

PRATICARE LA VERITÀ

Il cinismo come domanda nel pensiero di Michel Foucault e Carlo Sini

Eleonora Buono

Noi che non siamo filosofi letterari, noi che, educati dai veri filosofi del nostro grande passato, viviamo della verità e che solo vivendo così siamo e vogliamo essere nella nostra propria verità¹.

(Edmund Husserl)

SOMMARIO

| | |
|--|-------|
| Capitolo I. Il «cane» e la cetra | p. 1 |
| Capitolo II. Il soggetto «altro» | p. 14 |
| Capitolo III. Il pensiero delle pratiche | p. 29 |
| Capitolo IV. Un espediente etico | p. 56 |
| Conclusioni | p. 76 |
| Bibliografia | p. 79 |

Il «cane» e la cetra

Afferma Menippo nella *Vendita di Diogene* che a lui catturato e venduto fu chiesto cosa sapesse fare, e che rispose: “Comandare agli uomini” ed all’araldo ingiunse di bandire se vi fosse qualcuno che volesse procurarsi un padrone².

Diogene Laerzio in *Vite dei filosofi* racconta di come Diogene il Cinico viene catturato dai pirati e riporta così questa singolare presentazione che il filosofo dà di se stesso. Vedremo come queste scarse parole esprimano esaurientemente alcune caratteristiche fondamentali della corrente filosofica di cui Diogene è il maggiore esponente, ossia il cinismo.

Diogene Laerzio vede in Antistene di Atene il fondatore del cinismo. Questi, accostatosi in un primo momento agli insegnamenti della sofistica, diviene poi allievo di Socrate. Così Antistene mette da parte le nozioni di retorica

¹ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2008² (ed. or. Den Haag 1959), p. 46.

² Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Editori Laterza, Bari 1962, libro VI, 29, p. 256. Per un’altra versione dello stesso aneddoto, vedi anche ivi, libro VI, 74, p. 275.

apprese da Gorgia e costruisce un legame stretto con il suo nuovo maestro, per cui, riporta sempre Diogene Laerzio, era disposto a compiere ogni giorno quaranta stadi di cammino, la distanza che separava il porto del Pireo dove il discepolo abitava e il centro di Atene dove invece si trovava Socrate, pur di udire il filosofo³. Dunque Diogene Laerzio non solo riconosce in Antistene il fondatore del cinismo, ma inoltre afferma che alla base di questa nuova filosofia sta l'insegnamento socratico. A sua volta, Antistene diventerà il maestro di Diogene di Sinope, e così Diogene sarà maestro di Cratete di Tebe. Seguendo questa linea, ci troveremmo di fronte a una vera e propria scuola i cui precetti vengono trasmessi da maestro a discepolo nel corso del tempo.

È bene sottolineare però che spesso quelle che noi non esitiamo a pensare come delle «scuole filosofiche» nascono dalle ricostruzioni posteriori dei commentatori antichi. Sarebbe dunque più opportuno considerare il cinismo non tanto una «scuola» in senso forte, quanto piuttosto un movimento di pensiero. Difatti non si può dire che quest'ultimo abbia un preciso nucleo di dottrine che vengono trasmesse attraverso le diverse fasi della scuola e che definiscono univocamente tutti coloro che le accettano come appartenenti a quella determinata scuola e non ad altre. Il cinismo si presenta piuttosto come una filosofia asistemica, i cui esponenti sono accomunati dai precetti fondamentali ma allo stesso tempo divergono sotto molti altri punti di vista⁴.

In questo senso potremmo considerare Antistene, se non il fondatore del cinismo, il primo filosofo che abbia espresso con chiarezza delle tematiche le quali in un secondo momento sarebbero state accolte e sviluppate dai cinici di età successiva. Allo stesso tempo non è possibile disconoscere il ruolo di preminenza che Diogene ha avuto nella formazione di questa nuova corrente filosofica. Dovremmo dunque sforzarci di uscire dalla *forma mentis* della «scuola filosofica» come luogo di formazione di verità e teorie universalmente riconosciute, e ammettere che sia Antistene sia Diogene hanno effettivamente avuto parte nella nascita del cinismo, fornendo entrambi un modello di comportamento imprescindibile per tutti i cinici a venire⁵. Occorre inoltre ridimensionare la portata di altre indicazioni riportate dalle fonti, come ad esempio l'affermazione che il cinismo prenda il nome dal ginnasio di Cinosarge dove Antistene era solito trattenersi a conversare⁶, oppure che Diogene sia stato diretto allievo di Antistene⁷.

La natura del rapporto con Socrate è una questione altrettanto delicata. Tradizionalmente il cinismo viene annoverato tra le cosiddette «scuole socratiche minori», denominazione che di per sé identifica una biforcazione del percorso iniziale: da una parte, vi è l'evoluzione principale del pensiero socratico, rappresentata dalla filosofia platonica, mentre dall'altra vi sono degli sviluppi, per così dire, secondari. Tale visione ha indubbiamente ampi margini di inesattezza e si profila tutt'al più come una distinzione di comodo; tuttavia contiene pur sempre un nucleo di verità. Se Platone, così come in seguito Aristotele, ha

³ Ivi, libro VI, 2, p. 243.

⁴ Per considerazioni simili, vedi L. E. Navia, *Classical Cynicism: a critical study*, Greenwood Press, London 1996, pp. 19-20: «Cynicism was never a "school" in a formal sense».

⁵ *Ibidem*. Di conseguenza dovremmo collocare nel IV secolo a.C. l'origine del cinismo, le cui ultime propaggini giungeranno fino al V secolo d.C.: vedi ivi, p. 13.

⁶ Diogene Laerzio, *op. cit.*, libro VI, 13, p. 247.

⁷ Ivi, libro VI, 21, p. 253.

enfaticamente alcuni aspetti del socratismo, ponendo in particolare l'accento sulla ricerca dell'universale, da tale indagine i cosiddetti «socratici minori» prenderanno le distanze.

Riguardo a questa tematica, il cinismo ha mosso aspre critiche alla filosofia platonica, assumendo una forte connotazione anti-intellettualistica. Aristotele scrive:

Antistene ingenuamente pretendeva che non si dicesse nulla se non con un discorso appropriato, un discorso per ciascuna cosa; e, partendo da queste premesse, concludeva che non era possibile contraddire, e, praticamente, neppure dire il falso⁸.

Il presunto fondatore del cinismo sosteneva dunque l'impossibilità della contraddizione: o si indica qualcosa svolgendo su di essa un discorso appropriato, e risulta quindi impossibile dire qualcosa di falso riguardo ad essa, oppure si sta semplicemente parlando di un'altra cosa, e anche in questo secondo caso sarà impossibile dire il falso. Questa teoria propugna l'impossibilità di riferirsi alle cose in termini di universali: la realtà è sempre e soltanto individuale. Inutile dire che assumere una tale posizione significa porsi nettamente in contrasto con Platone e con la sua dottrina delle idee. L'unica possibilità di riferirsi alle cose è chiamarle con il loro nome proprio; così Platone, riferendosi ad Antistene come a uno di quei «vecchi che imparano tardi»⁹, scrive nel *Sofista*:

è alla portata di chiunque ribattere immediatamente che è impossibile che i molti siano uno e l'uno sia molti e certamente essi godono a non lasciar dire uomo buono, ma soltanto il buono buono e l'uomo uomo¹⁰.

Le cose si possono indicare soltanto per ostensione.

Diogene riprenderà in una certa misura le tesi del maestro, andando però nella direzione di un anti-intellettualismo più radicale. Antistene infatti si scontrava con Platone sul piano della logica, mentre Diogene non intende neanche lasciare spazio a una simile discussione. Egli affermava perentoriamente l'inutilità e la vacuità delle speculazioni filosofiche, tanto che Diogene Laerzio scrive:

era bravo nel trattare gli altri con estrema alterigia. Definiva “bile” la scuola di Euclide, la conversazione di Platone “perdita di tempo”, gli agoni dionisiaci grandiose meraviglie per gli sciocchi, i demagoghi ministri della massa¹¹.

⁸ Aristotele, *Metafisica*, a cura di C. A. Viano, UTET, Torino 1974, libro V, 1024 b, 32, p. 340. Inoltre in Aristotele, *op. cit.*, libro VIII, 1043 b, 25, lo stagirita illustra la teoria dell'impossibilità della definizione dell'essenza, da lui attribuita ai «seguaci di Antistene».

⁹ Platone, *Sofista*, in *Dialoghi filosofici di Platone*, volume secondo, a cura di G. Cambiano, UTET, Torino 1996² (ed. or. 1981), 251 b, p. 456.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Diogene Laerzio, *op. cit.*, libro VI, 24, p. 254. Riguardo alla polemica di Diogene sull'universale, vedi *ivi*, libro VI, 40, p. 260: «Platone aveva definito l'uomo un animale bipede, senza ali, e aveva avuto successo. Diogene spennò un gallo e lo portò in aula esclamando: “Ecco l'uomo di Platone”». Dal canto suo, Platone non manca di rispondere alla critica in *ivi*, libro

Diogene altezzosamente rifiuta in blocco il sapere tradizionale e quello filosofico. Riguardo a questo punto, il cinismo ha rinnegato il messaggio di Socrate, il quale non ha mai mancato di sottolineare l'importanza della ricerca indefessa del sapere, ribadendo che una vita priva di ricerca non è degna di essere vissuta.

D'altra parte, i cinici manifestano di avere realmente qualcosa in comune con il filosofo ateniese, riprendendo un concetto che nell'insegnamento socratico riveste un ruolo fondamentale: la stretta unità di filosofia e vita. A questo proposito, Diogene Laerzio racconta il seguente aneddoto: «vedendo [Diogene] uno sciocco che tentava di accordare una cetra, disse: “Tu, che accordi i suoni ad un legno, non ti vergogni di non accordare l'anima alla vita?”»¹². È questa la chiave di volta del cinismo, il centro nevralgico a partire dal quale si irradiano tutti gli ulteriori sviluppi¹³.

Ci troviamo di fronte a una filosofia che considera come sua reale espressione soltanto l'etica, escludendo dal proprio *corpus* le altre branche del sapere quali la fisica e la logica¹⁴; una filosofia che non si effonde in disquisizioni teoriche ma che dà prova di sé nella *praxis* e nella quotidianità, onde l'alto grado di rappresentatività degli aneddoti (o *khbreiai* in greco) relativi ai vari filosofi cinici. Solo considerando l'attitudine prettamente etica del cinismo appare comprensibile questo strenuo rigetto delle componenti intellettualistiche della ricerca filosofica. Si manifesta, inoltre, la vera natura dell'impossibilità della contraddizione e della definizione propugnata da Antistene e, in una certa misura, da Diogene dopo di lui; di fatti tale posizione non potrebbe avere altro significato che quello di mostrare, potremmo dire «ostensivamente», come l'unico utilizzo sensato del linguaggio sia esprimere la verità. In questo senso dire ciò che non è, farsi portavoce del non-essere, non ha come unico risvolto la contraddizione nell'accezione esclusivamente teoretica del termine, ma ha soprattutto una ricaduta negativa dal punto di vista morale: il male entra nell'anima¹⁵.

Incontriamo così un altro carattere fortemente rappresentativo del cinismo, ovvero la *parresia*: il «dire-il-vero», il parlare con franchezza. Il cinico è il «parresiasta», l'uomo della verità. Nel terzo libro delle *Diatribes*, Epitteto offre un ritratto di questa particolare funzione: il cinico deve fungere da *kataskopos*, da esploratore al servizio dell'umanità. Questi ha dunque il compito di andare in avanscoperta, saggiare il terreno, per poi tornare indietro «ad annunciare la

VI, 53, p. 266: «Discorrendo Platone intorno alle idee e usando “tavolità” e “coppità” invece di “tavola” e “coppa”, Diogene disse: “Io, o Platone, vedo la tavola e la coppa; ma le idee astratte di tavola e coppa non vedo”. E Platone: “È giusto. Hai gli occhi per vedere la coppa e la tavola: non hai la mente per vedere le idee astratte di tavola e coppa”». Per altri esempi dell'anti-intellettualismo, vedi: ivi, libro VI, 104-105, pp. 289-290; Luciano, *I filosofi all'asta* in *I filosofi all'asta, Il pescatore, La morte di Peregrino*, trad. di C. Ghirga e R. Romussi, BUR, Milano 2004, p. 55.

¹² Diogene Laerzio, *op. cit.*, libro VI, 65, p. 271. La stessa tematica si ritrova in ivi, libro VI, 27, p. 255.

¹³ Riguardo a questa tematica, rimandiamo allo studio di L. E. Navia, *op. cit.*, e in particolare allo studio di Michel Foucault, *Il coraggio della verità*, in *Il governo di sé e degli altri II, Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano 2011 (ed. or. Paris 2009).

¹⁴ Diogene Laerzio, *op. cit.*, libro VI, 103, p. 289.

¹⁵ Vedi L. E. Navia, *op. cit.*, pp. 64-65. In queste pagine, l'autore rimarca giustamente il carattere parmenideo delle suddette teorie.

verità, senza lasciarsi sbigottire e impaurire»; solo così potrà adempiere pienamente alla sua missione di *angelos*, di messaggero mandato da Zeus agli uomini¹⁶.

Michel Foucault ha svolto una pregnante analisi della *parrèsia* nel suo ultimo corso al *Collège de France*, nel 1984. In primo luogo, il filosofo francese sottolinea come questo «principio del dire-il-vero» sia indissolubilmente legato alla forma di vita cinica, non trascurando inoltre di notare come tale corrispondenza tra la vita e il compito del dire la verità venga espressa con un'estrema immediatezza, «senza mediazione dottrinale, e in ogni caso all'interno di un quadro teorico abbastanza rudimentale»¹⁷. Ancora una volta, la mancanza di un apparato dottrinale sviluppato si manifesta come il risvolto della medaglia dell'impostazione etico-morale del cinismo, il quale si rivela non essere altro che una «via breve alla virtù»¹⁸. Tale definizione rispecchia la volontà di opporsi ai modelli proposti dalle altre scuole filosofiche, tra le quali dovremmo annoverare non solo il platonismo, ma soprattutto lo stoicismo, proprio in virtù delle profonde affinità che accomunano cinismo e Stoa. Le speculazioni filosofiche sull'universo, sulla natura dell'anima, o su qualsiasi altra tematica potrebbero effettivamente portare alla virtù e quindi alla felicità, ma il percorso di comprensione che esse richiedono rischia di rivelarsi irto, impervio e, in definitiva, superfluo per il raggiungimento dell'obiettivo. Bisogna dunque liberarsi dalla sudditanza ai fantasmi del sapere, vuote promesse di beatitudine, per fare della verità non un oggetto di studio, ma un codice di comportamento.

Il cinico si fa «testimone vivente della verità»¹⁹, e rende la sua vita qualcosa che potremmo chiamare un'aleurgia, una manifestazione della verità²⁰. Il filosofo si sforza di aderire a uno stile di vita che porta la verità a prender corpo nella sua stessa esistenza, corpo nel suo stesso corpo: autentico esercizio di incorporazione della verità²¹.

Martire della verità sta qui per “testimone della verità”: testimonianza data, manifestata, resa autentica tramite un'esistenza, una forma di vita intesa nel senso più concreto e materiale del termine; testimonianza di verità offerta nel corpo e attraverso il corpo: attraverso l'abbigliamento, il modo di fare, la maniera d'agire, di reagire e di comportarsi. Il corpo stesso della verità è reso visibile, e risibile, attraverso un certo stile di vita: una vita concepita come presenza immediata, eclatante e selvaggia della verità²².

Seguendo le varie declinazioni della parola ‘verità’, o meglio, di ‘*alētheia*’, termine corrispondente in greco, il cinico scolpirà la propria esistenza, fino a

¹⁶ Epitteto, *Diatriba, manuale, frammenti*, trad. di C. Cassanmagnago, Rusconi, Milano 1982, 3,22, 23-25, pp. 372-373. Per altri esempi di *parrèsia* cinica, vedi: Diogene Laerzio, *op. cit.*, libro VI, 19, p. 251; ivi, libro VI, 69, p. 273; Epitteto, *op. cit.*, 3,22, 94-96, p. 384; Luciano, *op.cit.*, p. 51.

¹⁷ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., pp. 163-164.

¹⁸ Diogene Laerzio, *op. cit.*, libro VI, 104, p. 290. Una definizione simile si ritrova in Luciano, *op. cit.*, p. 55.

¹⁹ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 171.

²⁰ Ivi, p. 170.

²¹ Ivi, p. 171.

²² *Ibidem*.

realizzare la vera vita, vita filosofica per antonomasia. Foucault elenca quattro diverse intensioni della verità: verità come rettitudine, conformità a ciò che deve essere; inoltre verità come ciò che non è nascosto né dissimulato; dunque verità come purezza, assenza di commistione; infine, verità come ciò che permane identico a sé, immutabilità e incorruttibilità²³. I quattro sensi della verità vengono applicati nell'esistenza, «a dei modi d'essere, di fare, di comportarsi o a delle forme d'azione», così come vengono applicati al *logos* che, significativamente, non viene inteso come proposizione o enunciato, bensì come maniera di parlare²⁴.

In primo luogo, la verità come rettitudine: è questa la base della scelta di una vita conforme alla natura.

Una volta [Diogene] vide un topo correre qua e là, senza mèta (non cercava un luogo per dormire né aveva paura delle tenebre né desiderava alcunché di ciò che si ritiene desiderabile) e così escogitò il rimedio alle sue difficoltà²⁵.

È dunque un animale a indicare al sinopeo la via attraverso la quale condurre la propria vita; una vita retta, avulsa dagli obbiettivi che gli esseri umani inseguono senza sosta. Capiamo dunque il motivo per cui Antistene aveva come appellativo il «puro Cane»²⁶, mentre Diogene non esita a darsi egli stesso tale denominazione²⁷: innumerevoli sono i passi in cui il cinico viene chiamato «cane», e proprio nel termine greco corrispondente, ossia *'kyon'*, il nome della corrente filosofica stessa trova probabilmente la propria origine. Lasciandosi alle spalle i bisogni, le paure, i turbamenti dell'uomo, Diogene approda a un'esistenza composta soltanto da necessità elementari, in cui possiamo davvero ritrovare un terreno comune tra l'animale e l'essere umano. Si arriva a comprendere che non c'è alcun reale bisogno di una casa, di un tetto, tanto che Diogene si accontenta di vivere in una botte, dimora che si rivela essere per lui la più adatta in assoluto²⁸. Se le chioccioline possono avere la propria casa sulle spalle, perché l'essere umano invece dovrebbe rifiutare il privilegio di avere una dimora che può portare sempre con sé, che può spostare a suo piacimento?

Bisogna rigettare le convenzioni sulle quali la società è costruita e guardare ad esse come a dei fantasmi; così facendo, anche i desideri più spasmodici si rivelano essere nient'altro che vanità. «[Diogene] Diceva che oggetti di gran valore si vendono a minimo prezzo, e viceversa: così una statua è venduta per tremila dracme, un quarto di farina per due centesimi»²⁹. Gli uomini attribuiscono alle cose più insignificanti, spesso a cose addirittura nocive, il massimo valore. È questo il caso del giovinetto che ricerca i favori di un'etera:

²³ Ivi, pp. 212-213. Al fine di un'illustrazione più coerente dei principi del cinismo, si è qui cambiato l'ordine in cui Foucault presenta le quattro accezioni della verità.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Diogene Laerzio, *op. cit.*, libro VI, 21, p. 253.

²⁶ Ivi, libro VI, 13, p. 248.

²⁷ I passi sono numerosi; riguardo a Diogene, vedi in particolare: ivi, libro VI, 33, p. 258; ivi, libro VI, 55, p. 267; ivi, libro VI, 60, p. 269; ivi, libro VI, 61, p. 269; Luciano, *op. cit.*, p. 49.

²⁸ Diogene Laerzio, *op. cit.*, libro VI, 22-23, pp. 253-254.

²⁹ Ivi, libro VI, 35, p. 258.

da una tale prospettiva, costui sta imbastendo la propria rovina, cercando ciò che è meglio non ottenere³⁰. In quanto alla ricchezza, è facile intuire cosa un cinico potrebbe pensare: l'avidità è «la metropoli di tutti i mali»³¹. La scelta più conveniente è spogliarsi di tutti i propri averi, come si dice abbia fatto Cratete all'incontro con Diogene³².

Il cinico non si ferma al rifiuto dei desideri umani, ma si spinge fino alla negazione di quelle convenzioni che ai più sembrano ragionevoli, se non addirittura naturali. Così Diogene infrange molti dei tabù della società greca: tenta di mangiare carne cruda, rinunciando solo in vista del fatto che non riusciva a digerirla,³³ rifiuta la sepoltura³⁴ e accetta persino il cannibalismo, prendendo come giustificazione la sua ammissibilità in altre culture³⁵. Infine, il cinico non ha patria: è questa la prima espressione di quel cosmopolitismo che diverrà poi un concetto fondamentale per tutta l'età ellenistica³⁶. Paradossalmente, nella sua indifferenza verso la ricchezza, il piacere, il potere e verso pressoché tutto quello che l'uomo considera un bene, l'animale è esempio di razionalità. È in nome della ragione che Diogene infatti porta avanti la sua lotta contro la società intera: «nella vita occorre avere la ragione o il laccio»³⁷. Bisogna vivere secondo ragione, altrimenti tanto vale uccidersi. Al di là di tutto, si erge il principio dell'animalità, che diventa scaturigine di libertà e felicità³⁸.

A questo primo significato di *alētheia* si collega immediatamente il secondo: verità come non-dissimulazione, concetto dal quale deriva l'*anaideia*, l'impudenza cinica. Il cinico manca di pudore, ma questa inclinazione viene portata al limite e sviluppata in tutte le sue declinazioni possibili. In primo luogo, il cinico deve vivere una vita completamente pubblica, esposta, dunque non-dissimulata. Epitteto scrive che egli «deve proteggersi col suo pudore»,³⁹ ossia non deve incorrere in comportamenti di cui debba vergognarsi: pena l'incrinarsi della sua libertà⁴⁰. Che cosa sarà dunque vergognoso agli occhi di un cinico? Alla luce delle considerazioni svolte in precedenza, dovrebbe apparire evidente che un cinico, avendo preso l'animale a proprio modello, non potrebbe mai vergognarsi di compiere pubblicamente quelle cose di cui gli animali

³⁰ Ivi, libro VI, 66, p. 272. Sulla ricerca di vanità, vedi anche: ivi, libro VI, 86, p. 281; Epitteto, *op. cit.*, 3,22, 26, p. 373.

³¹ Diogene Laerzio, *op. cit.*, libro VI, 50, p. 265.

³² Ivi, libro VI, 87, p. 281. A questo proposito, vedi anche Luciano, *op. cit.*, p. 53.

³³ Diogene Laerzio, *op. cit.*, libro VI, 34, p. 258.

³⁴ Ivi, libro VI, 79, p. 277.

³⁵ Ivi, libro VI, 73, p. 274. A proposito del suddetto aneddoto, delle due l'una: o la frase di Diogene va letta in senso ironico, oppure sembra quanto meno singolare che si possa portare avanti il rifiuto di tutte le convenzioni umane, in favore di un ritorno all'animalità, appellandosi a una convenzione propria di altre culture.

³⁶ Ivi, libro VI, 63, p. 270. Sul cosmopolitismo, vedi inoltre: ivi, libro VI, 93, p. 284; ivi, libro VI, 1, p. 243; Epitteto, *op. cit.*, 3,22, 22, p. 372; Luciano, *op. cit.*, p. 51. Riguardo al cosmopolitismo di Diogene, L. E. Navia rimarca opportunamente il carattere negativo di tale inclinazione: Diogene non è effettivamente cittadino del mondo nel senso ellenistico del termine, quanto piuttosto, avendo rifiutato ogni possibile *politeia*, cittadino di nessun luogo. A questo proposito, vedi L. E. Navia, *op. cit.*, p. 101.

³⁷ Diogene Laerzio, *op. cit.*, libro VI, 24, p. 254.

³⁸ Inutile dire che l'etica cinica ha un'impronta spiccatamente eudaimonistica: in questo senso, si mantiene nel tracciato della filosofia socratica e, in generale, della filosofia antica.

³⁹ Epitteto, *op. cit.*, 3,22, 15, p. 372.

⁴⁰ *Ibidem*.

non si curano affatto; caso vuole che proprio tali atteggiamenti siano invisibili alla società civile.

«[Diogene] era solito fare ogni cosa alla luce del giorno, anche ciò che riguarda Demetra e Afrodite»⁴¹. Spesso Diogene si ritrovava a mangiare in pubblico, attività che va sotto il dominio della dea Demetra: «rimproverato una volta perché mangiava nella piazza del mercato, replicò: “Anche nella piazza del mercato ebbi fame”»⁴². La fame è la più naturale delle necessità: perché dunque dovrebbe essere proibito saziarsi in pubblico? Non dovremmo piuttosto considerare questo divieto come l’ennesima prova dell’irrazionalità delle convenzioni umane? È noto che l’ambito proprio di Afrodite è quello dell’*eros*: «era solito masturbarsi in pubblico e considerare: “Magari potessi placare la fame, stropicciandomi il ventre”»⁴³. Al di là del carattere indubbiamente provocatorio che contraddistingue l’operato di Diogene, troviamo sempre la volontà di adesione all’animalità e di conseguenza il rifiuto di piegarsi alle convenzioni sociali. Non stupisce, tutto sommato, che una tale vita possa apparire scandalosa dall’esterno e che un personaggio caustico come Luciano abbia potuto considerare il seguente un precetto fondamentale per il cinico: «fai disinvoltamente davanti agli occhi di tutti cose che nessuno farebbe neanche in privato»⁴⁴.

Giungendo al terzo valore della verità, la purezza, notiamo che da esso scaturisce la rivendicazione dell’estrema povertà e miseria. «Secondo alcuni, [Diogene] fu il primo a raddoppiare il mantello per la necessità anche di dormire dentro, e portava una bisaccia in cui raccoglieva le cibarie»⁴⁵. Sono questi gli unici possedimenti del cinico: un mantello, una bisaccia, e in più un bastone⁴⁶. Secondo Diogene Laerzio, fu proprio Antistene a adottare per primo tale equipaggiamento⁴⁷, rendendolo rappresentativo del filosofo cinico; effettivamente l’immagine di quest’ultimo sembra esservi indissolubilmente legata⁴⁸. Attraverso questi segni esteriori, si vuole manifestare la propria indipendenza dalle ricchezze: il cinismo implica un rifiuto assoluto di ogni bene materiale. Gli animali hanno forse bisogno di fissa dimora, di un patrimonio o di qualsivoglia altro possesso? Inoltre, è facile osservare che, lungi dall’esserne il padrone in senso forte, l’uomo tende a farsi dominare dai propri beni e dunque a perdere ogni tipo di libertà; nel nome dell’indipendenza e della libertà, il cinico è tenuto a rinunciare a tutti i suoi possedimenti e a ricercare una vita pura, integerrima.

Infine, l’ultimo significato che dovremmo attribuire all’*alétheia* è l’immutabilità e l’incorruttibilità, da cui discende il precetto dell’*autarcheia*, ossia dell’autarchia. Tale concetto trova senza dubbio un immediato corrispondente nello stoicismo, che ha fatto dell’autarchia, del governo del sé, un carattere distintivo: in questo senso, è inutile dire che il cinismo si manifesta come un anti-

⁴¹ Diogene Laerzio, *op. cit.*, libro VI, 69, p. 273.

⁴² Ivi, libro VI, 58, p. 268. Per altri aneddoti simili, vedi: ivi, libro VI, 22, p. 253; ivi, libro VI, 48, p. 264; ivi, libro VI, 61, p. 269.

⁴³ Ivi, libro VI, 69, p. 273. Per un’altra versione dello stesso aneddoto, vedi ivi, libro VI, 46, p. 263. Inoltre, in ivi, libro VI, 97, p. 286, Diogene Laerzio riporta che Cratete e Ipparchia, moglie del cinico e cinica a sua volta, erano solito unirsi in pubblico.

⁴⁴ Luciano, *op. cit.*, p. 55.

⁴⁵ Diogene Laerzio, *op. cit.*, libro VI, 22, p. 253.

⁴⁶ Ivi, libro VI, 23, p. 253.

⁴⁷ Ivi, libro VI, 13, p. 248.

⁴⁸ A questo proposito, vedi inoltre: Epitteto, *op. cit.*, 3,22, 10, p. 371; Luciano, *op. cit.*, p. 51.

cipatore dello stoicismo e della filosofia ellenistica in generale. Il cinico deve dimostrare di avere una sovranità illimitata su di sé e sulla sorte. L'autentico scopo della filosofia si rivela dunque essere l'armarsi contro ogni evento⁴⁹. Al fine del raggiungimento di questo obiettivo, il filosofo deve compiere un duro percorso di esercizio; al pari di Eracle davanti al bivio, il cinico ha scelto la via impervia della virtù, percorso irto di ostacoli ma destinato a offrire in cambio l'indifferenza nei confronti del dolore, la libertà e la felicità. Che Eracle sia il modello a cui il cinismo fa riferimento, è assodato: il ginnasio del Cinosarge era anche un luogo di culto di Eracle; inoltre Diogene stesso afferma di ispirarsi ad Eracle, l'eroe «che nulla antepose alla libertà»⁵⁰.

Il piacere, la ricchezza, e in definitiva tutto ciò che rende dipendente da sé, non può che asservire l'uomo; e l'uomo è tenuto a dichiararvi guerra⁵¹. L'arma di cui il cinico si servirà in questa strenua lotta è l'*askesis*, l'esercizio: «[Diogene] sosteneva [...] che nulla si può ottenere nella vita senza esercizio, anzi che l'esercizio è l'artefice di ogni successo»⁵². Se Eracle è l'eroe delle dodici fatiche, capace di sopportare ogni tipo di dolore e frustrazione, il cinico non deve essere da meno e deve a sua volta cimentarsi nelle più ardue prove di resistenza. Per questo Diogene «d'estate si rotolava sulla sabbia ardente, d'inverno abbracciava le statue coperte di neve, volendo in ogni modo temprarsi alle difficoltà»⁵³. Attraverso il suddetto esempio di *askesis*, appare subito evidente che il cinismo non abbandona mai la propria pretesa di radicalità, in quanto l'esercizio è inteso, nel senso più elementare del termine, come esercizio fisico. L'*askesis* si rivela essere un allenamento al disprezzo del piacere, disprezzo che «per chi vi sia abituato è cosa dolcissima»⁵⁴, mentre il godimento si trasforma in qualcosa di inaccettabile, tanto che Antistene diceva: «vorrei piuttosto impazzire che sentir piacere»⁵⁵. L'esercizio ridisegna le priorità dell'individuo, fino a spostare il confine di dolore e piacere, adattando il corpo a un regime di totale indifferenza.

Tuttavia, è bene sottolineare come l'*askesis* cinica non possa ridursi a questo significato, prestandosi a ulteriori applicazioni. Non è solo il corpo a dover essere messo alla prova, ma attraverso l'allenamento della nostra *facies* corporea possiamo raggiungere e plasmare l'anima a nostro piacimento. Non dovremmo stupirci dunque nel trovare degli esempi di esercizi che siano unicamente volti a temprare l'anima, dato che è proprio quest'ultima il solo e vero oggetto di interesse. Parimenti non dovremmo sorprenderci nel leggere un simile aneddoto: «una volta [Diogene] chiese l'elemosina ad una statua: interrogato [sul] perché l'avesse fatto, rispose: "Mi alleno a chiedere invano"»⁵⁶. La condizione a cui questo aspro cammino dovrebbe portare, è la mancanza di

⁴⁹ Diogene Laerzio, *op. cit.*, libro VI, 63, p.270.

⁵⁰ Ivi, libro VI, 71, p. 274. Riguardo a Eracle, vedi anche Luciano, *op. cit.*, p. 51.

⁵¹ Vedi Diogene Laerzio, *op. cit.*, libro VI, 66, p. 272: «Soleva sentenziare che gli stolti sono schiavi delle passioni, come i servi dei padroni».

⁵² Ivi, libro VI, 71, p. 273.

⁵³ Ivi, libro VI, 23, p. 254.

⁵⁴ Ivi, libro VI, 71, p. 273.

⁵⁵ Ivi, libro VI, 3, p. 244.

⁵⁶ Ivi, libro VI, 49, p. 264. Vedi inoltre ivi, libro VI, 90, p. 283, dove si racconta che Cratete «insultava regolarmente le meretrici, allenandosi a sopportare i vituperi».

dolore e di turbamento⁵⁷. Anche in tali concetti, come in precedenza, è impossibile non riconoscere una certa prossimità con i precetti della Stoa, che riconferma di riflesso il carattere ellenistico *ante litteram* del cinismo.

Alla luce della presente analisi dei quattro valori di *alētheia*, possiamo sporgere due considerazioni: in prima istanza, il cinismo pare essere mosso da una volontà di adesione alla verità nel senso più radicale del termine, ossia di farsi simulacro della verità; inoltre, non possiamo fare a meno di notare come una simile modalità di incarnare la verità non sia nemmeno pensabile se non come opposizione a un ambiente che di questa stessa verità è privo. Dunque il cinico è sì manifestazione della vita secondo verità, ma allo stesso tempo è tale solo in contrapposizione a un mondo esterno che non riconosce i principi al quale si ispira l'operato del filosofo. Il nucleo centrale del cinismo si rivela dunque essere la polemica verso la società in cui nasce, ovvero ciò che potremmo chiamare la sua *pars destruens*. D'altro canto, se dovessimo considerare il versante costruttivo di questa filosofia, ci troveremmo di fronte ad affermazioni di principio che lasciano in gran parte priva di una precisa definizione i precetti di cui il cinico si fa portavoce; dunque, una *pars destruens* totalizzante e ipertrofica e al suo opposto una succinta e pressoché inesistente *pars construens*⁵⁸.

Le suddette considerazioni richiamano immediatamente il celebre responso che Diogene ebbe dall'oracolo di Delfi, vale a dire l'invito di *parakharatein to nomisma*⁵⁹. La traduzione più letterale di questa formula sarebbe «alterare il valore della moneta», ma fuor di metafora tale espressione sta indubbiamente a indicare la trasfigurazione delle norme etiche, interpretazione avvalorata dalla prossimità tra i termini 'nomisma' e 'nomos' (norma, legge). Sarà proprio questo il senso che Diogene darà all'oracolo delfico, facendosi carico della missione affidatagli dal dio: dunque l'affermazione di una verità autentica, in contrapposizione alla verità degenerata della società civile, delle istituzioni, della cultura e dell'umanità intera. Foucault fornisce delle indicazioni fondamentali sul modo in cui il motto delfico debba essere inteso:

da questo punto di vista, i cinici non cambiano, in qualche modo, il metallo di questa moneta, ma ne modificano l'effigie e, a partire da questi stessi principi della vera vita (che deve essere priva di dissimulazioni e di commistioni, diritta, stabile, incorruttibile e felice), fanno apparire, attraverso un passaggio al limite e senza rotture, una vita che è esattamente il contrario di quella che veniva tradizionalmente riconosciuta come la vera vita⁶⁰.

Il cinico è l'immagine rovesciata di ciò a cui si oppone, e proprio per questo tanto più dipendente dall'ambiente in cui prende forma e al di fuori del quale non ha ragion d'essere.

⁵⁷ Epitteto, *op. cit.*, 3,22, 47-49, p. 377. Vedi inoltre *ivi*, 3,22, 100, p. 385.

⁵⁸ Riguardo a questa considerazione, vedi L. E. Navia, *op. cit.*, pp. 107-112.

⁵⁹ Diogene Laerzio, *op. cit.*, libro VI, 20-21, p. 252.

⁶⁰ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 220.

Il perno di questo movimento filosofico, come è apparso nell'analisi dei suoi precetti fondamentali, si dimostra essere la critica ai valori costituiti e alle convenzioni.

[Diogene] volgeva in ridicolo la nobiltà di natali, la reputazione e simili, giudicandoli appariscenti ornamenti del vizio. [...] Ammetteva la comunanza delle donne, non riconosceva il matrimonio, ma la convivenza concordata tra uomo e donna. In conseguenza, anche i figli dovevano essere comuni⁶¹.

In un simile giudizio incorrono inoltre la religiosità e le pratiche religiose tradizionali:

una volta [Diogene] vide una donna che supplicava gli dèi in atteggiamento piuttosto sconveniente. Desiderando liberarla dalla superstizione, [...] le si avvicinò e le disse: “Non pensi, o donna, che il dio può stare dietro di te, poiché tutto è pieno della sua presenza, e che tu debba vergognarti di pregarlo scompostamente?”⁶².

È opportuno tuttavia mettere subito in evidenza come la critica mossa alla religione tradizionale non diventi mai professione di ateismo, tanto è vero che se Diogene intende liberare la donna dalla superstizione, non per questo ha come obiettivo la dimostrazione dell'inconsistenza del principio divino in generale. Al contrario, i cinici si fanno araldi dell'unico, autentico senso religioso⁶³. Non dovrebbe stupire dunque che Luis E. Navia abbia potuto fare la seguente osservazione: «*the Cynic may turn out to be the only genuinely religious person in his world, because he devotes himself to the task of making others truly religious*»⁶⁴. Se inoltre Epitteto ha potuto indicare nell'investitura divina il carattere distintivo del filosofo cinico ideale⁶⁵, ciò non tradisce semplicemente l'impronta stoica propria di Epitteto stesso, ma è una scelta basata sull'adesione cinica a un modello di religiosità diverso da quello tradizionale.

La critica ostile verso pressoché tutte le manifestazioni della cultura umana si ripercuote sugli individui che la incarnano, giungendo al punto di negare agli uomini la loro stessa identità di essere umani. «Durante il giorno [Diogene] andava in giro con la lanterna accesa, dicendo: “Cerco l'uomo”»⁶⁶. Pur essendo una piazza gremita di persone, non sarà possibile trovare un autentico, puro essere umano, avendo gli uomini rinnegato la propria natura e abbando-

⁶¹ Diogene Laerzio, *op. cit.*, libro VI, 72, p. 274.

⁶² Ivi, libro VI, 37, p. 259. Per una critica, oltre che una messa in ridicolo, dell'istituzione religiosa e dei riti religiosi, vedi: ivi, libro VI, 4, p. 244; ivi, libro VI, 28, p. 255; ivi, libro VI, 42, p. 261; ivi, libro VI, 45, p. 262; ivi, libro VI, 60, p. 269.

⁶³ Riguardo a questa tematica, vedi: ivi, libro VI, 37, 259; ivi, libro VI, 42, p. 261; ivi, libro VI, 44, p. 262; ivi, libro VI, 51, p. 265.

⁶⁴ L. E. Navia, *op. cit.*, p. 28.

⁶⁵ A proposito dell'investitura divina e del rapporto con la divinità che il cinico intrattiene secondo Epitteto, vedi: Epitteto, *op. cit.*, 3,22, 2, p. 370; ivi, 3,22, 23, p. 372; ivi, 3,22, 46, pp. 376-377; ivi, 3,22, 53, p. 378; ivi, 3,22, 69, p. 380.

⁶⁶ Diogene Laerzio, *op. cit.*, libro VI, 41, p. 261. Per altri esempi dell'ostilità di Diogene nei confronti degli uomini, vedi anche: ivi, libro VI, 40, p. 260; ivi, libro VI, 60, p. 269.

nato la propria razionalità. Parimenti il cinico non si fa scrupolo alcuno di esprimere la propria superiorità di fronte agli altri nel modo più brutale, tendenza che dovremmo considerare un'ulteriore manifestazione della *parrèsia*, della libertà di parola. In questo senso, il cinico non è semplicemente colui che rivela la verità in tutta franchezza, ma anche colui che afferma la verità di cui è portatore con estrema violenza e sfrontatezza. Per questo motivo molti contemporanei hanno considerato, seppur offrendo un ritratto superficiale di questa forma di filosofia, la prontezza nell'insultare chiunque capitasse sotto tiro la *conditio sine qua non* del cinismo⁶⁷.

Tale sfrontatezza nel rivolgersi ad altri, coerentemente con il rifiuto cinico dell'autorità e delle istituzioni politiche, si esplica indiscriminatamente nei confronti di ogni persona, a prescindere dal suo ceto o dal ruolo rivestito nella società. Antistene si scagliava contro Platone⁶⁸, il quale come sappiamo era allo stesso tempo uno dei bersagli prediletti di Diogene⁶⁹. Il sinopeo, senza dubbio il più pungente tra tutti i cinici, non risparmiava a nessuno morsi e latrati, cosicché lo troviamo insultare oratori come Anassimene⁷⁰ e Demostene⁷¹, Filippo il re di Macedonia⁷², e rivolgersi causticamente persino contro Alessandro Magno⁷³. Ciononostante incorreremmo nell'errore qualora ritenessimo che un tale trattamento fosse riservato semplicemente agli uomini di potere; al contrario, non ne erano esenti neanche le persone comuni⁷⁴. Non vi è differenza tra un uomo e l'altro, essendo tutti emblema di un'umanità degenerata. Peserà dunque sulle spalle del cinico, unico tra tutti ad aver intrapreso la strada della verità, il fardello di riportare l'essere umano sulla retta via. Per questo Epitteto non trascura mai di sottolineare come il compito assegnato al filosofo cinico dalla divinità sia comandare sugli altri uomini e guidarli dalla schiavitù alla libertà⁷⁵.

Di questa responsabilità, egli è ben consapevole, tanto che Diogene «diceva d'imitare gli istruttori dei cori: questi infatti danno il tono più alto, perché tutti gli altri diano il tono giusto»⁷⁶. Nemmeno Antistene si premura di celare la propria alta considerazione di sé e del proprio ruolo: «una volta udì che Platone diceva male di lui; la sua battuta fu pronta: «È proprio dei re agire bene e sentirsi dire male»⁷⁷. D'altro canto, un osservatore esterno non potrebbe mancare di notare quanto orgoglio ci sia nella pretesa cinica di contestare l'orgoglio altrui. *In primis* proprio Platone, che così frequentemente viene attaccato dai cinici, non si esime dal rimarcare una contraddizione tanto evidente:

⁶⁷ Vedi: Epitteto, *op. cit.*, 3,22, 10, p. 371; Luciano, *op. cit.*, p. 53.

⁶⁸ Diogene Laerzio, *op. cit.*, libro VI, 7, p. 245.

⁶⁹ Ivi, libro VI, 25-26, pp. 254-255. Vedi inoltre ivi, libro VI, 58, p. 268.

⁷⁰ Ivi, libro VI, 57, p. 268.

⁷¹ Ivi, libro VI, 35, p. 258.

⁷² Ivi, libro VI, 43, p. 262.

⁷³ Ivi, libro VI, 38, p. 260.

⁷⁴ A questo proposito, vedi: ivi, libro VI, 32, p. 257; ivi, libro VI, 42, p. 261; ivi, libro VI, 51, p. 265; ivi, libro VI, 55, p. 267.

⁷⁵ Riguardo al compito del cinico di sovrintendente ed educatore dell'umanità, vedi: Epitteto, *op. cit.*, 3,22, 17-18, p. 372; ivi, 3,22, 49, p. 377; ivi, 3,22, 63, p. 379; ivi, 3,22, 94, p. 384.

⁷⁶ Diogene Laerzio, *op. cit.*, libro VI, 35, p. 258. Per altri esempi dell'alterigia di Diogene, nonché della coscienza di avere un ruolo di comando, vedi: ivi, libro VI, 29, p. 256; ivi, libro VI, 36, pp. 258-259; ivi, libro VI, 43, p. 264; ivi, libro VI, 44, p. 262; ivi, libro VI, 74, p. 275.

⁷⁷ Diogene Laerzio, *op. cit.*, libro VI, 3, p. 244.

durante un ricevimento offerto da Platone ad amici che venivano da Dionisio, Diogene calpestando i suoi tappeti disse: “Calpesto la vanagloria di Platone”. E Platone: “Di quanto orgoglio trasparisci, pur volendo apparirne immune!”⁷⁸.

Viene spontaneo, infine, richiamare l’aneddoto con il quale la presente analisi ha avuto inizio:

afferma Menippo nella *Vendita di Diogene* che a lui catturato e venduto fu chiesto cosa sapesse fare, e che rispose: “Comandare agli uomini” ed all’araldo ingiunse di bandire se vi fosse qualcuno che volesse procurarsi un padrone⁷⁹.

⁷⁸ Ivi, libro VI, 26, p. 254. Allo stesso modo, in ivi, libro VI, 8, p. 246, Socrate si rivolge ad Antistene dicendogli: «attraverso i fori del tuo mantello vedo il tuo desiderio di gloria». Secondo L. E. Navia, la superbia di Diogene costituisce «*his first tragic flaw*», la prima tragica caduta del filosofo di Sinope e del cinismo tutto, mentre la seconda tragica caduta è rappresentata dal mancanza di una reale *pars construens* nella filosofia cinica. A questo proposito, vedi: L. E. Navia, *op. cit.*, p. 112. Riguardo l’orgoglio di Diogene, vedi anche: ivi, pp. 106-107.

⁷⁹ Diogene Laerzio, *op. cit.*, libro VI, 29, p. 256.

Il soggetto «altro»

«La “prova” – che va intesa come prova modificatrice di sé nel gioco della verità [...] – è il corpo vivo della filosofia, se questa è ancora oggi ciò che era un tempo, vale a dire un’ “ascesi”, un esercizio di sé, nel pensiero»¹, scrive Foucault nell’introduzione a *L’uso dei piaceri*. È sulla scorta di questa affermazione che ci volgeremo all’analisi foucaultiana del cinismo, seguendo la riflessione che il filosofo francese costruisce nel summenzionato corso al *Collège de France*, ossia *Il coraggio della verità*. A questo proposito, è bene compiere immediatamente una precisazione: non si intende, con il presente studio, fornire un’ulteriore esplicazione della filosofia cinica. Non sarà ai «filosofi cani» che guarderemo, ma essi saranno piuttosto la lente attraverso la quale ci focalizzeremo sul pensiero di Michel Foucault. Tale *excursus* avrà dunque come tema fondamentale le motivazioni che hanno portato il filosofo parigino a interessarsi del cinismo, motivazioni che sarebbe indubbiamente impossibile scindere dalla sua riflessione.

Quale problematica dunque ha portato Foucault a prendere in considerazione il tale corrente filosofica? Una possibile risposta a questo quesito si potrebbe rintracciare ancora nell’introduzione a *L’uso dei piaceri*: la volontà di delineare, per quanto possibile, una «storia della verità»². Una storia della verità che diviene storia dei rapporti tra soggettività e verità. È così che ci imbattemmo nei cinici. Su questo terreno, sul terreno della verità dove essa giunge a incontrare il soggetto, plasmandolo e lasciandosi plasmare, Foucault riscontra come una dicotomia, due differenti modalità secondo le quali si declina tale relazione. A partire da *L’ermeneutica del soggetto*, corso al *Collège de France* che si svolge nel 1981 e nel 1982, il filosofo francese rivolge la propria attenzione al mondo antico, ove si può osservare il dispiegarsi della prima delle sopracitate possibilità del rapporto tra verità e soggetto. Secondo la prima di queste due prospettive, la verità non è questione di conoscenza, quanto piuttosto di «pratica», di esistenza, di vita: questa via che a soggetto e verità è data affinché essi la percorrano insieme, si potrebbe definire la «via della spiritualità», dove per spiritualità si intende «la ricerca, la pratica e l’esperienza per mezzo delle quali il soggetto opera su se stesso le trasformazioni necessarie per avere accesso alla verità»³.

La condizione fondamentale sulla quale si basa tale visione della verità è la seguente: la verità non è mai concessa al soggetto con pieno diritto⁴. Non è sufficiente dunque un semplice atto di conoscenza attraverso il quale il soggetto giunge alla verità: «la spiritualità postula la necessità che il soggetto si modifichi, si trasformi, cambi posizione, divenga cioè [...] *altro da sé*, per avere diritto di accedere alla verità»⁵. Dal momento che la verità non è immediatamente disponibile al soggetto in virtù della struttura che lo rende tale, ossia soggetto di conoscenza, si staglia la necessità di cambiare se stessi e la propria esistenza, di mettere se stessi in gioco, oppure, come direbbe Foucault, di perdere la pre-

¹ M. Foucault, *L’uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 2009¹¹ (ed. or. Paris 1984), p. 14.

² Ivi, p. 12.

³ Id., *L’ermeneutica del soggetto. Corso a Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2011² (ed. or. Paris 2001), p. 17.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem* (ultimo corsivo nostro).

sa su se stessi, per riconquistarla sotto l'egida della verità. Il soggetto dovrà dunque intraprendere una serie di prove, di esercizi, ossia l'insieme delle pratiche che vanno sotto il termine di 'spiritualità', per giungere alla verità. Alla luce delle suddette considerazioni, nonché dell'analisi svolta nel primo capitolo, appare evidente che il cinismo abbia aderito completamente a tale concezione della verità⁶.

La trasformazione attuata dal soggetto al fine di giungere alla verità può avvenire secondo differenti modalità⁷, mentre ciò che vi è di ineluttabile è il risultato: il contraccollo, o gli «effetti di ritorno»⁸ della verità sul soggetto.

La verità è quel che illumina il soggetto, quel che gli concede la beatitudine, quel che gli consente di ottenere la tranquillità dell'anima. Insomma, nella verità, e nell'accesso a essa, c'è qualcosa che realizza il soggetto stesso, che realizza l'essere stesso del soggetto, o che lo trasfigura⁹.

La verità, lungi dall'essere un oggetto inerte, prende il soggetto per mano, conducendolo in un luogo dal quale è impossibile tornare indietro, ove si celebra la comunione tra il vero e il soggetto. Inutile dire che in queste parole sentiamo nuovamente l'eco della posizione cinica.

Se questa, ossia la via della spiritualità, è la modalità di guardare alla verità che contraddistingue, con qualche eccezione¹⁰, l'età antica, a partire dalla modernità la filosofia abbandonerà tale strada, inaugurando la seconda via, ossia la «via della conoscenza»: «l'ingresso nell'età moderna» leggiamo ne *L'ermeneutica del soggetto*

è avvenuto – intendo dire che la storia della verità è entrata nella sua epoca moderna – solo il giorno in cui si è ammesso che è la conoscenza, e la conoscenza solamente, a consentire l'accesso alla verità e a fissare le condizioni in base alle quali il soggetto può avere accesso a essa¹¹.

Non più dunque esercizio modificatore di sé, né impossibilità per il soggetto di giungere alla verità così come esso è. La verità è, almeno a partire da Cartesio¹², un problema di conoscenza e di metodo¹³; non vi sono più dun-

⁶ È altresì evidente che il cinismo non è la sola corrente filosofica a presentare tale concezione della relazione tra verità e soggetto, tanto che Foucault afferma: «durante tutta l'Antichità – dai pitagorici a Platone, dagli stoici ai cinici, dagli epicurei ai neoplatonici – il tema della filosofia (“come avere accesso alla verità?”) e il problema della spiritualità (“quali sono, nell'essere stesso del soggetto, le trasformazioni necessarie per rendere possibile l'accesso alla verità?”) non sono mai stati disgiunti l'uno dall'altro», vedi *ivi*, p. 19. Notiamo allora che la summenzionata via della spiritualità segna l'intero svolgimento della filosofia in età antica.

⁷ Foucault cita in particolare il «movimento» dell'*eros* e dell'*askesis*, vedi *ivi*, pp. 17-18.

⁸ *Ivi*, p. 18.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ L'eccezione è Aristotele, filosofo nella cui riflessione la spiritualità non detiene affatto una simile importanza, e per questo filosofo fondatore della filosofia nel senso moderno del termine. A questo proposito, vedi *ivi*, p. 19.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Foucault riconosce difatti in Cartesio il principale responsabile della rottura tra spiritualità e filosofia: vedi *ivi*, p. 16. Tuttavia nell'ora successiva il filosofo sottolinea come sia a partire dalla

que condizioni di accesso alla verità che mettano in discussione l'essere e l'esistenza del soggetto. Conseguentemente

non potrà più esistere l'istante dell'illuminazione, il punto del compimento definitivo, il momento della trasfigurazione del soggetto, reso possibile dall' "effetto di ritorno" della verità che egli sperimenta su se stesso, e che transita, attraversa e trasfigura il suo essere¹⁴.

Da una parte, vi è un soggetto capace di per sé di cogliere la verità; dall'altra parte, una verità che, così com'è, non è più in grado di *salvare* il soggetto, di renderlo altro da sé¹⁵.

La via della spiritualità e la via della conoscenza sono dunque i due volti del rapporto soggettività-verità che emergono nel delinarsi della storia della verità. La filosofia pare mostrare la tendenza, soprattutto a partire dall'età moderna, a imboccare la via della conoscenza, abdicando all'impegno della spiritualità e disconoscendo la figura della verità corrispondente ad essa. Eppure non per questo dovremmo ammettere che la spiritualità venga cancellata dall'orizzonte della filosofia: «riconsiderate» afferma difatti Foucault

tutta quanta la filosofia del XIX secolo – o almeno una buona parte: in ogni caso Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, lo Husserl della *Krisis*, e anche Heidegger – e potrete vedere come persino all'interno di questa tradizione, sia essa squalificata, svalutata, presa di mira criticamente, o al contrario esaltata come nel caso di Hegel, sempre la conoscenza – l'atto della conoscenza – rimanga legata alle esigenze della spiritualità¹⁶.

Notiamo dunque come le due vie che segnano la storia della verità siano sempre coesistenti, anche laddove sembra che una riesca a soffocare irrimediabilmente l'altra.

Alla luce delle precedenti riflessioni, appare chiaro l'interesse di Foucault nello sviluppare una simile distinzione: riconsiderare, al di là del primato della via della conoscenza, la nozione di spiritualità. Non si vuole, nel dire questo, attribuire al filosofo francese una qualche intenzione di fornire dei giudizi di valore circa una delle due strade: non si intende sostenere dunque che Foucault squalifichi una delle due prospettive, marcandola come insensata e impraticabile, per accettare l'altra. Vi è piuttosto una riscoperta da parte di Foucault della via della spiritualità, valutazione che porterà il filosofo a occuparsi di stoicismo e cinismo.

Tale interesse per le forme della spiritualità è chiaramente visibile anche ne *Il coraggio della verità*. Difatti, nella prima lezione, il filosofo sottolinea come il proprio intento non sia compiere un'analisi epistemologica del dire-il-vero, os-

nascita della teologia che legame tra filosofia e spiritualità inizia ad allentarsi; si veda a questo proposito *ivi*, p. 23.

¹³ *Ivi*, pp. 19-20.

¹⁴ *Ivi*, pp. 20-21.

¹⁵ *Ivi*, p. 21.

¹⁶ *Ivi*, p. 25.

sia una disamina delle «strutture caratteristiche dei differenti discorsi che si propongono e che vengono recepiti come discorsi veri»¹⁷, quanto piuttosto portare avanti uno studio delle forme aleturgiche, ossia delle forme in cui il soggetto, nell'atto del dire-il-vero, si costituisce come un soggetto di verità¹⁸. Inutile dire che tale disinteresse verso i criteri epistemologici evidenzia una volontà di abbandonare il tracciato della via della conoscenza, per rivolgere il proprio sguardo verso la via della spiritualità.

Foucault non mancherà di tornare nuovamente sulla dicotomia che segna la storia della verità. Particolarmente rilevante, a questo proposito, è il confronto tra due dialoghi platonici, l'*Alcibiade* e il *Lachete*, in quanto il filosofo stesso afferma che «da questi testi si dipartono [...] due aspetti, due profili dell'attività filosofica e della pratica filosofica in occidente»¹⁹. Nonostante il punto di partenza di questi due dialoghi sia il medesimo, ovvero la necessità di prendersi cura di sé, le risposte alle domande circa il senso che bisogna dare a questa espressione, e a che cosa bisogna rivolgersi nel prendersi cura di sé, sono quanto mai differenti. L'*Alcibiade* difatti si rivela essere la prima pietra miliare della via della conoscenza, di una filosofia che «deve collocarsi sotto il segno della conoscenza dell'anima, e che trasforma questa conoscenza in un'ontologia di sé»²⁰; l'oggetto privilegiato della cura di sé sarà dunque, nell'*Alcibiade*, l'anima, mentre il mezzo sarà il precetto dello *gnōthi seauton*, il «conosci te stesso». Dire-il-vero, in questa prospettiva, equivale a compiere un discorso vero sull'anima, divenuta così realtà ontologica a sé, distinta dal corpo.

Dall'altro lato del bivio, troviamo il *Lachete*, il punto di inizio di «una filosofia che funziona come prova di vita, come una prova dell'esistenza, come l'elaborazione di una certa forma e di un certo modo di vita»²¹: l'oggetto di questa prova di sé è il *bios*, la vita, che diviene materia su cui compiere i propri esercizi etici. Se il *Lachete* costituisce un punto di riferimento fondamentale per coloro che intraprendono quella che abbiamo chiamato la via della spiritualità, è perché in tale dialogo la verità è vista come un obiettivo da raggiungere attraverso varie prove. Lotta, risoluzione, resistenza: prove di coraggio²² alle quali l'individuo deve sottoporsi per divenire soggetto di *parrèsia*, ossia colui che dice la verità. Ritroviamo dunque una verità esigente, che impone al soggetto di dar conto della propria maniera di vivere, e all'occorrenza di modificarla. Ritroviamo altresì una modalità di dire-il-vero che ha come scopo il conferire un'altra forma al proprio *bios*, ossia di plasmare la propria vita come una vita vera.

Non dovrebbe stupirci dunque che Foucault prenda le mosse dal *Lachete* per analizzare il cinismo, dato che in tale dialogo vi sono *in nuce* molti elementi caratterizzanti della suddetta corrente filosofica. Innanzitutto, a partire dal *Lachete* emerge la tematica della vera vita come forma del dire-il-vero, la

¹⁷ Id., *Il coraggio della verità*, cit., p. 14.

¹⁸ Ivi, pp. 14-15.

¹⁹ Ivi, p. 130.

²⁰ Ivi, p. 130.

²¹ Ivi, p. 130.

²² Non dimentichiamo d'altronde che la tematica principale del *Lachete* è il coraggio, ragion per cui Foucault si impegna nell'analisi di tale dialogo e nel suo confronto con la nozione di *parrèsia*, ossia del dire-la-verità coraggiosamente.

quale costituisce la chiave di volta dell'analisi foucaultiana del cinismo²³. Come si è evidenziato nel primo capitolo, il cinico fa della propria vita una testimonianza e manifestazione della verità. Dovremmo dunque riconoscere che

mentre tutta la filosofia tende sempre più a porre la questione del dire-il-vero nei termini delle condizioni che permettono di riconoscere un enunciato come vero, il cinismo è invece un tipo di filosofia che non smette di porre la domanda: quale può essere la forma di vita adeguata alla pratica del dire-il-vero?²⁴.

In questo modo, il cinismo si colloca nel solco della via della spiritualità. Il cinico abbraccia difatti una figura del vero che non potrebbe mai avere la natura di semplice oggetto di conoscenza; la verità, per il filosofo, deve essere un esercizio di vita. Solo in questo modo la vita può essere realmente *bios philosophikos*, vita filosofica. Impossibile non rilevare, in questo precetto, un ammonimento, lo stesso ammonimento che Diogene rivolge al giovane che accorda la cetra²⁵: come si può pensare di essere realmente filosofi se non si guarda alla verità come al proprio codice di vita, e non si è disposti a fare qualsiasi cosa pur di ottenere che la propria vita divenga una vita di verità? Un monito ai filosofi, che risuona altresì come un invito ad abbandonare la via della conoscenza per imboccare la via della spiritualità²⁶.

Il problema della corrispondenza tra vita e verità sarà dunque prima oggetto del *Lachete*, per poi affermarsi come nocciolo duro dell'etica cinica. Vi è però, secondo Foucault, una divergenza tra i cinici e Socrate per come appare nel *Lachete*. Nel dialogo platonico difatti Socrate manifesta un'omofonia, un'armonia tra ciò che dice e la maniera in cui vive, il che gli conferisce lo statuto di parrasiasta. È innegabile che il cinismo prenda a modello il comportamento di Socrate; ciononostante nell'ambito cinico vi è la tendenza a *codificare* le forme di comportamento che fungono da sostegno alla *parrësia*, andando ben al di là del generico precetto socratico circa il mantenere una concordanza tra il vero come oggetto di *parrësia* e come oggetto di vita²⁷. È solo nella rigida adeguazione alla verità in tutte le sue forme (ossia come rettitudine, non-dissimulazione, purezza, immutabilità) che fiorisce la vita vera come aleturgia, manifestazione della verità.

Conseguentemente, assistiamo al proliferare di aneddoti (o *khreiai* in greco), racconti riguardanti le gesta dei cinici, che fungono da autentici *exempla*,

²³ È bene sottolineare tuttavia come la vera vita non sia un'invenzione cinica, avendo dapprima, come abbiamo visto, trovato la propria teorizzazione nell'opera platonica. Vi sono inoltre origini ancora più remote: si pensi ad Achille, il quale viene sovente rappresentato in Omero come colui che dice tutto ciò che pensa senza dissimulazioni, e che porta sempre a compimento ciò che medita. Riguardo alla rappresentazione di Achille come uomo della verità, vedi ivi, p. 215.

²⁴ Ivi, p. 226.

²⁵ Diogene Laerzio, *op. cit.*, libro VI, 65, p. 271.

²⁶ Si pensi, a questo proposito, al carattere fortemente anti-intellettualistico del cinismo, secondo il quale scegliere la via della conoscenza teoretica è inutile e deleterio in vista del raggiungimento della virtù.

²⁷ Vedi M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 167 e sgg. Foucault riconosce inoltre tre funzioni che lo stile di vita del cinismo riveste in relazione alla *parrësia*: funzione strumentale, funzione di riduzione e funzione di prova.

modelli di comportamento e matrici attitudinali da riproporre ad imitazione dei filosofi più illustri²⁸. Sarà questa la modalità di trasmissione privilegiata dalla corrente del cinismo: trasmettere schemi di condotta, e non un insieme di dottrine teoriche, di cui il cinismo è inoltre quasi totalmente sprovvisto²⁹. In questo modo, il cinismo giunge a fondare ciò che Foucault chiama un «tradizionalismo esistenziale», in contrapposizione a un tradizionalismo di tipo dottrinale. Se il tradizionalismo dottrinale consiste nel riattualizzare un nucleo di pensiero dimenticato per fare di esso un insieme di dottrine che fungano da punto di riferimento autorevole per la riflessione posteriore³⁰, il tradizionalismo esistenziale è affatto diverso. Esso ha come scopo quello di

rimembrare elementi ed episodi di vita [...] che ora si tratta di imitare, di far esistere nuovamente, non perché sarebbero stati dimenticati, come nel tradizionalismo dottrinale, ma perché oggi non saremmo più all'altezza di quegli esempi³¹.

Inutile dire che il dualismo tra questi differenti tipi di trasmissione ricalca la dicotomia sopracitata tra conoscenza e spiritualità: nel cinismo il versante gnoseologico passa in secondo piano, cosicché esso pone come degno di essere tramandato ai posteri non tanto ciò che i filosofi cani hanno detto, quanto piuttosto le loro azioni effettive. Come in precedenza, leggiamo in questa scelta un monito rivolto ai filosofi: che importa della dottrina? La grandezza di un uomo non si misura dalla sua capacità di enunciare la verità, ma di metterla in pratica.

Sarà dunque attraverso questa peculiare modalità di trasmissione che vedremo stagliarsi la figura dell'eroe filosofico, il protagonista di *kbreiai* e racconti esemplari, «una sorta di matrice pratica dell'atteggiamento filosofico»³². Secondo Foucault, attraverso il modello dell'eroe filosofico, il cinismo si afferma, nonostante la sua povertà teorica, come un momento importante della storia delle forme di vita, nonché della stessa storia del pensiero³³. «Questo eroismo filosofico» leggiamo difatti ne *Il coraggio della verità*

ha costituito ciò che potremmo chiamare un “legendario”: una raccolta di leggende filosofiche che in un certo senso ha plasmato la maniera in cui è stata concepita e praticata in Occidente, e fino a ora, la stessa vita filosofica³⁴.

²⁸ Diviene così più chiaro cosa si intende per codificazione: il cinico, per essere tale, non ha possibilità di scelta riguardo i comportamenti da tenere, né riguardo al proprio aspetto esteriore. Deve essere povero, indossare un semplice mantello e portare con sé bisaccia e bastone, così come deve condurre una vita di erranza e di stenti. Tale codificazione assume inoltre un'accezione ancora più rigida se si pensa che tali modelli di comportamento sono stati forniti non solo dai cinici più noti (si pensi a Diogene o a Cratete), ma anche da figure leggendarie come Eracle, divenendo nel tempo un esempio a cui i cinici a venire dovranno adeguarsi nella riproposizione dell'esercizio filosofico.

²⁹ Ivi, p. 204.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Ivi, p. 205.

³² Ivi, pp. 205-206.

³³ Ivi, p. 206.

³⁴ *Ibidem*.

L'eroe filosofico è colui che costruisce, pietra per pietra, la via della spiritualità, colui che dona l'esempio di come deve svolgersi la vita filosofica e di come condurre il rapporto con la verità. Seguendo i passi di questa figura, è possibile, secondo Foucault, tracciare anche una storia della filosofia differente,

che non sarebbe una storia delle dottrine filosofiche, ma una storia delle forme, dei modi e degli stili di vita, una storia della vita filosofica come problema filosofico, ma anche come maniera di essere, e come forma al tempo stesso etica ed eroica³⁵.

Una storia della filosofia, potremmo aggiungere, che sia coerente con la storia della verità che si profila nella via della spiritualità; la quale rappresenti il rapporto tra soggetto e verità come problema di vita, e non come problema teoretico.

Quale sarà dunque la modalità prettamente cinica di interpretare la nozione di *alēthēs bios*, della vita vera? Nel rispondere a questo quesito, dovremmo richiamare il summenzionato precetto di alterare il valore della moneta, di *parakharattein to nomisma*. Il cinico si impegna dunque nella battaglia contro i valori tradizionali, contro le consuetudini, alle quali rimanda, come abbiamo precedentemente illustrato, lo stesso termine '*nomisma*'. Tuttavia occorre ribadire che il cinismo non cambia in alcun modo il metallo della moneta, modificandone soltanto l'effigie: essi riprendono la moneta dell'*alēthēs bios* per come viene inteso dalla tradizione e fanno apparire, «attraverso un passaggio al limite e senza rotture»³⁶, una vita vera che sia esattamente il contrario della prima. Il cinismo si rivela dunque essere la «smorfia della vera vita»³⁷, il suo rovesciamento carnevalesco.

In seguito a tali considerazioni, emerge una funzione rilevante rivestita dal cinismo, la sua funzione, potremmo dire, di *critica filosofica*. Più volte si è sottolineato come il cinismo sembri rivolgere ai filosofi un monito, il quale pareva inoltre essere un invito ad abbandonare la via della conoscenza per percorrere quella della spiritualità. Alla luce dell'analisi del precetto di *parakharattein to nomisma*, potremmo osservare che la modalità attraverso la quale il cinismo porta avanti tale critica alla filosofia è la seguente: riprendere i valori tradizionalmente condivisi e affermati per poi portarli al limite, per farne uno scandalo. Il cinismo riveste, per la filosofia antica, il ruolo di uno «specchio infranto»³⁸, in cui ogni filosofo riconosce la propria immagine e l'immagine stessa della filosofia, ma cogliendo in esso, al tempo stesso, come «una smorfia, una deformazione violenta, brutta, sgraziata, nella quale non potrebbe in nessun modo riconoscersi né riconoscere la filosofia»³⁹.

È questo lo *scandalo del cinismo*, e al tempo stesso il suo coraggio nel mostrare la verità: «riuscire a far sì che gli uomini condannino, respingano, disprezzino, insultino la manifestazione stessa di ciò che essi ammettono, o pre-

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ivi*, p. 220.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ivi*, p. 224.

³⁹ *Ibidem*.

tendono di ammettere, sul terreno dei principi»⁴⁰. Mostrare, in questo modo, la contraddizione insita nella filosofia: com'è possibile difatti che ciò che si è disposti ad accettare dal punto di vista teorico sia intollerabile nella sua messa in pratica? Il cinismo pone dunque, tanto imperiosamente quanto scandalosamente, la questione della vita filosofica, manifestandosi come la grande esteriorizzazione di tale problematica nell'ambito della filosofia; ragion per cui Foucault, a suo dire, giunge a interessarsene⁴¹. A ben vedere, la motivazione per la quale il filosofo francese concentra la propria attenzione su tale corrente è sempre relativa alla dicotomia tra via della conoscenza e via della spiritualità: in un orizzonte nel quale la filosofia sembra guardare semplicemente alla conoscenza, perdendo di vista il problema del *bios philosophikos*, il cinismo può fungere da punto di riferimento, ricordando che la verità non è tale se non viene praticata.

Coerentemente con la nozione di spiritualità precedentemente illustrata, il cinismo mostra altresì che per accedere alla verità, è necessario diventare altro da ciò che si è;

il gioco cinico rende manifesto il fatto che la vita capace di mettere davvero in pratica i principi della vera vita è altra cosa rispetto all'esistenza degli uomini in generale, e dei filosofi in particolare⁴².

Il cinismo dunque manifesta ancora una volta la sua volontà di critica filosofica, nel senso più radicale e elementare del termine, ponendo la seguente domanda: «la vita, per essere veramente vita di verità, non deve forse essere una vita altra, una vita radicalmente e paradossalmente altra?»⁴³. Alla vita altra, che si incontra percorrendo la via della spiritualità, si contrappone l'orizzonte dell'«altro mondo». Per comprendere questa ulteriore scissione che segna il percorso della filosofia, occorre tornare alla dicotomia tra l'*Alcibiade* e il *Lachete*. Se l'*Alcibiade* fonda, mediante la contemplazione dell'anima, la nozione del altro mondo come mondo della verità, segnando le origini della metafisica occidentale, il *Lachete* si trova nuovamente dalla parte opposta del bivio. Dal punto di vista del *Lachete*, non bisogna dislocare la verità in un altro mondo, ma interrogarsi «attorno a quella che in verità deve e può essere, in rapporto a tutte le altre forme di esistenza, la vita che si prende cura di sé»⁴⁴. Cura di sé che ha come scopo la costituzione della vita vera, ossia di una vita altra.

Potremmo dire che il cinismo ha fatto emergere la tematica della vita altra nel suo senso più elementare e rudimentale, in quanto essa diviene il rovesciamento della vita vera tradizionalmente intesa. Si mette così in atto il sopracitato passaggio al limite, radicalizzazione attraverso la quale i principi, i valori universalmente accettati della vita ordinaria divengono scandalosi. Non dissimulazione, purezza, rettitudine, immutabilità: sono queste le quattro declinazioni dell'*alētheia*, accezioni sulle quali, come abbiamo illustrato nel primo capitolo, il cinico scolpisce la propria esistenza. Ora, occorre compiere, sulla scorta delle riflessioni foucaultiane, un ulteriore passo, mostrando come queste quat-

⁴⁰ Ivi, p. 225.

⁴¹ Ivi, p. 228.

⁴² Ivi, p. 236.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Ivi, p. 237.

tro tradizionali forme della verità si rovescino, nel comportamento del cinico, in una verità scandalosa.

In primis, vita vera come vita non dissimulata. La regola della non dissimulazione, sebbene sia una nozione preesistente all'etica cinica⁴⁵, viene portata alle estreme conseguenze, diventando vita pubblica nel senso più letterale del termine, ossia vita materialmente visibile; «nella vita cinica non c'è intimità, non c'è segreto, non può esserci assenza di pubblicità»⁴⁶. La non dissimulazione cinica, come sappiamo dall'esplicazione precedentemente fornita, rifiuta inoltre il limite convenzionalmente imposto dal pudore, affermandosi come vita altra attraverso l'impudenza. Pubblicità e impudenza sono i caratteri principali della vita non dissimulata come vita altra, la quale si manifesta come tale attraverso ciò che Foucault chiama una *drammatizzazione*⁴⁷, una messa in scena della propria esistenza.

È possibile ritrovare tale tendenza alla rappresentazione teatrale dell'esistenza in ogni rovesciamento cinico dei significati dell'*aletheia*, come ad esempio nel rapportarsi alla seconda accezione della verità, ossia la purezza, la mancanza di mescolanze. Tale caratterizzazione della vita vera come vita priva di mescolanze ha dato adito, nella filosofia antica, a varie interpretazioni, come la cosiddetta estetica della purezza platonica, la quale consiste nel liberare l'anima da tutto ciò che può essere sinonimo di turbamento, e la rinomata autarchia in ambito stoico⁴⁸. Come si è sottolineato in precedenza, il cinismo si iscrive nel solco di tali tematiche, per poi attuare un passaggio al limite, alterando i principi tradizionali: assistiamo così a una drammatizzazione della vita indipendente che, prendendo forma materiale e corporea, assume la figura della povertà assoluta⁴⁹. Povertà effettiva, estrema e inquieta, che si spinge sempre oltre, per cercare altre spoliazioni possibili⁵⁰. Ciononostante, non possiamo mancare di notare come l'applicazione radicale di questo principio porti «al suo rovesciamento: il modo di vivere del cinico è segnato da una povertà scandalosa, insopportabile, abbruttita, foriera di dipendenza e esposta alle umiliazioni»⁵¹. Il cinismo sprofonda nel paradosso: nel ricercare l'autarchia, si trova imbrigliato nel disonore della dipendenza. Tale disonore, secondo Foucault, diviene tuttavia occasione di esercizio, cosicché il cinico potrà riaffermare, nell'umiliazione la propria sovranità, rovesciando la logica dell'opinione e delle convenzioni. Ancora una volta, «questo tema della vita indipendente [...] produce un ribaltamento del tema filosofico classico e l'emergere della vera vita come vita altra, scandalosamente altra»⁵².

Ribaltamento che si ripresenta nel confronto con la vita vera come vita diritta tradizionale, come conformità al *logos*. Se nel senso tradizionale del termine, rettitudine indica conformità non solo alla legge naturale, ma anche ad

⁴⁵ Si pensi, riguardo a tale tematica, allo scambio epistolare tra Seneca e Lucilio, oppure allo sguardo interiore al cospetto del quale, secondo Epitteto, deve svolgersi l'intera vita del filosofo. Vedi, a questo proposito, *ivi*, pp. 242-243.

⁴⁶ *Ivi*, p. 243.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Vedi *ivi*, pp. 245-246.

⁴⁹ Vedi *ivi*, p. 246.

⁵⁰ Vedi *ivi*, p. 248.

⁵¹ *Ivi*, pp. 248-249.

⁵² *Ivi*, p. 252.

alcune leggi istituzionalizzate (ambiguità foriera di contraddizioni), secondo l'etica cinica la vita retta è tale solo nel rispetto della naturalità⁵³. Difatti, come sappiamo, il cinismo si fa paladino del rifiuto di ogni convenzione umana; conseguentemente, vi è in ambito cinico una valutazione positiva dell'animalità. L'animalità diviene così tanto un dato naturale da accettare quanto una sfida da raccogliere, occasione di ulteriore esercizio: «un compito per se stesso e al contempo uno scandalo per gli altri»⁵⁴. Nel teatro cinico, nella messa in scena drammatica del *bios philosophikos*, assistiamo alla rappresentazione della nozione di animalità, che viene «raccolta come una sfida, praticata come un esercizio, gettata in faccia agli altri come uno scandalo»⁵⁵.

Giungiamo infine al capovolgimento della quarta intensione della verità, la verità come immutabilità e incorruttibilità. Ci troviamo di fronte a un'altra tematica tradizionale, ossia quella relativa alla vita sovrana, padrona di sé: secondo tale accezione, la vita sovrana di cui il saggio dà esempio consiste nell'avere il possesso di sé (*in se potestatem habere*, nei termini di Seneca), e nel trarre godimento unicamente dal rapporto con se stessi⁵⁶. Il filosofo non rimane tuttavia rinchiuso in una dimensione autoreferenziale, in quanto l'esempio della sua condotta costituisce «una sorta di lezione a carattere universale, impartita al genere umano attraverso un certo modo di gestire la propria vita: scopertamente e sotto gli occhi di tutti»⁵⁷. Il saggio adempie così al suo dovere di essere utile agli altri.

Tale tematica, secondo la quale la vita sovrana deve essere utile a sé e all'umanità, è caratteristica allo stesso modo della vita del cinico. «Il tema è ripreso, ma anche in questo caso viene spinto all'eccesso: accentuato, intensificato, drammatizzato attraverso l'affermazione arrogante che il cinico è re»⁵⁸. È questo il passaggio al limite operato dal cinico, attraverso il quale emerge la vita vera in tutta la propria alterità: affermarsi, con estrema insolenza, come unico, vero re, e al tempo stesso come anti-re, colui che svela l'illusorietà della monarchia istituzionale⁵⁹. Un re che, pur essendo il solo re autentico, è paradossalmente misconosciuto, poiché cela volontariamente la propria sovranità: un «re della derisione»⁶⁰. Eppure questo sovrano misero, che vive in una condizione degradante, reca con sé il compito, assegnatogli dalla natura, di occuparsi degli esseri umani; il che significa «prenderli realmente cura di loro, andare a cercarli proprio dove sono, sacrificare se stessi e la propria vita per potersi occupare di loro»⁶¹. Non sarà più sufficiente fornire semplicemente un esempio di sovranità attraverso il proprio stile di vita: «quello dei cinici è [...] un *interventismo* fisico e sociale»⁶². Il filosofo cane guarda alla propria missione come a una lotta, e, coerentemente con la propria natura ferina, combatterà nell'unico modo che conosce: mostrando i denti. «Si può affermare che il cinico è una sorta di benefat-

⁵³ Vedi *ivi*, pp. 252-253.

⁵⁴ *Ivi*, p. 255.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Vedi *ivi*, pp. 258-259.

⁵⁷ *Ivi*, p. 260.

⁵⁸ *Ivi*, p. 261.

⁵⁹ Si veda *ivi*, p. 262.

⁶⁰ *Ivi*, p. 265.

⁶¹ *Ivi*, p. 266.

⁶² *Ivi*, p. 267 (corsivo nostro).

tore, ma si tratta di un benefattore essenzialmente, fundamentalmente, costantemente aggressivo»⁶³.

Emerge, per mezzo di tali considerazioni, un aspetto fondamentale del cinismo per come viene analizzato da Michel Foucault. Se il filosofo cane manifesta chiaramente, soprattutto nel monito di abbandonare la via della conoscenza in favore di quella della spiritualità, la sua attitudine alla critica filosofica, nella funzione di sovrano e custode dell'umanità si manifesta parimenti la sua tendenza a portare avanti una *critica politica*. In questo modo, i cinici

rovesciano e invertono il tema della vita sovrana [...], drammatizzandola nella forma di quella che potrebbe essere definita la *vita militante*, la vita di combattimento e di lotta contro se stessi e per se stessi, contro gli altri e per gli altri⁶⁴.

Una militanza filosofica e politica che, lungi dall'essere semplicemente rivolta a un ristretto circolo di discepoli, ricorre a mezzi aspri, violenti, il cui scopo è quello non tanto di educare, quanto di scuotere e convertire brusca-mente l'umanità⁶⁵.

Tale critica si rivela dunque essere innanzitutto una critica nei confronti di quell'umanità degenerata che circonda il cinico,

un combattimento, un'aggressione esplicita, volontaria e costante che si rivolge all'umanità in generale, all'umanità nella sua vita reale, con la prospettiva o l'obiettivo di cambiarla: cambiarla nel suo atteggiamento morale (nel suo *ēthos*), ma cambiarla, al tempo stesso e perciò stesso, nelle sue abitudini, nelle sue convenzioni, nei suoi modi di vivere⁶⁶.

Questo ruolo di comando, di cui, come abbiamo affermato nel primo capitolo, il cinico ha piena consapevolezza, si basa sulla stretta comunanza che il filosofo intrattiene con la verità, cosicché, se dovrà esservi tra gli uomini una guida, questi non potrebbe che essere il cinico. Avendo ferma dinnanzi a sé l'immagine della verità, il filosofo cane sarà in grado di seguirla e al contempo di indicarla agli altri: «il cinico è colui che sa mostrare agli uomini quando sono completamente in errore e quando cercano la natura del bene e del male là dove non si trova»⁶⁷. Egli esercita dunque una funzione *diacritica*, che consiste nel distinguere ciò che è bene, per sé e per gli altri, da ciò che non lo è.

La mansione che spetta al cinico, e a lui solo, è quella di sorvegliante dell'umanità, di *episkopos*: «missionario universale del genere umano, egli veglia sugli uomini qualunque cosa facciano e ovunque siano; bussava alle porte, entra, verifica ciò che accade, dice ciò che è bene e ciò che è male»⁶⁸. Sulle spalle del cinico grava il peso della verità in tutta la sua assolutezza. Se dunque l'umanità vaga perduta, cieca alla luce della verità, il cinico non può sottrarsi alla propria

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ivi*, p. 271.

⁶⁵ *Ivi*, p. 272.

⁶⁶ *Ivi*, p. 268.

⁶⁷ *Ivi*, p. 283.

⁶⁸ *Ivi*, p. 287.

missione, all'incarico di *funzionario dell'universalità etica*⁶⁹. Il filosofo cane, questo re misconosciuto, deriso, invisibile, è l'unico che sia all'altezza di riportare gli uomini sulla via della verità, via che lui da sempre percorre; esibendo nella propria esistenza la vera vita, vita di verità che agli occhi degli uomini appare scandalosamente altra, il cinico mostra «che sono gli altri a essere nell'alterità, nell'errore, cioè là dove non devono essere»⁷⁰.

Assistiamo dunque a un ulteriore rovesciamento, riguardante il concetto di alterità: se in un primo momento era il cinico a sembrare escluso dai canoni della correttezza del comportamento, giungiamo ora a pensare che sia tutto il resto del mondo a essere nell'alterità, diverso da come dovrebbe essere. È evidente così che la battaglia del cinico non può arrestarsi sulla soglia di casa, ma deve interessare il mondo nella sua totalità, un mondo che dovrà a sua volta trasformarsi, divenire altro per divenire vero, cosicché ancora una volta ciò che appare come alterità agli occhi dei più, si rivela essere l'autentico luogo della verità. È tale metamorfosi del mondo l'obiettivo finale perseguito dalla critica filosofica e politica del cinismo, nonché il punto nel quale i due rami della critica si ricongiungono.

Leggiamo, a proposito della trasformazione del mondo in un mondo di verità, le parole di Foucault:

questa pratica della verità che caratterizza la vita cinica non ha semplicemente come scopo quello di dire e di mostrare ciò che è il mondo nella sua verità, ma quello – finale – di mostrare che il mondo non potrà raggiungere la propria verità – non potrà trasformarsi e divenire altro per raggiungere ciò che è nella sua verità – se non a prezzo di un cambiamento, di un'alterazione completa: il cambiamento del rapporto con se stessi. Ed è in questo ritorno a se stessi, in questa cura di sé, che si trova il principio del passaggio a quel mondo altro promesso dal cinismo⁷¹.

Si noti dunque come sia qui espressa la visione foucaultiana del cinismo nella sua interezza e complessità.

Innanzitutto, come abbiamo rilevato in precedenza, la verità accettata dal filosofo cane è estremamente esigente con i propri adepti, tanto che, per essere raggiunta, richiede loro di cambiare se stessi e la loro esistenza, di divenire altro da sé. In secondo luogo, sarà la verità a mutare l'esistenza dei propri discepoli, finanche nei suoi aspetti più materiali e visibili. È questa la descrizione della verità profilata sul tracciato della via della spiritualità, insieme di pratiche che ha come risultato il cambiamento del rapporto con se stessi. Eppure tale mutamento, effetto del lavoro critico operato dalla filosofia su se stessa, non è in alcun modo imputabile di solipsismo, in quanto nella cura di sé e nel ritorno a se stessi, ossia nell'etica, troviamo il principio del passaggio alla politica, all'azione volta al mutamento del mondo e dell'umanità. In questo modo gli effetti di ritorno della verità si ripercuotono sul mondo circostante a colui che ha visto il proprio essere mutato dalla medesima verità. Giungiamo così a com-

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Ivi, p. 298.

⁷¹ Ivi, p. 299.

prendere che etica e politica, secondo tale prospettiva, sono due immagini speculari, e che, allo stesso modo, la critica filosofica non può che sfociare nella critica politica.

Preme ora svolgere un confronto tra la posizione cinica, per come essa emerge a partire dall'analisi foucaultiana, e il pensiero del filosofo parigino⁷². Appare immediatamente evidente che Michel Foucault abbraccia una concezione della verità simile, per molti aspetti, a quella propria del cinismo; non la verità della via della conoscenza, ove lo sforzo del filosofo è volto a ottenere una comprensione teoretica quanto più corrispondente possibile al vero in sé e per sé. Potremmo al contrario affermare che il filosofo francese mette come tra parentesi la questione relativa alla veridicità della propria teoria «per considerare il discorso al livello della prassi»⁷³; non si interroga dunque sulla sua pertinenza nel descrivere la realtà o nel riportare la verità, ma sulla natura degli *effetti* che tale teoria è destinata ad avere. In un'intervista del 1975, Foucault definisce se stesso come un artificiere e il proprio discorso come «strumentale», «così come sono strumentali un esercito, o semplicemente un'arma. O anche una bomba carta, o una bottiglia Molotov»⁷⁴. Il discorso del filosofo si tramuta da teoria in azione pratica, e parimenti la verità diviene non più questione di conoscenza ma di prassi. «Immaginerei [...] i miei libri» afferma Foucault nella medesima intervista

come biglie che rotolano. Le intercetti, le prendi, le rilanci. E se funziona, tanto meglio. Ma non mi si venga a chiedere chi sono prima di utilizzare le mie biglie, per sapere se non saranno avvelenate, o se non sono perfettamente sferiche, o se non vanno nella direzione giusta⁷⁵.

La posizione di Michel Foucault presenta dunque notevoli punti di contatto con quella del cinismo, se pensiamo che tale corrente ha sempre posto l'accento sulla natura pratica della verità, mettendo tra parentesi quanto concerne il suo versante teoretico. D'altronde, il filosofo francese offrirà una particolare interpretazione della nozione di vita vera, mostrando come ciò che conferisce a una supposta verità il suo statuto è l'utilizzo che se ne fa e gli effetti che da tale uso scaturiscono. Ciò che invece distingue il pensiero del filosofo francese da quello dei filosofi cani è tale volontà di misurare la validità di una teoria dalle sue conseguenze, mentre nel cinismo l'esigenza principale rimane quella della coerenza nel fare mostra della verità nella propria vita. Se confrontata con tale disposizione, la riflessione foucaultiana dimostra di essere realmente strumentale: in questo senso, poco importa chi sia a enunciare una data teoria, e quale rilevanza essa abbia nella vita del suo autore, condizione che in ambito cinico non potrebbe mai passare in secondo piano.

Foucault rivolge un invito affatto diverso da quello cinico di accordare armonicamente il proprio pensiero alla propria vita:

⁷² Nel condurre tale raffronto, si terrà sempre presente lo studio che Enrico Redaelli dedica a Foucault. Vedi E. Redaelli, *L'incanto del dispositivo. Foucault dalla microfisica alla semiotica del potere*, Edizioni ETS, Pisa 2011.

⁷³ Ivi, p. 218.

⁷⁴ M. Foucault, «Io sono un artificiere» in *Conversazioni. Interviste di Roger-Pol Droit*, Mimesis, Milano 2007.

⁷⁵ Ivi, p. 47.

giochiamo [...] al gioco degli enunciati: arrivano così, alcuni vengono respinti, altri accolti. Io credo che si dovrebbe rilanciare un problema così come si rilancia una biglia del flipper: fa tilt o non fa tilt, e poi la si rilancia ancora, e di nuovo si vede⁷⁶...

Il filosofo è così semplicemente qualcuno che, come molti altri dopo di lui, si trova a *usare* le proprie opere, tanto che Foucault afferma: «la sola verità della *Storia della follia*, o di *Sorvegliare e punire*, è che ci sia qualcuno che se ne serva, che li usi per combattere. È l'unica verità che cerco»⁷⁷. Una verità, da questa prospettiva, è tanto valida quanto più è possibile servirsene.

Dovremmo dunque chiederci quale sia l'effetto che Foucault intende provocare attraverso l'utilizzo delle proprie opere. Se, come abbiamo illustrato precedentemente, non vi è da parte del filosofo francese alcuna pretesa di veridicità, è evidente che l'attenzione si focalizzerà altrove. «In questione non è dunque più la verità, bensì il soggetto. E l'obiettivo non è un *discorso* [...], bensì una *dislocazione* che trasformi il soggetto»⁷⁸. Torniamo infine all'introduzione a *L'uso dei piaceri*, ove Foucault si riferisce alla filosofia come a una prova volta a modificare se stessi nel gioco della verità⁷⁹. La filosofia diviene un esercizio etico, in cui gli strumenti forniti dalla verità vengono utilizzati per cambiare la propria posizione, per perdere la presa su se stessi e riconquistarla. È dunque cercando nuove forme di soggettivazione che Foucault si volge agli stoici e in seguito ai cinici:

si tratta quindi [...] di un formare il soggetto *altrimenti*, come infatti il filosofo chiarisce negli ultimi anni della sua attività, attraverso i temi delle “tecniche del sé” e dell’ “etica del sé”, che mirano appunto a un *altro modo* di costituire la soggettività⁸⁰.

Il punto di partenza del percorso descritto da Foucault si rivela così essere estremamente vicino a quello da cui il cammino del cinico prende le mosse: un esercizio volto alla modifica della struttura e dell'esistenza dell'individuo. Il nucleo fondamentale, in ambedue i casi, è di natura etica. Se questo appare evidente attraverso l'analisi del cinismo, dovremmo parimenti riconoscere che nella filosofia di Foucault, anche laddove l'autore invita a pensare in una maniera diversa da quella precedente, si tratta a ben vedere di una modifica del pensiero non come oggetto assoluto dal soggetto etico, ma del mutare insieme il proprio pensiero e la propria soggettività; convinzione che la lettura della sopracitata introduzione a *L'uso dei piaceri* non può mancare di suscitare. Notiamo altresì come Foucault si riveli essere estremamente prossimo alle esigenze della spiritualità⁸¹, e di conseguenza al cinismo, nella misura in cui le verità della filo-

⁷⁶ Ivi, p. 43.

⁷⁷ Ivi, p. 50.

⁷⁸ E. Redaelli, *L'incanto del dispositivo*, cit., p. 208.

⁷⁹ M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, cit., p. 14.

⁸⁰ E. Redaelli, *L'incanto del dispositivo*, cit., p. 62.

⁸¹ Non è possibile, evidentemente, sostenere che il filosofo parigino ricalchi completamente la nozione di spiritualità da lui descritta ne *L'ermeneutica del soggetto*, soprattutto nella misura in cui non vi è cittadinanza possibile, all'interno della riflessione foucaultiana, per una verità assoluta,

sofia hanno come scopo e contraccolpo la metamorfosi della soggettività: un soggetto che, nel rapporto con la filosofia, diviene altro da sé.

Ora, come potrà il nuovo soggetto che va a crearsi essere *altro*? Nel tentativo di rispondere a tale domanda, il cinismo si rivela essere un esempio estremamente significativo, caratteristica che senza dubbio ha suscitato l'interesse di Foucault. Il filosofo cane non ha difatti mai cessato di porsi come qualcosa d'altro dal mondo circostante e dal resto degli uomini, affermando strenuamente che una vita di verità non può non essere una vita radicalmente *altra*. In questo atteggiamento, si è precedentemente rilevato un aspetto significativo della corrente cinica, ossia la tendenza a portare avanti, insieme alla critica filosofica, una critica di matrice politica, cosicché divenire altro dell'individuo in ambito filosofico corrisponde un'alterità dell'individuo in ambito politico. E lo stesso potremmo dire per Michel Foucault. Dovremmo dunque guardare all'opera foucaultiana in primo luogo come a «un esercizio [...] dal quale si esce trasformati»⁸², nel rapporto di sé con se stessi e con il proprio pensiero. Eppure essa non si rinchiude nei confini dell'individualità, ma è al contrario «un gesto pubblico»⁸³, «un'operazione svolta in pubblico sul sapere pubblico (sulle verità "istituzionali" e sulle comuni pratiche di vita e di sapere). Detto altrimenti, un gesto *etico-politico*»⁸⁴.

L'esercizio etico diviene, secondo tale prospettiva, un tentativo da parte del soggetto di cambiare la propria posizione. È bene sottolineare come in questo modo Foucault mostri di avere, al di là di ogni pretesa scissione in un primo e secondo periodo, una innegabile continuità per quanto riguarda le problematiche affrontate: qui, come altrove, permane il medesimo interrogativo, ossia quello relativo all'assoggettamento al potere, in tutte le sue forme, e alle strategie messe in atto dal soggetto per affrancarsi dalla sua coercizione⁸⁵. Come potrà il soggetto costituirsi *altrimenti* nel proprio rapporto con la società, il potere? Come i cinici prima di lui, Foucault tenta di fornire una risposta partendo dall'individuo e dalla modifica delle strutture del soggetto. Dal singolo, fino alla società. Dall'opera letta nella solitudine di una stanza, come possono

intesa come un oggetto da raggiungere. Potremmo tuttavia collocare Foucault, riprendendo la sua stessa caratterizzazione, su quella linea che attraversa come un filo rosso l'intera filosofia del diciannovesimo secolo, e che da Hegel giunge fino alla *Krisis* di Husserl e dunque ad Heidegger: è questa una tradizione di pensiero che non manca mai di sentire, nonostante l'importanza rivestita costantemente dal concetto di conoscenza, un'urgenza di spiritualità.

⁸² Ivi, p. 228.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Ivi, pp. 228-229.

⁸⁵ Un'attenta disamina di tali questioni esula dal problema qui affrontato, ovvero il rapporto tra il pensiero di Foucault e la sua analisi della corrente cinica. Occorre tuttavia sottolineare che la volontà del filosofo di descrivere delle «strategie» attraverso le quali il soggetto possa svincolarsi dalla rete del potere appare estremamente problematica, se si pensa che egli stesso si riferisce sovente al potere come a ciò che *produce* la soggettività stessa. Vi è effettivamente, nel cosiddetto «secondo Foucault» (denominazione con la quale si rimanda agli studi degli ultimi anni di attività del filosofo, in particolare a quelli degli anni ottanta), una tendenza a circoscrivere uno spazio proprio alla soggettività, entro il quale essa si possa finalmente sentire libera di operare. Ciononostante, appare singolare che il filosofo parigino possa realmente descrivere degli strumenti con i quali il soggetto possa armarsi contro il potere, come ad esempio le opere dell'autore stesso, se il soggetto rimane un prodotto del medesimo potere che pretende di abbattere. A proposito di tale delicato paradosso, si veda nuovamente E. Redaelli, *L'incanto del dispositivo*, cit., ove di questa problematica si trova un'indagine esaustiva.

essere lette *Storia della follia* o *Sorvegliare e punire*, all'umanità. Nell'etica stessa, lo slancio verso la politica.

Il pensiero delle pratiche

La filosofia, nel suo svolgersi millenario, non fa che riproporre e riportare alla luce sempre le stesse domande, quesiti tanto semplici e fondamentali da rimanere paradossalmente oscuri. Anche qui occorre ripercorrere sempre lo stesso cammino, e porsi sempre la stessa domanda: qual è la natura dell'esperire umano? O meglio, in quale modo l'essere umano si rapporta primariamente al mondo?

A questo proposito, ci appelliamo a una distinzione etimologica che Carlo Sini ha proposto in una conferenza all'Università degli Studi di Milano. Se dovessimo rintracciare l'etimo della parola 'esperire' o 'esperienza', avremmo due diverse possibilità, a seconda che ci riferissimo al latino oppure al greco: dal latino '*experior*' e dal greco '*empeiria*'. Secondo la prima possibilità, ovvero la derivazione da '*ex-perior*', dove il prefisso '*ex*' funge da intensificazione, affidando il significato alla seconda parte del termine, si mostra il versante pratico dell'esperire: '*experior*' indica qualcosa di molto simile a «fare un tentativo», oppure, seguendo le parole di Sini, qualcosa come «io ci provo». In '*perior*' infatti riecheggia la stessa radice di '*peritus*', vale a dire 'essere pratico', cosicché il latino sembra insegnarci che alla radice ultima dell'esperienza sta, per dirla con Heidegger, il «commercio intramondano», l'essere pratico in qualcosa. A partire dalla seconda possibilità, dal termine greco '*empeiria*', ricaviamo un altro tipo di significato, che si richiama non all'attività pragmatica, ma a un rapporto con il mondo di tipo teoretico: non tanto una saggezza pratica quanto una vera e propria conoscenza e cognizione scaturente dall'incontro con il mondo. Si è pensato, osserva Sini, che primariamente si dia l'incontro teoretico con il mondo e che in primo luogo ci sia l'osservare, come possiamo desumere dalla derivazione della parola 'teoresi' dal verbo greco '*theōreō*', vale a dire 'vedere'; solo sulla base di questo sguardo disinteressato e dalla conoscenza teorica che ne deriva, si potrebbe divenire esperti del mondo. Tuttavia non è questa l'opinione di Sini. L'attitudine (o meglio l'abito) della contemplazione non è affatto originaria come potremmo credere, ma al contrario ciò che precede ogni cosa è l'essere familiari con il mondo e con gli enti che sempre manipoliamo¹. Ciò che precede ogni cosa è la pratica.

Fatto tesoro delle precedenti considerazioni, accostiamoci al pensiero siniano delle pratiche, chiedendoci in prima istanza cosa sia una pratica. Una simile definizione si rivela essere ardua proprio in virtù dell'elementarità del *definendum*: una pratica è un «aver da fare», un saper fare, o ancora, un saper rispondere alle situazioni in cui di volta in volta il soggetto si trova ad essere. Ci troviamo sempre immersi in una rete di pratiche. Va precisato inoltre che per pratica non si intende semplicemente un'azione consapevole o necessitante di una particolare perizia tecnica, come ad esempio l'attività dell'artigiano oppure l'attività intellettuale dello studioso o dello scienziato; incorreremmo in errore se pensassimo che una pratica sia esclusivamente un'azione pragmatica di questo tipo. Camminare, afferrare, guardare, e via dicendo: anche le azioni più

¹ A questo proposito, è evidente l'implicito riferimento ad Heidegger e alle sue nozioni di *in-der-Welt-sein* e di commercio intramondano, per le quali si veda M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2009⁴ (ed. or. Halle 1927).

semplici e automatiche, e forse tanto più queste azioni che diamo per scontate, sono delle pratiche.

Ciò che preme evidenziare, è che una pratica non è semplicemente una disciplina, anche se indubbiamente ogni disciplina possibile è una pratica. Bisogna inoltre osservare che le pratiche non si danno mai isolatamente, ma al contrario «una pratica [...] è sempre un insieme di molte pratiche tra loro connesse secondo legami di collaborazione e di subordinazione»². Come precedentemente osservato, ci troviamo sempre immersi in un intreccio o sinergia di pratiche, che entrano in contatto e corrispondenza le une con le altre; solo a partire da un simile retroterra è possibile l'emergere di pratiche ulteriori rispetto a quelle precedenti. «Le pratiche» specifica Sini

non sono isolate e non esiste mai una pratica “pura”. Siamo sempre di fronte a intrecci di pratiche che intrattengono rapporti di continuità-differenza con una catena sterminata di pratiche antecedenti³.

Le pratiche non sorgono affatto dal nulla, ma si servono della «solidarietà» delle pratiche che le precedono e che in questo modo determinano la forma e l'essere di quelle a venire.

Serviamoci ora di un esempio portato da Sini stesso per comprendere a fondo quanto pregnante sia il presentarsi delle pratiche come un intreccio o una rete in cui ogni parte non può sussistere senza l'intero. Prenderemo dunque in considerazione una pratica a cui tutti noi siamo probabilmente familiari, ovvero lo scrivere al computer:

per poter lavorare al computer, [...], devo, tra le altre cose, sapermi reggere sulla schiena appoggiato a una sedia, cosa che non sapevo assolutamente fare all'età di tre mesi, e devo possedere una buona coordinazione tra gli occhi e le mani, così da battere con rapidità e competenza sulla tastiera, il che non mi era familiare all'età di quindici anni⁴.

Riprendendo il monito riguardante il rischio di bandire dall'orizzonte delle pratiche quelle azioni che riteniamo tanto banali da essere automatiche, possiamo notare come, nello scrivere al computer, rientrano silenziosamente delle attività con cui ci familiarizziamo nei primissimi anni di vita, ad esempio il reggersi ritti sullo schienale della sedia. Se considerassimo un altro esempio, come potrebbe essere la pratica del guidare un'automobile, potremmo facilmente notare che anche in questo caso vi sono delle pratiche «sotterranee» che contribuiscono allo svolgersi della pratica principale: il guidatore deve infatti avere già la capacità di afferrare saldamente con le mani il volante per poter portare avanti l'operazione di guida, capacità che era ben lungi dal possedere nei primi mesi di vita.

Sini aggiunge inoltre, sempre riguardo la pratica dello scrivere al computer, che «queste pratiche gestuali non sono “caratterizzanti” quella pratica che ora sto svolgendo, ma sarebbe sbagliato eliminarle completamente dalla

² C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jaca Book, Milano 2003² (ed. or. Milano 1996), pp. 67-68.

³ Id., *Idoli della conoscenza*, Cortina, Milano 2000, pp. 245-246.

⁴ Id., *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 68.

nostra attenzione»⁵. Evidentemente, in vista della pratica principale, le pratiche secondarie rimangono in sordina, tanto che a stento riusciamo a considerarle parte dell'operazione che mettiamo in atto. È bene però non dimenticarsi mai del labirintico intreccio di pratiche che sempre si attivano nel momento presente, tanto più in quanto «anche pratiche apparentemente, o realmente, periferiche possono mutare in seguito il loro peso nella determinazione del senso di una pratica»⁶. Sini, in quest'osservazione, non fa che riprendere un principio dell'evoluzionismo, ossia l'emergere di nuovi usi per vecchie funzioni, principio che potremmo opportunamente riferire all'intreccio delle pratiche: «la loro vecchia funzione si adegua a un nuovo uso, [...] assumendo un inatteso ruolo evolutivo»⁷. Applicando questo concetto, dovremmo concludere che non possiamo sapere anticipatamente se una pratica che fino a quel momento era rimasta invisibile si troverà successivamente ad assumere un nuovo senso.

Occorre comprendere che «una pratica si innesta sempre su una concatenazione di pratiche antecedenti e coinvolge simultaneamente nel suo esercizio innumerevoli altre pratiche»⁸. In questo modo, una pratica è una nuova apertura di senso, che si serve del beneplacito delle pratiche su cui si fonda per reinterpretarle a partire da sé: vecchie funzioni che assumono nuovi usi. Dunque, ogni pratica si articola in diverse componenti, ossia altre pratiche che, nella nuova apertura di senso, si subordinano alla pratica in quel momento in atto. Potremmo ugualmente affermare che «una pratica è in generale mossa da un fine»⁹, e che proprio questo fine «è ciò che subordina a sé le varie componenti di una pratica e che le utilizza come suoi strumenti»¹⁰. Per definire esaustivamente la funzione che il fine assume nello svolgersi delle pratiche, dovremmo riferirci alla nozione di trascendentalità: «il fine di una pratica» scrive Sini «riveste [...] una funzione trascendentale rispetto alle sue componenti. Trascendentale nel senso che ne determina il senso, che le costituisce nel loro senso entro quella pratica»¹¹. Dunque, riferendoci nuovamente all'esempio dello scrivere al computer, non stiamo semplicemente e genericamente dritti sulla sedia, non stiamo genericamente leggendo o battendo dei tasti sul computer, ma stiamo svolgendo queste operazioni rivolgendoci esclusivamente al fine che dobbiamo raggiungere¹². In questo modo, ogni altra attività viene subordinata al fine verso il quale si tende in quel momento, cosicché la pratica assume un nuovo senso: se si sta ritti su una sedia e seduti a un tavolo scrivendo al computer, non si sta ritti su una sedia e seduti a un tavolo prendendo un tè con gli amici oppure pranzando.

Ogni pratica ha un suo senso specifico, che emerge grazie al fine della pratica in atto. Così potremmo dire che una pratica «svela» il proprio senso soltanto «velando» l'intreccio di pratiche che l'ha portata ad essere:

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

⁸ E. Redaelli, *Il nodo dei nodi*, Edizioni ETS, Pisa 2008, pp. 276-277.

⁹ C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 69.

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibidem.*

mossi, agiti come siamo da un fine trascendentale, cioè costitutivo della nostra prassi, per esempio della nostra pratica filosofica di pensiero e scrittura, noi siamo prevalentemente, per non dire esclusivamente, rivolti al fine stesso. Non stiamo certo a badare come teniamo i piedi e la schiena o come siamo abili nel decifrare le lettere e nel battere sui tasti¹³.

Se da una parte una pratica non può chiaramente emergere isolatamente, ma deve la propria esistenza all'intreccio di pratiche su cui si innesta, d'altra parte nel momento in cui quella principale si trova a essere attiva e pone il proprio fine e senso specifico, l'intreccio di pratiche che la sostiene viene rimosso e posto sullo sfondo, quasi trascolorando. Le pratiche sono affette da una «“invisibilità” costitutiva e inevitabilmente riemergente, nel mentre che da esse, come sempre, siamo presi»¹⁴. Non per questo viene meno la stratificazione di pratiche di cui quella attuale si serve, ma quest'accumulo di pratiche funge da materiale empirico, che viene utilizzato e reinterpretato in funzione della nuova apertura di senso. Le pratiche presentano dunque due volti uguali e opposti, un carattere empirico e un carattere trascendentale: ogni volta, con l'attivarsi di una nuova pratica, il materiale empirico sotteso ad essa viene reinterpretato, e parallelamente emerge un nuovo senso.

Chiarito il carattere empirico-trascendentale dell'intreccio di pratiche, svolgiamo due brevi precisazioni circa l'eredità heideggeriana e husserliana che si staglia visibilmente a partire dalla presente analisi. In primo luogo, guardiamo ai lasciti dell'ermeneutica di Heidegger: posto che si è sempre calati in un intreccio di pratiche, e posto che solo in virtù di questo sostrato, silenziosamente operante, le pratiche nuove vanno via via emergendo, l'eco heideggeriana è fin troppo evidente. Ci stiamo così riferendo al concetto di circolo ermeneutico; nelle parole di Heidegger, «l'interpretazione, che è promotrice di nuova comprensione, deve aver già compreso l'interpretando»¹⁵. Bisogna aver già interpretato per interpretare.

In quanto a Husserl, il riferimento riguarda la nozione di *Lebenswelt*, ossia di mondo-della-vita, in polemica con la presunta oggettività o originarietà rivendicata dalla pratica scientifica e da coloro che la esercitano. Se da una parte la scienza si pone come descrizione oggettiva del mondo in sé e per sé, Husserl fa notare come non per questo la scienza sia un oggetto esterno al mondo, essendo «radicata e fondata nel mondo-della-vita, nelle sue evidenze originarie»¹⁶; la scienza obbiettiva altro non è che «un'operazione di persone prescientifiche, [...] di persone che appartengono al mondo-della-vita»¹⁷. A questo proposito, Sini si rifà esplicitamente a Husserl, parafrasando il monito del filosofo tedesco verso gli scienziati:

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Id., *L'origine del significato. Filosofia ed etologia*, in *Transito verità. Figure dell'enciclopedia filosofica*, Jaca Book, Milano 2012, p. 248.

¹⁵ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 188.

¹⁶ E. Husserl, *op. cit.*, p. 158.

¹⁷ *Ibidem*.

badate bene, [...] voi entrate nei vostri laboratori con tutto il corpo vivente [...] e questo è un fattore non indifferente circa il significato complessivo dei vostri esperimenti, anche se siete soliti a non menzionarlo e a non tenerlo in linea di conto. Siete voi che maneggiate gli strumenti, che guardate nei quadranti, che comparate le misure e così via. Come potreste farlo senza quel corpo che già da sempre ha imparato a muoversi e a destreggiarsi nel “mondo della vita prescientifica”, ricavando una quantità sterminata di abilità e di evidenze?¹⁸.

La presente citazione richiama in primo luogo il concetto dell'intreccio di pratiche. Tendendo fermo l'esempio della pratica scientifica, dobbiamo pensare che uno scienziato, nella frequentazione più o meno consapevole delle attività che caratterizzano la sua pratica specifica, non può cancellare con un colpo di spugna tutte le pratiche sottese al suo agire. In questo modo, anche lo sguardo scientifico, sguardo disinteressato e teoretico *par excellence*, mostra il suo debito verso l'abito pre-scientifico e pre-categoriale che sempre incarna.

Lasciandoci alle spalle i riferimenti alle eredità di matrice heideggeriana e husserliana, considerazioni sulle quali dovremmo indubbiamente tornare a riflettere, rivolgiamoci nuovamente al pensiero delle pratiche in senso stretto. Abbiamo fatto notare in precedenza che è necessario astenersi dal considerare le pratiche delle semplici discipline: pena, la loro riduzione a mera cosalità, a mero sistema di sapere predisponibile a cui i soggetti di volta in volta si rapportano utilizzando determinati oggetti, reali o ideali che siano. Se davvero avessimo una simile opinione, non potremmo essere più lontani dal comprendere cosa sia una pratica. Difatti le pratiche sono relazioni. Cosa intendiamo nel dire che una pratica è una relazione? Dovremmo pensare alle pratiche come delle relazioni in cui i soggetti e gli oggetti entrano in comunicazione. È bene evidenziare subito come tuttavia questa relazione non debba essere considerata un rapporto univoco, in cui vediamo un soggetto che costituisce un oggetto. Al contrario, prima del loro entrare in relazione, non vi è propriamente alcun oggetto e alcun soggetto.

Il pensiero delle pratiche dice appunto che non ci sono oggetti concepibili in una loro esistenza o sussistenza assoluta, ma che ogni oggetto esiste solo all'interno di pratiche determinate che, per così dire, lo mettono in opera¹⁹.

Non esistono oggetti in sé e per sé, a prescindere dalle pratiche in cui figurano. Se questo vale per gli oggetti, vale anche, e con conseguenze tanto più significative, per i soggetti.

Il soggetto

corrisponde dunque all'incarnazione potenziale di un complesso insieme di abiti: insieme dinamico che di continuo si estende e si modifica in

¹⁸ C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 68.

¹⁹ Ivi, p. 74.

corrispondenza al mutare degli intrecci di pratiche nei quali siamo “presisi”²⁰.

I soggetti, allo stesso modo degli oggetti d'altronde, si trovano costituiti nel «rimbalzo» o «contraccolpo» dell'oggetto; similmente ad un gioco di specchi, i soggetti si trovano ad essere come riflesso dell'oggetto, nella relazione che la pratica sempre attiva.

Noi ci troviamo rimbalzati dalle nostre pratiche nelle figure del soggetto che attivamente incarniamo; anche per noi queste figure sono in larga misura inconsapevoli, molto più agite e ricevute che sapute e volute²¹.

Non a caso si è qui utilizzata, allo stesso modo di Sini, la perifrasi ‘trovarsi a’ nell'esplicazione del costituirsi del soggetto: come appare difatti evidente alla luce della presente citazione, il soggetto non è affatto padrone delle pratiche in cui «si trova». Al contrario, siamo soggetti *alle* pratiche, e non soggetti *delle* pratiche, il che giustifica l'uso di una forma di chiara matrice passiva quale ‘trovarsi a’. Nelle parole di Sini:

la figura del soggetto sorge all'interno delle pratiche, delle quali esso è il portatore, sicché l'essere soggetto ha anzitutto il senso dell'esser soggetti *alle* pratiche e *alle* intenzioni innescate da quelle²².

Una pratica è dunque una relazione che porta ad essere allo stesso tempo oggetti e soggetti.

Al fine di pervenire a un maggiore livello di comprensione della natura relazionale delle pratiche, occorre svolgere un ulteriore passaggio, appellandosi alla semiotica di Peirce, filosofo a cui Sini si rifà sovente, e in particolare alla nozione di triangolo semiotico. Secondo Peirce, tutto ciò che fa parte del mondo altro non è che un segno, e, in quanto segno, ci si presenta sempre nel suo rimandare a qualcos'altro; in altre parole, «essendovi sempre una differenza (o “distanza”) tra la semplice presenza di una cosa e il suo significato, *ogni* cosa “rimanda”²³, il che vuol dire che «ogni cosa è un segno»²⁴. Il segno rinvia a un significato, ma allo stesso tempo non coincide con il significato: di qui la distanza costitutiva che interessa ogni relazione segnica. È necessario aggiungere un terzo termine ai due precedenti: il cosiddetto interpretante. Sini definisce l'interpretante come ciò che mette in opera la relazione tra segno e significato attraverso un *abito di risposta*, ossia ciò che siamo pronti a fare davanti a un segno.

Cosa sia nello specifico un abito di risposta, possiamo spiegarlo con un semplice esempio: il cielo è scuro e nuvoloso, così io prendo l'ombrello. In

²⁰ Id., *L'origine del significato*, in *Transito verità*, cit., p. 239.

²¹ Id., *La mente e il corpo. Filosofia psicologia*, in *Transito verità. Figure dell'enciclopedia filosofica*, Jaca Book, Milano 2012, pp. 185-186.

²² Id., *L'origine del significato*, in *Transito verità*, cit., p. 259.

²³ E. Redaelli, *Il nodo dei nodi*, cit., p. 222.

²⁴ *Ibidem*.

questa situazione, in apparenza banale e automatica, è già in atto una relazione segnica: io constato che il cielo è scuro, così penso che potrebbe piovere, e questo mi induce a prendere l'ombrello mentre sto uscendo di casa. Il cielo scuro è il segno, che rimanda al significato, ovvero la pioggia; ma tutto questo non sarebbe nulla, ossia il cielo nuvoloso non avrebbe alcun peso affatto, se non ci fosse qualcuno che, nel guardare il cielo, pensasse di dover «rispondere» in un certo modo alla minaccia di pioggia. Il segno significa qualcosa, rimanda a un significato, solo «per chi è in grado di attivare la relazione, di corrispondervi con un abito di risposta»²⁵. Tuttavia Sini mette immediatamente in evidenza come non si debba «cadere nell'ingenuità semplicistica di credere che l'interpretante sia “qualcuno”»²⁶. L'interpretante non è un soggetto che, posto davanti alla relazione tra segno e significato, appronta una certa risposta, né tanto meno la «mente» umana. Dobbiamo sforzarci di non proiettare i nostri modelli psicologici e antropologici sull'interpretante, che potremmo definire piuttosto come quella funzione che attiva la relazione segnica fornendovi una certa Risposta.

Segno, significato, interpretante: questi sono i vertici del triangolo semiotico. Ogni termine si costituisce nella relazione con gli altri due, per cui non dobbiamo pensarli come cose a sé stanti che successivamente entrano in rapporto le une con le altre, ma dobbiamo considerarli come esistenti solo in e a partire da questa relazione che li unisce. Allo stesso modo, dobbiamo guardarci dall'elidere uno qualunque dei tre termini, elisione in seguito alla quale la relazione da triadica si ridurrebbe a diadica, mentre Sini specifica che «la relazione segnica non è e non può essere meramente *diadica* o duale»²⁷. Indubbiamente, il polo che si trova esposto al rischio dell'elisione è l'interpretante, tendenza che tradisce la nostra disposizione a guardare a segno e significato come a oggetti in sé; al contrario «presi così, cioè come tali o in sé, essi invero non esistono, non accadono e insomma non possono in alcun modo operare la relazione loro attribuita»²⁸. Occorre dunque comprendere che non esistono relazioni segniche prive di un interpretante, e soprattutto occorre comprendere che, come Sini stesso sottolinea, «non ci sono da nessuna parte “realtà” esterne al triangolo semiotico»²⁹. Evidentemente non ci stiamo riferendo soltanto agli oggetti ma, come in precedenza, anche ai soggetti: difatti l'interpretante non si rapporta alla relazione segnica come se fosse al di fuori di essa e, accostandosene, la scoprisse. Non dimentichiamo che l'interpretante si costituisce nella relazione segnica, non essendo in alcun modo qualcosa di estraneo ad essa.

Un'ulteriore precisazione: abbiamo già specificato che un segno è tale in quanto rimanda a qualcos'altro, e dovremmo dire che rimanda a qualcos'altro solo in quanto questo «qualcosa» non è lì davanti «in sé». Nel mondo nulla è davanti a noi semplicemente presente, ossia nessun *oggetto* ci si dà immediatamente, tutt'al più gli oggetti ci si danno mediante il loro significato. Cominciano a intravedere il nodo della questione: il polo del triangolo semiotico non è propriamente il significato, quanto l'oggetto che ci si mostra attraver-

²⁵ C. Sini, *L'origine del significato*, in *Transito verità*, cit., p. 237.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Ivi, p. 236.

²⁸ Ivi, p. 237.

²⁹ Ivi, p. 238.

so il significato. Ricapitolando, «c'è un oggetto, non in sé, ma solo in quanto venga colto il significato del segno, ovvero di ciò che stando lì, al posto dell'oggetto, lo significa»³⁰. Dal canto suo, l'interpretante, preso nella relazione semiotica, si rapporta agli oggetti cogliendo il loro significato, corrispondendo vi con certi abiti di risposta. Vi è sempre, tra segno, oggetto e interpretante, un «circolo», termine al quale a questo punto non possiamo guardare con indifferenza.

Indubbiamente, non è un caso se Sini utilizza la parola 'circolo' nel riferirsi al triangolo semiotico, termine che tradisce il debito summenzionato nei confronti della nozione heideggeriana di circolo ermeneutico; a questo proposito, appelliamoci alle stesse considerazioni di Sini.

Perché ci sia un segno bisogna che ci sia anche l'oggetto che il segno significa. Ma perché ci sia questa relazione bisogna che ci sia l'abito di risposta di un interpretante. Ma tale abito di risposta non è che l'oggetto di precedenti interpretazioni presupponenti l'esistenza di segni col loro significato e così via. In questo senso la circolazione tra segno, oggetto e interpretante non può chiudersi in se stessa; essa deve "sprofondare" nella spirale dell'aver già interpretato, nel contempo inoltrandosi nell'aver sempre da interpretare ancora³¹.

In primo luogo, l'interpretazione è possibile solo perché si è già interpretato in precedenza, per cui non è possibile immaginare «un punto zero dell'interpretazione o un momento inaugurale assoluto»³²: se all'interpretante è dato di interpretare, è solo perché esso non è che «un'eredità di abiti che sfumano illimitatamente all'indietro, senza soluzione di continuità»³³. Inoltre il circolo, nello sprofondare indietro, non cessa mai di inoltrarsi anche in avanti, movimento che ormai non dovrebbe esserci oscuro, basti pensare che le interpretazioni attuali sono sempre basate su interpretazioni precedentemente messe in atto; allo stesso modo, le interpretazioni future sono disponibili solo in virtù di quelle presenti.

Al termine dell'*excursus* nel concetto peirceano di triangolo semiotico, che ci ha portato a riflettere sulla natura della relazione tra segno-oggetto-interpretante, non possiamo non notare una prossimità con la descrizione precedentemente sviluppata delle caratteristiche principali delle pratiche e della condizione di oggetto e soggetto che nelle pratiche si trovano immersi. Infine comprendiamo il perché di questa esplicitazione del triangolo semiotico: le pratiche presentano effettivamente la stessa struttura, in cui soggetti e oggetti si costituiscono all'interno di una relazione, così come nella relazione semiotica i tre vertici del triangolo vanno incontro a un costituirsi vicendevole. Eppure, arrivati a questo punto, dobbiamo compiere un approfondimento tutt'altro che superfluo, che ci porterà a confrontarci con uno dei temi capitali della filosofia siniana, e della filosofia novecentesca *in toto*, vale a dire il concetto di evento.

³⁰ Ivi, p. 241.

³¹ Ivi, p. 241.

³² Ivi, p. 238.

³³ *Ibidem*. Riguardo la problematica del negare il punto di inizio, vedi ivi, pp. 238-239.

Prima di tutto, occorre ritornare sulla nozione di distanza, con la quale siamo già divenuti familiari nel nostro confrontarci con il concetto di triangolo semiotico. In riferimento a quest'ultimo, ci siamo trovati di fronte all'emergere della distanza che sempre accompagna il presentarsi di un segno, nella misura in cui il segno, lo ribadiamo, è tale solo in quanto rimanda a qualcosa d'altro. Se, come affermato in precedenza, ogni cosa è un segno, allora dovremmo parimenti ammettere che ogni cosa ci si dà sempre caratterizzata da quella distanza costitutiva della natura del segno. La distanza si manifesta dunque essere la dimensione fondamentale di ogni nostro esperire. D'altronde, se ci fermassimo a riflettere sulla natura dell'esperienza, ci troveremo facilmente ad ammettere che qualcosa può manifestarsi solo stagliandosi dallo sfondo in cui ha luogo, il che vuol dire semplicemente che

ogni esperienza, ogni accadimento, ogni *evento*, è differenza, diversità, per poter essere ciò che è. Nulla di "positivo" accadrebbe [...] se non vi fosse differenza, uno *stacco*, rispetto alla continuità, al *continuum* precedente³⁴.

Sini considera palesemente l'evento alla luce del segno, nella misura in cui l'evento, ovvero il manifestarsi del fenomeno, accade sempre in una distanza rispetto al suo significato, che altro non è se non l'interpretazione esplicitata dall'interpretante attraverso il suo abito di risposta.

L'evento è dunque l'accadere della differenza. Dovremmo dire che questa differenza si situa sempre su una soglia, ossia una linea di confine che, solo per il fatto di essere tracciata, distingue l'accadere in atto dal *continuum* indifferenziato su cui questo accadere si innesta. Per indicare questo movimento in cui la differenza emerge a partire dallo sfondo, potremmo utilizzare il termine 'stacco'. Leggiamo in primo luogo il seguente passo, tratto da *L'origine del significato*:

bisogna innanzitutto tener presente che l'ufficio generale dell'interpretazione esige l'aver già interpretato. Questo però [...] non significa che in ogni evento dell'interpretazione, sulla soglia di ogni attivo e concreto interpretare, accada letteralmente il "medesimo": ciò equivarrebbe a dire che non accade nulla e che non vi è alcuna interpretazione³⁵.

Cerchiamo di ridisegnare le tematiche trattate in precedenza con un occhio di riguardo al problema della differenza e dell'evento: posto che per interpretare bisogna sempre aver già interpretato, non per questo dovremmo pensare che non accada «nulla di nuovo» al ripresentarsi dell'interpretazione, o che la serie delle interpretazioni non faccia che riproporsi sempre identica a se stessa.

³⁴ L. Brovelli, *Figure della distanza. La proposta teoretica di Sini e Vitiello*, in «Nóema», 2011, n. 2, (risorsa elettronica disponibile su World Wide Web all'indirizzo <<http://riviste.unimi.it/index.php/noema/article/view/2111/2336>>, consultato il 23 giugno 2013), p. 22, a cui rimandiamo per un'esauriente trattazione della tematica della distanza in Sini.

³⁵ C. Sini, *L'origine del significato* in *Transito verità*, cit., p. 251.

Bisogna pertanto correggere, o integrare, la prima formulazione (per interpretare bisogna avere interpretato) nel modo seguente: ciò che accade nell'interpretare è una retroflessione che ravvisa il medesimo (il medesimo oggetto) a partire dalla differenza; questa è poi la condizione perché anche il medesimo si dia e si riconosca come tale (“eccolo di nuovo”). È questa differenza che chiamiamo “stacco”³⁶.

Lo stacco è appunto l'accadere della differenza, a partire dalla quale si configura non solo l'oggetto emergente in quel momento, ma anche lo sfondo dal qual emerge: solo alla luce di un oggetto emergente, possiamo dire, della differenza, si configura il medesimo come ciò che era presente anche prima dello stagliarsi del differente. In altre parole, sono gli oggetti emergenti che configurano, nel loro differenziarsi da ciò a partire dal quale emergono, anche lo sfondo, fornendogli un nuovo senso.

Prima di procedere nella spiegazione, è bene evidenziare come il fenomeno dello stacco e del tracciarsi della differenza su di una soglia, non sia costitutivo soltanto dell'evento, ma interessi allo stesso modo la catena di pratiche; la pratica in atto, difatti, si staglia sempre a partire da una catena di pratiche antecedenti, per cui, anche in questo caso, vediamo la differenza scaturire dal medesimo. A questo proposito, potremmo dire ancora

ogni pratica si alimenta della continuità con altre pratiche; essa si fonda sulla loro perdurante solidarietà [...], ma sempre a partire da quella soglia, cioè da quello stacco che le è proprio e che la identifica come quella particolare pratica che è³⁷.

Per chiarire ulteriormente questo passaggio, seguiamo il filo logico della spiegazione di Sini, rifacendoci nello specifico a un esempio di cui si avvale lui stesso: l'esempio del muro e del mattone³⁸. Immaginiamo di fissare un muro. Non vediamo altro che il muro; nulla, se non l'oggetto «muro», richiama in particolar modo la nostra attenzione. Tutt'a un tratto però, notiamo qualcosa. Qualcosa che prima non avevamo notato, e che solo ora si presenta come un elemento a sé: il mattone. Allora il mattone si staglia dal muro, emerge in quanto oggetto:

ecco allora che tale figura di mattone innesta la retroflessione, suggerendo e determinando la propria origine e provenienza a partire da sé: il mattone con la sua figura di mattone non è dunque che una parte “distaccatasi” da un muretto interamente fatto di mattoni³⁹.

Prima che noi notassimo il mattone, non avremmo neanche potuto immaginare che il muro fosse composto da oggetti simili. Dopo lo stacco, lo stagliarsi del mattone,

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Ivi, p. 252.

³⁸ Ivi, p. 253.

³⁹ *Ibidem*.

la situazione di provenienza (una indefinita sagoma bianca *rispetto al mattone*) viene [...] definita in base al mattone “accaduto” e alla sua figura emergente: un muretto di mattoni, appunto. Ecco l’azione dello stacco⁴⁰.

Se prima non potevamo immaginare che il muro fosse costituito da mattoni, adesso non possiamo più ignorarlo. In altri termini, è lo stacco che, accadendo, retroflette all’indietro il significato e gli oggetti che si costituiscono nello stagliarsi, come ad esempio il muro viene retroflesso a partire dal mattone⁴¹. Riferendoci al movimento di solidarietà delle pratiche, dovremmo dire che i nuovi usi ridisegnano le antiche funzioni.

Dunque, sulla soglia dell’evento accade qualcosa, il che è indubbio e quasi lapalissiano. Eppure quest’affermazione necessita di un’ulteriore precisazione: non dobbiamo pensare che l’accadere di questo «qualcosa» sia paragonabile allo «scoprire» un oggetto che prima se ne stava semplicemente lì in attesa di essere scoperto. Piuttosto, ciò che si staglia sulla soglia nell’evento «è fatto oggetto dalla pratica in cui e in riferimento alla quale accade»⁴². Così, come sappiamo, le pratiche, o meglio l’evento della pratica in atto, disegna oggetti e soggetti, attraverso uno slittamento di senso che, nell’accadere della differenza a partire da un intreccio di pratiche sottostante, ricontestualizza i poli della relazione segnica. A questo punto, occorre però precisare: non solo soggetti e oggetti sono costituiti nella relazione segnica e nell’evento della pratica, in quanto lo stacco interessa allo stesso modo la *verità*. In questo caso non potremmo concordare maggiormente con Sini, il quale afferma che «il punto più importante per noi è proprio qui: che lo *stacco* della *verità*, accadendo nel suo evento, muta *sensu e contesto*»⁴³.

Dovremmo dunque, nell’esplicazione di questa problematica, riferirci ai due diversi sensi della verità che Sini propone:

in un primo senso alludiamo all’avvenimento, cioè alla verità dell’*evento* in quanto accadere di una soglia: verità dell’*accaduto*. In un secondo senso alludiamo al *significato* di quell’avvenimento o, come diciamo, di quel fatto: verità del *che cosa* è accaduto⁴⁴.

Attraverso questa distinzione, Sini allude alla possibilità di guardare la verità da due differenti punti di vista, vale a dire dal punto di vista dell’evento oppure dal punto di vista del significato. Per comprendere pienamente questa doppia possibilità che ci è data, dovremmo descrivere il rapporto tra evento e significato e quindi tra evento, significato e verità.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ In questo modo, noi sosteniamo che il mattone prima non c’era, essendo frutto dello stacco, e che allo stesso tempo c’era, seppur in una forma indefinita e potenziale. Dunque sia il nostro dire che ora il mattone c’è, mentre prima non c’era che in forma potenziale, è un risultato dello stacco, così come è un risultato dello stacco il nostro dire che prima non c’era che una situazione indefinita. Per le presenti riflessioni, vedi *ivi*, pp. 255-256.

⁴² *Ivi*, p. 266.

⁴³ *Ivi*, p. 267.

⁴⁴ *Ivi*, p. 269.

Innanzitutto, «l'evento, in quanto evento di uno "stacco", accade sempre in un significato, e anzi è, in tutto e per tutto, l'evento di un significato»⁴⁵. Evento e significato sono legati da una relazione ambigua, di estrema prossimità ma allo stesso tempo di estrema lontananza, per cui l'evento e il significato rimandano costantemente l'uno all'altro senza mai per questo appiattirsi l'uno sull'altro. L'evento è sempre evento *del* significato, ossia si manifesta per noi solo attraverso il significato e sempre nel significato, eppure allo stesso tempo l'evento non coincide con il significato, in quanto si manifesta di volta in volta nelle diverse declinazioni del significato, potremmo dire, nelle sue *figure*. Non dobbiamo però pensare che ci sia una sorta di sequenza cronologica tra l'accadere dell'evento e il presentarsi delle figure del significato, «non è che ci sia "prima" l'evento e che "poi" venga trascritto. L'evento accade nella sua trascrizione»⁴⁶.

Così possiamo intuire cosa Sini intende nel dire che la verità muta contesto e senso: il significato è oggetto di un continuo trasferimento, per cui «la verità del significato coincide così con l'evento di una pratica, o di un intreccio di pratiche; verità che si dà a vedere nei suoi contesti e supporti»⁴⁷. La verità muta contesti e supporti, il che equivale semplicemente a dire che la verità si fonda sempre sull'intreccio di pratiche che la portano ad essere, e che con il mutare di questa condizione muta anche la verità relativa ad essa. Questo continuo mutare e continuo trasferirsi, dovremmo anzi dire continuo *transitare*, è caratteristico dell'evento, in quanto l'accadere dell'evento non è nulla di sostanziale, ossia non è per nulla simile a una sostanza o a un qualcosa che possiamo definire una volta per tutte, ma è un valicare la soglia⁴⁸. La soglia stessa, d'altronde, coerentemente con la propria natura di linea di confine, continua a spostarsi, cosicché «si potrebbe dire: nel vacuum della soglia l'evento transita, e anzi "precipita", poiché si inoltra nel vuoto e si espone al nulla di sostanza della soglia»⁴⁹. Questo muoversi transitante della soglia coinvolge parimenti evento e significato, per cui quest'ultimo si trova letteralmente «risucchiato continuamente nella e dalla incidente e onnipervasiva presenza del nulla della soglia»⁵⁰. Se l'evento non si arresta mai, ma sempre transita, e quindi sempre sprofonda in quanto lascia indietro la propria figura precedente nel costituirne una nuova, anche il significato è preso in questo movimento; un moto inarrestabile che reinscrive sempre il significato su un nuovo contesto, facendo sì che esso si trasformi in continuazione.

Tenendo presente che a un significato sempre si associa una verità relativa ad esso, torniamo sull'affermazione precedente riguardante i due diversi modi di guardare alla verità. In primo luogo, inevitabilmente ci poniamo nel guardare la verità dal punto di vista del significato. Difatti, nel nostro essere immersi in una pratica, siamo tutti presi dagli oggetti che quella pratica porta ad essere, al punto da considerarli non effetti della pratica in atto (e quindi dell'evento della pratica che, transitando, si «trascrive» in significati), ma oggetti

⁴⁵ Ivi, p. 270.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

esistenti in sé e per sé, presunte «oggettività»⁵¹. Allo stesso modo, siamo talmente assorbiti dalle pretese di verità avanzate dalla nostra particolare pratica da dimenticare che, se in quel momento possiamo dire qualcosa sotto il segno della verità, tale possibilità ci è disponibile solo in virtù della pratica in atto, e non fuori di essa⁵². In questo modo, frequentando gli oggetti e i significati del mondo e riferendoci ad essi, ci stiamo rivolgendo alla verità dal punto di vista del significato. Parimenti, da una tale prospettiva, anche la non-verità si disegna a partire dalla verità che esercitiamo in quel momento, una verità che interessa il «che cosa»: nel «che cosa», un'affermazione è semplicemente vera o errata, per cui nella pratica aritmetica sostenere che uno più uno faccia tre è semplicemente essere nell'errore⁵³.

Altro è invece il guardare la verità dal punto di vista dell'evento. Se dunque dal punto di vista del significato vediamo le oggettività come idoli, figure esistenti in sé e per sé, dal punto di vista dell'evento non possiamo ignorare come sia la soglia a essere «portatrice di "oggettività", secondo figure connesse a intrecci di pratiche determinate»⁵⁴. Una volta acquisito lo sguardo dell'evento, non ci è più possibile guardare alla verità come a una cosa rispetto alla quale ci si riferisce più o meno adeguatamente (una verità del «che cosa»), ma dovremmo necessariamente riconoscere che «l'errore si ripete in ogni soglia, in quanto essa, accadendo, reca insieme la cifra della sua verità»⁵⁵. Per questo, verità ed errore solo l'una il risvolto dell'altro.

L'accadere della verità è sempre e null'altro che l'accadere della verità "in figura", secondo astrazioni prospettive conformate all'intreccio delle pratiche; sicché l'accadere della verità è tutt'uno col suo "essere in errore": è perché la verità è in errore che quindi erra, mutando il senso della sua oggettività, e non il contrario: non, in quanto erra, allora è in errore, perché (pensiamo) se stesse ferma, tutto andrebbe bene. Se stesse ferma, nulla "andrebbe", e non ci sarebbe affatto "verità": non ci sarebbe appunto nulla⁵⁶.

Adesso possiamo comprendere a pieno la natura, e la portata, della posizione siniana. La verità è sempre presa nell'evento, sempre relativa all'intreccio delle pratiche. In questo modo, la verità non può che essere allo stesso tempo verità e non-verità, in quanto l'affermazione di una verità non è destinata a permanere immutata, ma sempre a sprofondare, tramutandosi in non-verità quando una nuova verità si presenta sulla soglia dell'evento. È bene evidenziare immediatamente come sostenere che la verità sia relativa alle pratiche in cui accade non sia farsi sostenitori di un relativismo di stampo nichilistico. Al contrario, il nichilismo è possibile solo in una rigida contrapposizione di verità ed errore, dove o si è nella verità o si è fuori di essa, posizione che tradi-

⁵¹ Indubbiamente vi sono pratiche che, più di altre, considerano i proprio oggetti come esistenti in sé e per sé: ci stiamo riferendo in particolare alla pratica scientifica, nonché alla pratica di scrittura. Sulla natura particolare di queste due pratiche dovremo soffermarci nuovamente.

⁵² Id., *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 71.

⁵³ Id., *Idoli della conoscenza*, cit., p. 251.

⁵⁴ Ivi, p. 250.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Ivi, pp. 250-251.

sce una frequentazione superstiziosa della verità assoluta: «io invece dico» scrive Sini «che c'è la verità, declinata nelle sue pratiche e cioè nei suoi mobili significati»⁵⁷.

Così vengono meno le accuse di relativismo, possibilità che si apre proprio nel considerare la verità come unica, eterna e immutabile, e dunque come una meta a cui dobbiamo tendere, cercando continuamente di adeguarci ad essa. In alcun modo Sini è un relativista; dovremmo invece definirlo un «prospettivista», termine in cui indubbiamente si manifesta il debito che questo pensiero ha verso Nietzsche⁵⁸. Secondo quanto sostenuto da Sini, la verità non è affatto assoluta, ma accade sempre in una pratica che, esercitando la propria funzione trascendentale, si rivela essere un'apertura di senso. Il mondo è disponibile a diverse interpretazioni, o meglio, a *sempre* diverse interpretazioni, tanto che l'affermazione della verità non è mai esclusiva. «Ti chiedo», scrive Sini, «di deporre l'abito superstizioso che considera la verità come "assoluta", dove il suo contrario sarebbe l'errore»⁵⁹.

A questo punto, non si tratta di assumere uno sguardo oppure l'altro, di schierarsi dal lato dell'evento o dal lato del significato. Occorre, al contrario, portare con sé le due visioni, farle coesistere. Come non dobbiamo porci esclusivamente da un lato oppure dall'altro, allo stesso modo dobbiamo guardarci dal pensare che, una volta compresa la natura duplice della verità, si possa «dire» l'evento, ossia darne una descrizione o fornirne una teoria. Seguendo il filo del discorso, appare evidente come una descrizione dell'evento non possa che essere già un significato, un'interpretazione, in quanto, come abbiamo sottolineato, l'evento non è mai altrove dal suo significato, sicché «dire» l'evento non è che un ricadere sempre nelle maglie del significato. Ciò che Sini propone non è semplicemente una teoria, ma un *esercizio*, per cui la verità, più che compresa, deve essere *praticata*. «Più in alto, o più nel profondo, della "teoretica" sta infatti l'"etica"»⁶⁰. Il senso ultimo della presente affermazione ci si mostrerà solo nella parte finale del nostro percorso, una volta presa in esame quella pratica particolare che è la pratica genealogica. Prima di confrontarci nuovamente con la ricaduta etica del pensiero siniano, dovremmo prendere in considerazione ancora due pratiche, la pratica scientifica e quella alfabetica, per poi mostrarne l'intima connessione.

In precedenza abbiamo fatto riferimento alla credenza nelle cosiddette «oggettività», oggetti esistenti in sé e per sé, sottolineando come, nel momento in cui ci troviamo ad esercitare una pratica, non pensiamo affatto alla catena

⁵⁷ Id., *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 85.

⁵⁸ Ci riferiamo alla teoria nietzscheana del prospettivismo, secondo la quale «esiste soltanto un vedere prospettico, un "conoscere" prospettico». A questo proposito, vedi F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 2007¹⁴ (ed. or. München 1887), p. 113.

⁵⁹ C. Sini, *Idoli della conoscenza*, cit., p. 251. Il presente passo non fa, inoltre, che tornare sulle tematiche precedentemente esposte, offrendo un'ulteriore, eppure non superflua, spiegazione: «Di assoluto, nella verità, non c'è che il suo evento, che è già accaduto, continua ad accadere e sempre accade: l'evento del suo "che" ("che" siamo nella verità: dove altrimenti mai potremmo essere?); non assoluto invece è il "come" del suo significato: pretenderlo come assoluto, in terra o in cielo non fa differenza, significa cadere nell'idolatria della figura e non comprendere la verità come evento della figura. Le due cose, distinte (evento e significato), insieme sono una; perciò possiamo dire che la verità è il medesimo dell'essere in errore e che l'essere in errore è tutta l'esperienza della verità: non avrai altra verità fuori di me», in *ibidem*.

⁶⁰ Id., *L'origine del significato*, in *Transito verità*, cit., p. 278.

delle pratiche che la pone in atto, rimanendo assorbiti dalla considerazione dell'oggetto a cui la nostra azione è rivolta. Dunque, come abbiamo già affermato, vi sono pratiche che più di altre sono caratterizzate da una simile prassi. È, in primo luogo, la pratica scientifica quella a cui ci riferiamo, pratica che pensa agli oggetti come se esistessero in sé e per sé, ossia come se esistessero indipendentemente dalle pratiche dalle quali sono costituiti⁶¹. Così facendo, il fisico, e con lui il senso comune, ha ben motivo di pensare che gli atomi e il *big bang* siano oggetti esistenti da sempre. Nulla difatti importa che sia lui a parlare di questi oggetti e a credere che esistano, mentre in tempi antichi non se ne aveva la benché minima conoscenza: una tale riflessione non incrina la fermezza dello scienziato, il quale sostiene che prima si era in errore, quando adesso invece la verità è stata finalmente scoperta.

Tuttavia se noi, cresciuti sotto l'ala della filosofia e familiari al pensiero delle pratiche, ci fermassimo a riflettere sulle convinzioni del fisico, dovremmo inevitabilmente riconoscere che questi si sta comportando in modo *superstizioso*. «Si ritiene» scrive Sini

che superstiziosi siano certi contenuti a differenza di altri. Per esempio la credenza che gli spiriti facciano ballare i tavolini o che i fantasmi prediligano i vecchi castelli. È però più giusto ritenere che superstiziosa sia *ogni* credenza, la quale assuma un contenuto indipendentemente dalla pratica che lo ha posto in essere. Si vede bene allora come anche la verità logica, o la verità scientifica, possano diventare superstiziose, quando esse sono “astratte” dalle loro pratiche e fatte valere indipendentemente da quelle⁶².

Lo scienziato, nel credere che gli oggetti relativi alla propria pratica debbano valere in qualunque contesto possibile, sta rimuovendo l'azione costitutiva del triangolo semiotico e della relazione segnica, rimanendo così vittima del significato e della superstizione.

Secondo questa prospettiva, lo scienziato pare avere occhi solo per il significato, che si astrae definitivamente dall'evento: siamo nello sguardo rivolto alla verità del significato, dove la verità dell'evento viene meno. La verità in cui lo scienziato è immerso deriva totalmente da questa sua frequentazione superstiziosa della pratica scientifica, tanto è vero che essa è tutto meno che relativa alla pratica in atto: osserva Sini,

l'insieme della pratica scientifica ci ha reso familiare l'idea di una verità “obbiettiva” su cui si può disquisire quanto ai particolari, ma che non si può mettere in dubbio quanto alla sua esistenza⁶³.

L'intento di questa critica verso l'ingenuità insita nell'abito scientifico non è affatto mostrare la falsità delle sue tesi, per cui se noi «parliamo di figure

⁶¹ A questo proposito, dovremmo far valere le considerazioni relative alla *Krisis* di Husserl: gli scienziati misconoscono il loro appartenere al mondo-della-vita, prima che alla prassi scientifica.

⁶² Id., *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., pp. 83-84.

⁶³ Ivi, p. 73.

relative prodotte dagli occasionali intrecci delle pratiche, [...] con questo non intendiamo affatto sostenere che tali figure siano false e che non siano, a loro modo, nella verità»⁶⁴. Dal punto di vista del pensiero delle pratiche non avrebbe senso alcuno sostenere che le verità scientifiche siano semplicemente false: una pratica fonda sempre la propria verità, che però, è bene non dimenticarlo, è sempre al tempo stesso una non-verità.

A questo punto, poniamoci una domanda: qual è l'origine della tendenza, tipica dell'abito scientifico, ad astrarre gli oggetti dalla propria pratica? Dovremmo rispondere che tale operazione caratterizza prima di tutto la pratica linguistica, in quanto

proprio parlando l'essere umano è immemore di praticare il mondo tramite la pratica di parola, poiché proprio tale pratica, nella universale traduzione nei segni del linguaggio di tutti gli oggetti esperibili e di tutte le altre pratiche di mondo che la caratterizza, gli si sottrae, facendo ambigualmente uno con le cose⁶⁵.

La pratica linguistica, pervasiva e al tempo stesso invisibile, ha la capacità di tradurre nel proprio codice tutti gli oggetti, semplicemente assegnando loro un nome. Tale capacità è caratterizzante, innanzitutto, della voce. La possibilità che la voce ha di rivolgersi a tutti contemporaneamente, di intrecciarsi con tutti gli altri gesti senza disturbarli, e soprattutto di «evocare l'assente»⁶⁶, le conferisce un ruolo particolare. La parola non può che riferirsi all'assente, a prescindere dal fatto che l'oggetto a cui si riferisce sia o meno presente in quel momento, in quanto «la cosa di cui parla la parola non sta in alcun dove: essa è utopica e intemporale»⁶⁷. Così siamo già sulla strada che ci porterà agli oggetti ideali, se non altro perché la voce, nel suo mirare sempre ad un altrove, mira al concetto⁶⁸. Nella voce, «si tratta della "verità", come ciò che vale per tutti, sempre e in ogni luogo»⁶⁹: siamo già dinnanzi alla verità assoluta, è già presente *in nuce* il logos razionale che fonderà la pratica scientifica. Per questo, in *La mente e il corpo*, Sini attribuisce alla voce l'eloquente appellativo di *teo-logica*: la voce, fondando l'universalità dei significati, «assume [...] la figura dell' "in ogni luogo", vale a dire: *in nessun luogo determinato, sebbene in tutti*. Voce "teo-logica"⁷⁰, una voce che ha allo stesso tempo l'onnipotenza della divinità e l'inconfutabilità della logica.

Inoltre, la voce è il principio di una linea che, nel suo prolungarsi, porterà a conseguenze altrettanto rilevanti: la voce, seppure ancora "in situazione", ossia presa in pratiche di vita definite, già frequenta oscuramente l'oggetto in sé, il concetto, che verrà definitivamente alla luce tramite le pratiche di scrittura, «trasformando l'*agire* universalizzante della voce in un *sapere* conformemente definito»⁷¹. Più in là del parlare, sta lo scrivere. Nell'analizzare la pratica di scrittura, dovremmo richiamare le nozioni di stacco e di retroflessione, la cui com-

⁶⁴ Id., *Idoli della conoscenza*, cit., p. 215.

⁶⁵ Id., *L'origine del significato*, in *Transito verità*, cit., pp. 248-249.

⁶⁶ Id., *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 36, a cui rimandiamo per un'analisi esaustiva della voce.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Ivi, pp. 38-39.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Ivi, p. 105.

preensione risulterà approfondita dopo averle considerate secondo questa prospettiva.

Poiché siamo avvezzi alla scrittura, e cioè a far corrispondere cose o segni materiali [...] alle parole che fluiscono dalle labbra, allora siamo irresistibilmente indotti a frequentare una *visibilità all'indietro*⁷².

In seguito allo stacco, ossia all'emergere di un oggetto a partire da una determinata rete di pratiche, avviene la sopracitata retroflessione del significato, per cui ciò che soltanto adesso viene alla luce è pensato come esistente anche in precedenza. Potremmo dire, il punto finale viene proiettato sull'origine. Così vediamo emergere gli oggetti in sé che presentano tanta rilevanza all'interno della pratica scientifica; di questo processo il principale responsabile è, in ultima analisi, la scrittura. Difatti è solo a causa della scrittura che noi non possiamo fare a meno di pensare gli oggetti da una parte e i significati dall'altra, in quanto questa pratica particolare assegna ad ogni cosa un corpo sensibile assoluto da essa, vale a dire il segno linguistico.

Nell'insieme delle pratiche di scrittura, l'alfabeto ricopre indubbiamente un ruolo di riguardo, se non altro perché, nella trasposizione di ogni suono nel corpo sensibile della lettera, costituisce il massimo livello di astrazione possibile all'interno della pratica che lo ha prodotto. «Costituendo la lettera come replica e immagine sensibile di un significato ultrasensibile, l'alfabeto rende possibile l'idea di una realtà in sé, corrispondente "onto-logicamente" al concetto»⁷³. Come osservato in precedenza, l'idea di una «realtà in sé» nasce nell'intreccio delle pratiche di scrittura; ciononostante, la pratica alfabetica non si ferma qui, ma, sfruttando la facoltà di universalizzazione che le è propria, applica il suo prodotto al di fuori di essa. Così, sempre in virtù della medesima facoltà di universalizzazione, «una volta scritte, le lettere divengono il modello di una nuova figura della verità: quella per la quale ora esistono l'uomo, il cavallo, il bene, il bello e la verità»⁷⁴. Universalizzare non significa altro che creare il concetto, che dal canto suo non si accontenta certo del luogo in cui è nato, ovvero la pratica di scrittura alfabetica, ma finisce per applicarsi in ogni ambito in cui si utilizza il linguaggio.

Alla luce delle considerazioni svolte in precedenza, dovremmo intuire che, come nella pratica di scrittura alfabetica si costituiscono oggetti e verità, così parimenti i soggetti non sono semplici spettatori del processo evolutivo del linguaggio, essendo al contrario sempre presi e sempre costituiti insieme ad esso. L'emergere e lo svilupparsi della scrittura alfabetica porta infatti ad essere, come suo rimbalzo, il soggetto filosofico-scientifico, che,

allevato e istruito dalla pratica alfabetica, è dunque soggetto *a* quella visione teorico-contemplativa e *a* quell'abito logico-descrittivo che sono il suo peculiare "incanto". Egli è cioè soggetto *a* quella *universalità* di pensiero e di parola che è la sua *particolarità*⁷⁵.

⁷² Id., *L'origine del significato*, in *Transito verità*, cit., p. 258-259.

⁷³ Id., *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 55.

⁷⁴ Id., *Idoli della conoscenza*, cit., p. 117.

⁷⁵ E. Redaelli, *Il nodo dei nodi*, cit., p. 291.

Accade così che, proprio laddove pensiamo di essere liberi e indipendenti da qualsivoglia influenza, nell'abito teoretico e nell'esercizio critico del conoscere, siamo soggetti a una sottile forma di schiavitù: l'incanto della verità assoluta.

Siamo sempre soggetti al concetto, alla retroflessione che proietta, abbiamo affermato in precedenza, il punto finale sull'origine. In questa formula non possiamo non riscontare un'eco sia nietzscheana sia foucaultiana. Si deve infatti a Nietzsche il primo avvertimento circa il rischio di proiettare la fine del percorso sulla sua origine, che viene così velata di significati a lei totalmente estranei⁷⁶. Vico scriveva, come riporta Sini, che le origini sono rozze. Foucault, in *Nietzsche, la genealogia, la storia*, non fa che riprendere tali riflessioni. Il filosofo, o meglio il genealogista, non deve ricercare l'origine, se per origine si intende il nucleo in cui vi sarebbero in potenza tutti i tratti che si svilupperanno successivamente; una simile origine non esiste affatto, o si rivela essere l'immagine rovesciata del punto finale.

Dietro le cose c'è "tutt'altra cosa": non il loro segreto essenziale e senza data, ma il segreto che sono senza essenza, o che la loro essenza fu costruita pezzo per pezzo a partire da figure che le erano estranee⁷⁷.

Non dovremmo dunque ricercare l'origine (*l'Ursprung*, in tedesco) delle cose, quanto piuttosto la loro *emergenza* (*l'Entstehung*), non «tentare di ritrovare "quel che era già", lo "stesso" d'un'immagine esattamente adeguata a sé»⁷⁸, ma «mantenere ciò che è accaduto nella dispersione che gli è propria»⁷⁹. Nei termini di Sini, dobbiamo riattivare la catena di pratiche che ha portato a emergere la pratica in atto, frequentare le soglie guardandole dal punto di vista dell'evento.

Sini stesso fa riferimento al proprio debito nei confronti della nozione nietzscheana di genealogia, tanto che scrive

la parola in questione ci viene da Nietzsche, il quale, postosi di fronte al problema della verità, invitava a essere crudeli con se stessi, crudeli sino al limite dell'estremo rigore; per esempio, sino a chiedere di continuo conto di ciò che stiamo facendo, e dicendo e del suo senso più riposto. Tutto sommato, è un buon viatico, un esercizio degno della ragione filosofica. Forse, l'unico che ci sia, a questo punto, consentito⁸⁰.

Prendiamo le mosse dalla suddetta citazione al fine di delucidare in che modo Sini abbia declinato il concetto di genealogia, e in che modo l'esercizio genealogico sia legato alla pratica filosofica.

Innanzitutto, l'esercizio della genealogia trova il proprio senso, come abbiamo precedentemente evidenziato, in occasione dell'indebita proiezione

⁷⁶ Ci stiamo riferendo evidentemente a F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., in cui Nietzsche mostra l'origine dei concetti di buono e cattivo.

⁷⁷ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino 1977² (ed. or. Milano 1972), p. 32.

⁷⁸ Ivi, p. 31.

⁷⁹ Ivi, p. 35.

⁸⁰ C. Sini, *Idoli della conoscenza*, cit., pp. 119-120.

del punto finale sull'origine; tanto più che, a ben vedere, il punto di arrivo non è realmente *il* punto di arrivo, potremmo dire piuttosto che è uno dei molteplici stadi di sviluppo di un processo. La tendenza ad assolutizzare una simile figura, proiettandola all'indietro, deriva semplicemente dalla nostra convinzione che il punto in cui noi ci troviamo sia davvero l'ultimo risultato del processo, quando invece si tratta di un grado di sviluppo transeunte e interno al processo stesso. Tale tendenza a retroflettere il punto di arrivo sull'origine, è detta da Sini, che riprende un'espressione di Bergson, «azione retrograda del vero»⁸¹. È proprio dall'azione retrograda del vero che il filosofo deve, e d'altronde non può che, guardarsi: «il filosofo non può non chiedersi che cosa sta facendo. [...] La domanda filosofica, a differenza di quella scientifica è sempre autoreferenziale»⁸². In questo modo iniziamo a intuire come ricostruire le tappe e le stazioni di un processo non significhi mostrare cosa fossero queste stazioni «in se stesse». Allo stesso modo, qualora si pensasse di cogliere in fallo la pratica genealogica in quanto essa si pone la domanda sull'origine pur essendo un prodotto del punto di arrivo, incorreremmo indubbiamente nella contraddizione. Tale obiezione tradisce una concezione della realtà legata alla nozione di realtà in sé, alla luce della quale è indubbio che la genealogia sembri contraddittoria, in quanto essa si arrogherebbe indebitamente il diritto di parlare di qualcosa che sta «fuori» di essa a partire dalle proprie categorie.

Del tutto diverso è l'esercizio della genealogia. Occorre comprendere innanzitutto che il nostro «stare nel punto di arrivo» non è uno stare inerte e astratto, «piuttosto è un continuo esercitare le più disparate pratiche di vita»⁸³. Difatti «stare in una pratica significa incarnare degli abiti che fanno al tempo stesso la continuità e la differenza»⁸⁴, e proprio questo «mobile tessuto»⁸⁵ rende possibile la domanda genealogica.

Non è che qualcosa permanga “in sé”: usciamo da questa superstizione del senso comune. Non ci sono cose che in loro stesse *permangono* o che si conservino. Permane solo ciò che viene ripetuto; in quanto viene ripetuto, viene colto nella sua differenza. Ciò che si ripete permane e cambia. Ora, è proprio questa continuità-differenza che consente la genealogia e che ne fa sorgere l'esigenza nel momento in cui deve sorgere⁸⁶.

È fondamentale comprendere e accettare l'impossibilità di ripercorrere le pratiche di vita e di sapere che un tempo erano attive: non torneremo più nei panni di Socrate o Platone, tanto più che se davvero potessimo farlo non saremmo più noi e le domande che noi ci poniamo su di loro sarebbero semplicemente insensate. «Per noi ha interesse invece il *nostro* domandare, che è un domandare di noi»⁸⁷.

⁸¹ Id., *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 12.

⁸² Id., *Idoli della conoscenza*, cit., pp. 122-123. L'analisi della pratica genealogica che ci apprestiamo a svolgere, è integralmente tratta da ivi, in particolare pp. 121-132, a cui rimandiamo.

⁸³ Ivi, p. 123.

⁸⁴ Ivi, p. 129.

⁸⁵ Ivi, p. 126.

⁸⁶ Ivi, p. 129.

⁸⁷ Ivi, p. 131.

A questo punto si intuisce facilmente come Sini possa osservare che «*ogni genealogia è una autogenealogia*»⁸⁸. La genealogia non si interroga su qualcosa che sta «fuori», in quanto sempre domanda di se stessa:

ciò che intendiamo fare è piuttosto una *auto-bio-grafia*. Ogni filosofia è una auto-bio-grafia, non in un senso meramente psicologico, ma nel senso per cui si può dire che in ogni sapere (saper fare, dire, scrivere) è compresa una genealogia, che è la autobiografia di quel sapere⁸⁹.

La domanda genealogia è dunque interna alla pratica filosofica, o si potrebbe dire che è forse, come osservato in precedenza, l'unico esercizio che sia davvero proprio e che sia ormai consentito alla ragione filosofica. La filosofia sempre si interroga su se stessa, e cosa altro sarebbe se non questo domandare di sé?

La pratica filosofica è appunto questo dire, e domandare, come stanno le cose [...]. Abitare questa domanda è il modo d'essere del soggetto filosofico, il quale, a forza di domandare, non può infine non domandarsi sulla sua pratica di domanda e sul domandare stesso⁹⁰.

La filosofia non può non chiedere conto del suo stesso operato, applicando a se stessa l'esercizio genealogico: è in questo modo che giunge a vedersi come una pratica⁹¹. Se dunque la filosofia è a sua volta una pratica (e d'altronde come potrebbe non esserlo?) va da sé che i *distinguo* precedentemente riferiti al sistema delle pratiche devono necessariamente riferirsi alla filosofia stessa. È compito della filosofia abbandonare ogni tipo di superstizione, il che implica evidentemente abbandonare la superstizione di credere che i *propri* oggetti e le *proprie* verità siano assolute, tanto più che «la filosofia, per avere un senso genuino, e cioè il *suo* senso, deve guardarsi dal procedere “ideologico” del senso comune»⁹².

Ed è così che questo stesso dire, questa stessa pratica, fa esperienza del suo essere in errore (frequentandone nel contempo l'assoluta verità),

⁸⁸ Ivi, p. 126.

⁸⁹ Ivi, p. 127.

⁹⁰ Id., *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 84. In *ibidem* Sini aggiunge inoltre che è proprio questo esporsi ai paradossi della filosofia, questo sollevare la domanda sulla domanda, che «decide della “qualità” del nostro praticare la filosofia e della genuinità del nostro essere filosofi».

⁹¹ In quanto pratica, la filosofia presenta la stessa struttura precedentemente descritta, vale a dire si fonda su un intreccio di pratiche che la rendono possibile in quanto nuova apertura di senso. La filosofia non si esime dunque dal riconoscere la sua provenienza da pratiche di parola, e, soprattutto, di scrittura. Tali pratiche aprono la strada all'astrazione del concetto, creando il soggetto logico-teoretico di filosofia e scienza. Si veda, al riguardo, ivi, p. 72: «a nessun filosofo, ricercatore intrepido della verità, fa piacere che gli si dica che la sua verità non è poi quella gran verità che crede, senza pregiudizi e con la ‘v’ maiuscola, ma la conseguenza di una pratica particolare che, guarda caso, non sarebbe nata mai, se alcuni scalpellini greci e alcuni cantastorie dell'VIII secolo a.C. non avessero cominciato a modificare, per il loro scopi niente affatto filosofici, ma molto pratici e “professionali”, certi segnetti assai antichi, modellando quelle che noi chiamiamo le prime lettere dell'alfabeto».

⁹² Id., *L'origine del significato*, in *Transito verità*, cit., p. 250.

ciò fa esperienza di una costitutiva e assoluta non-verità delle sue figure⁹³.

Stiamo affermando, movimento che dovrebbe ormai esserci familiare, che le verità della filosofia non sono false, ma sono vere nel loro evento, eppure sempre transitanti, ossia non-vere, nel loro significato. La filosofia, come ogni pratica, sempre esercita le proprie verità, ma al contempo, procedere che le è proprio e che costituisce la sua peculiarità rispetto alle altre pratiche, frequenta la non-verità delle proprie figure. Come sappiamo, «la verità accade nell'evento del suo accadere e nella modalità in cui accade. Scambiare la modalità per l'evento, *questa* è la superstizione»⁹⁴. Caso vuole che proprio la lotta contro la superstizione, in tutte le sue forme, sia da tempo immemore una parte considerevole della pratica filosofica⁹⁵. Questo processo di ripiegamento su se stessa, tipico della filosofia, è in egual modo caratteristico dell'esercizio genealogico, che, coerentemente con la sua disposizione a relativizzare le altre figure della verità, giunge a relativizzare anche se stesso⁹⁶. Occorre sottolineare come in questo modo la genealogia, o, potremmo dire, la filosofia, sia ben lungi dall'attribuirsi un sapere più vero. La genealogia è un esercizio di comprensione, sicché in alcun modo potremmo considerarla un passo avanti nell'approssimarsi alla verità.

Se la genealogia, come mostrato in precedenza, non è una categoria delineata integralmente da Sini, dovremmo però ammettere che nell'applicazione siniana essa viene portata alle estreme conseguenze, in quanto solleva la domanda su se stessa. In questo modo Sini si guarda bene dall'escludere ingenuamente la propria filosofia dal movimento di relativizzazione della genealogia: anche la filosofia, e tanto più quella siniana, deve imparare ad *abitare* l'evento, a tutelarsi dal procedere superstizioso. Così Sini non manca di sottolineare come «di questa superstizione la parola 'evento' può essere a sua volta un esempio, se la parola non venga genealogicamente ravvisata e conformemente "esercitata"»⁹⁷. Ciò che avviene è dunque una sospensione dell'esercizio della pratica filosofica, momento in cui il soggetto prende distanza dalla pratica in atto. Siamo dunque al nucleo centrale della questione: la genealogia, come abbiamo affermato in precedenza, non è una «"verità più vera" (poiché *ogni* evento è in sé evento della verità)»⁹⁸. La genealogia, una volta sollevata la domanda sulla domanda, ossia la domanda su di sé, non potrebbe mai rivolgersi ingenuamente al miraggio della verità in sé del significato, in quanto il suo ultimo approdo è l'*istanza etica*⁹⁹. Così ci troviamo infine dinnanzi al risvolto etico del pensiero siniano.

«Più in alto, o più nel profondo, della "teoretica" sta infatti l' "etica"»¹⁰⁰: occorre ribadire che il fine ultimo del pensiero siniano non è affatto proporre una teoria della verità, quanto piuttosto una *pratica* della verità. In questo modo,

⁹³ Ivi, p. 278.

⁹⁴ Id., *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 86.

⁹⁵ Ivi, p. 85.

⁹⁶ Id., *Idoli della conoscenza*, cit., p. 202.

⁹⁷ Id., *La mente e il corpo*, in *Transito verità*, cit., p. 179.

⁹⁸ Id., *L'origine del significato*, in *Transito verità*, cit., p. 344.

⁹⁹ Ivi, p. 329.

¹⁰⁰ Ivi, p. 278.

nell'esercizio della filosofia, non si intende descrivere un'ontologia, operazione che tradirebbe infatti una frequentazione superstiziosa della pratica filosofica. Lo scopo di Sini è piuttosto «sollecitare una comprensione *etica*»¹⁰¹, invitando così a «rivolgere lo sguardo all'evento e ad *abitarlo* nella comprensione»¹⁰²: abitare l'evento, ossia collocarsi nell'evento, nella comprensione del succedersi perenne dei significati. Guardare all'evento, trattenendosi in esso, senza per questo negare la verità del significato, ma semplicemente pensando al significato come a una figura transitante nel cammino della verità. È questo un esercizio che, lungi dal porsi come espressione di una verità assoluta, si pone come attuazione del *transito di verità*, «al cui “sognare più vero” consiste unicamente nel conformarsi al “trasferire” e al “trapassare”: là dove il significato, negli abiti avvenienti del suo transitare, vive della sua vita eterna»¹⁰³.

A questo punto, fermiamoci a riflettere su alcuni nodi teorici fondamentali che abbiamo affrontato in precedenza. Prima di tutto, occorre considerare nuovamente il tema heideggeriano del circolo ermeneutico: bisogna aver già interpretato per interpretare. Se dovessimo pensare questa posizione alla luce della ricaduta etica del pensiero siniano, dovremmo rilevare che Sini non sta facendo altro che proporre una maniera adeguata di stare nel circolo: laddove ogni comprensione teorica si rivela essere una vuota pretesa di attingere all'evento e all'origine in sé, l'esercizio etico diviene l'unico modo possibile di frequentare il paradosso del circolo. Tuttavia occorre sottolineare come l'istanza etica siniana non sia un semplice esempio di prassi cieca e irriflessa, dove per «irriflessa» si intende fondamentalmente «aproblematica», e quindi aproblematicamente rivolta all'oggetto che è il fine della pratica in atto, ma sia piuttosto una «prassi teorica», in quanto «il suo “vedere”, la sua “teoria”, è una prassi teorica, un'etica della teoria»¹⁰⁴. In questo il pensiero siniano si colloca al di là della tradizionale distinzione tra teoria e prassi, al di là di ogni vuota teoria della verità e di ogni sterile anti-intellettualismo, se non altro in quanto anche l'opposizione tra teoria e prassi è un oggetto finito di una pratica determinata¹⁰⁵, figura della verità che come tutte le altre è destinata ad accadere e transitare. «In principio sta l'azione»¹⁰⁶, ama ricordare Sini, citando Husserl e prima di lui Goethe, e noi ci troviamo nella condizione di comprendere quanta rilevanza abbia questa frase per la filosofia delle pratiche; eppure è sempre la voce della teoria che afferma la preminenza della prassi, così come è sempre lo sguardo della teoria che dona alla prassi la consapevolezza necessaria per riflettere su se stessa. Teoria e prassi, al termine del percorso, si ricongiungono, nella loro reciproca dipendenza.

Abitare l'evento, o, potremmo dire, riprendendo l'espressione di *Etica della scrittura*, praticare la domanda. Abbiamo precedentemente sottolineato come, in seguito all'operazione di relativizzazione della genealogia, la filosofia non possa esimersi dal sollevare la domanda su se stessa, ossia la domanda sulla domanda: «praticare la domanda sulla domanda» scrive Sini «significa *insistere*

¹⁰¹ Ivi, p. 287.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ Ivi, p. 329.

¹⁰⁴ Id., *La mente e il corpo*, in *Transito verità*, cit., p. 182.

¹⁰⁵ Id., *Etica della scrittura*, Mimesis, Milano 2009, p. 178.

¹⁰⁶ Id., *Da parte a parte*, Edizioni ETS, Pisa 2008, p. 76.

sulla domanda; cioè praticare l'apertura della filosofia»¹⁰⁷. La filosofia viene alla luce come pratica distinta a partire da Socrate e dal suo domandare, sicché potremmo dire che la filosofia non è altro che questo stesso domandare.

Ma allora il filosofo è il *porta-voce* di una domanda. Insistere su di essa significa comprendere che ciò che davvero conta, nella domanda, è l'incanto della domanda. Insistere sulla domanda è comprendere questa cosa difficile: che bisogna *abitare* la domanda, il suo peculiare incanto, senza scavalcarla o volerla scavalcare nella risposta¹⁰⁸.

La pratica filosofica, come gli uomini di cui narra Parmenide, è bicefala. Da una parte, nel rispondere alla domanda, si rivela essere una disciplina particolare, ossia «la filosofia», e si risolve nella storia di questa medesima disciplina¹⁰⁹: dovremmo allora dire che una delle due teste, nonché quella probabilmente più evidente, è il significato. Eppure, seguendo il tracciato della domanda, scoviamo la seconda testa della filosofia, ossia la sua testa evenemenziale.

Il filosofo domanda questo e quello [...]. Ma quel che domanda nasconde in sé la grande *apertura* della domanda; cioè l'evento della pratica del domandare, l'abito (*ethos*) o l'attitudine interrogante, la *vis* interrogativa¹¹⁰.

È vitale comprendere che la pratica filosofica cessa del tutto di pensare o ricercare il fondamento metafisico, in quanto «la domanda sulla domanda non domanda per “sapere”, ma domanda per “saper fare” (il sapere)»¹¹¹. L'esposizione del fondamento di una teoria filosofica non è altro che una risposta, che quindi esaurisce la domanda. È per questo che «la domanda sulla domanda non può avere il senso di chiedere il fondamento o la causa *della domanda*. Essa non può avere che il senso di un'*etica*»¹¹². L'evento non va pensato, va praticato, cosicché ci troviamo nuovamente proiettati dalla teoria verso la prassi¹¹³.

Non vi è dunque un sapere dell'evento in senso proprio, o piuttosto quest'ultimo si manifesta come un sapere che non ha la forma del sapere, tanto che Sini lo definisce un «collocarsi *nella deriva dell'evento*»¹¹⁴; è un saper fare, una prassi teorica. Il soggetto si trova a essere provocato, spinto a svolgere quest'esercizio, e ciò che lo spinge è la domanda stessa, che arriva a configurarsi come *domanda etica*¹¹⁵. L'esercizio etico che il soggetto deve incarnare consiste dunque nel fronteggiare la deriva dell'evento, ossia nel collocarsi nel suo «ine-

¹⁰⁷ Id., *Etica della scrittura*, cit., p. 159.

¹⁰⁸ Ivi, p. 159.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ Ivi, p. 168.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ Eppure, è bene ribadirlo ancora una volta, la teoria sempre accompagna la prassi, sostenendo il suo operato. Per questo motivo, in *Etica della scrittura*, Sini specifica che il «saper fare» è sempre un «saper fare il sapere», un praticare correttamente la teoria.

¹¹⁴ Ivi, p. 172.

¹¹⁵ Ivi, p. 173.

sauribile non-senso, diffidando di tutti i sensi, anche dei più alti, che pretendano di accaparrarsi la verità della terra»¹¹⁶. Come potrebbe d'altronde un occhio allenato alla visione prospettica, o un soggetto nutrito dall'abito filosofico e dalla frequentazione della verità che sempre si tramuta in non-verità nella deriva dell'evento, guardare alla verità come a una costruzione assoluta? Un simile sguardo non può rimanere cieco alla soglia che pone in atto insieme le pratiche, gli oggetti e i soggetti.

Nasce così una nuova figura del pensiero, che, dismesso ogni pensare ideologico e superstizioso, «si tiene in sé come pratica»¹¹⁷, una pratica che è «etica della parola e della scrittura»¹¹⁸. Come si configura dunque l'esercizio etico che la domanda richiede al soggetto? Lungi dall'essere una figura assoluta della verità, una verità «sommamente vera»,

l'esercizio etico può ben configurarsi come un approfondimento (e un'esibizione) *entro* l'evento della scrittura. Per esempio come “trascrizione” (entro la propria scrittura evenemenziale, esposta all'evento) della scrittura delle altre pratiche, nel modo rivelativo delle loro distanze, cioè dei loro percorsi e orizzonti: trascrizione dell'evento complesso e insieme semplice che le caratterizza, ne governa il percorso, ne istituisce e mette in opera il senso che resta a loro ignoto¹¹⁹.

Che senso ha dunque l'etica della scrittura e il relativo esercizio di trascrizione? Le pratiche, come abbiamo più volte rilevato in precedenza, portano a essere i soggetti, tanto che «noi siamo le pratiche che esercitiamo»¹²⁰. Ogni pratica si ripercuote sulla figura del soggetto ad essa relativa, e questo vale anche per la pratica di trascrizione, che giunge ad assumere la funzione di «iniziazione» del soggetto¹²¹: iniziazione a una nuova prospettiva o «stile» di vita.

La trascrizione è come un esercizio che renda altrimenti disponibile il nostro corpo e l'abitare nel nostro corpo. Essa infatti *muta la nostra collocazione nelle pratiche che esercitiamo e che si esercitano attraverso di noi*. [...] Ma come si muta questa collocazione?, chiedi tu. La risposta generale è semplice: essa si muta perché nella trascrizione tu guardi le pratiche, e la tua stessa pratica, *a partire dall'evento*, non dall'oggetto. In certo modo trattiene la risposta rispondendo; muti direzione ai tuoi interessi (come diceva Husserl); segui il percorso passo passo, riportando indietro ogni passo alla sua apertura¹²².

¹¹⁶ Ivi, p. 172.

¹¹⁷ Ivi, p. 176.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ Ivi, p. 178. Per un esempio dell'esercizio di trascrizione, vedi ivi, pp. 128-129, dove Sini applica l'etica della scrittura a un'esecuzione di un'orchestra sinfonica, mostrando la sedimentazione di pratiche sottese alla pratica principale.

¹²⁰ Ivi, p. 125.

¹²¹ Ivi, p. 178.

¹²² Ivi, pp. 178-179.

«Non una “verità più vera”», lo ribadiamo, «piuttosto uno “stile” del soggetto filosofico in quanto dedito alla sua pratica»¹²³; una liberazione non dagli oggetti, perché noi siamo sempre soggetti alle pratiche, ma dalla *superstizione* degli oggetti come segni della verità assoluta¹²⁴.

Il collocarsi dal punto di vista dell’evento, nel punto di catastrofe e di transito dei significati, fa nascere nel soggetto un particolare tipo di virtù: la *virtù del relativo*¹²⁵. Il soggetto filosofico giunge infine a dismettere l’abito della verità assoluta, soglia da cui non è più possibile tornare indietro. Eppure saremmo lontanissimi dal comprendere la «postura» di questo peculiare soggetto se la paragonassimo alla tolleranza paternalistica che, «in base a considerazioni banalmente “moralistiche” e “ideologiche”»¹²⁶, auspica un’assimilazione democratica delle differenze; «chiacchiere relativistiche del tempo libero»¹²⁷, scrive Sini. La tolleranza non è che una menzogna, se con essa si intende il tollerare l’altro nella forma del «sopportarlo». Ogni parte, ogni singolo, deve permanere nella propria figura di verità, e questo perché dobbiamo andare verso un tutto che lascia coesistere le parti, che non sopprime le differenze. Sini non fa che pro-
pugnare

un invito alla liberazione dalla superstizione dell’assoluto comunque inteso, dalla follia e dalla violenza che ne conseguono; nuova figura della verità che si diffonde esplodendo nelle più differenti direzioni¹²⁸.

Se dunque il nostro fine è di rivolgerci verso un tutto che lascia coesistere le differenze, idea prossima alla nozione di «campo di forze» cara a Deleuze, dovremmo di conseguenza concludere che

ognuno fa bene a perseverare nella *sua* figura della verità in cammino, fa bene a riproporla sensatamente al mondo, sino, come si dice, a prova contraria; cioè sino a quando le “conseguenze pratiche” che ne derivano rendono tollerabile il suo “errore”, o, come diceva Vico, lo rendono fruttuoso per il transito stesso dell’evento della verità¹²⁹.

Sini si riferisce così a una virtù, o a un’etica del relativo che si misura dagli *effetti*, o, potremmo anche dire, dalle conseguenze e dall’efficacia: sul piano etico, non sul piano della fondatezza e coerenza della logica. Dovremmo inoltre evidenziare come una «legittimazione» sul piano della prassi non sia e non possa essere altro che un «accadere», per cui la filosofia, nella consapevolezza dell’autoreferenzialità degli argomenti relativi al fondamento, rinuncia infine agli artifici retorici volti a convincere della propria correttezza formale: la filosofia non si premura dunque di «giustificarsi», ma semplicemente di mostrarsi, di esibirsi col e nel proprio esercizio¹³⁰.

¹²³ Id., *L’origine del significato*, in *Transito verità*, cit., p. 344 (ultimo corsivo nostro).

¹²⁴ Id., *Idoli della conoscenza*, cit., p. 259.

¹²⁵ Id., *Da parte a parte*, cit., p. 143.

¹²⁶ Ivi, p. 139.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ Ivi, p. 143.

¹²⁹ Ivi, p. 140.

¹³⁰ In merito a queste considerazioni, vedi E. Redaelli, *Il nodo dei nodi*, cit., pp. 316-317.

«Questa norma etica è a sua volta l'effetto di un pragmatismo speculativo in quanto possibile figura terminale, e in questo senso “decisiva”, della tradizione filosofica occidentale»¹³¹. Siamo giunti al limite ultimo della filosofia, a un passo dalla sua fine, termine che richiede alla filosofia di trasvalutarsi, andando oltre se stessa per superarsi e reincarnarsi in una nuova figura. «Dire *come* l'esercizio etico debba configurarsi» afferma Sini in *Etica della scrittura*

per mutare la collocazione nelle pratiche non è più un compito che la filosofia debba attribuirsi. Essa, collocandosi eticamente nella finitudine della sua pratica, dismette l'abito arcontico-veritativo. La sua pratica non è in possesso di alcun sapere egemonico al quale le altre pratiche si debbano conformare. Perché mai dovrebbe *dire* che cosa sia l'esercizio etico? Perché mai dovrebbe *definire* una volta per tutte e per tutti la pratica della parola e della scrittura? Essa non crede più in un *fare* superiore e inferiore e men che meno in una teoria generale¹³².

La filosofia, sulla soglia della comprensione etica di se stessa, non può e non deve più essere *scientia scientiarum*, in quanto essa è tramontata come «scienza della verità»¹³³. È per questo che il fine dell'etica della scrittura, o della virtù del relativo, non sta nel fare proselitismo:

l'elogio del relativo non intende certo tradursi in una pretesa assimilatoria o in una volontà di conversione *urbi et orbi*. Sarebbe davvero un esito catastrofico, per non dire ridicolo. Questo elogio del relativo deve considerarsi rigorosamente *autobiografico*¹³⁴.

È facile comprendere per quale motivo, secondo Sini, l'etica della scrittura non potrebbe mai affermare la propria preminenza arcontica su tutti gli altri abiti e saperi; non è stata proprio la filosofia delle pratiche a insegnarci la virtù del relativo, che è un coesistere delle differenze nell'intero?

Non si tratta dunque di trasmettere la «buona novella del prospettivismo» per tutti gli angoli della terra, ma di crearsi da sé un nuovo stile, una nuova postura. «Anche l'esercizio filosofico tu devi farlo ogni volta da te, cioè tu devi inventarlo, e tu, tu, iscrivendo il tuo errare nell'evento dell'essere in errore che ti è costitutivo, in quanto iscritto da sempre nella pretesa della verità e della sua deriva. Tu fai *esperienza* di questa collocazione in quanto ti apri ai modi possibili, e non prestabiliti, del suo esercizio»¹³⁵. Non siamo sul terreno battuto della rivelazione, non siamo nemmeno davanti al maestro, al cui cospetto il discepolo esprime il proprio silenzio con la locuzione *'ipse dixit'*, attraverso la quale non fa che negarsi il privilegio della parola. È per questo che l'esercizio dell'etica della scrittura traccia un cammino individuale, in cui ognuno scrive la propria autobiografia. Il 'tu', significativamente ripetuto e isolato in anafora nel testo sopracitato, fa da sé il proprio esercizio, e così come lui,

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² C. Sini, *Etica della scrittura*, cit., p. 179.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ Id., *Da parte a parte*, cit., p. 143 (ultimo corsivo nostro).

¹³⁵ Id., *Etica della scrittura*, cit., p. 179.

perché mai anche gli altri non dovrebbero fare altrettanto? Il modo in cui modificare la *loro* collocazione nelle *loro* pratiche è affidato a loro stessi, al *loro* saper fare, saper dire e saper scrivere. Solo loro se lo possono e se lo devono inventare, facendone esperienza¹³⁶.

¹³⁶ *Ibidem*.

Un espediente etico

Noi non siamo filosofi letterari¹, scrive Husserl nella *Krisis*. Sullo slancio di questa frase si intende qui portare avanti l'analisi di due differenti forme di filosofia, il cinismo e il pensiero di Carlo Sini, che, pur nella loro incolmabile discrepanza, hanno saputo incarnare e interpretare una simile idea. Non si tratta di filosofie tali da cristallizzarsi nell'inerte parola scritta, tali da restare accovacciate nei libri e nelle chiacchiere da tempo libero, non si tratta dunque di «filosofie letterarie»: ciò a cui esse guardano è l'azione etica. Proprio a partire da tale attitudine pratica si è voluto prendere in esame queste diverse «posture», analisi che adesso ci porterà a svolgere un raffronto tra di esse. Nel compiere tale operazione, occorrerà inoltre tornare nuovamente sulla riflessione di Michel Foucault, i cui strumenti di pensiero riveleranno integralmente la propria proficuità. Ora, è bene tener sempre presente che non vi è alcun intento di rivolgersi alla filosofia foucaultiana come a un oggetto teorico. Si vorrà piuttosto tener fede al proposito di Foucault stesso, ossia *utilizzare* le sue opere, nella consapevolezza di quanto esse possano rivelarsi fruttuose al fine di penetrare nei nodi concettuali con i quali ci apprestiamo a confrontarci.

Prima di tutto, preme fermarci a riflettere sulla legittimità di comparare due filosofie tra le quali vi è un abisso, sia in senso semplicemente cronologico che dal punto di vista della riflessione filosofica. Dovremmo allora chiederci in primo luogo: è legittimo raffrontare filosofie così distanti nel tempo? E se lo fosse, che cosa dovremmo esigere da esse? Al fine di trovare una giustificazione all'operazione che ci apprestiamo a svolgere, è opportuno rifarci a *Il nodo dei nodi*, il cui autore Enrico Redaelli si pone esattamente il problema da noi esaminato. È evidente che, trattandosi di pratiche filosofiche e non semplicemente di dottrine o teorie, non si dovrà guardare al loro fondamento logico, quanto, come si è precedentemente osservato in relazione alla virtù del relativo, ai loro effetti e conseguenze; necessità che riveste un ruolo fondamentale nella riflessione di Michel Foucault, e criterio al quale occorre qui attenersi. Dovremmo allora considerare la «legittimità» e la «validità» del cinismo e dell'etica siniana in ciò cui esse danno luogo². Interrogarsi riguardo alla legittimità di queste diverse filosofie pone non pochi paradossi, tanto che Redaelli scrive:

la domanda, si noti, è già insidiosa e carica di presupposti: è evidente che non esiste una postura migliore di altre, meno che mai *la* “retta postura”, così come è evidente che la domanda, così domandando, si colloca astrattamente in quel nessun-luogo, supposto panoramico e sovra-storico, proprio del *theorein*, dal quale si possono guardare le pratiche [...] *sub specie eternitatis* valutandone la legittimità e la sensatezza secondo parametri universali³.

Occorre dunque definire attentamente l'ottica attraverso la quale si intende compiere il nostro confronto. Non si vuole qui assumere lo «sguardo di Dio», sguardo con il quale considerare obiettivamente le due diverse posture,

¹ E. Husserl, *op. cit.*, cit., p. 46.

² E. Redaelli, *Il nodo dei nodi*, cit., p. 307. Si è evidentemente voluto fare una parafrasi del testo di Redaelli, in quanto esso si riferisce esclusivamente al pensiero siniano.

³ *Ibidem*.

così come non è nostra intenzione assumere l'abito del giudice che si adopera per tracciare i confini del giusto e del salutare, contrapponendolo a ciò che giusto e salutare non è. Non giudicare, ma comprendere⁴. Non vi è alcuna pretesa di svolgere la presente analisi in un presunto «territorio neutro» dal quale si vorrebbe scegliere tra le due alternative. Un simile luogo d'altronde, come abbiamo rilevato nel nostro percorso attraverso il pensiero delle pratiche, non esiste affatto. Posto dunque che il fine di questa analisi non è paragonare le due opzioni dal punto di vista della legittimità teorica per poi pronunciarsi sulla loro veridicità e quindi scegliere la più corretta, quale sarà il senso di questo interrogarsi?

Una simile domanda,

può [...] essere occasione di un ulteriore esercizio che chiede conto non più dei significati e degli oggetti delle pratiche, sospendendoli e diffidando del loro "incanto", ma dell'*ethos* stesso (dello "stile") con cui tali pratiche sono così esercitate [...]. Tale domanda può insomma divenire a sua volta "espediente etico"⁵.

Se ci chiedessimo a cosa serve l'esercizio di raffronto che qui andiamo a svolgere, dovremmo *in primis* riscontrare che non serve effettivamente a *qualcosa*, per esempio allo svelamento di una qualche verità celata, ma a *qualcuno*. Allora l'interrogativo sarebbe più adeguato se posto nel modo seguente: a *chi* serve l'esercizio di raffronto? Per *chi* funge da espediente etico? E la risposta non potrebbe essere che questa: a *noi*⁶. Con queste parole, intendiamo semplicemente dire che l'esercizio filosofico non è in alcun modo assimilabile a un approssimarsi alla verità assoluta, ma si rivolge piuttosto al soggetto filosofico, che nella filosofia ha plasmato il proprio abito e che della filosofia ha fatto il proprio problema e interrogativo. Non intendiamo fare altro dunque, in quest'analisi, che svolgere la nostra auto-bio-grafia, riprendendo l'espressione di Sini. Potremmo aggiungere che un simile esercizio si dimostra essere coerente con la nozione di genealogia precedentemente analizzata, in quanto la genealogia è sempre un'autobiografia. Potremmo altresì aggiungere che, come abbiamo appreso dal procedere della riflessione foucaultiana, in gioco non vi è mai il pensiero, ma sempre il soggetto.

La filosofia stessa, l'autentica palestra nella quale in questo momento svolgiamo i nostri esercizi, ha un carattere autoreferenziale, essendo sempre portata a sollevare la domanda su di sé. Se dunque ci interroghiamo sulla natura e sulla validità dell'etica cinica, raffrontandola con un'etica così differente come quella siniana, permettendoci inoltre di avanzare delle critiche al cinismo sulla base di considerazioni senza dubbio «siniane», non per questo stiamo mettendo in atto un'operazione illegittima. Ci troviamo infatti sempre nel cuore della filosofia, ed essa stessa ci spinge a fare delle nostre origini (tra le quali indubbiamente dobbiamo annoverare il cinismo) una questione, per non ridurle a un

⁴ Lo stesso Carlo Sini sottolinea come il compito del filosofo non sia giudicare, o farsi partigiano di qualcosa. Non dunque «dire la verità», ma comprendere le altrui posizioni e, attraverso di esse, le proprie. A questo proposito, vedi C. Sini, *Idoli della conoscenza*, cit., p. 45.

⁵ E. Redaelli, *Il nodo dei nodi*, cit., p. 308.

⁶ Per considerazioni affini, vedi *ivi*, p. 310.

idolo o a un feticcio immobile e inerte. Potremmo inoltre rifarci al pensiero siniano, secondo il quale la filosofia, in quanto pratica, mantiene sempre una propria continuità interna, in virtù della quale è possibile interrogarci riguardo il percorso della filosofia stessa; tenendo sempre presente che noi, come risultato della pratica filosofica, non siamo niente di esterno ad essa⁷.

È sembrato opportuno scegliere, come interlocutore del cinismo, il pensiero siniano, nel quale dovremmo riscontrare l'emblema della riflessione filosofica contemporanea. Tale raffronto si articolerà dunque come un dialogo tra due posizioni che, al di là delle imprescindibili discordanze, presentano altresì sorprendenti prossimità; cosicché dall'analisi del cinismo potremmo realmente estrapolare, grazie anche agli strumenti siniani, delle conclusioni proficue per le domande che segnano la contemporaneità. Alla luce delle analisi svolte in precedenza, dovrebbe apparire evidente che il punto di maggiore vicinanza tra il cinismo e la filosofia di Carlo Sini è da riscontrarsi nel ruolo di preminenza assunto dall'etica. L'esigenza di praticare la filosofia, o praticare la verità, emerge nel cinismo con estrema forza e dirompenza, tanto da escludere, come abbiamo evidenziato, tutte le altre possibili declinazioni della filosofia stessa. Non meno pervasiva è d'altronde l'istanza etica nel pensiero delle pratiche, manifestandosi essa come il culmine dell'intera riflessione siniana. Occorre dunque richiamare ancora una volta una considerazione che per la presente analisi è un punto di riferimento imprescindibile.

La "prova" – che va intesa come prova modificatrice di sé nel gioco della verità [...] – è il corpo vivo della filosofia, se questa è ancora oggi ciò che era un tempo, vale a dire un' "ascesi", un esercizio di sé, nel pensiero⁸

scrive Foucault ne *L'uso dei piaceri*; sarebbe difficile trovare parole più adeguate per riferirsi a queste due prospettive⁹.

Tuttavia le somiglianze non si arrestano genericamente sulla linea della prassi. Se dunque volessimo condurre un'analisi più specifica, potremmo partire dalla considerazione delle consonanze tra l'epoca ellenistica e la nostra, ossia l'orizzonte in cui si colloca la filosofia siniana, nella convinzione che tale contesto abbia un'influenza tangibile sui pensieri qui considerati. Richiamiamo dunque alla memoria alcune considerazioni svolte nel primo capitolo. Il cinismo non si può certo definire una corrente filosofica ellenistica in senso stretto, in quanto ha avuto inizio nel periodo immediatamente precedente ad essa¹⁰. Cio-

⁷ A questo proposito, vedi C. Sini, *Idoli della conoscenza*, cit., pp. 126-132.

⁸ M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., p. 14.

⁹ Non a caso, è bene ribadirlo, Foucault si interessa al cinismo, avendo posto al centro della riflessione svoltasi negli ultimi anni della sua vita il problema dell'*ethos* filosofico. Inoltre il filosofo francese presenta significative affinità con Carlo Sini, ragion per cui si è scelto di utilizzare il pensiero foucaultiano come perno, come punto di raccordo tra i due poli dell'analisi qui portata avanti.

¹⁰ Si tenga presente che la data convenzionale dell'inizio dell'età ellenistica è il 323 a.C., data della morte di Alessandro Magno. Riscontrare una data precisa per l'inizio della corrente cinica sarebbe non solo impossibile, ma anche insensato ai fini della comprensione della suddetta filosofia; tuttavia, se si considera che Antistene è stato allievo di Socrate e che ha avuto modo di confrontarsi personalmente con Platone, dovremmo ammettere che il cinismo comincia a delinearsi nel periodo successivo alla morte di Socrate, che cade nel 399 a.C. Come abbiamo af-

nonostante non è possibile negare che tale filosofia presenti alcuni tratti marcatamente ellenistici, tanto da poter essere agevolmente considerata una corrente anticipatrice delle scuole ellenistiche propriamente dette, senza per altro contare che il movimento cinico continua a esistere per tutta l'età ellenistica e persino oltre di essa.

Fermiamoci ora a riflettere sui caratteri propri dell'ellenismo. Prima di tutto occorre tener presente come la struttura della *polis* greca, che tanta rilevanza ha assunto per le filosofie e tutte le manifestazioni culturali dell'età classica, venga meno in seguito al terminare della suddetta età, causata dalla conquista macedone della Grecia. Tale rivolgimento socio-politico ha indubbiamente avuto considerevoli conseguenze sulla mentalità dei contemporanei, ricadute che sono facilmente riscontrabili nelle fonti letterarie (soprattutto teatrali) dell'epoca. Un effetto immediatamente evidente di tale sconvolgimento del tessuto politico greco è ad esempio l'affermarsi di una nuova figura del cittadino che, escluso dalla vita politica di cui prima era parte integrante, si trova a richiudersi nel guscio del privato e dell'individualità. Laddove, pensando evidentemente all'età classica, vi era uno spiccato slancio e coinvolgimento politico, si radica dunque una visione che al contrario pone l'individuo al centro dell'orizzonte sociale e culturale. Inoltre tale figura del cittadino si rivela essere un singolare doppio e opposto di un'età che, come quella ellenistica, vede lo sgretolamento progressivo delle barriere tra Stati e civiltà e il progressivo affermarsi di un tangibile senso di cosmopolitismo; conseguentemente, assistiamo al dilagare di un sincretismo relativo a tutti gli ambiti della quotidianità e del sapere.

Sulla soglia di questa nuova configurazione, che si manifesta sia nel pubblico sia nel privato, si affacciano le filosofie ellenistiche, cosicché appare fin troppo visibile l'influenza riportata dal contesto circostante nello svilupparsi di tali pensieri filosofici. Se difatti consideriamo le soluzioni proposte da stoicismo, epicureismo e scetticismo, notiamo come non sia più pensabile, nell'era dell'individualismo, avanzare delle pretese di cambiamento politico di ampio respiro: una volta lasciate alle spalle le *poleis* greche, i pensieri che, come quello platonico, hanno guardato al mondo come al proprio teatro di sperimentazione politica, non sembrano nemmeno concepibili. Si apre invece la via del dialogo con il singolo, che nel privato cittadino, emerso dalle macerie delle città-stato, trova il proprio interlocutore prediletto. Tali considerazioni gettano luce, ad esempio, sugli esercizi relativi alla cura di sé operati dagli stoici¹¹, nonché sul precetto epicureo che recita «*lathe biosas*», vivi nascosto. Al termine di queste

fermato in precedenza, dobbiamo tener presente che il cinismo raggiunge il culmine del proprio sviluppo soltanto con Diogene di Sinope, cosicché sembrerebbe inopportuno stabilire un'ipotetica data di inizio della corrente cinica senza tener conto della collocazione temporale attribuita alla vita del sinopeo. Riguardo Diogene «il Cane», possiamo affermare con certezza soltanto che fu un contemporaneo più anziano di Alessandro Magno; dunque la nascita di Diogene si colloca approssimativamente tra il 413 e il 404 a.C., mentre la data della sua morte coincide convenzionalmente, e simbolicamente, come la morte di Alessandro (a proposito della datazione della vita di Diogene, vedi L. E. Navia, *Classical Cynicism*, cit., pp. 85-86). Tirando le somme di queste succinte considerazioni circa gli albori del cinismo, notiamo come la vita di Diogene, e con essa la massima espressione della filosofia cinica, vada a collocarsi nella cruciale fase di transizione tra l'età classica e l'età ellenistica.

¹¹ A proposito della nozione di cura di sé delineata nell'ambito stoico, vedi M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit.

riflessioni, è bene compiere un'importante precisazione: sebbene l'intento immediato delle filosofie ellenistiche sia incidere sulla vita del singolo, lasciando in disparte l'orizzonte politico in senso stretto, non sarebbe opportuno negare a questi pensieri (in particolar modo a quello stoico) un certo tipo di sensibilità politica. L'individuo non è mai avulso dalla comunità in cui vive, cosicché un cambiamento nel privato ha come contraccolpo immediato una metamorfosi che interessa allo stesso modo la vita pubblica¹².

Dopo questo breve, quanto sommario, *excursus* storico, rivolgiamo nuovamente il nostro sguardo al cinismo. Tenendo presenti le considerazioni relative alle filosofie ellenistiche, e soprattutto allo stoicismo, non possiamo mancare di notare una certa rassomiglianza con alcune caratteristiche proprie della corrente cinica. Difatti il cinismo si rivela essere un'eminente espressione di individualismo, tanto che i filosofi cani non hanno mai un interlocutore nella comunità, rivolgendosi sempre ai singoli: il fine ultimo dell'*askesis* cinica è il conseguimento di felicità e libertà, mete il cui raggiungimento dipende unicamente dall'esercizio dell'individuo e che nell'individuo soltanto assumono senso. Inutile sottolineare che siamo ormai lontanissimi dalla prospettiva platonica, ove, sebbene sia possibile pervenire alla felicità attraverso un percorso individuale, tale conquista è sempre destinata a rimanere mutilata, incompleta: il singolo non potrà mai raggiungere la completa serenità se la comunità in cui è inserito non raggiunge a sua volta il massimo grado di perfezione. L'ottica cinica non potrebbe essere più diversa: individualmente si svolge l'esercizio dell'anima, individualmente si percorre il cammino che porta alla virtù; parimenti, è individuale la felicità a cui anela il filosofo, così come è individuale la libertà della quale egli vuole farsi immagine. D'altronde, secondo Diogene Laerzio, Antistene si rifiutava di accogliere allievi, tanto che Diogene di Sinope dovette mostrarsi irremovibile per riuscire a divenire suo uditor¹³.

Ciononostante, come in precedenza, occorre aggiungere una precisazione di vitale importanza: rivolgersi all'individuo e profilare una soluzione individuale non significa necessariamente rigettare ogni tipo di attività politica. Similmente allo stoicismo, il cinismo mostra a sua volta di avere un'attitudine politica, che vediamo declinarsi in varie forme. Prima di tutto, è indubbio che il cinismo mantenga anche all'interno del proprio «impegno politico» una certa dose di provocazione e demistificazione: non si spiegherebbero altrimenti le più aspre critiche rivolte alle convenzioni umane, che vengono spesso condotte sarcasticamente e causticamente. L'ironia, come insegna Socrate, può essere un potente strumento di dissacrazione; e in questo i cinici si rivelano effettivamente essere discepoli del filosofo ateniese.

Dobbiamo tuttavia ammettere che tale attitudine politica non si esaurisce in questa volontà di provocazione, prestandosi a ulteriori manifestazioni; in particolare, dovremmo qui richiamare le considerazioni relative alla sovranità del cinico e al ruolo di funzionario dell'universalità etica, di cui Foucault compie un'accurata disamina. Il cinico, in virtù del suo inscindibile legame con la

¹² Come esempio, si potrebbe semplicemente pensare al suicidio stoico, che fa dell'affermazione della propria libertà individuale una rivendicazione tanto inflessibile da provocare una scelta pubblica estrema, ossia il sottrarsi dalla società civile e dalle costrizioni da essa imposte.

¹³ Diogene Laerzio, *op. cit.*, libro VI, 21, p. 253.

verità, legame che ne fa un'espressione vivente della verità stessa, è responsabile di fronte alla società umana. Secondo Epitteto¹⁴, il filosofo cane, su cui pesa il divieto di sposarsi e avere dei figli, si deve occupare di tutti gli uomini e tutte le donne come se fossero suoi figli e figlie¹⁵: dovrà dunque vegliare sugli esseri umani, «osservando che cosa fanno, come vivono, di che cosa si curano, che cosa trascurano in contrasto con il loro dovere»¹⁶. Epitteto aggiunge inoltre che nessun uomo ha un ruolo politico di maggior rilevanza. Parlare agli uomini della felicità e dell'infelicità, della buona e della cattiva sorte, della schiavitù e della libertà: questa è l'attività politica svolta dal cinico, e invero per Epitteto non potrebbe esservi carica più nobile¹⁷. Come si è già rilevato nel secondo capitolo, la metamorfosi etica dell'individuo e la riforma politica della comunità sono due aspetti complementari in ambito cinico.

Ora, accontentandoci di aver gettato soltanto uno sguardo fugace a quel complesso ed enigmatico periodo quale è l'ellenismo, torniamo a Sini e al nostro contesto sociale. Indubbiamente vi sono delle affinità tra l'età ellenistica e l'età a noi contemporanea, una per tutte il venir meno delle barriere e il conseguente profilarsi di un senso di sincretismo e cosmopolitismo. Nell'ambito del sapere filosofico, si è molto parlato della «fine della filosofia» riferendosi alla seconda metà del ventesimo secolo, così come si è visto nell'ellenismo un periodo di crisi del pensiero filosofico e delle manifestazioni artistiche e letterarie. Come abbiamo rilevato in precedenza, Sini stesso si riferisce alla propria nozione di virtù del relativo come alla «possibile figura terminale, e in questo senso “decisiva”, della tradizione filosofica occidentale»¹⁸. Nella parte conclusiva del capitolo terzo si è trattata la problematica riguardante la fine della filosofia: Sini, lo ribadiamo, sostiene che la filosofia debba dismettere l'abito arcontico-veritativo¹⁹, rinunciando all'antico ruolo di preminenza. «La filosofia è stata per secoli una pratica che voleva *fare storia*. La sua più profonda intenzionalità è perciò “politica”, da Platone a Hegel e Marx»²⁰. Nell'approssimarsi della filosofia alla propria figura terminale, viene meno proprio quello slancio politico che per secoli ha caratterizzato la pratica filosofica. La posizione siniana non indulgia tuttavia nella contemplazione nostalgica del passato, tanto che il filosofo scrive:

ma tu [...] vedi bene che non puoi più volere che la pratica del pensiero si traduca in “azioni politiche” e faccia accadere “fatti storici”: essa non ha più un senso “storico”, e va bene così. [...] Il pensiero autentico

¹⁴ Testo che costituisce difatti il principale riferimento di Michel Foucault.

¹⁵ Epitteto, *op. cit.*, 3,22, 81, p. 382.

¹⁶ Ivi, 3,22, 77, p. 381.

¹⁷ Ivi, 3,22, 83-85, pp. 382-383. È opportuno sottolineare come la sua formazione stoica influenzi innegabilmente Epitteto; eppure è parimenti innegabile che la suddetta descrizione del ruolo politico assunto dal filosofo cinico sia coerente con l'immagine del cinismo riportata da altre fonti. Si pensi ad esempio ai passi di Diogene Laerzio in cui l'autore mette in evidenza quanta consapevolezza abbia il cinico del proprio ruolo di comando e della propria posizione di preminenza (a questo proposito, si veda il passo sopracitato: Diogene Laerzio, *op. cit.*, libro VI, 35, p. 258; per altri aneddoti riguardanti il ruolo di comando assunto da Diogene il cinico, vedi la nota numero settantasei della presente analisi, capitolo primo, p. 10).

¹⁸ C. Sini, *Da parte a parte*, cit., p. 140.

¹⁹ Id., *Etica della scrittura*, cit., p. 179.

²⁰ Ivi, p. 152.

(non quello epigonale) non può essere oggi che distaccato dall'*attualità* e dall'*effettualità*²¹.

Ripercorrendo mentalmente la trattazione del pensiero siniano, dovremmo riconoscere che esso mantiene sempre una cifra marcatamente individualistica, la quale è inoltre un notevole punto di contatto con le filosofie ellenistiche e con la corrente cinica. Resta tuttavia da chiarire cosa intendiamo qui per «individualismo», al fine di non incorrere in grossolani fraintendimenti della riflessione siniana. In prima istanza, dalla considerazione di alcuni passi di *Etica della scrittura* a cui ci siamo precedentemente riferiti, sembra essere evidente che la soluzione proposta da Sini vada attuata individualmente. Al tramonto della filosofia come «scienza della verità», si staglia la sagoma di un esercizio che ognuno deve compiere ogni volta da sé, sempre inventando e reinterpretando la collocazione della filosofia nella sua tradizione²². Il pensiero dunque raggiunge il proprio scopo nel prodursi in una nuova figura della soggettività²³.

Ne *Le arti dinamiche*, ultimo volume dell'Enciclopedia, Sini affronta ancora una volta la problematica relativa alla produzione della soggettività, in un'esplicazione che getta luce sull'intero sviluppo della suddetta opera:

compiere il percorso di questa Enciclopedia, frequentarlo assiduamente assimilandone i tratti e magari variandoli ed estendendoli liberamente una volta assimilati: ecco, questo esercizio dovrebbe produrre di per sé l'abito filosofico, cioè *un filosofo*. Il che, si potrebbe dire, è tutto²⁴.

L'opera siniana è una «provocazione etica», ed è inoltre un percorso pedagogico; non dimentichiamo che il sottotitolo de *Le arti dinamiche* è *Filosofia e pedagogia*. Non si tratta dunque di un esercizio fine a se stesso, ma di un esercizio «formativo».

Già Nietzsche osservò una volta ironicamente e provocatoriamente: quel che mi importa è la sopravvivenza della *mia* specie. Che altro infatti dovrebbe importarci? La filosofia è interamente un esercizio pedagogico e, in questo senso, un peculiare agire “politico”. La sua teoria è unicamente una educazione dello sguardo e una “postura” dell'anima, cioè del suo essere-nel-mondo e avere un mondo. [...] Produrre un altro simile a me: ecco il fine della esibizione di sé da parte del filosofo; questo è l'unico vero scopo delle sue parole e delle sue scritture²⁵.

Giungiamo così alla chiave di volta del problema. Il soggetto non è qualcosa di estraneo al mondo in cui vive, come abbiamo osservato precedentemente in relazione allo stoicismo: in questo modo l'etica siniana potrebbe davvero manifestarsi nella produzione di un soggetto il quale, plasmato dal

²¹ Ivi, pp.176-177.

²² Ivi, p. 179.

²³ Ivi, p. 177.

²⁴ Id., *Le arti dinamiche. Filosofia e pedagogia*, in *Transito verità. Figure dell'enciclopedia filosofica*, Jaca Book, Milano 2012, p 946.

²⁵ *Ibidem*.

percorso formativo e incarnando l'abito filosofico, non possa non mutare il senso delle pratiche in cui si trova quotidianamente immerso; «e, poiché le pratiche fanno catena, ciò apre a inediti intrecci di senso e a imprevedibili trasformazioni»²⁶. Trasformazioni che, dunque, possono assumere un senso politico. Notiamo allora come il pensiero siniano abbia effettivamente una ricaduta politica, ossia come, partendo da un compito e esercizio individuale, si espanda, per ripresentarsi come «esercizio della parte nel tutto», esercizio dell'individuo nella comunità.

Alla luce di tali considerazioni, pare evidente che su tale tematica le posizioni qui analizzate presentano un'estrema prossimità. Come abbiamo sottolineato in precedenza, né il cinismo né Michel Foucault abdicano mai alla loro inclinazione politica; tuttavia, l'azione politica diviene l'ultimo gradino di un percorso che trova la sua origine dell'individualità e nel cambiamento del rapporto di sé con se stessi. Per il filosofo francese, si tratta, lo ribadiamo, di compiere una dislocazione del soggetto, di modo che questi possa cambiare la propria posizione all'interno di quella rete di sapere e potere che sempre si stringe attorno a lui. Potremmo esprimere lo stesso concetto nei termini della filosofia di Carlo Sini: dovremmo dire allora che occorre cambiare la nostra modalità di rapportarci alle pratiche, per giungere così a cambiare la nostra modalità di essere loro soggetti. Eppure nel pensiero di Carlo Sini, così come in quello cinico e foucaultiano, non è possibile mettere in atto una metamorfosi dell'individuo senza che questa abbia una ricaduta immediata sul mondo circostante; conseguenza tutt'altro che secondaria.

Il pensiero etico siniano mostra dunque di avere due volti: esso si articola come un dialogo con l'individuo, nella consapevolezza di quanto sia ormai insensato pensare a una filosofia politica nel senso tradizionale del termine, ma è un rivolgersi all'individuo perché quest'ultimo agisca nel mondo, creando spunti e «occasioni politiche». «Far accadere in noi» scrive Sini «l'abito filosofico, educando, traendo fuori da esso una nuova “etica del soggetto”»: un nuovo modo di stare nel sapere e di esercitarlo, e infine un nuovo modo di stare al mondo e di incontrarlo»²⁷. In questo modo il soggetto, praticando un esercizio genealogico volto a decentrarsi rispetto a quelle pratiche che lo dominano, scrive la propria auto-bio-grafia, per poi metterla in scena nel «teatro della verità»²⁸. Il soggetto si trova così su un palcoscenico filosofico, ove si interpreta il destino dell'uomo nell'incontro con la verità e del suo continuo transitare. Un teatro che Sini definisce anche «teatro-girasole», in quanto sulla sua soglia si porta avanti l'educazione al «tropismo», al volgersi verso la luce della verità, che sempre ci illumina e acceca allo stesso tempo; «e in questo senso luogo di esercizio della nostra cecità»²⁹.

«Ma anche “teatro di strada” o “carro di Diogene”, dove il filosofo diviene appunto “filosofo di strada”»³⁰. È evidente che tale passo de *Le arti dina-*

²⁶ E. Redaelli, *Il gesto politico*, in *Il filosofo e le pratiche. In dialogo con Carlo Sini*, a cura di E. Redaelli, CUEM, Milano 2011, p. 108.

²⁷ C. Sini, *Le arti dinamiche*, in *Transito verità*, cit., p. 942.

²⁸ Ivi, p. 943.

²⁹ *Ibidem*. «Esercizio della cecità», il che indica semplicemente rivolgersi alla verità nella consapevolezza di come da essa scaturisca l'errore, sua figura complementare.

³⁰ *Ibidem*.

miche, riferendosi esplicitamente a Diogene il cinico³¹, riveste per la presente analisi un'importanza fondamentale. La connessione tra l'etica cinica e l'etica siniana diviene in questo modo palese. Innanzitutto, considerando che nel passo immediatamente seguente a quello sopracitato il filosofo offre una valutazione negativa della società contemporanea, notiamo che il sinopeo simboleggia la potenza della critica³². Evocando Diogene, Sini intende dunque rivendicare la funzione critica che per il pensiero filosofico è sempre stata una componente imprescindibile, alla quale la filosofia non può e non deve rinunciare: «guai» troviamo infatti scritto in un'intervista al pensatore

se la filosofia rinuncia a questo confronto dialettico con la politica ideologica ed economica delle forze sociali e con l'ideologia naturalistica ed efficientista della scienza: allora l'Occidente è davvero perduto e niente della sua grande tradizione si disporrà a poter trapassare fruttuosamente nel mondo di domani. Bisogna insomma continuare l'*esercizio*, a qualunque costo e sapendo che i luoghi un tempo deputati a esso sono oggi largamente deprivati e in declino. L'istanza politica della filosofia è oggi anzitutto un invito al *coraggio*³³.

È indubbio che di tale coraggio, del coraggio della verità e dell'azione vera, il cinismo sia stata un'eminente espressione.

Come dovrà dunque agire il filosofo in un mondo ostile, o piuttosto indifferente, che sembra privare la filosofia di qualsiasi possibilità di azione? «Penso» scrive Sini

che l'esercizio filosofico, senza smettere di proporsi ovunque, nei modi che si rivelano possibili, debba anche inventare nuovi modi di espressione e di coinvolgimento, tornando appunto, metaforicamente ma anche realmente, "sulla strada", a esercitarvi quell'azione politica che proprio la politica ufficiale in questi tempi, la politica dei mezzi di informazione, dei movimenti e dei partiti, in realtà non consente o per lo più mortifica³⁴.

³¹ È opportuno aggiungere che un confronto diretto con Carlo Sini ha offerto un'ulteriore esplicitazione del summenzionato passo de *Le arti dinamiche*. Il filosofo non si riferisce difatti a Diogene di Sinope, bensì a Diogene Laerzio: l'interpretazione qui fornita si rivela dunque essere errata. L'opera del biografo viene qui richiamata, secondo quanto afferma l'autore stesso, per sottolineare quanta rilevanza abbia la definizione di un percorso di vita nell'attività filosofica; cosicché le *Vite dei filosofi*, luogo di messa in scena delle figure filosofiche, possono giungere a rivestire un ruolo fondamentale per il percorso siniano. Inoltre si è convenuto insieme al filosofo che sebbene non vi fosse in questo passo alcun riferimento esplicito a Diogene di Sinope, il cinico è tuttavia una delle personalità principali dell'opera di Diogene Laerzio. Il riferimento può dunque fungere in egual modo da spunto per la presente analisi.

³² Evidentemente, non essendovi un riferimento reale a Diogene il cinico, non è possibile affermare che Sini abbia davvero pensato di richiamare il sinopeo in virtù del suo indiscutibile «talento» critico. Tuttavia è innegabile che per l'autore de *Le arti dinamiche* la filosofia non può venir meno al suo ruolo di critica all'interno dei meccanismi politici e economici, come rimarca la citazione immediatamente successiva. In questo modo, potremmo tener ferma la suddetta corrispondenza, ossia quella relativa all'intento critico di Diogene e di Carlo Sini.

³³ Id., *Intervista a Carlo Sini*, a cura di F. Cambria, in *Il filosofo e le pratiche*, cit., p. 123 (ultimo corsivo nostro).

³⁴ Id., *Le arti dinamiche*, in *Transito verità*, cit., pp. 943-944.

La questione di come si debba «tornare sulla strada» pone d'altronde non pochi problemi. Una volta rifiutata la forma esclusiva e subdola della «setta filosofica»³⁵, il filosofo lima ulteriormente la propria posizione, mostrando come non si tratti qui di rifiutare *in toto* le forme in cui si attualizza la realtà a noi circostante: «non ha senso infatti proporsi finalità eccentriche rispetto alle nostre concrete pratiche di vita e di sapere, finalità astratte rispetto alle nostre identità divenute e in esercizio»³⁶. È impensabile dunque, lo ribadiamo, pensare di rigettare la società umana intera, convinzione che inoltre traccia una significativa opposizione tra pensiero siniano e cinismo, dal momento che quest'ultimo manifesta un'inflexibile volontà di dissociarsi dal mondo in cui si trova a essere; con conseguenze ambigue, sulle quali rifletteremo in seguito. Per quanto riguarda Sini,

non si tratta né di accogliere, né di condannare, né di sottrarsi né di militare. Se abbiamo compreso, si tratta piuttosto di saper scorgere il balenare della verità nello svolgersi delle nostre pratiche in errore³⁷.

Nient'altro che questo d'altronde è il compito del filosofo: lotta politica contro la superstizione della verità assoluta, nel continuo decentrarsi dalle pratiche di vita che vedono asserviti insieme mondo e individuo.

Al termine di questa problematica considerazione del versante politico dell'esercizio etico siniano, potremmo rilevare che, nel delinarsi di tale nodo concettuale, emergono non pochi punti oscuri e ambiguità. Pare difatti che la riflessione siniana, alla quale è impossibile non riconoscere un'estrema coerenza nello sviluppo del suo sistema, si muova in quest'occasione sul filo del rasoio. Da una parte il filosofo avverte come inderogabile l'esigenza di riaffermare il ruolo di responsabilità dell'intellettuale: tale urgenza lo spinge dunque a porre il problema del «compito politico» della filosofia, mansione che viene sentita come un'inalienabile prerogativa di coloro i quali Husserl definisce, nella *Krisis*, i «funzionari dell'umanità». Ciononostante, una tale mansione viene privata, nell'epoca odierna, della forza dirompente manifestata in passato; di questo Sini non potrebbe che essere consapevole, e da tale consapevolezza scaturiscono le summenzionate considerazioni circa il distacco della filosofia dalla sua antica effettualità e attualità. Per questo il pensatore, pur non volendo negare alla filosofia la sua posizione all'interno del contesto politico, mostra di non aver sviluppato, almeno fino a questo punto, una chiara visione delle modalità attraverso le quali il compito politico della filosofia debba tornare a esercitarsi. Dovremmo dunque ancora volgerci alla riflessione siniana come a un espediente, scorrendo in essa una potenzialità etica e allo stesso tempo politica; guardando al quesito con cui Sini si scontra, e che lascia privo di risposta, come a un non-finito, a un vuoto da colmare.

Rivolgiamoci ora alle differenze tra cinismo e pensiero siniano. La varie difformità tra queste due posizioni sono in sostanza riconducibili a un solo punto: il concetto di presa di distanza. Tale nozione è senza dubbio imprescin-

³⁵ Ivi, p. 945.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

dibile per la comprensione della riflessione di Carlo Sini. Il riferimento riguarda dunque il movimento, tipico dell'esercizio genealogico e filosofico, di ripiegamento su di sé. Come abbiamo visto, la genealogia, nel proprio processo di relativizzazione, giunge a sollevare la domanda su di sé, vale a dire la domanda sulla domanda; processo di *sospensione interessata*. Una sospensione che, cristallizzando le pratiche partecipative e «viventi» (ossia le pratiche svolte in maniera irreflessiva), produce un peculiare interesse per l'evento delle pratiche stesse³⁸. I risultati di tale torsione dovrebbero esserci ormai noti: rivolgendo lo sguardo all'evento, il soggetto fa esperienza della non-verità delle proprie figure di verità, e apprende così a lasciare sempre aperto il transito della verità.

Se invece, prendendo in considerazione il cinismo, ci chiedessimo se in esso è presente una simile presa di distanza da sé e dalla propria prassi, la risposta non potrebbe che essere negativa. Evidentemente la corrente cinica non presenta alcuna tendenza all'auto-riflessione, e d'altronde questo non dovrebbe stupirci: difatti il cinismo, in seguito al radicale rifiuto delle componenti teoriche della filosofia, perde ogni possibilità di guardarsi dall'esterno³⁹. L'anti-intellettualismo mostrerà dunque di avere ricadute di incommensurabile rilevanza per l'intero percorso della corrente cinica. In prima istanza, il punto di vista di Antistene e Diogene appare comprensibile, in quanto motivato dalla tendenza a pensare la filosofia come prassi, nel suo stretto legame con la vita. Tuttavia è bene evidenziare come il netto rifiuto della riflessione teorica, che per il cinismo equivale a una sterile elucubrazione, abbia segnato il ricadere di questa corrente nei meccanismi del pensare ideologico.

Nel tentativo di definire ulteriormente questa critica alla posizione cinica, è possibile rifarsi a un passo de *L'origine del significato*.

La filosofia, per avere un senso genuino, e cioè il *suo* senso, deve guardarsi dal procedere "ideologico" del senso comune. Perciò deve essa stessa evitare di filosofare in modo ideologico, utilizzando categorie e concetti senza pensarne le condizioni di possibilità e l'orizzonte di senso⁴⁰.

È precisamente questo il versante oscuro dell'anti-intellettualismo: nel definire le speculazioni filosofiche delle perdite di tempo, non si ottiene di giungere immediatamente alle porte della virtù, bensì si resta imbrigliati nella logica del senso comune e della tradizione. In questo modo il cinismo, seppur dotato di un forte slancio critico, non riesce a trasmutare il rifiuto altezzoso della società e delle convenzioni umane in una posizione costruttiva. La *pars destruens* soffoca la *pars construens*, cosicché il cinismo rimane sempre invischiato

³⁸ Id., *Etica della scrittura*, cit., p. 170.

³⁹ È bene fare un'ulteriore precisazione dell'operato di cui diamo qui prova: non vi è alcuna pretesa di esigere una simile presa di distanza da sé da parte del cinismo. Dobbiamo sforzarci di non dare per scontato che il decentrarsi rispetto al proprio operato, come fa Sini, sia un'azione proficua in sé e per sé. L'intento di tale analisi, occorre ribadirlo, è sottoporsi a un esercizio etico; in questo senso, il cinismo funge da espediente di riflessione, analisi il cui scopo è considerare il delinarsi di due differenti posizioni cercando di trarre spunti per il *nostro* percorso.

⁴⁰ Id., *L'origine del significato*, in *Transito verità*, cit., p. 250.

nella forma di ciò che vuole criticare, riproponendosi semplicemente come sua immagine rovesciata.

Tentiamo ora di chiarire cosa intendiamo per «immagine rovesciata». Il cinismo, abbiamo affermato, muove un'aspra critica contro la realtà nella quale si trova a essere; in questo modo il filosofo cinico ha la pretesa di porsi *al di fuori* di ciò su cui si abbatte la sua condanna. Notiamo dunque come avanzare una simile pretesa significhi escludere ogni possibile presa di distanza da sé, movimento che, lungi dall'essere semplicemente sinonimo di sterile elucubrazione, permette di non cadere in palese contraddizione. Il cinismo è caratterizzato dalla ferrea volontà di non assimilarsi a un'umanità degenerata, ignaro di come, nel porsi in un contrasto univoco con essa, ottenga come risultato di essere riassorbito in ciò che rigetta. Per tale motivo, come abbiamo sostenuto in precedenza, il cinismo non è neanche pensabile al di fuori della società in cui si colloca, sicché si trova a essere plasmato da essa e da essa interamente dipendente. Rifacendoci al motto dell'oracolo delfico, potremmo affermare che questo movimento filosofico non sia mai realmente giunto a «trasfigurare il valore della moneta»: si limita a sfigurarla, incapace di creare nuovi valori⁴¹.

Il filosofo cinico incarna dunque, similmente agli altri individui inseriti nel corpo sociale, una «sostanza etica particolare»:

la sostanza etica è da intendersi qui come quella subordinazione dell'individuo a una determinata figura, a un significato concretamente identificabile, che lo consegna nel contempo alla assolutezza di un senso; cioè, come si ama dire, ai suoi "valori". [...] Nella comunità ognuno ha in tal modo il suo "ruolo", cioè la sua sostanza etica particolare entro la sostanza etica comune. Di questa appartenenza è manifesto segnale, diffusamente e per esempio, la "divisa" con le sue insegne e i suoi alamari⁴².

Il cinico assume, in questo modo, una divisa; diviene una figura convenzionale, presenza a cui la società è assuefatta e che dà quasi per scontata. Non dovrebbe stupirci dunque che la portata della azione critica del cinismo risulti sensibilmente ridotta, tanto è vero che persino il più caustico di tutti i filosofi cani, Diogene di Sinope, godeva di grande ammirazione nella città dove aveva vissuto, tanto che i corinzi, alla sua morte, eressero un monumento in suo onore⁴³. In questo il cinismo sembra essere ormai lontanissimo dalla dirimpenza della critica socratica, che indubbiamente seppe offrire valori alternativi a quelli proposti dalla società a lui contemporanea.

Ora, l'interpretazione qui fornita della posizione del cinico nella società stride, per alcuni versi, con l'esplicazione di Michel Foucault. È evidente che il filosofo francese si interessa al cinismo proprio in virtù della sua collocazione nella società e dell'attitudine di tale corrente alla critica politica: da questo punto di vista, il rapporto del cinico con la comunità appare giustificato e piena-

⁴¹ Il limite del cinismo si rivela essere una volta di più l'anti-intellettualismo, che lo impossibilita a delineare una *pars construens* e lo porta ad arroccarsi in una sterile contestazione dei valori del contesto in cui si colloca.

⁴² Id., *Da parte a parte*, cit., p. 112.

⁴³ Diogene Laerzio, *op. cit.*, libro VI, 78, p. 277.

mente trasparente. Eppure, tentando ancora una volta di applicare il principio foucaultiano secondo il quale la validità di una teoria si deve giudicare in base ai suoi effetti, domandiamoci quali siano le conseguenze della posizione assunta dal filosofo cane. Se il fine ultimo della militanza politica e filosofica del cinico risiede nell'attuare il passaggio a un mondo *altro*, ossia il mondo vero, attraverso un'esasperazione delle virtù consuete, dovremmo tuttavia ammettere che il cinismo non riesce mai a creare un orizzonte di alterità realmente efficace. Riprendendo sempre le parole di Foucault, potremmo dire che il cinismo ha scelto una strategia scorretta: di conseguenza, quella che dovrebbe essere una guerra non solo *contro*, ma anche *per* l'umanità, si rivela essere uno sterile conflitto tra il cinico, arroccato nella propria posizione di superiorità, e un'umanità ritenuta inetta.

Il cinico si pone difatti come araldo della verità, in contrapposizione a un contesto, abbiamo osservato in precedenza, che di quella stessa verità è privo. E il ruolo è quello del saggio, la cui mansione inoltre risalta immediatamente in virtù della «divisa» da lui assunta: mantello, bisaccia, bastone, e niente più. Un singolare equipaggiamento, il cui scopo diviene nel tempo quello di stagliarsi dall'ambito in cui si è inseriti, come se si volesse così manifestare un grado di perfezione che solo dal saggio potrebbe essere raggiunto, escludendo allo stesso tempo l'umanità di non-uomini⁴⁴, i cui occhi sono ciechi alla verità. Ancora una volta, vediamo da una parte il filosofo; dall'altra, un'umanità degenerata. A questo proposito, potrebbe rivelarsi utile dare ascolto a Sini:

il filosofo non è uno scienziato, non è un monaco, non è un esteta della cultura, non è un politico. Ma nemmeno si deve pensare che “il filosofo” sia una persona concreta, cioè quell'intreccio indefinito di pratiche che ognuno di noi è: anche questa sarebbe mera superstizione che il gesto filosofico deve “svuotare” e nullificare. Non si può “essere” filosofi, se non alienandosi in bizzarre figure (della setta, dell'abito, della conventicola di scuola o di accademia, della professionalità professorale o della competenza dell'operatore culturale, dell'educatore e simili); si può “fare” filosofia: operazione che non abbisogna di divise, di insegne o di statuti⁴⁵.

Tale descrizione sembra applicarsi perfettamente al cinico, il quale necessita sempre di rimarcare la propria estraneità rispetto alla società umana, giungendo realmente ad alienarsi in una «bizzarra figura» di filosofo.

Vi è un ulteriore esito ambiguo della pretesa cinica di compiere la propria *askesis* indipendentemente dalla riflessione teorica, il che inoltre fa sprofondare il cinismo nell'annebbiamento di cui cadono vittime le persone comuni: da un «esercizio irriflesso e inconsapevole delle pratiche», ossia precisamente da «ciò che il filosofo non si può permettere»⁴⁶, si ottiene altresì di ricadere nella dipendenza, nella schiavitù. Tale esito appare immediatamente paradossale, se pensiamo che uno degli obiettivi principali a cui tende il cinismo è la libe-

⁴⁴ Si veda, a questo proposito, l'aneddoto di Diogene e della lanterna: Diogene Laerzio, *op. cit.*, libro VI, 41, p. 261.

⁴⁵ C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 95.

⁴⁶ E. Redaelli, *Il nodo dei nodi*, cit., p. 279.

razione del soggetto. Nel tentativo di comprendere a pieno la contraddizione in cui precipita questa corrente filosofica, prendiamo come esempio il rapporto che il cinico intrattiene con la ricchezza. Il cinismo, come abbiamo rilevato in precedenza, porta avanti uno strenuo rifiuto dei beni materiali, al fine di liberarsi dal giogo che essi impongono agli esseri umani. Dovremmo tuttavia sottolineare come, spogliandosi di ogni possesso, il cinico ottenga il risultato opposto: nell'intransigente rigetto dell'opulenza, si trova costretto a mendicare, mostrando così di essere dipendente da coloro che sono schiavi di quella stessa ricchezza da lui tanto osteggiata. In questo modo emerge l'intima contraddittorietà della posizione cinica: la libertà si tramuta in schiavitù⁴⁷. Il cinismo rimane imbrigliato in ciò che rigetta, in seguito all'incapacità di elaborare una modalità di liberazione la quale, lungi dall'essere un rifiuto incondizionato, sia in grado di manipolare lo strumento di asservimento per volgerlo a proprio favore⁴⁸.

Pare opportuno interrogare, similmente al cinismo, la filosofia siniana, proponendo ad essa il quesito riguardante la liberazione del soggetto. Abbiamo più volte sottolineato, nel capitolo precedente, come i soggetti siano sempre primariamente soggetti *alle* pratiche, e non soggetti *delle* pratiche. In prima istanza, la riflessione siniana si pone l'obiettivo di liberare il soggetto dall'«incanto» del significato:

L'etica del pensiero, il suo esercizio, riscrive il soggetto (come esempio per l'abitare di tutti). [...] Perché il soggetto che tu sei, che tutti siamo, sempre e non altro è, ed è stato, se non questo: un essere soggetto *a*, cioè soggetto all'intreccio delle sue pratiche che lo conformano e lo plasmano come loro oggetto. Sicché noi ignoriamo cosa significhi, o possa significare, esser soggetti *di*, soggetti delle nostre pratiche nell'avvertita presenza al loro evento⁴⁹.

L'etica della scrittura fungerà così da «possibile iniziazione del soggetto»⁵⁰, in quanto, mettendo in pratica l'esercizio di trascrizione, il soggetto potrà apprendere un modo alternativo di abitare le pratiche e assumere così una «figura inaudita».

⁴⁷ Occorre richiamare, in merito a questa tematica, l'osservazione di Michel Foucault, il quale afferma che la povertà estrema e degradante in cui ricade il cinico sia sì foriera di dipendenza, ma sia allo stesso tempo occasione di un ulteriore esercizio volto a rivendicare nuovamente la propria sovranità sugli altri. Non si può dire che tale considerazione non sia plausibile: tuttavia, dovremmo ancora interrogarci se questo sia il modo più proficuo di intraprendere la via della liberazione, tanto più che la nozione di libertà sembra essere intesa dal cinico semplicemente come libertà dalle convenzioni umane; in una maniera dunque quanto mai discutibile, in virtù della sua aporeticità.

⁴⁸ La problematica relativa all'azione dispotica della ricchezza viene affrontata parimenti dalla corrente stoica. Per lo stoicismo non è necessario rifiutare ogni possesso materiale: la ricchezza è un *adiaphoron*, un «indifferente», cosicché essa può diventare, a seconda dell'uso del suo possessore, uno strumento utile oppure dannoso. Virtù e autarchia possono dunque essere ottenute indipendentemente dallo stato sociale del filosofo. Tale posizione mantiene indubbiamente ampi margini di ambiguità, in quanto essa può fungere da giustificazione all'avidità umana; la proposta cinica, di contro, è integerrima ed estremamente coerente. Eppure lo stoicismo dà prova di maggiore profondità intellettuale, fornendo una soluzione più realistica e meno ingenua rispetto a quella proposta dal cinismo.

⁴⁹ C. Sini, *Etica della scrittura*, cit., p. 180.

⁵⁰ *Ibidem*.

Eppure la risposta al quesito dell'assoggettamento non può essere così semplice. Nell'esposizione di questa complessa problematica, pare opportuno riferirsi alla trattazione svolta da Enrico Redaelli ne *Il nodo dei nodi*⁵¹. Se da una parte il soggetto ottiene di affrancarsi dall'incanto della prassi irriflessa, non per questo sarà *libero*, essendo egli al contrario non soggetto dell'etica della scrittura, ma soggetto ad essa. Il soggetto filosofico sperimenta un differente tipo di incanto, «un incanto che non ha maggiore o minore legittimità di altri incanti, di altri modi di esser soggetto e di “essere nel mondo”»⁵². In questo modo, semplicemente ponendosi il problema della liberazione da quest'ulteriore stato di soggiogamento, il soggetto mostra di esserne soggiogato, in quanto un tale dilemma potrebbe nascere solo per quel soggetto che ha già messo in atto la «sospensione interessata» delle pratiche viventi e dalla prassi irriflessa. Non è difatti tale desiderio l'effetto dell'abito filosofico, il quale impone di decentrarsi rispetto alle pratiche in atto? Sforziamoci dunque di evitare di pensare agli oggetti della pratica filosofica come a degli oggetti assoluti, astraendoli dalla pratica in cui trovano la propria origine; tale procedere darebbe immediatamente prova di una frequentazione superstiziosa dell'esercizio filosofico. La «prassi», che sia sospesa oppure irriflessa, così come l'«incanto» e il «disincanto», non sono che oggetti interni al pensiero filosofico, cosicché nel mondo delle pratiche viventi non vi è propriamente alcuna «prassi», e tanto meno una prassi «irriflessa».

Giungiamo al nocciolo duro della questione: essere soggetto delle pratiche è un'esigenza che assume il proprio senso esclusivamente all'interno della prassi filosofica, di modo che le «ragioni filosofiche» si rivelano essere tautologiche.

Ragioni attraverso cui la filosofia si legittima, ma è appunto *proprio lei* a legittimarsi in questo modo: armi “retoriche” e “seduttive” della filosofia stessa, che nel momento in cui promette “liberazione”, già incatena a sé il soggetto, soggiogandolo al proprio *ethos*. Ma ravvisando questo ulteriore “soggiogamento”, è proprio la dicotomia liberazione/soggezione, o incanto/disincanto, a venir meno⁵³.

Gli opposti, come abbiamo notato precedentemente in relazione alla contrapposizione tra teoria e prassi, si congiungono. Notiamo ora, tornando al confronto con la posizione cinica, come l'elaborazione della problematica relativa alla liberazione del soggetto abbia, nell'etica siniana, un esito estremamente differente rispetto alla soluzione cinica. Non è possibile contrapporsi staticamente a ogni forma di asservimento, tanto più che, proprio quando si crede di essere giunti al proprio obiettivo, ci si scopre sempre asserviti a un differente padrone. Occorre dunque, nella consapevolezza di quanto sia inesatto pensare alla libertà come all'assenza di limiti, libertà che inoltre si trasfigura spesso in

⁵¹ Si veda E. Redaelli, *Il nodo dei nodi*, cit., pp. 310-317.

⁵² Ivi, p. 314.

⁵³ Ivi, p. 316.

un'ulteriore forma di asservimento, cercare di ritracciare la propria figura all'interno di tali limiti⁵⁴.

Prendiamo ora in considerazione un'ulteriore questione, ossia la questione relativa alla natura della verità in tali posizioni; analisi che ci indurrà inoltre a riflettere sulla figura del filosofo la quale emerge a partire da esse. Innanzitutto, riprendiamo le caratteristiche principali della verità per come si profila all'interno del cinismo. Come abbiamo sottolineato nel primo capitolo della presente analisi, il cinismo non vede nella verità un oggetto di indagine, il che è un'evidente conseguenza della perentoria affermazione di anti-intellettualismo portata avanti da tale corrente; la verità si rivela essere invece un codice comportamentale, una linea da seguire nella vita filosofica. Il reale obiettivo del cinismo è fare di sé un'incarnazione del vero, cosicché la vita del filosofo divenga un'aleurgia, una manifestazione della verità. Come si è precedentemente evidenziato, tale condizione si ripercuote in tutti gli ambiti della vita del cinico, come può essere ad esempio l'ambito della parola: il filosofo cane è difatti un parresiasta, colui che dice la verità.

Fermiamoci a riflettere con maggiore accuratezza sui requisiti della verità che anima l'operato del cinico. In primo luogo, notiamo come alla ridefinizione della prassi portata avanti dal cinismo non corrisponda una rielaborazione della nozione di verità sottesa ad essa. Se dunque da una parte il cinismo mostra una vigorosa volontà di mutare l'orizzonte della prassi, d'altro canto a tale slancio non corrisponde un ripensamento in ambito teoretico. La verità, come abbiamo notato in precedenza, rimane così in balia della tradizione, di modo che essa si ripiega sulla semplice negazione delle posizioni contestate dal cinismo. Ad esempio, nel tentativo di dissociarsi dall'irrazionalità delle convenzioni umane, il cinismo si rivolge all'opposto dell'uomo, ossia all'animale; parimenti esso adotta un regime di povertà assoluta, la quale si trova agli antipodi della ricchezza che tiene sotto il proprio giogo gli stolti. Non vi è dunque, nel comportamento tenuto dal cinico, la tendenza a riconfigurare il volto della verità, ma in esso troviamo semplicemente un'affermazione di estrema coerenza, che porta la vita a coincidere con la verità; tale vita sempre dovrà sempre essere «vera», senonché il cinismo non si interroga affatto circa i caratteri propri della verità alla quale si ispira il proprio operato. Impossibile dunque non concordare con Michel Foucault, il quale scrive, ne *Il coraggio della verità*, che il cinismo non cambia il metallo della moneta, limitandosi a mutarne l'effigie, e presentando dunque una vita che sia l'esatto contrario della vita comunemente considerata vera⁵⁵.

Che tipo di verità è dunque quella di cui il cinismo si fa specchio? Essa è ciò che potremmo chiamare una verità con la 'v' maiuscola: stabile, univoca,

⁵⁴ La tematica relativa all'assoggettamento e al disassoggettamento è uno dei problemi fondamentali ai quali la filosofia di Foucault tenta di fornire una risposta. Non è dunque possibile compiere qui una trattazione esaustiva: basti dire che Foucault, sebbene sia consapevole di come una qualsiasi liberazione sia sempre sinonimo di un ulteriore assoggettamento, non cessi mai di fare uso di una terminologia quanto meno ambigua, che comprende dunque termini quali 'disassoggettamento', 'volontà', 'liberazione'. Riguardo a tali questioni, si veda nuovamente Id., *L'incanto del dispositivo*, cit.

⁵⁵ Il riferimento è sempre evidentemente al precetto delfico di *parakharattein to nomisma*, cambiare il valore della moneta.

sempre identica a se stessa⁵⁶. Appare immediatamente evidente come una simile nozione del vero assuma una funzione «esclusiva», per cui essa, contrappo-
nendosi saldamente al non-vero, traccia una linea di distinzione non solo tra *ciò*
che è vero oppure falso, ma soprattutto tra *chi* sta nel vero oppure nel falso. Di
tale prerogativa, il cinico è un'inconfondibile incarnazione. Costui difatti, er-
gendosi al di sopra dell'umanità intera come araldo della Verità, si arroga pari-
menti il diritto di discernere coloro che della Verità non partecipano affatto da
coloro che ne sono plasmati. L'arma attraverso cui il cinico colpirà i nemici del
vero sarà dunque la libertà di parola (*parrēsia*), che si rovescia di conseguenza
nella propria figura negativa: la sfrontatezza nel parlare. Non dovremmo stu-
pirci dunque nel vedere Diogene incorrere in ingiustificati atti di violenza ver-
bale, nella misura in cui tale atteggiamento acquisisce il proprio senso
nell'investitura al cinico affidata da parte della Verità, che lo ha scelto come
proprio portavoce. Riprendiamo sempre le parole del filosofo francese: se po-
tremmo dire che il cinico è un benefattore per l'umanità, dovremmo altresì dire
che è un benefattore estremamente aggressivo⁵⁷.

Se dovessimo fare il confronto con la forma della verità delineantesi
nella riflessione siniana, non potremmo non rimarcare delle profonde differen-
ze. Tale verità porta con sé l'eco del prospettivismo nietzscheano, cosicché es-
sa, al contrario di quella cinica, non potrebbe più essere univoca, stabile e im-
mutabile. Essa si trova sempre immersa «in situazione», come prodotto delle
pratiche in relazione alle quali si staglia di volta in volta la sua figura. È impos-
sibile inoltre non notare come il cinismo, pur trovando nella ridefinizione della
vita quotidiana il proprio obiettivo principale, non abbia pensato alla verità
come a qualcosa di mutevole, cosicché l'*askēsis* cinica non si configura come un
esercizio della verità in situazione, ma piuttosto come un esercizio per giungere
alla verità. È precisamente questa la concezione della verità che Sini rifiuta: una
concezione *cosale* della verità. Essa, secondo il pensatore, non è qualcosa che
rimane immobile e celata, perché noi la possiamo scoprire. Al contrario, essa
ha una forma caleidoscopica, ossia è priva di una forma definita, sempre tran-
smigrando di pratica in pratica, di soglia in soglia. Non Verità assoluta, ma ef-
fetti di verità, che sempre mutano a seconda delle differenti prospettive attra-
verso le quali guardiamo ad essi; oppure, potremmo altresì dire, che sempre
mutano a seconda dell'evento in cui accadono.

In seguito alle riflessioni svolte nel secondo capitolo, non potremmo
mancare di riconoscere una prossimità tra la nozione di verità delineata da Car-
lo Sini e da Michel Foucault. Innanzitutto, è evidente che ambedue tali posi-
zioni si fondano sulla persuasione dell'impossibilità di paragonare la verità a un
oggetto; convinzione che si rivela invece essere la causa dell'intransigenza cini-
ca. Il pensiero foucaultiano si colloca in tutt'altro luogo: «non *dire la verità*, bensì
indurre effetti di verità»⁵⁸. Come abbiamo già rilevato in precedenza, la verità di
una teoria risiede, secondo Foucault, nella sua capacità di produrre consequen-

⁵⁶ Si pensi, inoltre, alle quattro intensioni della *aletheia* elencate da Michel Foucault: rettitudine, non-dissimulazione, purezza, immutabilità. Sono questi i canoni secondo i quali il cinismo plasmerà il proprio esercizio etico e a cui rimarrà sempre ancorato, pur nella volontà di esasperarli attraverso il sopracitato passaggio al limite.

⁵⁷ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 267.

⁵⁸ E. Redaelli, *L'incanto del dispositivo*, cit., p. 204.

ze. Se dovessimo tradurre tale concezione nella terminologia siniana, potremmo dire che, così facendo, Foucault attribuisca alla verità funzione di *evento*, di soglia. Non è difatti l'evento ciò che, accadendo, produce degli effetti? In questo modo, nessuna posizione potrebbe essere per noi più proficua di quella foucaultiana, la quale ci sprona a guardare alla verità come a qualcosa che si produce assieme all'evento (o come all'evento stesso) e come a un'espedito di cui servirci. Una verità che sarà dunque inaccettabile oppure indispensabile a seconda della ricaduta che essa mostra di avere tanto sul pensiero quanto sulla vita del filosofo.

È bene difatti evidenziare che, come risultato di tale concezione della verità, emerge una differente figura del soggetto, e prima di tutto del soggetto filosofico. Innanzitutto, sentiamo qui di concordare pienamente con Sini, che, in *Idoli della conoscenza*, scrive: «come filosofi non ci compete di assumere l'abito del giudice di chi ha torto e chi ha ragione»⁵⁹. Il filosofo non deve, forte della comunione con la propria verità, erigersi a unico custode di essa; è questa una tentazione in cui ricadono spesso i filosofi, eppure «nella loro pretesa di dire la verità, e proprio perché lo pretendono, mostrano eloquentemente di non stare per nulla all'evento della verità e di non esercitare su di esso quell'attenzione non "pregiudicata" che all'esercizio filosofico compete»⁶⁰. Non potremmo non sentire, leggendo tali parole, un'eco della posizione cinica.

Assistiamo dunque all'emergere di ciò che costituisce l'autentico *punctum dolens* del cinismo: vi è in tale filosofia, come riflesso e ombra del coraggio della verità, una *violenza* della verità. Che sia nella forma intransigente di Diogene o «tollerante»⁶¹ di Cratete, il quale «era solito dire che è impossibile trovare un uomo senza difetti, come nella melagrana vi è sempre un chicco marcio»⁶², vi è sempre nel cinismo la tendenza a sopprimere le differenze, ad appiattare chiunque sul proprio modello di verità. Il cinismo si dimostra ancora una volta coerente nel proporre un esercizio etico sempre identico a se stesso, e la cui messa in pratica debba riproporsi sempre secondo le medesime modalità: il maestro dovrà dunque riscontrare *se* il discepolo sia riuscito o meno a mettere in pratica i suoi dettami, mentre sul *come* questa pratica della verità debba essere portata avanti, non è dato di interrogarsi⁶³. Il cinico porta il vessillo di una verità esclusiva e dispotica, e si arroga il diritto, da questa posizione di preminenza, di distribuire ordini agli uomini. Diogene si definisce difatti particolarmente abile nel comandare, e allo stesso modo Antistene dice di essere re: sono questi gli alfiere della Verità assoluta.

⁵⁹ C. Sini, *Idoli della conoscenza*, cit., p. 44.

⁶⁰ Ivi, p. 45.

⁶¹ Tale accezione del termine 'tolleranza' richiama le riflessioni condotte nel terzo capitolo: non vi è reale tolleranza, se con essa intendiamo «sopportazione». In questo modo, Cratete di Tebe è esempio di questa «tolleranza intollerante», che giustifica l'errore nella misura in cui esso dipende dalla natura imperfetta dell'uomo. Riguardo la verità, d'altronde, non vi sono dubbi: essa permane nella propria integrità, nella propria separazione rispetto al non-vero.

⁶² Diogene Laerzio, *op. cit.*, libro VI, 89, p. 282.

⁶³ A tale concezione esclusiva e dispotica della verità si dovrà attribuire la tendenza alla codificazione delle forme dell'esercizio etico cinico, aspetto analizzato da Foucault e che, come abbiamo rimarcato, costituisce uno dei punti di differenziazione tra l'atteggiamento cinico e quello socratico.

Da tale verità e dalla violenza che ne consegue, preme discostarsi. Comprendiamo infine la portata dell'invito foucaultiano a valutare una teoria, e la verità che si annida in essa, a partire dai suoi effetti: come potremmo accettare una verità che costringa i propri adepti a tenere simili comportamenti? E nella volontà di prendere le distanze da tale concezione si è voluto prendere in considerazione il pensiero di Carlo Sini, nella convinzione che in esso si possano trovare degli spunti validi al fine di rimodellare la figura della verità. In primo luogo, è bene evidenziare come l'esercizio etico siniano non pretenda di essere univoco: a ognuno è dato di disegnare il proprio percorso. Come abbiamo più volte affermato nella presente analisi, l'etica della scrittura e la virtù del relativo sono esercizi da svolgere individualmente. Tale prospettiva individualistica si rivela nuovamente essere una forma di «inclusività»: non vi è la volontà di proporre una strada già battuta, quanto piuttosto di mostrare l'inesauribilità dell'evento della verità. In Sini dovremmo dunque leggere

un invito alla liberazione dalla superstizione dell'assoluto comunque inteso, dalla follia e dalla violenza che ne conseguono; nuova figura della verità che si diffonde esplodendo nelle più differenti direzioni⁶⁴.

Mai come in questo momento la filosofia giunge a dismettere l'abito arcontico-veritativo, in quanto, come abbiamo precedentemente riportato, «l'elogio del relativo deve considerarsi rigorosamente autobiografico»⁶⁵.

Se dunque, in prima istanza, farsi espressione della virtù del relativo significa lasciar coesistere le differenze, sempre guardando all'evento della verità nel suo transitare, dovremmo inoltre vedere noi stessi come sempre presi nel movimento transitante dell'evento. Transitare, o, potremmo dire, svanire, venir meno. La nostra verità, come ogni verità accade e accade nell'errore, cosicché bisogna accettare il suo mutare, «garantirsi un futuro proprio per il fatto di accettare di finire, di morire»⁶⁶. L'invito siniano è il seguente: lasciare aperto il transito della verità, senza rimanere aggrappati dogmaticamente alle proprie verità, nell'esclusione di quelle altrui; anche il pensiero che qui enunciamo, il pensiero delle pratiche e la virtù del relativo, è destinato a cadere nell'errore, o meglio a mutare per trasformarsi in qualcosa d'altro.

L'evento della verità soffia dove vuole e non in una direzione soltanto. Bisogna accettarne la sua multicentrica dinamica e polarità, che già piaceva a Bruno; bisogna tollerare il vento che spazza l'orizzonte via da tutti i dove, e magari qualche volta benedirlo, come voleva Nietzsche; bisogna accettare e rallegrarsi di essere foglia e di farsi foglia, di sentire il respiro dell'autunno, perché questo significa che la primavera è possibile, e l'accadere di una ulteriore figura di verità: come vuole lei, non come vuoi tu⁶⁷.

⁶⁴ C. Sini, *Da parte a parte*, cit., p. 143.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Ivi, p. 144.

⁶⁷ Ivi, p. 145.

Conclusioni

Giunti al termine del nostro percorso, non si può mancare di soffermarsi su alcune questioni fondamentali, esigenze solo in parte teoretiche (forse, solo in minima parte) le quali animano realmente la presente analisi. Tuttavia, prima di prendere in considerazione tali interrogativi, occorre compiere alcune precisazioni metodologiche. Ora, come è indubbiamente emerso nello svolgimento di questo lavoro, non vi è qui alcun intento di fornire delle delucidazioni circa le teorie ciniche, siniane, e tanto meno foucaultiane. Non dunque riflettere su i filosofi, quanto piuttosto, potremmo dire riprendendo l'espressione di Michel Foucault, «pensare con i filosofi». Tale procedimento appare immediatamente evidente se si pensa alla trattazione che si è svolta del pensiero del filosofo parigino: come si è più volte sottolineato nel corso dell'analisi, vi è qui la volontà di tener fede al principio dello stesso filosofo francese, il quale esortava a *utilizzare* le sue riflessioni.

Veniamo ora al quesito dal quale, si potrebbe affermare, scaturisce il presente lavoro, interrogativo a cui è possibile dar voce con queste parole: cosa si fa quando si fa filosofia? Cosa stiamo realmente facendo nel momento in cui assumiamo l'abito della riflessione filosofica, quando ci diciamo filosofi? Una prima risposta potrebbe essere realmente suscitata dal pensiero foucaultiano: nel fare filosofia si intende sopra ogni cosa fare qualcosa che si possa *utilizzare*. Qualche cosa la quale non sia avulsa da quello che è materialmente, quotidianamente, la nostra esistenza. E altrimenti, potremmo chiederci, che senso avrebbe? È questo dunque il reale motivo che ha indotto la presente analisi a concentrarsi sulla tematica della pratica della verità: la volontà, riprendendo nuovamente l'espressione di Edmund Husserl, di fare una filosofia che non sia semplicemente letteraria, e conseguentemente la volontà di vivere nella verità.

Sempre mossi dall'urgenza di avere un contatto diretto con la filosofia, e con la figura della verità che in essa si profila, si è preso in considerazione il pensiero di una corrente filosofica singolare quale è il cinismo. In ambito cinico, si è più volte rimarcato, è possibile trovare un esempio mirabile di come la filosofia possa divenire tutt'uno con la vita del filosofo; parimenti, vediamo come la verità possa realmente assumere la forma di un codice di comportamento. Una verità dunque che, se deve fungere da guida al filosofo, se deve camminare in mezzo agli uomini, non può ridursi a un complesso di regole logiche, così come non può essere oggetto di fredda e disinteressata osservazione scientifica. Il cinismo ha dunque fornito una prima risposta al nostro interrogativo: stiamo portando avanti un compito, nel fare filosofia, che non ha niente da spartire con la teoria. La filosofia diviene una prassi.

A partire da una simile concezione della filosofia e della verità ci si è dunque volti al pensiero di Michel Foucault e di Carlo Sini, posizioni che non mancano di fornire una propria interpretazione della suddetta «postura» filosofica. Nel prendere in considerazione tali riflessioni si è altresì giunti a un'importante presa di coscienza: ciò che dapprima sembra semplicemente essere un problema etico, prende immediatamente la forma di un'attitudine politica. Così la domanda relativa al senso della pratica filosofica, la quale in un primo momento si rivolge esclusivamente all'individuo, non può mancare di avere un riverbero sull'ambiente circostante all'individuo stesso. È tuttavia opportuno sottolineare come un simile esito, lungi dall'essere risolutivo, apra la

strada a un nuovo problema: secondo quali modalità, occorre dunque domandarsi, dovrà attualmente manifestarsi tale slancio verso la comunità? È un quesito che si impone in tutta la sua rilevanza, ma al quale non si è fino ad ora trovata una risposta.

Se dunque un primo risultato del presente elaborato è stato quello di rintracciare una figura della verità differente dalla verità «teoretica», proprio nel momento in cui sentiamo di aver raggiunto un punto di riferimento stabile, occorre tornare nuovamente al punto dal quale si è partiti e chiedersi: che cosa stiamo facendo? Difatti una simile domanda non è tale da essere espressa *una tantum*. Essa è invece un compito continuo, un continuo tentare di perdere la presa su se stessi, come scrive Foucault, di cambiare la propria posizione. È questa volontà di guardarsi dall'esterno, per quanto sia possibile, che ci spinge ora a chiederci: quali conseguenze potrà avere per noi e per il nostro comportamento l'abbracciare una siffatta figura della verità? Cosa ci porterà a fare? Cosa ci porterà a essere?

In questo modo, sempre mossi dall'esigenza di vagliare la veridicità di una teoria dai suoi effetti su di noi e sul mondo circostante, si è giunti a guardare in maniera differente il cinismo. Si dovrà difatti riconoscere che l'interrogativo sul quale fa perno l'intero nostro percorso, ossia quello relativo al senso del nostro operare, è completamente estraneo alla *forma mentis* cinica. Non stiamo facendo altro che ripetere l'asserzione attorno alla quale si è costruito il quarto capitolo: in ambito cinico non vi è alcuna presa di distanza da sé, prospettiva la quale costituisce la *conditio sine qua non* di ogni possibile giudizio del proprio procedere. Giungiamo così a percepire l'ambiguità che risiede in seno alla pratica della verità per come essa si delinea nel cinismo: nel sentirsi parte ed espressione della verità, il suo alfiere, che sia il filosofo o chiunque altro, si trova esposto al rischio di proclamarsi come unico custode e portavoce del vero, nell'esclusione violenta di coloro i quali sono a suo avviso corrotti dall'errore e dal falso. Il cinismo è occasione dunque di un ulteriore interrogare: è possibile vivere nel segno di una verità che non sia sinonimo di dogmaticità, di esclusione, di violenza? O in altri termini: la verità, per essere degna della propria denominazione, dev'essere necessariamente univoca, immutabile, assoluta?

In seguito all'analisi qui svolta del comportamento dei filosofi cani, si è cercato di mettere in luce come la scelta di una figura della verità piuttosto che di un'altra non sia affatto un problema esclusivamente teoretico. Viceversa, l'urgenza alla quale si tenta qui di rispondere è quanto mai di natura pratica: produrre una teoria all'interno della quale non vi sia cittadinanza possibile per una verità assoluta e per la folle violenza che da essa scaturisce. Potremmo aggiungere che una possibile soluzione al problema della violenza della verità deve muoversi come tra due fuochi: tra nichilismo e dogmaticità. In primo luogo, abbandonare la verità come dogma, come idolo immobile, che si tramuta in un'arma per colpire le verità altrui, oppure in un altare sopra il quale sacrificarle. Allo stesso modo, non dobbiamo ricadere nella convinzione che rigettare la verità assoluta significhi rinnegare nichilisticamente qualunque verità; critica ingenua, in quanto essa non si avvede di come sia il dogma della verità il luogo in cui si annida l'esclusione dell'altro come incarnazione dell'errore.

Su questa insidiosa strada si è scelta come guida, tenendo altresì presente l'insegnamento di Michel Foucault, la riflessione siniana. È difatti stato Carlo Sini a dare prova di come sia possibile una figura mobile, cangiante, caleidoscopica della verità. Una figura della verità che non sia staticamente contrapposta alla non-verità, che non sia dunque esclusiva e violentemente dogmatica. Una verità che sia in grado, come ci ha mostrato *Da parte a parte*, di morire, di dissolversi assieme all'evento al quale deve la sua esistenza; di sentire il respiro dell'autunno, o semplicemente accettare di venir meno per trasformarsi in qualcosa d'altro.

Giunti al termine della presente analisi, sorge un'ulteriore esigenza: paradossalmente, il termine ultimo impone di essere trapassato, portando avanti tale ricerca. Sembrerebbe difatti di misconoscere e tradire la stessa riflessione siniana se tale slancio dovesse arrestarsi sulla soglia della *sua* riflessione: come scrive Sini, ognuno deve percorrere da sé il sentiero della verità, deve riproporre tale esercizio, immaginando un'Enciclopedia che sia la propria, e non una semplice riproposizione di quella attuale. Si fa torto ai propri maestri se si rimane per sempre allievi, scriveva Nietzsche ne *La virtù che dona*. È dunque questo l'invito siniano: lasciare aperto il transito della verità, riconoscendo anche i propri maestri come portatori di verità destinate a trasfigurarsi nell'errore. Riconoscere, e non disconoscere le proprie guide, nella convinzione che il loro magistero trovi il proprio senso più alto non nella fondazione di un codice di verità, ma nell'apertura di una strada possibile. Sta a noi fare in modo che ciò che abbiamo appreso da questa analisi non rimanga nell'inerte parola scritta, fungendo al contrario da reale espediente etico. Sta a noi incarnare ancora una volta il compito della filosofia, e farci immagine del cavaliere che incede tra la morte e il diavolo, tra il nichilismo e il dogma. In questo, nessun maestro potrebbe essere d'aiuto.

Bibliografia

- ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di C. A. Viano, UTET, Torino 1974
- BROVELLI, L., *Figure della distanza. La proposta teoretica di Sini e Vitiello*, in «Nóema», 2011, n. 2, (risorsa elettronica disponibile su World Wide Web all'indirizzo <<http://riviste.unimi.it/index.php/noema/article/view/2111/2336>>, consultato il 23 giugno 2013)
- DIogene LAERZIO, *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Editori Laterza, Bari 1962
- EPITTETO, *Diatribè, manuale, frammenti*, trad. di C. Cassanmagnago, Rusconi, Milano 1982
- FOUCAULT, M., *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino 1977² (ed. or. Milano 1972)
- FOUCAULT, M., *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 2009¹¹ (ed. or. Paris 1984)
- FOUCAULT, M., *L'ermeneutica del soggetto. Corso a Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2011² (ed. or. Paris 2001)
- FOUCAULT, M., *Il coraggio della verità*, in *Il governo di sé e degli altri II, Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano 2011 (ed. or. Paris 2009)
- FOUCAULT, M., «Io sono un artificiere» in *Conversazioni. Interviste di Roger-Pol Droit*, Mimesis, Milano 2007
- HEIDEGGER, M., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2009⁴ (ed. or. Halle 1927)
- HUSSERL, E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2008² (ed. or. Den Haag 1959)
- LUCIANO, *I filosofi all'asta in I filosofi all'asta, Il pescatore, La morte di Peregrino*, trad. di C. Ghirga e R. Romussi, BUR, Milano 2004
- NAVIA, L. E., *Classical Cynicism: a critical study*, Greenwood Press, London 1996
- NIETZSCHE, F., *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 2007¹⁴ (ed. or. München 1887)
- PLATONE, *Sofista*, in *Dialoghi filosofici di Platone*, volume secondo, a cura di G. Cambiano, UTET, Torino 1996² (ed. or. Torino 1981)
- REDAELLI, E., *Il nodo dei nodi. L'esercizio del pensiero in Vattimo, Vitiello, Sini*, Edizioni ETS, Pisa 2008
- REDAELLI, E., *Il gesto politico*, in *Il filosofo e le pratiche. In dialogo con Carlo Sini*, a cura di E. Redaelli, CUEM, Milano 2011
- E. Redaelli, *L'incanto del dispositivo. Foucault dalla microfisica alla semiotica del potere*, Edizioni ETS, Pisa 2011
- SINI, C., *Idoli della conoscenza*, Cortina, Milano 2000
- SINI, C., *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jaca Book, Milano 2003² (ed. or. Milano 1996)
- SINI, C., *La mente e il corpo. Filosofia psicologia*, in *Transito verità. Figure dell'enciclopedia filosofica*, Jaca Book, Milano 2012
- SINI, C., *L'origine del significato. Filosofia ed etologia*, in *Transito verità. Figure dell'enciclopedia filosofica*, Jaca Book, Milano 2012
- SINI, C., *Le arti dinamiche. Filosofia e pedagogia*, in *Transito verità. Figure dell'enciclopedia filosofica*, Jaca Book, Milano 2012
- SINI, C., *Etica della scrittura*, Mimesis, Milano 2009
- SINI, C., *Da parte a parte*, Edizioni ETS, Pisa 2008



Eleonora Buono, *Praticare la verità*

SINI, C., *Intervista a Carlo Sini*, a cura di F. Cambria, in *Il filosofo e le pratiche. In dialogo con Carlo Sini*, a cura di E. Redaelli, CUEM, Milano 2011