che secondo Foucault tanto la *paradosis* quanto il *kairos*, sono condizioni etiche necessarie ma non sufficienti, essendo entrambi subordinati a questa *adaequatio* tra *logos* e condotta. Quello che tuttavia occorre ancora sottolineare è proprio la specifica caratterizzazione di questo accordo tra soggetto dell'enunciazione e soggetto del comportamento. Foucault afferma a questo riguardo che nella *parrësia* «il soggetto che parla impegna se stesso. Nel momento stesso in cui afferma “io dico la verità”, si impegna a fare quello che dice, e a essere il soggetto di un comportamento che sarà un comportamento che obbedisce punto per punto alla verità che egli formula. È questa la ragione per cui *non potrà esserci nessun insegnamento della verità in assenza di un exemplum. Non potrà esserci, cioè, insegnamento della verità senza che proprio chi enuncia la verità fornisca l'esempio di tale verità*»³⁵.

Ma se Foucault insiste così tanto sul regime aleturgico dell'*exemplum*, tanto da definirlo «il cuore della *parrësia*»³⁶, ciò avviene non solo perché l'*exemplum* permette che si dia l'intero patto parrësiastico, ovvero la coincidenza del dire la verità e dell'impegno a vivere conformemente al *logos* di verità enunciato, ma anche perché l'*exemplum* permette che questo patto si possa trasmettere: l'esemplarità è una condizione della trasmissione del discorso vero e ne è al contempo l'operatore etico, la matrice e il paradigma da declinare tenendo conto delle occasioni e delle situazioni specifiche. Foucault sostiene a tal proposito che l'esempio ha tanta importanza non solo perché «in un certo senso, rende più facile cogliere la verità che viene detta, ma soprattutto perché, all'interno di una simile catena formata dagli esempi e dai discorsi, si riproduce incessantemente quel patto [i.e. il patto parrësiastico][...]. E quel che certifica l'autenticità del fatto che ti dico il vero, è che effettivamente, come soggetto del mio comportamento, io sono assolutamente, integralmente e totalmente identico al soggetto dell'enunciazione che io stesso costituisco, allorché ti dico quello che ti dico»³⁷.

³⁴ *Ivi*.

³⁵ *Ibidem*, p. 364, corsivi miei.

³⁶ *Ibidem*, p. 365, corsivi miei.

³⁷ *Ibidem*, pp. 364-365.

All'interno del cantiere della ricerca genealogica foucaultiana sui rapporti tra soggettività e verità, ci troviamo qui dinnanzi ad una forte discontinuità rispetto a quanto avverrà nel cristianesimo – dove la verità, come si è già detto, verrà prodotta ed estratta nel discepolo in modo da creare, sulla base di un'ermeneutica del sé che sarà totalizzante, permanente ed esaustiva, i presupposti per inserire il discepolo stesso all'interno di un campo generalizzato di obbedienza in cui non si tratta di raggiungere la padronanza di sé, ma al contrario, di rinunciare a sé e alla propria volontà individuale.

Ma, bisogna altresì notare come la questione dell'esempio e dell'esemplarità sembrano pure disegnare delle possibili traiettorie di resistenza al potere politico che trovano nell'etica, nella strutturazione etica del soggetto, una delle opportunità più importanti per l'interruzione dell'ordine politico. Del resto è proprio in questo Corso che Foucault ricorda programmaticamente, durante la prima ora della lezione del 17 febbraio, che «la costruzione di una tale etica è un compito urgente, fondamentale, politicamente indispensabile, se è vero che, dopotutto, non esiste un altro punto, originario e finale, di resistenza al potere politico, che non stia nel rapporto di sé con sé»³⁸.

Per questa ragione sembra adesso utili proporre una sorta di ricognizione, certamente molto superficiale, molto rapida, e necessariamente schematica, ma probabilmente comunque indicativa, sul ruolo che Foucault attribuisce all'esempio prima che esso arrivi a costituire, nel Corso del 1982, «il cuore della *parrësia*». A questo proposito si potrebbe cominciare premettendo come già nel Corso del 1978, *Sicurezza, territorio e popolazione*, il regime di obbedienza che informerà nel cristianesimo la relazione tra direttore e diretto sarà un regime che si appoggerà su quell'ermeneutica del sé, ovvero quel sistema di procedure di produzione ed estrazione della verità del soggetto. Ciò che in questo contesto sembra significativo è che tale regime di obbedienza, ovvero il potere pastorale, non centrerà la trasmissione della verità, così come il compito e le funzioni del direttore (o, se si vuole, del pastore) sull'esempio.

Se risulta tuttavia vero, come Foucault afferma nella lezione del 22 febbraio 1978, che «il pastore deve insegnare attraverso il proprio esempio, con la sua stessa vita; del resto [continua Foucault] il valore di questo esempio è così forte, che qualora non riesca a offrire una buona lezione con la propria vita, anche il suo insegnamento teorico e verbale sarà immediatamente vanificato»³⁹; è vero pure che, poco dopo, Foucault stesso ci ricorda come «non si tratta solo di insegnare ciò che si deve sapere e fare, né si tratta di insegnarlo attraverso principi generali: è necessaria una modulazione quotidiana [e

³⁸ *Ibidem*, p. 222.

³⁹ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, a cura M. Senellart, Seuil/Gallimard, Paris 2004; trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 137.

notiamo qui come si alteri tutta la configurazione di *paradosis*, *kairos* ed *exemplum* di cui abbiamo parlato prima]. L'insegnamento deve cioè avvenire attraverso l'osservazione, la sorveglianza e la direzione esercitata in ogni momento – nel modo meno discontinuo possibile – sulla condotta delle pecore. La perfezione, il merito e la qualità della vita quotidiana non sono il frutto di un insegnamento generale e *neppure di un esempio*. La vita quotidiana deve essere effettivamente presa in carico e osservata nel suo complesso, in maniera tale che il pastore, sulla base della vita delle pecorelle che sorveglia, si formi un sapere perpetuo che riguarderà il comportamento delle persone e la loro condotta»⁴⁰.

Nel contesto del potere pastorale, il regime aleturgico dell'esempio risulta così chiaramente subordinato (ma non certo negato) alla formazione di un sapere continuo sul comportamento degli individui e sulla loro condotta, fino ad arrivare, come Foucault farà a partire dal Corso del 1980, agli *arcana conscientiae* – si ricordi qui *en passant* il precetto monastico “confessa, alla tua guida spirituale, ognuno dei tuoi pensieri” (*omnes cogitationes*)⁴¹ – ovvero tutti quei pensieri nascosti che, resistendo alla verbalizzazione, impediscono di accedere alla contemplazione di dio e quindi alla salvezza. Sono questi pensieri che costituiranno il bersaglio, ma anche una delle condizioni di possibilità che sono all'origine dell'ermeneutica del sé.

Tuttavia, ancora prima di questo Corso del 1978, l'esempio compare già nel bel mezzo degli anni '70, in alcuni contesti che sembrano assai significativi – pur essendo all'apparenza abbastanza lontani dalle preoccupazioni del cosiddetto “ultimo Foucault”. Solo per prendere uno tra i casi in questo senso più rilevanti, bisogna risalire a un breve passaggio tratto da *Sorvegliare e punire*, in cui Foucault si interroga sulle ragioni per cui un crimine deve essere punito, ovvero per il danno che esso arreca all'ordine sociale e alla società nella sua interezza. Foucault dice «il torto che il crimine fa al corpo sociale è il disordine che vi introduce: *lo scandalo che suscita, l'esempio che dà, l'incitamento a ricominciare se non viene punito, la possibilità di generalizzazione che porta in sé*»⁴². Quello che qui balza subito agli occhi è come l'esempio sia qualcosa che è messo in relazione alla possibile rottura di alcuni meccanismi di potere che devono garantire la sicurezza della società, la tenuta del suo ordine. Ma questa rottura che l'esempio può introdurre produce anche scandalo e scandalizza esattamente per la possibile recidività e generalizzazione, ovvero per la possibilità che

⁴⁰ *Ibidem*, p. 138, corsivi miei.

⁴¹ Cfr. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, cit., pp. 292-307 (lezione del 26 marzo 1980); M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., pp. 41, 78, 86; M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, cit., pp. 143-149 (lezione del 6 maggio 1981).

⁴² M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975, p. 95; trad. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976, p. 101, corsivi miei.

l'esempio ha di trasmettersi e di diffondersi, turbando i calcoli del potere e i suoi meccanismi di normalizzazione.

Ora, esempio, scandalo, generalizzazione o trasmissione, sono una costellazione di termini che alludono a un potenziale etico-politico di trasformazione che in effetti si trova abbastanza in evidenza nell'ultimo Corso di Foucault al Collège de France, *Il coraggio della verità*, soprattutto quando Foucault si occupa del cinismo e della particolare forma di *parrësia* che i cinici mettevano in atto. Ma come si vedrà analizzando queste pagine, il regime aleturgico dell'esempio nella lettura che Foucault fa del cinismo si caratterizza in una maniera piuttosto diversa rispetto a quanto abbiamo visto nel Corso del 1982, in cui venivano perlopiù prese in esame le posizioni stoiche ed epicuree.

A che condizioni quindi possiamo parlare di regime aleturgico dell'esempio tra i cinici? Per rispondere a tale questione bisogna sottolineare come il cinismo stesso, in quanto opzione di vita filosofica, abbia potuto propagarsi e trasmettersi. Diversamente da quanto avveniva tra gli stoici e gli epicurei, il cinismo non ha a che fare con dei corpus dottrinari o con delle teorie, ovvero con dei *logoi* in grado di veicolare la forza vivente di l'atteggiamento radicalmente critico e scandaloso dei cinici. A questo riguardo, durante la prima ora della lezione del 7 marzo 1984, Foucault fa riferimento a due forme di trasmissione e di tradizionalizzazione abbastanza diverse, che tuttavia non si escludono reciprocamente, la tradizionalizzazione delle dottrine e quella delle esistenze. I cinici infatti facevano riferimento a due vie attraverso cui poteva essere trasmesso un modo di vita filosofico, «une longue, relativement facile qui ne demande pas beaucoup d'efforts, qui est la voie par laquelle on arrive à la vertu à travers le *logos*, c'est-à-dire à travers les discours et leur apprentissage (apprentissage scolaire et doctrinale). Et puis, il ya la voie brève qui, elle, est la voie difficile [...], c'est la voie de l'exercice, la voie de l'*askêsis*, la voie des pratiques de dépouillement et d'endurance»⁴³.

A causa della limitatezza dottrinaria del cinismo (un aspetto che è da mettere in relazione con la sua ampia diffusione, la sua vasta trasmissione sociale – seppure esso non la spieghi interamente) il suo insegnamento è stato svolto attraverso la via breve, quella dell'esercizio e dell'*askêsis*. È esattamente a questo punto che ritroviamo il paradigma dell'*exemplum*, coniugato come avveniva nel 1982 con il problema della trasmissione. Infatti, come ricorda Foucault, i cinici non si curano di insegnare una dottrina, ma di trasmettere degli «schemi di vita». Non si tratta qui di «un enseignement théorique, dogmatique, mais surtout de modèles, de récits, d'anecdotes, d'exemples»⁴⁴. Questa forma di trasmissione basata sull'*exemplum* faceva circolare dei modelli di comportamento, delle matrici di atteggiamenti, dei gesti e delle repliche

⁴³ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, cit., p. 192.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 193.

sempre molto circoscritti e ancorati a delle situazioni sempre particolari e specifiche. La trasmissione di questi schemi di condotta, mediante degli aneddoti esemplari ha dato luogo a una forma di tradizionalizzazione particolare, opposta a quella dottrinale, e chiamata da Foucault «une traditionalié d'existence». Essa non cerca di riattualizzare dei nuclei di pensiero originari, ma di ricordare degli episodi di vita esemplari a cui si tratta di restituire forza, e, attraverso di essi, ridare nuovamente esistenza a una condotta. L'energia di trasformazione etica e insieme politica che veicola il *bios kunikos* risulta quindi anche qui elaborata, trasformata e diffusa da quello che appare ancora come un regime aleturgico basato sull'esemplarità.

Ma quello che è singolare in questo passaggio consiste nel fatto che porre il problema della trasmissione sotto forma di una tradizionalizzazione sembra da un lato abbandonare la dimensione dell'esempio "vivente" – di cui si è già detto prima – perché qui in fondo si ha a che fare solo con ciò che resterebbe a una posterità (anche nei suoi aspetti più mitici e narrativi). Dall'altro lato, il ridimensionamento dell'esempio entro la cornice della tradizionalizzazione evidenzia, come si vedrà a breve, che per i cinici l'esempio non è più in grado di marcare il tipo di obbligazione etica verso gli altri. Nel Corso del 1982, si era al contrario osservato come questi due aspetti (tradizionalizzazione e rapporto con gli altri) erano inscindibilmente legati all'interno del rapporto tra *parrësia* ed *exemplum*.

Per rendere indagare più a fondo questo cambiamento, bisogna soffermarsi sulle differenze più generali tra la presentazione che Foucault fa della filosofia stoica ed epicurea e quella che fa dei Cinici. A questo riguardo, com'è stato acutamente e chiaramente esposto da Frédéric Gros in un fondamentale contributo apparso recentemente, Foucault finisce per mettere assieme le vite filosofiche platoniche, epicuree e stoiche e per contrapporre loro la vita cinica⁴⁵. Secondo Gros, che si tratti del saggio platonico che rivolge la propria anima a delle Idee eterne, del saggio epicureo che aspira alla serenità, o del saggio stoico «che conquista, a forza d'esercizi, un'*ataraxia*, una *tranquillitas* impermeabili alle aggressioni del mondo»; o ancora, che si tratti pure di Socrate che tra i propri discorsi e i propri atti riesce a instaurare una consonanza perfetta, alla fine tutte queste figure sono e rimangono figure dell'identità, vale a dire figure di un'esistenza ordinata e armoniosa. Una tale identità risulta sempre associata a un *alethes logos*, al quale Foucault oppone «la discordanza insolente o il disordine beffardo del *bios kunikos*»⁴⁶. Gros sottolinea inoltre:

⁴⁵ F. Gros, *L'etica antica e lo scandalo della verità*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», vol. 25 (2012), n. 66, pp. 287-298.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 292-293.

«Con i cinici, è piuttosto uno stile generale d'alterità che emerge dall'applicazione diretta e radicale dei valori di verità al *bios*. Innanzitutto, perché questa vita stona scandalosamente; e poi perché nutre una *parrësia* che non cessa di denunciare l'ipocrisia e la corruzione generalizzate, strappando così le maschere di rispettabilità che nascondono comportamenti contrari ai principi rivendicati. Questo movimento è importante: l'alterità del *bios kunikos* deve spezzare la dinamica di menzogna delle commedie sociali. Non si tratta quindi di indicare identità, ma di smascherare contraddizioni. Riprendendo allora l'insistenza di Foucault sul carattere scandaloso, provocatorio, dissonante del *bios kunikos*, potremmo dire che questa vita produce dell'«inaccettabile»⁴⁷.

E ancora:

«L'inaccettabile dei cinici (la loro vita, i loro comportamenti, le loro prese di parola, i loro atteggiamenti) vale come un invito, attraverso il quale ognuno è condotto a provare e mettere alla prova le proprie stesse contraddizioni. Si tratta di dire cose inaccettabili, perché – in qualche modo – sono troppo vere, solo perché la *parrësia* spinge l'affermazione di verità al di là di ogni decenza [...]. «Dir-vero» significa obbligare ciascuno a riconoscere di essere meno d'accordo con se stesso e con gli altri di quanto non ammetta. È in questo senso che la verità è inaccettabile: essa designa non ciò che riconcilia ogni individuo con se stesso, ma precisamente il movimento attraverso il quale ogni individuo è chiamato a trasformarsi e a evitare di riposare nella comoda illusione di un'identità definitiva e stabile. Infine, l'inaccettabile fa entrare in gioco un'energia di trasformazione. [...] Ciò che è inaccettabile è il Medesimo, ovvero la perpetuazione indefinita delle ipocrisie e delle compromissioni»⁴⁸.

Ora è esattamente alla luce di questa contrapposizione tra il cinismo e le altre opzioni filosofiche che bisogna intendere quanto Foucault afferma sull'esemplarità nella prima parte della lezione del 21 marzo 1984. Soffermendosi sulla «*vraie vie*» in quanto vita sovrana del saggio, Foucault distingue due maniere di occuparsi degli altri. La prima è quella con cui ci si rivolge a un discepolo o a un amico, e corrisponde sostanzialmente al quadro della direzione di coscienza di cui si è parlato a lungo nel Corso del 1982. La seconda maniera fa invece riferimento a «une leçon à portée universelle qu'on

⁴⁷ *Ibidem*, p. 296.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 296-297.

donne au genre humain par la manière même dont on vie et par la manière dont, très ostensiblement, aux yeux de tous, on mène cette vie. Le sage, menant la vie souveraine, peut et va être utile au genre humain *par l'exemple qu'il propose*, par les textes qu'il écrit»⁴⁹.

Anche in questo passaggio si nota come il rapporto tra l'esempio e la trasmissione sia sostanzialmente identico a quello che Foucault aveva analizzato a proposito della *parrësia* ne *L'ermeneutica del soggetto*. A riprova di ciò, poco dopo, Foucault inserisce ancora il tema dell'esempio nella discussione sul carattere benefico e sull'obbligo morale che contraddistingue la relazione del saggio con gli altri, «un rapport de conseil, d'aide, d'encouragement, d'exemple»⁵⁰. O ancora, il tentativo di portare agli altri una testimonianza della padronanza che il saggio è arrivato a esercitare sovranamente su se stesso significherà «les aider, les guider, leur servir d'exemple et de modèle»⁵¹.

Ma è proprio qui che troviamo un sorprendente cambiamento rispetto al quadro tracciato nel 1982. Infatti, diversamente da quanto avviene per il saggio (stoico o epicureo), la sovranità e la vera vita dei cinici eserciteranno un altro di tipo di rapporto con gli altri, che sarà piuttosto quello della missione anziché di quello basato sull'esempio. Si tratta di «un interventionnisme en quelque sorte médicale» che Foucault contrappone esplicitamente all'esemplarità della vira del saggio:

«Il y a un interventionnisme en quelque sorte médicale dans la mission du cynique, qui *l'oppose tout à fait* à cette sorte de pléthore par laquelle la vie heureuse du sage philosophe, chez quelqu'un comme Sénèque, *se donnait simplement comme exemple aux autres, qu'il aidait simplement par des conseils, des exemples, des écrits*»⁵².

E dopo aver sottolineato il carattere polemico e bellicoso che configura la missione del cinico come un combattimento in cui si è sempre instancabilmente all'attacco, viene osservato ancora una volta «que le cynique rend service *tout autrement que par l'exemple de sa vie* ou les conseils qu'il peut donner. Il est utile parce qu'il se bat, il est utile parce qu'il mord, il est utile parce qu'il attaque»⁵³. Da tutti questi passaggi si può facilmente evincere che presso i cinici, se di regime aleturgico dell'esempio si può parlare, esso riguarda solo la tradizionalizzazione dell'esistenza piuttosto che lo specifico rapporto tra governo di sé e governo degli altri.

⁴⁹ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, cit., p. 250, corsivi miei.

⁵⁰ *Ivi*.

⁵¹ *Ibidem*, p. 251.

⁵² *Ibidem*, p. 256, corsivi miei.

⁵³ *Ibidem*, p. 257, corsivi miei.

Questo spostamento molto netto, per cui dall'esempio considerato come il «cuore della *parrësia*» ne *L'ermeneutica del soggetto*, si passa al suo forte ridimensionamento nella filosofia dei cinici, sembra poggiare su due punti che, come notava Gros, oppongono tra loro, da un lato stoici e gli epicurei e dall'altro i cinici. Il primo punto riguarda il fatto che l'interpretazione foucaultiana della vita esemplare del saggio (stoico ed epicureo) permette che un esempio possa essere dato al genere umano anche, per così dire, *in absentia*. In questo tipo di esempio non è presente nessun obbligo che impone al saggio di interpellare direttamente gli altri, immergendosi nel cosmo di relazioni sociali in cui essi vivono. Il fatto che vi sia la possibilità di poter offrire un esempio pur essendo ritirati dalla comune vita degli uomini (anche quando ad essi il saggio cerca di rivolgersi direttamente – com'è il caso delle lettere che Seneca scriveva a Sereno o a Lucilio), sarebbe per un cinico inconcepibile, data la sua missione che deve necessariamente svolgersi in una dimensione pubblica. L'inserzione critica delle performances del cinico deve scaturire sempre da una situazione concreta con cui egli si familiarizza prima di lanciare con impeto i suoi strali polemici. In questo senso i cinici, a differenza degli stoici e degli epicurei, radicalizzano un tratto presente anche nel Socrate di Platone, ovvero un tipo di *engagement* per cui è fondamentale interpellare gli altri attraverso un contatto diretto e pubblico.

Il secondo punto, comunque connesso al precedente, concerne invece il diverso tipo di perfezione (e le differenti maniere di raggiungerla) che caratterizza il saggio stoico o epicureo e i cinici. Presso i primi la perfezione è uno stato che una volta raggiunto comporta una definitiva stabilità e permanenza, per tale ragione, all'interno di questo quadro, gli esempi che il saggio può dare non possono turbare questa identità a sé che questo tipo di perfezione garantisce. Il saggio, una volta divenuto tale, resta sempre identico a se stesso, e quindi egli non ha bisogno di mettere in gioco questa identità quando si rivolge agli altri. Inoltre il tipo di esempio che può offrire il saggio tende a trasformare l'amico, il discepolo, o più astrattamente, la comunità degli uomini per far loro raggiungere permanentemente questo rapporto a se contraddistinto da armonia, identità, permanenza.

Diversamente i cinici ricercheranno asintoticamente la perfezione attraverso un continuo ed infinito processo di sperimentazione e di alterazione di sé e delle relazioni in cui vivono d'abitudine gli altri. Si tratta dunque di un atteggiamento inquieto perché sempre messo alla prova dal contatto reale e concreto che i cinici hanno di volta in volta con le persone a cui si rivolgono. Nella loro ascesi perenne, i cinici sono instancabilmente impegnati a sperimentare su di sé quelle che Gros, nell'articolo in precedenza citato, chiama «variazioni ascetiche», con lo scopo di individuare quell'assolutamente necessario a partire dal quale essi potranno operare una critica delle convezioni artificiali e delle norme culturali in cui sono adagate e persone da essi

interpellate⁵⁴. La perfezione dei cinici non risulta quindi iscritta nel registro del Medesimo che impone di restare identici a sé, ma al contrario, in quello dell'alterità e dell'alterazione che informa un impegno sperimentale e sempre rinnovato di *mise à l'épreuve* – rivolto su di sé così come sugli altri. Piuttosto che l'*exemplum*, sarà allora questo inquieto atteggiamento sperimentale che si troverà al cuore della *parrësia* dei cinici.

Tutto ciò non significa certo affermare che i cinici non restino anch'essi in qualche modo esemplari. Nella prima parte della lezione del 28 marzo, Foucault ritorna sul cinico in quanto «missionnaire de la vérité, venant parmi les hommes leur donner l'exemple ascétique de la vraie vie»⁵⁵. Tuttavia non è casuale che in questo passaggio si parla di esempi proprio quando viene preso in esame come il cristianesimo opera la sua particolare ricodificazione della *parrësia* che, in ultima analisi la re-inscrive proprio in un altro registro dell'identità. Nel passaggio in questione, tratto da Giovanni Crisostomo, essa diviene un'«audacia coraggiosa» che permetterà ad altri «uomini vigilanti» di sopportare il martirio attraverso gli esempi che essa sarà in grado di fornire⁵⁶.

Nonostante quest'ultimo passaggio, il dato di fondo resta che nel suo ultimo Corso Foucault ci consegna un'interpretazione del regime aleturgico dell'esempio e dell'esemplarità caratterizzato da elementi abbastanza problematici. Tuttavia non bisogna dimenticare che la critica che, tramite i cinici, Foucault indirizza ai modi di vita filosofici degli stoici o degli epicurei è una critica al loro particolare regime aleturgico dell'esempio. Per cui se da questa critica risulta chiaro come un cinico non possa utilizzare il tipo di esempio e di esemplarità degli stoici e degli epicurei, rimane aperta la questione – evidentemente non sviluppata da Foucault – se ci possa essere comunque una particolare forma dell'esemplarità cinica (o, in ogni caso, compatibile con la scelta di vita cinica), per quanto paradossale nel suo statuto e sconcertante nei suoi effetti etici e politici.

⁵⁴ Per quel che riguarda le variazioni ascetiche Gros ricorda significativamente: «se il filosofo classico mette alla prova il proprio pensiero per cogliere una verità essenziale che resiste assolutamente (e, per farlo, deve attraversare il velo delle apparenze mutevoli e cangianti), il cinico, al contrario, scava l'immanenza stessa della propria vita fino a conquistare un elementare che sarebbe dunque lo strato primo, solido e dura dell'immanenza. Ma giungendo a tale elementare, vi attinge un'energia senza limiti», F. Gros, *L'etica antica e lo scandalo della verità*, cit., p. 295.

⁵⁵ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, cit., p. 290.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 302

Parrhēsia and exemplum

Parrhēsia and alethurgic regimes of the exemplum starting from Michel Foucault's The Hermeneutics of the Subject.

This paper try to explore the relationship between *parrhesia* and *exemplum* in the late Foucault's Lectures at the Collège de France. Starting from *The Hermeneutics of the Subject*, the paper analyzes the semantic and practical field of the Stoic and Epicurean direction of conscience in which Foucault opposes the *parrhesia* to flattery as well as rhetoric and put it together with an important series of concepts: the *paradosis* (the transfer of true discourses), the *kairos* (the right or opportune moment) and the *exemplum* defined as «the heart of the *parrhesia*» because it make sure the *adaquatatio* between the subject who speaks and the subject of conduct, who conforms to the truth expressed by the former. Then, the paper focuses on the link between *parrhesia* and *exemplum* in the last Lecture, *The Courage of Truth*, in order to underline a relevant reconfiguration in Cynic *parrhesia* in which the *exemplum* appears as a moral category based on permanence and identity. Therefore, it is inadequate to this alethurgic regime of the Cynic *parrhesia* which consists instead of an experimental ethical attitude and of a test for life in order to reach a political transformation of the world through the continuous and scandalous provocation of the others, capable to change the perception of the cultural norms and accepted customs.

Key-words: Michel Foucault, Ancient Philosophy, Ethics, Subjectivation, *Parrhesia*, Exemplarity, Asceticism.

Questo articolo cerca di esplorare il rapporto tra *parrhēsia* ed *exemplum* negli ultimi Corsi al Collège de France di Michel Foucault. A partire da *L'ermeneutica del soggetto*, viene analizzato il campo semantico e pratico relativo alla direzione di coscienza stoica ed epicurea, in cui Foucault oppone la *parrhēsia* all'adulazione e alla retorica per collocarla invece all'interno di un'importante serie di concetti: la *paradosis* (la trasmissione dei discorsi di verità), il *kairos* (il momento giusto, la circostanza opportuna) e l'*exemplum* definito come «il cuore della *parrhēsia*» poiché esso assicura l'*adaquatatio* tra il soggetto di enunciazione e il soggetto di comportamento che si conforma alla verità espressa dal primo. Successivamente, viene posta l'attenzione sul legame tra *parrhēsia* ed *exemplum* nell'ultimo Corso, *Il coraggio della verità*, per mettere in evidenza un'importante riconfigurazione all'interno della *parrhēsia* cinica, in cui l'esempio appare come una categoria etica basata sulla permanenza e sull'identità a sé. Pertanto, esso si rivela inadeguato per questo regime aleturgico della *parrhēsia* cinica, che invece consiste in un atteggiamento etico sperimentale, una *mise à l'épreuve* cui sottomettere la vita per arrivare a una trasformazione politica del mondo attraverso una continua e scandalosa provocazione degli altri, in grado di

mettere in discussione la percezione di norme culturali e di abitudini consolidate.

Parole-chiave: Michel Foucault, filosofia antica, etica, soggettivazione, *parrēsia*, esemplarità, ascetismo.