

Michel Foucault, *Il coraggio della verità: il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, ed. it. a cura di Mario Galzigna, Feltrinelli, 2011, pp. 362, € 35.00, ISBN 9788807104756

Claudio Cavallari, Università degli Studi di Padova

Nel corso degli ultimi dieci anni la pubblicazione dei corsi tenuti da Michel Foucault al Collège de France ha seguito un ritmo incalzante e dall'andamento "sincopato". La progressiva uscita dei volumi, svincolata dall'orientamento cronologico e da principi di unità tematica, è stata il frutto di una politica editoriale che, pur avendo avuto il grande merito di rendere accessibile al pubblico grossa parte dell'ultima fase della ricerca di Foucault, ha generato non poche difficoltà rispetto all'adeguata comprensione contestuale del suo itinerario nel suo complesso. Con la pubblicazione di *Le courage de la vérité*, corso del 1984 – che qui si recensisce nella traduzione italiana curata da Mario Galzigna per Feltrinelli, 2011 – troviamo tuttavia ricostituito un blocco tematico importante che ci consente di approfondire il quadro teorico generale in cui si muovono, negli ultimi tre anni del suo insegnamento, le ricerche del filosofo francese. A partire dall'*Ermeneutica del soggetto* (1982), e passando attraverso i due corsi successivi, dedicati al rapporto tra governo di sé e governo degli altri, il progetto filosofico foucaultiano di dar corpo ad una genealogia del soggetto moderno si sviluppa all'insegna del rapporto che, alle origini del pensiero filosofico dell'Antichità, connette l'esperienza della cura di sé (*epimeleia heautou*) alla pratica della *parrēsia* (dire-il-vero). Gli ultimi tre corsi tenuti al Collège de France, che si smarcano dalla ricerca sugli *Aphrodisia* presentata da Foucault nel secondo e nel terzo volume della *Storia della Sessualità* – pubblicati entrambi nel 1984 – si pongono pertanto in una forte linea di continuità nella quale, tuttavia, la nozione di *parrēsia* non trova una declinazione unica, tesa a restituirne un profilo omogeneo, ma viene rintracciata e messa alla prova in qualità di strumento euristico in grado di tenere assieme le fila dell'analisi dei modi di veridizione, dello studio delle tecniche di governamentalità e dell'individuazione delle pratiche di sé nelle loro diverse forme (p.20).

Il corso in oggetto è interamente dedicato alla problematizzazione della nozione di *parrēsia*, termine che,

nell'antichità precristiana greco-romana indica il parlar franco, l'atto di proferire una verità di sé di fronte all'altro, sia esso identificato all'interno di un rapporto di direzione (problema che lega la veridizione al rapporto tra conoscenza e cura di sé), in chi esercita il potere all'interno della *polis* (rapporto tra governo di sé e governo degli altri) o in un "altro" inteso come l'insieme degli individui di una comunità (rapporto tra veridizione e stilistica dell'esistenza). Lo sforzo teorico sostenuto da Foucault ne *Il coraggio della verità* può essere interpretato come il tentativo di dare compimento ad una sorta di lettura circolare che egli struttura attorno ai tre poli dell'*alētheia*, della *politeia* e dell'*ēthos*, attraverso la dislocazione decentrata del dispositivo definito dalla *parrēsia*. Obiettivo del corso è infatti, in primo luogo, quello di dar conto della trasformazione essenziale che l'uso del termine *parrēsia* subisce nella sua declinazione socratica (lezioni del 15, 22 e 29 febbraio) e cinica (lezioni del 7, 14 e 21 marzo), nelle quali si opera la sostituzione del luogo privilegiato della *veridizione parresiastica* dall'agone politico al *bios*, dall'agorà all'esistenza degli individui considerata nella sua interezza. Posta in gioco che riguarda dunque il passaggio da una *parrēsia* politica ad una *parrēsia* etica. In secondo luogo, la finalità che sostiene l'impianto circolare del corso è inscritta nel tentativo foucaultiano di qualificare in modo energico la dimensione etopoietica della *parrēsia* (soprattutto cinica) come il territorio privilegiato di una rinnovata sovrapposizione tra etica e politica. La lezione conclusiva del corso sarà infine dedicata alla descrizione di un ulteriore capovolgimento semantico dell'utilizzo del termine *parrēsia* nei testi canonici del cristianesimo e nella letteratura patristica dei primi secoli mostrando, tuttavia, una linea di continuità che consente di inscrivere la vita ascetica cenobitico-monastica cristiana nel solco tracciato dall'estetica dell'esistenza promossa dal modello della vita cinica; continuità, dunque, laddove si pensava unicamente una cesura.

Tutta la prima parte del corso è strutturata attorno alla necessità di costruire l'assetto metodologico più idoneo a fornire le coordinate esatte dello spostamento che in esso viene attuato rispetto al corso precedente – *Il governo di sé e degli altri* (1983). La pratica della *parrēsia*, intesa come banco di prova e criterio di veridizione dell'arte di governare gli individui all'interno della *polis*, viene ora posta al centro di un'analisi che ridefinisce progressivamente il suo ruolo, le sue funzioni ed il

proprio livello di radicamento. Attraverso la rilettura di testi di Platone, Demostene e Isocrate, Foucault mostra come a partire dal IV secolo la *parrēsia* cessi di rappresentare un pieno diritto alla libera presa di parola nelle assemblee democratiche, teso a garantire un'ampia compartecipazione alle decisioni pubbliche, ma assuma piuttosto una valenza negativa, disfunzionale rispetto ad un corretto esercizio della pratica di governo. È interessante notare come Foucault, nell'analizzare l'insieme di critiche rivolte in questi testi alla *parrēsia* democratica, utilizzi un espediente teorico propedeutico al dislocamento che egli intende operare della nozione di *parrēsia*. Ciò che con essa risulta inibito, nel binomio che l'associa alla forma di governo democratica, è infatti, secondo Foucault, un principio di *differenziazione etica* (lezione dell'8 febbraio). Un punto di rottura insanabile rispetto ad un utilizzo immediatamente politico della pratica del dire-il-vero viene dunque individuato nella struttura stessa delle istituzioni della democrazia ateniese le quali, ponendo a proprio fondamento un principio di indifferenziazione dei soggetti parlanti, non sono in grado di garantire quella scansione etica necessaria all'emersione del discorso vero, indispensabile al buon governo della *polis*. Foucault ricollega dunque le condizioni di possibilità del discorso vero ad una capacità di discriminare etico che ha come luogo di esercizio la vita dell'individuo. Le due ampie sezioni dedicate al reperimento storico di questo insieme di rapporti tra verità, potere e soggetto assumono a modello le figure di Socrate – nell'*Apologia* e nel *Lachete* – e dell'antico cinico – nei ritratti pseudo-mitici di Diogene e Cratete. È possibile reperire, all'interno di queste due macro-sezioni del testo, due schemi ermeneutici che Foucault utilizza per costruire la sua argomentazione. Il primo è strutturato attorno alle forme di veridizione principali esistenti al tempo di Socrate (profezia, saggezza, insegnamento) ed è finalizzato a fare emergere la specificità, rispetto ad esse, della veridizione socratica (la *parrēsia* etica). Attraverso la lettura dell'*Apologia* e del *Lachete*, la vita di Socrate ci viene presentata da Foucault come momento di scaturigine di quel rapporto tra soggettività e verità che, secondo la sua analisi, orienterà le tecniche di costituzione del sé lungo la storia ed il pensiero occidentali. Alla verità profetica sul destino, a quella del saggio relativa all'essere e al sapere tecnico dell'insegnante, la vita filosofica di Socrate contrappone una veridizione che, incarnandosi propriamente al livello del *bios*, si propone al

tempo stesso come missione verso gli altri, affinché si curino di loro stessi, e come funzione di estetizzazione della vita come riflesso dell'*ēthos*. Socrate, si potrebbe dunque azzardare giocando con i termini foucaultiani, traduce la questione politica del *governo* di sé e degli altri in un'etica (politica) della *cura* di sé e degli altri.

Una seconda griglia interpretativa viene predisposta da Foucault per attraversare l'insegnamento cinico, nel quale il principio, già emerso con la figura di Socrate, di dare testimonianza della verità mediante la forma di vita, si radicalizza. Foucault analizza, dunque, i quattro principali attribuiti della nozione di *alētheia* – attraverso i quali essa si presenta fundamentalmente come il non-dissimulato, il non modificato, il diritto, l'immobile e incorruttibile (lezione del 7 marzo) – per mostrare come essi vengano alterati nel loro valore essenziale attraverso un *passaggio al limite* operato dalla prassi cinica. Foucault parla in proposito dello *scandalo cinico* consistente nell'esacerbazione dei quattro significati fondamentali della verità che, mediante un atteggiamento aggressivo, ironico ed anticonformista, vengono proposti come criterio ordinativo di un *alēthēs bios* in cui la distanza tra l'etica professata e lo stile pratico di vita risulti annullata. La drammatizzazione della verità nella vita del cinico ne estremizza i valori portando al limite del rovesciamento i criteri estetici che tradizionalmente avevano orientato lo stile di vita della gente comune ed in particolare dei filosofi. Impudicizia, povertà, dipendenza, disonore e animalità caratterizzeranno pertanto il tentativo cinico di manifestare, in tutta la sua visibilità, l'esistenza di una vita scandalosamente *altra*.

Foucault sottolinea a più riprese come la coraggiosa affermazione dell'*ethos* della vita cinica sia accompagnata costantemente dall'insolente auto-proclamazione della propria regalità. Il cinico si presenta come un re; è il sovrano assoluto e stabile della propria vita. Ricompare dunque qui il tema della sovranità, del governo, in rapporto alla filosofia, ma ad un livello altro rispetto alle precedenti ricerche foucaultiane. La scandalosa *parrēsia* cinica non pretende di esercitare nessun ascendente diretto (*dynasteia*) sull'insieme dei cittadini. Essa rappresenta piuttosto un persistente contrappunto polemico dall'efficacia persuasiva, una denuncia costante della situazione di reale dipendenza, schiavitù ed incoerenza dello stile di vita comune. La vita sovrana del cinico sovverte quindi l'ideale di

una tranquilla padronanza di sé da ottenere mediante la moderazione dell'agio e del piacere, assumendo all'opposto una forma che Foucault caratterizza con il termine di militanza filosofica. Il cinico è dunque assimilabile ad un militante il quale, mediante un rigoroso addestramento operato su di sé, nella rinuncia e nella spoliatura personale (Foucault evoca in proposito la figura dell'atleta) conduce un'infaticabile lotta per il cambiamento del mondo.

Nell'ultima lezione Foucault si dichiara interessato a proseguire il filo conduttore di queste ricerche nell'ambito dei primi secoli dell'era cristiana. In particolare egli rileva come il legame espresso dalla *parrēsia* cinica tra la manifestazione della vita vera ed il combattimento per la creazione di un *mondo altro* prosegua all'interno del primo cristianesimo, tramutandosi in un rapporto che pone in connessione la verità della vita con la tematica dell'*altro mondo*, inteso come divenire escatologico. Ciò che resterà in sospeso alla conclusione del corso riguarda dunque la capitale trasformazione che il cristianesimo opera nell'economia dei rapporti tra soggettività e verità, ossia l'aver legato l'accesso alla verità non alla pratica di una cura, bensì ad una fondamentale rinuncia di sé. Purtroppo la pista rimarrà non percorsa e la sensazione che rimane è quella di un cammino incompiuto. Tuttavia attraverso il ritratto del militante cinico Foucault sembra voler rimarcare la necessità di interpretare la filosofia essenzialmente come un'attitudine, piuttosto che come una qualche forma di sapere autorizzato o autorizzantesi; attitudine che la sua pratica di intellettuale ha sempre incarnato in uno stile militante che, troppo presto, si è interrotto, lasciando risuonare fatalmente le sue ultime parole pronunciate al Collège de France – “è troppo tardi. Allora grazie”.