

## **Verità della retorica o retorica della verità? Volontà di sapere e *parrēsia* in Foucault**

**Mauro Serra**

Università di Salerno  
maserra@unisa.it

**Abstract** Foucault devoted his last two courses at the Collège de France to the concept of *parrēsia*. In these courses, rhetoric (with flattery) is considered an adversary of *parrēsia*. Foucault in this way provides an image of the rhetoric (and of the Sophists) very different from that advanced in the inaugural lecture of 1970 and then in the first course held at the Collège in 1971. My paper explores the reasons for this change in perspective and shows that it was a missed opportunity to deal, with specific reference to the same rhetoric, the ambiguous relationship between language and power.

**Keywords:** retorica, *parrēsia*, verità, potere, soggetto

Received 02 June 2016; received in revised form 06 September 2016; accepted 12 September 2016.

### **0. Introduzione**

Sebbene Foucault non si sia mai occupato espressamente di retorica (BIESECKER 1992: 352), nei corsi tenuti negli ultimi anni prima della sua morte, e dedicati ad una ricostruzione genealogica del concetto di *parrēsia* (dire il vero, parlare francamente), egli si è tuttavia confrontato con una serie di testi canonici della tradizione retorica, quali ad esempio il *Gorgia* ed il *Fedro* platonici. All'interno di questa ricostruzione la retorica si configura come l'opposto concettuale della *parrēsia*. Mentre, infatti, quest'ultima indica una modalità di veridizione legata alla figura del filosofo che ha il coraggio di dire la verità al potere senza timore delle possibili conseguenze, la retorica viene da Foucault identificata con la capacità di dire qualcosa di differente da ciò che si crede o si sa per il solo scopo di produrre determinate opinioni nei propri interlocutori. Per questo motivo, c'è uno stretto legame tra retorica ed adulazione, che insieme costituiscono 'i due avversari della *parrēsia*' (FOUCAULT 2003: 332). Ci sono almeno due aspetti che meritano di essere sottolineati nella ricostruzione proposta da Foucault: da un lato, come è stato evidenziato da numerosi interpreti (SPINA 2005; LÉVY 2009; WALZER 2013), l'immagine della retorica che viene proposta risulta quanto meno riduttiva, finendo in sostanza per coincidere completamente con la condanna formulata da Platone nel *Gorgia*; dall'altro, le riflessioni svolte dal filosofo francese, pur ponendosi in continuità tematica con la ricerca da lui precedentemente svolta, presentano una prospettiva abbastanza differente, soprattutto se messe a confronto con quanto sostenuto nel primo dei corsi

tenuti al Collège de France, pubblicato con il titolo di *Lezioni sulla volontà di sapere* (2015). In questo primo corso, infatti, Foucault, riprendendo alcuni spunti già contenuti nella sua lezione inaugurale (FOUCAULT 1972), si proponeva di indagare «quali lotte reali e quali rapporti di dominio siano ingaggiati nella volontà di verità» (FOUCAULT 2015: 14). In tale prospettiva, la comparsa e la successiva esclusione dei sofisti dalla storia della filosofia erano considerati come «un evento del sapere che ha dato luogo a un certo tipo di affermazione della verità e a un certo effetto di conoscenza divenuto in seguito forma normativa» (*Ivi*: 45). A partire da esso era, dunque, possibile avviare una ricostruzione storico-genealogica centrata intorno alla relazione tra potere, diritto e verità, in grado di mostrare come quest'ultima fosse l'esito di pratiche conflittuali e di modi differenti di distinguere il vero dal falso. A guardarla dalla prospettiva delineata in questo primo corso, l'immagine della retorica che Foucault propose nei suoi ultimi cicli di lezioni appare, dunque, non solo fortemente riduttiva, ma, per certi versi, una vera e propria occasione mancata per mettere a tema, con specifico riferimento alla retorica stessa, l'ambigua relazione tra linguaggio e potere. Ed è proprio questa sorta di 'corto circuito' tra il Foucault dei primi e degli ultimi corsi, a costituire lo sfondo delle osservazioni che verranno di seguito presentate.

### **1. La verità come forza: Foucault ed i sofisti**

Nell'introdurre quello che sarebbe stato il suo ultimo corso tenuto al Collège de France, Foucault annunciava la sua intenzione di porre fine al «trip greco-latino» che lo aveva impegnato per alcuni anni, a partire dal corso del 1980-1981 intitolato *Subjectivité et vérité* (2011). A prescindere dalla complessa e controversa questione del rapporto esistente tra il pensiero del cosiddetto 'ultimo Foucault' e la sua riflessione precedente, è indubbio che nell'ultima fase del suo itinerario intellettuale

il tema della soggettività etica nell'Antichità greco-romana viene sviluppato attraverso una nozione di verità molto diversa da quella che Foucault aveva studiato e criticato nelle sue precedenti ricerche (IRRERA 2014: 33).

È in questo contesto che si colloca l'uso dell'espressione «la verità come forza» (FOUCAULT 2012: 52) che Foucault introduce, nella prima di due conferenze tenute in America nell'autunno del 1980, in riferimento ad un passo del *De tranquillitate animi* di Seneca. L'introduzione di questa nozione si collega al tentativo di ricostruire una genealogia del soggetto etico nell'antichità greco-romana e del suo particolare rapporto con la verità. Questo tentativo, che, come si è detto, occupa Foucault negli ultimi anni della sua attività di ricerca, culminerà negli ultimi due corsi tenuti al Collège de France e dedicati alla *parrēsia*. La messa a fuoco del nesso verità/forza non è, tuttavia, una novità dei seminari americani e delle ultime riflessioni foucaultiane. Si può anzi affermare che essa costituisce una sorta di filo rosso che collega sotterraneamente e tiene unite le indagini condotte dal filosofo francese durante gli anni del suo insegnamento al Collège de France. Ne è una spia, per quanto indiretta, il fatto che Foucault si serva, a distanza di esattamente dieci anni, di una stessa citazione di Georges Dumézil in cui è esplicitamente posta la questione dell'efficacia della verità e di conseguenza della forza della parola vera. Il passo, tratto dal volume *Servius et la Fortune* di Dumézil (1943) è il seguente:

Per quanto si risalga indietro nel comportamento della nostra specie, la parola vera è una forza alla quale poche forze sono in grado di resistere. La verità è ben presto apparsa agli uomini come una delle armi verbali più *efficaci*, uno dei germi di *potenza* più prolifici, uno dei fondamenti più solidi delle loro istituzioni (DUMÉZIL 1943: 243-244).

Esso viene citato da Foucault nella lezione del 22 aprile 1981 durante il celebre seminario di Lovanio, ma era già stato adoperato nel primo dei corsi tenuti al Collège de France nel 1971 e precisamente nella lezione del 3 febbraio. Come era facile immaginare, è proprio a ridosso delle questioni teoriche sollevate dal nesso verità/forza che Foucault incontra i sofisti, a cui sono dedicati due delle lezioni del primo corso, quelle del 6 e del 13 gennaio. Prima di prendere in considerazione la prospettiva a partire dalla quale i sofisti sono interpretati nel corso del 1971, sarà, tuttavia, opportuno fare un piccolo passo indietro ed andare alla lezione inaugurale tenuta da Foucault il 2 dicembre del 1970.

Nel delineare quello che si può definire a tutti gli effetti un vero e proprio programma di ricerca, Foucault fa riferimento in più di una occasione ai sofisti ed all'evento che essi hanno rappresentato nella storia del pensiero occidentale. Dopo aver evocato all'inizio le inquietudini che si celano nella pratica apparentemente grigia e quotidiana dell'attività discorsiva, Foucault fa riferimento alle procedure che permettono di selezionare, organizzare e controllare tale pratica. Vengono così individuate tre procedure di esclusione, l'ultima delle quali, seppure in maniera un po' arrischiata come lo stesso Foucault ammette, ruota intorno all'opposizione tra il vero ed il falso. Ed è in quest'ambito che, in seguito all'introduzione della nozione di volontà di verità, vediamo profilarsi la figura del sofista, e la sua successiva esclusione. Scrive, infatti, Foucault:

Ed ecco che un secolo più tardi la più alta verità non risiedeva più ormai in quel che il discorso *era* o in quel che il discorso *faceva*, bensì in quel che *diceva*: un giorno è venuto in cui la verità si è spostata dall'atto ritualizzato, efficace e giusto, verso l'enunciato stesso: verso il suo senso, la sua forma, il suo oggetto, il rapporto colla sua referenza. Tra Esiodo e Platone si è stabilita una certa partizione che ha separato, il discorso vero e il discorso falso; partizione nuova perché ormai il discorso vero non è più il discorso prezioso e desiderabile, poiché non è più il discorso legato al potere. Il sofista è cacciato (FOUCAULT 1972: 14).

La partizione individuata da Foucault risente certamente delle indagini condotte da Marcel Detienne il cui libro sui 'maestri di verità' era stato da poco pubblicato nel 1967. Sebbene non citato esplicitamente<sup>1</sup>, il lavoro di Detienne fornisce senza dubbio il sottotesto di questa affermazione foucaultiana, come mostra il fatto che gli esempi adottati subito prima della citazione riportata rimandano a quegli ambiti (profezia, rito, amministrazione della giustizia) a cui, con l'aggiunta della poesia, faceva riferimento Detienne nel suo libro. Sulla scorta di quest'ultimo, dunque, Foucault collega l'emergere della figura dei sofisti e la loro successiva marginalizzazione ad un momento di decisiva importanza nel quale incomincia a profilarsi una separazione tra verità ed efficacia che nella fase più antica del pensiero greco mostrano una significativa coestensione. Un po' più avanti, all'incirca a metà della lezione,

---

<sup>1</sup> Il ruolo svolto dal libro di Detienne è confermato dalla nota del curatore Daniel Defert (in FOUCAULT 2015: 291).

Foucault torna nuovamente sulla figura dei sofisti aggiungendo un nuovo tassello alla sua interpretazione. La loro esclusione è, infatti, ricondotta alla volontà di limitare il posto occupato dal discorso tra il pensiero e la parola:

Da quando *i giochi e il commercio dei sofisti sono stati esclusi*, da quando ai loro paradossi è stata messa, con più o meno sicurezza, la museruola, sembra che il pensiero occidentale abbia provveduto che il discorso avesse il minor posto possibile tra il pensiero e la parola; sembra che abbia provveduto che il discorso apparisse soltanto come un certo apporto tra pensare e parlare; una sorta di pensiero rivestito dei suoi segni e reso visibile dalle parole o, al contrario, le strutture stesse della lingua messe in gioco, e producenti un effetto di senso (FOUCAULT 1972: 36, corsivo mio).

L'affermazione alquanto enigmatica di Foucault diventa più chiara alla luce delle considerazioni contenute nel corso del 1971. Qui i sofisti sono interpretati attraverso la lente delle *Confutazioni sofistiche* aristoteliche. Agli occhi di Foucault, infatti, l'opera di Aristotele rappresenta una sorta di pietra tombale per il pensiero dei sofisti: «è come se il grande dibattito socratico e platonico con i Sofisti fosse chiuso; come se del Sofista non restasse altro che il pericolo astratto degli argomenti sofistiche» (FOUCAULT 2015: 53). La loro esclusione dalla storia della filosofia viene così letta come una rimozione della materialità del discorso, attraverso la quale si determina l'occultamento dei rapporti tra sapere e potere. Nella lotta per la trasformazione del regime di verità che si determina tra V e IV secolo a.C. in Grecia, la filosofia portando il discorso in una purezza priva di altre intenzioni ed incapace di riconoscere (ed accettare) la sua materialità, ha nascosto ogni traccia della lotta stessa nonché gli effetti 'performativi' del discorso (la sua efficacia) (FERRANDO 2012: 100). È in questo modo, dunque, che essa ha cercato di arginare l'inquietudine a cui Foucault faceva riferimento nell'attacco della sua lezione inaugurale, un'inquietudine «per quello che il discorso è nella sua realtà materiale di cosa pronunciata o scritta» (FOUCAULT 1972: 10).

Alla luce di queste considerazioni, non sorprende che, sempre nel primo corso, il tentativo foucaultiano di risalire un po' indietro, oltre la sofistica, per vedere come essa sia arrivata a costituirsi, proceda non certo attraverso la strada segnata dai presocratici, ma piuttosto attraverso quell'insieme di pratiche legate all'efficacia della parola che aveva costituito l'oggetto dell'indagine di Detienne e che poi torneranno (almeno in parte) ad essere prese in considerazione dallo stesso Foucault dieci anni dopo nel già citato seminario di Lovanio del 1981. Mentre, infatti, i presocratici rappresentano, nella stessa ricostruzione aristotelica, il prima della filosofia, l'antefatto della sofistica non può che essere ravvisato in delle pratiche che, al pari della sofistica o attraverso di essa, verranno progressivamente marginalizzate senza però mai scomparire del tutto, andando a costituire gli strumenti di un «progetto che non smette di formarsi, prolungarsi, di rinascere ai confini della filosofia, nelle sue immediate vicinanze, contro di essa a sue spese» (FERRANDO 2012: 102). Per dirla con una frase, i sofisti incarnano, per Foucault, l'evento mediante il quale ed a partire dal quale si è prodotta una sostanziale divaricazione tra verità ed efficacia (forza)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Mi sembra che anche tale (discutibile) divaricazione possa essere fatta risalire al libro di Detienne che nella sua parte conclusiva ripartisce in maniera troppo drastica l'eredità dei "maestri di verità" tra le sette filosofiche e la sofistica. Cfr. Detienne 1977: 92-93 «Del resto che cos'è la parola per il sofista? Certo per lui il discorso è uno strumento, ma in nessun caso uno strumento di conoscenza del

## 2. *Per speculum Socratis*

Da Platone in poi la tradizione occidentale non ha mai smesso di mettere a confronto, per rimarcarne la differenza<sup>3</sup>, i sofisti e Socrate. Può essere allora interessante, tenuto anche conto del ruolo attribuito a Socrate nell'indagine sulla *parrēsia*, prendere brevemente in considerazione gli spostamenti ravvisabili nel pensiero foucaultiano rispetto alla figura del filosofo ateniese. Attraverso i riferimenti a Socrate è possibile, infatti, non solo apprezzare il suo dialogo ininterrotto con Nietzsche, come ha di recente sottolineato Stefania Ferrando (2012)<sup>4</sup>, ma anche misurare il cambiamento di prospettiva che interviene in relazione ad i sofisti (ed alla retorica). Non è in effetti azzardato ipotizzare una sorta di complementarità nel delinarsi di questa relazione: così ad un ribaltamento di prospettiva rispetto a Socrate, ne corrisponde uno analogo, ma di segno inverso, per quanto riguarda i sofisti.

Se si prendono in considerazione i testi elaborati tra metà degli anni '60 e metà degli anni '70 poi confluiti nel primo volume dei *Dits et écrits* (si tratta di un periodo nel quale come si vede ricadono pienamente sia la lezione inaugurale che il primo corso del Collège de France), si nota che la figura di Socrate vi è in genere evocata per criticare le pretese dei filosofi di essere sovrani del discorso, una sovranità ottenuta sopprimendo la materialità dei discorsi e focalizzando l'attenzione sul solo contenuto enunciato<sup>5</sup>. D'altra parte, la rimozione della materialità dei discorsi fa tutt'uno con la marginalizzazione di un altro tratto presente nella sofistica: la consapevolezza che parlare significa sempre esercitare un potere ed allo stesso tempo metterlo alla prova, con il rischio di perderlo, nella relazione/contrapposizione che ci lega agli altri soggetti parlanti. In questa operazione Foucault ritrova una continuità socratico-platonica che pone entrambi in opposizione a Nietzsche, il pensatore che meglio ha compreso come la conoscenza non sia dissociabile dalle relazioni di lotta e di potere. Questa posizione viene articolata molto chiaramente da Foucault in una serie di conferenze tenute a Rio de Janeiro nel 1973 e poi pubblicate col titolo *La vérité et le formes juridiques*. Qui leggiamo, per esempio, nelle pagine iniziali la seguente affermazione:

Senza dubbio, se volessimo sapere che cosa è la conoscenza non dovremmo avvicinarci ad essa tenendo conto della maniera di vivere, dell'esistenza ascetica caratteristica del filosofo. Per sapere cosa è, per conoscerla realmente, per apprenderla nella sua radice, nella sua fabbricazione, dobbiamo avvicinarci ad essa non come filosofi, ma come politici, dobbiamo capire quali sono le relazioni di lotta e di potere (FOUCAULT 1994: 41).

---

reale. Il *logos*, pur essendo una realtà in sé, non è mai un significante che tende verso un significato. [...] La potenza del *logos* è sconfinata: reca il piacere, allontana gli affanni, affascina persuade, trasforma per incanto. Dunque, su questo piano, il *logos* non aspira mai a dire l'*Aletheia*. [...] Sofistica e retorica delimitano un piano di pensiero estraneo all'*Aletheia*».

<sup>3</sup> Una differenza che su alcuni punti è forse meno netta di quanto si tende a pensare, cfr. XXX 2016.

<sup>4</sup> Sulla sua puntuale disamina (FERRANDO 2012: 98-108) si basano gran parte delle mie osservazioni.

<sup>5</sup> Può essere interessante osservare che nella conclusione del *Simposio* (215c8-d1), Alcibiade attribuisce il potere esercitato da Socrate, e da lui paragonato significativamente ad una sorta di incantesimo (abituamente collegato all'attività dei sofisti), ai 'nudi discorsi' (*psilois logos*).

Del resto è sempre in quest'ottica che Foucault propone di interpretare una serie di testi nei quali Nietzsche afferma che la conoscenza ha un carattere prospettico. Una affermazione del genere non rimanda, infatti, all'idea (kantiana) che la conoscenza si troverebbe limitata nell'uomo da certe condizioni caratteristiche della sua natura, ma piuttosto al fatto che la conoscenza ha sempre a che fare con degli atti mediante i quali l'uomo si impossessa violentemente di certe cose o reagisce a certe situazioni imponendo delle relazioni di forza

Il carattere prospettico della conoscenza non deriva dalla natura umana ma sempre dal carattere polemico e strategico della conoscenza. Si può parlare del carattere prospettico della conoscenza perché c'è battaglia e perché la conoscenza è l'effetto di questa battaglia (FOUCAULT 1994: 43).

Quando si passa a prendere in considerazione il secondo volume dei *Dits et écrits* che raccoglie i testi dal 1976 al 1988, appare immediatamente evidente che la figura di Socrate viene qui interpretata alla luce di una differente prospettiva. Il maestro di Platone viene evocato, infatti, in riferimento alla cura di sé e ad una pratica della verità che ha il potere di trasformare la vita di chi la mette in atto. Influenzato dai lavori di Pierre Hadot, Foucault individua una fondamentale cesura tra la filosofia moderna e quella antica. Mentre la prima ritiene che il filosofo sia in grado di accedere alla verità e di riconoscerla in virtù dei soli atti di conoscenza che compie senza che la sua soggettività ne sia in alcun modo modificata o alterata, la seconda, a partire da Socrate, collega inestricabilmente la ricerca della verità e le pratiche ad essa indicizzate alla cura della propria anima, e dunque, ad una certa trasformazione di sé e della propria prospettiva (FOUCAULT 2003: 19). È per questo motivo che l'etica della cura di sé può essere considerata come una pratica di libertà mediante la quale l'individuo arriva a costituire la sua soggettività attraverso il rapporto che istituisce con la verità. Nella pratica filosofica antica e tardo-antica, infatti, le pratiche di verità non sono finalizzate alla conoscenza del mondo come qualcosa di esterno e separato rispetto al soggetto, ma piuttosto alla trasformazione del soggetto che di quel mondo è parte. Lungo questa strada Foucault reincontra, ma in una chiave differente, anche il pensiero di Nietzsche, che, ancora una volta con grande acume, aveva lucidamente visto nell'impossibilità di una vita filosofica ciò che separava irrimediabilmente la modernità dal mondo antico:

Nessuno osa realizzare personalmente quanto è comandato dalla filosofia, nessuno vive filosoficamente, con quella fedeltà semplice e *virile*, che nell'antichità costringeva un uomo, nel caso avesse giurato fedeltà alla Stoa, a comportarsi da Stoico, dovunque si trovasse e qualunque cosa facesse. Il filosofo moderno ha sempre un colorito politico e poliziesco, è indirizzato dai governi, dalle Chiese, dalle accademie, dalle mode, dalle viltà degli uomini, alla sola conquista dell'apparenza erudita (NIETZSCHE 1973: 272).

Ed è proprio l'intreccio tra verità e vita, che Foucault vede potentemente incarnato dalla figura di Socrate, non senza esserne in qualche misura affascinato come traspare chiaramente dalle pagine de *Il coraggio della verità* (FERRANDO 2012: 106), a fare da sfondo alle analisi dedicate al tema della *parrēsia*.

### 3. Soggetto e verità: la *parrēsia*

Prima di mettere a fuoco i punti che appaiono teoricamente più rilevanti nell'ottica del nostro discorso, sarà opportuno riassumere, seppure molto schematicamente, il percorso della *parrēsia* così come è delineato da Foucault negli ultimi due corsi tenuti al Collège de France (1982-83; 1983-84). Il riferimento alla *parrēsia* è in realtà introdotto nel corso del 1981-82 dedicato all'ermeneutica del soggetto. In questo corso Foucault cerca di tratteggiare la modalità specifica del legame tra soggetto e verità che caratterizza le tecniche di sé sviluppate dalle scuole filosofiche dell'ellenismo e della prima età imperiale. Queste tecniche fanno parte di quella che egli definisce *spiritualità*, intendendo con questo termine un tipo di pensiero per il quale il soggetto non è grado di accedere alla verità se non al prezzo di una trasformazione di sé realizzata mediante un lungo lavoro su se stessi. Fin dalla prima lezione del corso questo itinerario viene però ricondotto ad una originaria ispirazione socratica. Rileggendo un celebre passaggio dell'*Apologia di Socrate* (29d-e), il filosofo francese identifica nella cura di sé e nella sollecitazione rivolta ai suoi concittadini ad aver cura di se stessi e della propria anima, il nucleo essenziale della missione socratica, una missione per la quale egli arriva al punto di sacrificare la propria vita. A differenza, di quanto si ritiene abitualmente, per Foucault il nucleo dell'insegnamento socratico non va, dunque ricondotto al precetto delfico del «conosci te stesso», che anzi risulta esso stesso inquadrato dall'esortazione alla cura di sé di cui costituirebbe solo un caso particolare (CREMONESI 2008: 108)<sup>6</sup>. Dopo aver delineato i caratteri di questa prima comparsa della tematica della cura di sé, Foucault compie poi un salto di quasi 400 anni e passa ad analizzare quali modifiche e slittamenti essa subisca all'interno del pensiero medico, morale e filosofico dei primi due secoli dell'era cristiana cui è dedicata gran parte del corso. È verso la fine del corso, nel trattare le pratiche di direzione spirituale del maestro nei confronti dell'allievo, che Foucault introduce la nozione di *parrēsia*. Essa viene, infatti, definita come il corrispettivo, da parte del maestro, del silenzio dell'allievo. Riprendendo allora la valenza etimologica del termine che letteralmente indica il *dir tutto*, Foucault può immediatamente attivare il legame tra atto di parola parresiastico e verità e, per converso, individuare nella retorica e nell'adulazione i suoi due avversari (SPINA 2005). Nei corsi degli anni successivi, quelli esplicitamente dedicati a tale tematica, Foucault riallaccia le fila del suo discorso, ritornando alle origini della nozione ed alla sua prima comparsa nella cultura greca. Anche in questo caso, tuttavia, il percorso non è del tutto lineare: esso comincia, infatti, con un testo considerato paradigmatico e costituito dalla testimonianza plutarca relativa all'esperienza siciliana di Platone<sup>7</sup>, per poi risalire (non senza qualche ulteriore deviazione come l'analisi differenziale tra atto parresiastico ed atto performativo) alla fase in cui, nella seconda metà del V secolo a. C. ed in particolare nelle tragedie euripidee, il termine trova le sue prime attestazioni nella lingua greca. A partire da questo momento, con un'ulteriore semplificazione l'itinerario foucaultiano può essere così descritto: analisi della *parrēsia* nella sua declinazione politica ed in particolare

---

<sup>6</sup> Su questo punto la sua interpretazione si distacca da quella di Hadot che invece privilegia il momento del «conosci te stesso» (CREMONESI 2008: 109 nota 3).

<sup>7</sup> «Vado a scegliermi, se volete, un testo, un caso, un esempio medio di *parrēsia*, che per essere precisi si situa storicamente quasi a metà strada tra l'età classica e la grande spiritualità cristiana del IV e V secolo. [...] Il che significa, in tutta certezza, che vado a scegliermi questo esempio di *parrēsia* in un testo di Plutarco, autore medio in tutti i sensi» (FOUCAULT 2009: 54).

attraverso il rapporto costitutivo che la lega alla democrazia. All'interno di questa fase è possibile riscontrare una fondamentale distinzione tra una buona ed una cattiva *parrēsia*. La prima è rappresentata sostanzialmente dal personaggio di Pericle, la seconda corrisponde alla crisi della democrazia ateniese, in parte rispecchiata dai testi euripidei. È proprio l'emergere della cattiva *parrēsia* a spiegare ed a giustificare in certo qual modo una diversa declinazione del termine, quella specificamente filosofica. Socrate è, infatti, «colui che problematizza il rapporto tra verità, governo di sé e governo degli altri, così come esso si era assestato nella vita democratica» (FERRANDO 2012: 105). Anche la *parrēsia* filosofica, d'altra parte, presenta al suo interno una bipartizione, e, sebbene in questo caso non si tratti di una distinzione assiologica, essa non risulta meno significativa ed importante. Mentre, infatti, la *parrēsia* socratico-platonica mantiene uno stretto rapporto, pur se polemico, con le istituzioni della città, ed anzi Foucault ribadisce a più riprese che la funzione svolta da Socrate è eminentemente politica, la *parrēsia* cinica, a cui è dedicata all'incirca la metà dell'ultimo corso, acquisisce un senso ormai quasi esclusivamente morale. Così, in molte testimonianze Diogene appare come colui che, venuta meno la libertà caratteristica della *polis* greca, mantiene viva la libertà morale di fronte ai sovrani difendendo «l'ultima libertà di parola rimasta, quella di dire il vero senza temerne le conseguenze a coloro che detengono il potere» (CREMONESI 2008: 147). Se, dunque, l'allocuzione ai potenti conserva un ricordo dell'originaria matrice politica, appare d'altra parte evidente che l'unica libertà possibile «è oramai trasportata nel mondo morale della *cosmopolis* ellenistica» (SCARPAT: 1964: 62).

#### 4. Pericle buon parresiasta?

Anche un così rapido sommario<sup>8</sup> basta a rendere conto dei problemi e delle questioni sollevate dalla serrata analisi a cui Foucault sottopose il concetto di *parrēsia* negli ultimi corsi tenuti prima della sua morte. D'altra parte, come si è già anticipato, il mio obiettivo non è costituito da un'analisi in termini generali del modo in cui Foucault ha trattato il tema della *parrēsia*, ma piuttosto del rapporto tra *parrēsia* e retorica. Ed anche per quanto riguarda tale rapporto, la prospettiva è ulteriormente ristretta. Non si tratta di stabilire se tra *parrēsia* e retorica ci sia effettivamente l'opposizione immaginata da Foucault, quanto piuttosto di far emergere quello che a me sembra il punto cieco di quest'analisi, a partire dal quale si rende evidente una sorta di 'corto circuito' tra il Foucault della volontà di sapere e quello della *parrēsia*. Il punto cieco va ravvisato nella distinzione che Foucault introduce, più o meno a metà del corso del 1982-1983, tra buona e cattiva *parrēsia*. In particolare nella lezione del 2 febbraio 1983, in pagine molto suggestive, egli delinea «una sorta di rettangolo costitutivo della *parrēsia*» (FOUCAULT 2009: 168), che dovrebbe essere in grado di rendere conto della differenza sostanziale tra i due diversi impieghi della nozione. Vediamo più da vicino di cosa si tratta. Al primo vertice del rettangolo si trova la democrazia, intesa come eguaglianza concessa a tutti i cittadini a cui consegue la possibilità di esprimere liberamente le proprie opinioni e partecipare alle decisioni. Il secondo vertice è quello dell'ascendente o della superiorità ed ha a che

---

<sup>8</sup> Una schematizzazione leggermente diversa, basata sul solo ultimo corso, è quella proposta da CESARONI (2013: 135-136): «1) differenza fra strutture epistemologiche e forme aleturgiche; 2) all'interno delle forme aleturgiche, differenza fra la *parrhesia* e le altre forme (profezia, saggezza, conoscenza); 3) nella *parrhesia*, differenza fra la sua declinazione etica e quella politica; 4) infine, per quanto riguarda la *parrhesia* etica, differenza fra la "versione" cinica e quella socratica».

vedere con l'esercizio del potere da parte di coloro, che, prendendo la parola davanti agli altri, li persuadono ed esercitano il comando su di essi. La dialettica tra questi due poli rende conto del fatto che in democrazia non c'è necessariamente una coincidenza tra il piano della *politeia*, che disciplinando le pratiche collettive individua luoghi e funzioni per il governo della città, e la *dynasteia* che rimanda invece al gioco concreto con cui il potere viene effettivamente conquistato ed esercitato. Si tratta di un punto fondamentale che era già stato evidenziato in un passo di poco precedente, che merita di essere citato per esteso (e su cui tornerò):

Direi che i problemi della *dynasteia* sono i problemi del gioco politico, cioè della formazione, dell'esercizio, della limitazione e della garanzia così fornita all'ascendente che viene esercitato da certi cittadini su altri. La *dynasteia* è anche l'insieme dei problemi, delle procedure e delle tecniche con cui questo potere si esercita (essenzialmente nella democrazia greca, nella democrazia ateniese: *il discorso, il discorso vero, il discorso vero che persuade*). Il problema della *dynasteia* è, infine, il problema di ciò che è, in se stesso, l'uomo politico: in se stesso, nel suo personaggio, nei suoi rapporti con sé e con gli altri, in ciò che è moralmente, nel suo *ethos* (FOUCAULT 2009: 156, corsivo mio).

Passiamo ora al terzo vertice del rettangolo: qui si ritrova il dire il vero. Perché ci sia una buona *parrēsia* non basta infatti che ci sia una democrazia (condizione formale) e che venga esercitato un ascendente (condizione di fatto). C'è bisogno, invece, che questo ascendente venga esercitato in riferimento ad una pratica del dire il vero: il discorso di coloro che esercitano un ascendente sulla città deve essere un discorso di verità. Infine, al quarto vertice ritroviamo il conflitto e ad esso collegato il coraggio. Poiché, infatti, il tentativo di persuadere mediante un discorso di verità si svolge in una democrazia dovrà necessariamente prendere la forma dello scontro e della tenzone nella quali i contendenti saranno chiamati a manifestare il loro coraggio. Alla delineazione del rettangolo e dei suoi quattro vertici, segue l'individuazione del buon funzionamento della *parrēsia*, di cui Foucault pensa di ravvisare un modello esplicito ed un'esatta descrizione nei testi di Tucidide dedicati a Pericle ed alla democrazia periclea. In particolare, dai tre discorsi che Tucidide fa pronunciare allo statista ateniese emergerebbero le caratteristiche del buon parresiasta. Anche senza entrare nel merito della disamina foucaultiana, è tuttavia possibile mostrare che proprio qui emergono una serie di problemi difficilmente aggirabili.

In primo luogo l'assenza del termine *parrēsia* che come lo stesso Foucault osserva non compare né in riferimento a Pericle, né in alcun altro luogo della *Guerra del Peloponneso*. Non si tratta, peraltro, di una banale questione terminologica. Essa è, invece, la spia di qualcosa di ancora più significativo che può essere evidenziato attraverso una serie di altri elementi: 1) nel momento in cui Pericle è introdotto per la prima volta (I, 139), quando si appresta a pronunciare il suo discorso di risposta alle condizioni avanzate dagli ambasciatori degli Spartani, egli è indicato semplicemente come il primo degli Ateniesi, il più capace a dire ed agire. La sua caratterizzazione avviene cioè solo in termini di potere, un potere che deriva in gran parte dalla sua capacità nell'esercizio della parola (e del resto nell'espressione tucididea *dunatōtatos legein* è quasi impossibile non vedere un richiamo al *logos megas dynastēs* di gorgiana memoria); 2) allo stesso tempo quando Pericle prende la parola per giustificare la sua politica dopo le prime disfatte subite dagli Ateniesi (II, 64), si presenta sì come *philopolis*, amante della città, rivendicando la sua lealtà e la

refrattarietà alla corruzione, ma senza mai chiamare in causa la verità (LÉVY 2009)<sup>9</sup>; 3) lo stesso Tucidide nel fare il bilancio dei meriti di Pericle afferma che sotto di lui si aveva un regime che di nome era una democrazia, ma che nei fatti corrispondeva ad una sorta di dominato, al potere di un solo uomo; 4) d'altra parte, il secondo discorso di Pericle, riportato subito dopo il celebre *Epitafio*, si presenta come un discorso improntato ad un cinico e spudorato imperialismo (IERANÓ 2016), che sembra quasi complementare al potere assoluto esercitato dallo stesso Pericle all'interno della città. Ora, come è ampiamente noto, la questione del giudizio su Pericle ricavabile dall'opera tucididea è a dir poco controversa<sup>10</sup>, e, tuttavia, gli elementi che sono stati adottati rendono assai plausibile l'ipotesi che il ritratto pericleo possa essere considerato un esempio di buona *parrēsia* solo al prezzo di una vistosa idealizzazione da parte di Foucault. Naturalmente anche in questo caso la posta in gioco è rappresentata non tanto dalla correttezza storiografica dell'interpretazione proposta, quanto dalle conseguenze teoriche che ne derivano. Senza l'idealizzazione del ritratto pericleo non c'è spazio per una buona *parrēsia* e quindi *a fortiori* neanche per la distinzione tra una buona ed una cattiva. In realtà, quello che Foucault pensa di poter individuare come un esempio di buona *parrēsia* è solo un caso nel quale in maniera del tutto imprevedibile il polo del conflitto è stato di fatto rimosso. Anche in questa circostanza, la testimonianza tucididea si rivela assai preziosa. La degenerazione successiva alla morte di Pericle e l'inclinazione dei suoi successori ad adulare il popolo vengono spiegate, infatti, con queste lapidarie parole:

I successori, invece, che più di lui erano uguali tra di loro, e che tendevano ognuno a primeggiare, si misero ad affidare al popolo il governo dello Stato, per fargli piacere (Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, II, 65, 9, trad. G. Daverio Rocchi).

A stare alla descrizione tucididea sembra, dunque, che la cattiva *parrēsia* costituisca la condizione normale di un regime democratico. Da questo punto di vista, il pregio del regime pericleo consisterebbe, invece, nell'essere un superamento della democrazia stessa. Né d'altra parte un simile giudizio può sorprendere alla luce delle generali inclinazioni oligarchiche di Tucidide (CANFORA 2016).

Non è questa la sede, ovviamente, per affrontare la complessa questione della natura e dei limiti del regime democratico ateniese, tuttavia, le considerazioni svolte permettono forse di inquadrare in una diversa prospettiva il rapporto tra *parrēsia* e retorica ed avanzare un'ipotesi (speculativa) sulla comparsa relativamente tardiva del termine. L'acquisizione dell'abilità retorica che costituisce un prerequisito per l'esercizio della *leadership* in ambito democratico è al centro di una tensione, chiaramente avvertita e tematizzata nell'Atene del V e IV secolo a.C., poiché essa determina all'interno della collettività una linea di frattura che rischia di mettere in discussione l'ideologia ugualitaria che è alla base del regime democratico. Ciò spiega per quale motivo molto spesso il ricorso a quest'abilità venga guardato con sospetto e possa essere adoperato come elemento di accusa e discredito, laddove al contrario

---

<sup>9</sup> «Thucydides [...] describes with admirable accuracy the essential ambiguity of this outstanding personage. By abstaining wholly from using *parrēsia* he avoids to take into consideration the problem of sincerity. Instead, he favors the only issue that was essential for him: relationships understood in terms of power struggle» (LÉVY 2009: 319).

<sup>10</sup> Esemplari le osservazioni contenute in Canfora 2016: 19-28.

molti oratori, in maniera fittizia, introducono i loro discorsi facendo preliminarmente riferimento alla loro inadeguatezza ed incapacità in tale ambito (OBER 1989: 156-191). La comparsa del termine *parrēsia* ed il suo impiego in ambito politico sembrano allora da ricondursi esattamente a questa situazione. Come osserva giustamente Carlos Lévy (2009: 324):

To say: "I'm going to speak the truth, all the truth, and only the truth" could elicit defiance at least as frequently as confidence, and *the dismissal of rhetoric could appear the climax of rhetoric* (LEVY 2009: 324 corsivo mio).

## 5. Conclusioni

Per concludere vorrei provare brevemente a misurare lo spostamento che si registra nell'atteggiamento di Foucault verso la retorica tra gli inizi della sua attività al Collège de France ed i corsi conclusivi dedicati alla *parrēsia*. Come si è visto, tanto nella lezione inaugurale quanto nel primo corso del 1971 e poi ancora nelle conferenze di Rio de Janeiro del 1973, i sofisti sono presi in considerazione con l'intenzione di sottolineare il legame inestricabile che lega sapere e potere, un legame che la filosofia, invece, tenderebbe da Socrate in poi ad occultare. Nei sofisti, infatti, l'inaghirabile materialità del discorso fa tutt'uno con la consapevolezza che parlare è esercitare un potere, producendo degli effetti. Non è azzardato allora attribuire a Foucault, almeno fino a prima degli anni '80

Un progetto di *retorizzazione della filosofia*, che impedisca a quest'ultima di nascondersi la verità rimossa dei retori e dei sofisti, cioè i rapporti tra sapere e potere e l'esistenza materiale di ogni discorso (FERRANDO 2012: 102).

Con lo spostamento tematico degli anni '80, il quadro appare radicalmente mutato e la retorica diventa uno dei due avversari della *parrēsia*, venendo così ad occupare il polo negativo in opposizione alla incarnazione filosofica della *parrēsia* rappresentata da Socrate. Non è un caso, tuttavia, che a questo ribaltamento di prospettiva corrisponda di fatto una sostanziale elisione dei due elementi che Foucault aveva privilegiato nella sua analisi della sofistica: la materialità del discorso e la conflittualità correlata al nesso sapere/potere. Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto, si è visto che l'idealizzazione del regime pericleo innalzato ad esempio di buona *parrēsia* costituisce la spia più evidente dell'ambiguità di Foucault nei confronti della retorica. La buona *parrēsia* che poi non è altro che la buona retorica o per meglio dire una retorica senza retorica può esistere (o se ne può immaginare l'esistenza) solo laddove il conflitto sia stato sistematicamente rimosso. È indicativo in questo senso il fatto che Foucault, nella lunga citazione relativa alla *dynasteia*, metta in rapida successione, in quanto caratteristici della democrazia ateniese, il discorso, il discorso vero, il discorso vero che persuade come se si trattasse quasi di espressioni sinonimiche e non invece di passaggi che nascondono un grande tasso di problematicità. D'altra parte analoghe considerazioni possono essere svolte anche rispetto alla questione della materialità del discorso. Nel corso del 1981-82 introducendo la nozione di *parrēsia* e contrapponendola alla retorica, Foucault si concentra su un passo della lettera 75 di Seneca che gli sembra emblematico per individuare i tratti propri della *parrēsia*. Qui, Seneca opponendo agli ornamenti della retorica lo stile semplice che pare appropriato ad un rapporto individuale, espone quello che a Foucault appare il primo principio della *parrēsia*: «Se fosse possibile

preferirei farti vedere i miei pensieri piuttosto che esporteli con parole (*Si fieri posset quid sentiamo stendere quam loqui mallet*)». Se da un lato è certamente vero, come osserva Laura Cremonesi, che «in questa frase è [...] contenuta l'idea di una trasparenza del discorso che deve far transitare il vero nel modo più diretto possibile verso l'interlocutore, senza che niente venga ad aggiungersi» (CREMONESI 2008: 140), dall'altro è difficile non vedervi la conferma, e però calata in un quadro interpretativo radicalmente diverso, di questa affermazione foucaultiana che ho già avuto modo di citare:

Da quando *i giochi e il commercio dei sofisti sono stati esclusi*, da quando ai loro paradossi è stata messa, con più o meno sicurezza, la museruola, sembra che il pensiero occidentale abbia provveduto che il discorso avesse il minor posto possibile tra il pensiero e la parola; sembra che abbia provveduto che il discorso apparisse soltanto come un certo apporto tra pensare e parlare; una sorta di pensiero rivestito dei suoi segni e reso visibile dalle parole o, al contrario, le strutture stesse della lingua messe in gioco, e producenti un effetto di senso (FOUCAULT 1972: 36).

Non mi azzarderei naturalmente a trarre da queste mie osservazioni conclusioni di carattere generale, tenuto anche conto della difficoltà di valutare criticamente il cosiddetto ritorno ai greci che caratterizza il pensiero dell'ultimo Foucault. Mi pare, tuttavia, che almeno rispetto alla retorica si possa parlare di un'occasione mancata o almeno di un'occasione mancata per fare della retorica il perno intorno a cui riavvolgere il filo dei legami tra linguaggio, sapere e potere verso cui Foucault manifestò sempre uno spiccato interesse.

## **Bibliografia**

BIESECKER, Barbara (1992), «Michel Foucault and the Question of Rhetoric», in *Philosophy and Rhetoric*, vol. 25, pp. 351-364.

CANFORA, Luciano (2016), *Tucidide. La menzogna, la colpa, l'esilio*, Laterza, Roma-Bari.

CESARONI, Pierpaolo (2013), *Verità e vita. La filosofia in Il coraggio della verità*, in CESARONI P., CHIGNOLA S. (a cura), *La forza del vero*, Ombre corte, Verona.

CREMONESI, Laura (2008), *Michel Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell'attualità*, ETS, Pisa.

DETIENNE, Marcel (1967), *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque (I maestri di verità nella Grecia arcaica)*, trad. di Frascetti Augusto, Laterza, Roma-Bari 1977).

DUMÉZIL, George (1943), *Servius et la Fortune*, Gallimard, Paris.

FERRANDO, Stefania (2012), *Michel Foucault, la politica presa a rovescio. La pratica antica della verità nei corsi al Collège de France*, Franco Angeli, Milano.

FOUCAULT, Michel (1971), *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris (*L'ordine del discorso*, trad. di Fontana Alessandro, Einaudi, Torino 1972).

FOUCAULT, Michel (1994), *La verità e le forme giuridiche* (a cura di Lucio d'Alessandro), La città del sole, Napoli.

FOUCAULT, Michel (2012), *Sull'origine dell'ermeneutica del sé. Due conferenze al Dartmouth College*, ed. it. a cura di mf/materiali foucaultiani, Cronopio, Napoli.

FOUCAULT, Michel (2011), *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971*, Seuil/Gallimard, Paris (*Lezioni sulla volontà di sapere. Corso al Collège de France 1970-1971*, trad. di Nicoli Massimiliano e Troilo Carla, Feltrinelli, Milano 2015).

FOUCAULT, Michel (2001), *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Seuil/Gallimard, Paris (*L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France 1981-1982*, trad. di Bertani Mauro, Feltrinelli, Milano 2003).

FOUCAULT, Michel (2008), *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Seuil/Gallimard, Paris (*Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France 1982-1983*, trad. di Galzigna Mario, Feltrinelli, Milano 2009).

FOUCAULT, Michel (2009), *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France 1983-1984*, Seuil/Gallimard, Paris (*Il coraggio della verità. Corso al Collège de France 1983-1984*, trad. di Galzigna Mario, Feltrinelli, Milano 2011).

FOUCAULT, Michel (1994), *Dits et Écrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris.

FOUCAULT, Michel (2001), *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris.

IERANÓ, Giorgio (2016), *La vera e la falsa Grecia*, in CAMEROTTO A., PONTANI F. (a cura), *Nuda veritas*, Mimesis, Milano, pp. 221-235.

IRRERA, Orazio (2014), *La verità come forza. Dir-vero, potere e soggettività nell'ultimo Foucault*, in AA.VV. (a cura), *Foucault e le genealogie del dir-vero*, Cronopio, Napoli, pp. 33-57.

LÉVY, Carlos (2009), «Politics to Philosophy and Theology: Some Remarks about Foucault's Interpretation of *Parresia* in Two Recently Published Seminars», in *Philosophy and Rhetoric*, vol. 42, pp. 313-325.

NIETZSCHE, Friedrich (1973), *La filosofia nell'età tragica dei greci*, in COLLI G., MONTINARI M. (a cura), *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, T. II, Adelphi, Milano.

OBER, Josiah (1989), *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton University Press, Princeton.

SCARPAT, Giuseppe (1964), *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Paideia, Brescia.

SERRA, Mauro (2016), «Verso una concezione agonistica del dialogo: una prospettiva neosofistica», in *Teoria*, XXXVI, 1, pp. 7-24.

SPINA, Luigi (2005), «*Parrēsia* e retorica: un rapporto difficile», in *Paideia*, vol. 60, pp. 317-346.

WALZER, Arthur E. (2013), «*Parrēsia*, Foucault and the Classical Rhetorical Tradition», in *Rhetoric Society Quarterly*, vol. 43, pp. 1-21.