

Circolo Bateson

'Ciascuno racconta un libro': vacanza-studio a *Casa Cares*, Reggello 26-31 agosto 2001

Michel Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996

sintesi del libro a cura di Rosalba Conserva

Discorso e verità raccoglie le Lezioni che Foucault tenne a Berkeley nel 1983. Obiettivo delle lezioni, quello di ricostruire la problematizzazione del concetto di verità (*parresia*) nella Grecia antica fino alla nascita della filosofia così come noi oggi la conosciamo.

Le tre forme della parola *parresia*:

forma nominale: *parresia* ; forma verbale: *parresiazomai* o *parresiazestai* ('dire tutto'); *parresiastes* (colui che non teme di dire tutto)

Traduzione di *parresia*: in inglese, *free speech*; in francese, *franc-parler*; in italiano, 'parlar chiaro'.

Dalla Introduzione di Remo Bodei

La *parresia* è "una specie di attività verbale in cui il parlante ha uno specifico rapporto con la verità attraverso la franchezza, una certa relazione con la propria vita attraverso il pericolo, un certo tipo di relazione con se stesso e con gli altri attraverso la critica (autocritica o critica di altre persone), e uno specifico rapporto con la legge morale attraverso la libertà e il dovere [...]. Nella *parresia*, il parlante fa uso della sua libertà, e sceglie il parlar franco invece della persuasione, la verità invece della falsità o del silenzio, il rischio di morire invece della vita e della sicurezza, la critica invece dell'adulazione, il dovere morale invece del tornaconto o dell'apatia morale".

La democrazia ateniese era caratterizzata dalla:

isegoria (uguale diritto di parola dei cittadini);

isonomia (uguale partecipazione all'esercizio del potere);

parresia, che si manifestava pubblicamente nell'agorà.

Dire la verità a quanti detengono il potere è sempre rischioso. In una democrazia, è l'intera comunità a correre questo rischio. La verità può diventare però una forma di demagogia, di insolenza, di ignoranza: di questo i greci ebbero consapevolezza. Con la crisi delle istituzioni democratiche si assiste al passaggio della libertà di parola dal campo politico a quello delle relazioni personali. Socrate (470-399 a.C.) fu il primo a spostare la *parresia* dal suo uso pubblico, mediante il *logos*, al suo uso privato mediante la scelta del *bios*, ossia dello stile e del comportamento di vita.

Il cristianesimo, il monachesimo, la pratica degli 'esercizi spirituali' esaltano il dire la verità su di sé (confessarsi) ad altri, il testimoniare *contro* se stessi.

In età moderna - conclude Bodei -, le società cosiddette evolute non tendono più a governare direttamente gli individui attraverso la paura della morte o dell'inferno, bensì per mezzo della gestione della vita, dei "biopoteri".

Avvertenza: nel procedere ora alla sintesi di *Discorso e verità* vorrei preliminarmente far notare che ho riportato le parole di Foucault non virgolettate, in quanto ho strutturato il mio lavoro di sintesi mescolando citazioni fedeli e parafrasi mie. Mi sono limitata a segnalare le citazioni lunghe con l'aggiunta di "scrive Foucault". I corsivi: come è d'uso, ho riportato in corsivo le parole greche e latine; per il resto, non ho distinto i corsivi di Foucault dai miei.

L'ordine degli argomenti segue - salvo rare eccezioni - l'ordine del libro.

La crisi che riguarda la *parresia* - scrive Foucault - è un problema di verità: il problema è quello di riconoscere chi è capace di dire la verità, all'interno di un sistema istituzionale in cui ciascuno ha eguale diritto di esprimere la propria opinione. La democrazia, in sé e per sé, non è in grado di stabilire chi possiede le specifiche qualità che lo abilitano a dire la verità (e dunque chi ha il diritto di dire la verità). E la *parresia*, come attività verbale, come pura e semplice franchezza nel parlare, non è sufficiente a dischiudere la verità, giacché ne può scaturire anche la *parresia* negativa, la franchezza ignorante.

(Va ricordato che la *parresia* è delle aristocrazie, di chi appartiene a un alto rango: solo chi non è schiavo, solo chi gode di una reputazione rispettabile, di sé e della propria famiglia, può liberamente rivolgersi alla cittadinanza).

Il punto cruciale è l'essere sinceri nei propri confronti, *avere il coraggio di dire la verità a se stessi*. Dirà Socrate ad Alcibiade: prima di fare ciò che si propone di fare, prima di diventare il primo fra gli ateniesi, prima di governare Atene, di prendersi cura di Atene, Alcibiade deve imparare a prendersi cura di se stesso. (cura di sé: *epimeleia eautou*).

R retorica e parresia

Con Cartesio noi siamo abituati a pensare che la coincidenza tra opinione e verità si ottenga entro una certa esperienza mentale. Per i greci, invece, si consegue in una attività *verbale*.

Essendo quindi, nella tradizione socratica, un discorso, la *parresia* potrebbe erroneamente essere assimilata a una pratica di tipo retorico.

La retorica offre al parlante strumenti tecnici per avere il sopravvento sull'opinione altrui. Nella *parresia*, il *parresistes* agisce sulle opinioni degli altri manifestando loro *il più direttamente possibile* ciò che egli effettivamente crede: la retorica, in questo modo, non fa velo alla verità.

Il discorso lungo e continuo è una modalità retorica, mentre è tipico della *parresia* il dialogo tramite domande e risposte. La *parresia* è una figura retorica priva di ogni figura, dal momento che è completamente naturale.

Ma il *parresistes* dice ciò che egli pensa sia la verità o ciò che è realmente la verità? Secondo me - scrive Foucault - il *parresistes* dice ciò che è vero perché egli *sa* che è vero; ed egli sa che è vero perché *è realmente vero*.

Nella *parresia* c'è dunque coincidenza tra opinione e verità.

In nessun testo della cultura della greca antica il *parresistes* sembra avere dubbi sul fatto di possedere la verità, e la garanzia che egli possiede la verità gli viene dalla sue qualità morali; la prova della sua sincerità sta nel suo *coraggio*.

Diremo allora che il *parresistes* è colui che quando dice la verità corre un pericolo. Proprio per questo il tiranno o il re non possono usare la *parresia*: essi non rischiano nulla.

Ma prima ancora di accettare il rischio di morire, dicendo la verità a chi detiene il potere, il *parresistes* ha scelto di vivere come uno che dice la verità, *ha scelto una specifica relazione con se stesso*.

La *parresia* viene dal basso verso l'alto, dal filosofo verso il re, da un cittadino verso l'assemblea, dall'allievo verso il maestro.

Lo zelo nell'apprendere e nell'educare se stesso è inoltre indipendentemente dall'età che si ha.

Parresia e dovere

Si è liberi di stare zitti, e proprio per questo la *parresia* è connessa con la libertà e il dovere.

L'uomo che esercita il potere è saggio solo in quanto c'è qualcuno che può usare la *parresia* per criticarlo, e quindi porre un qualche limite al suo potere, al suo comando.

Parresia e cura di sé

Se non si è bene educati, come si può decidere che cosa costituisce una buona educazione? E se il popolo deve essere educato, dovrà ricevere la verità da un maestro competente.

Ma come si possono riconoscere i maestri buoni, portatori di verità, da quelli cattivi e inutili?

Con Socrate, è cruciale la *proximità* con l'interlocutore.

Nel gioco parresistico politico l'ascoltatore è passivo: egli deve essere persuaso di ciò che ascolta. Dal *logos* socratico, invece, l'ascoltatore è condotto a "rendere conto (*didonai logon*) di sé, del modo in cui ha trascorso la sua vita" (dal *Lachete* di Platone). Rendere conto della propria vita, del proprio *bios*, non significa fare un racconto degli eventi storici che hanno avuto luogo nella propria esistenza (com'è nella tradizione cristiana), ma piuttosto dimostrare se si è capaci di mettere in luce una relazione tra il discorso razionale - il *logos* -, che si è in grado di usare, e *il modo in cui si vive*. Socrate indaga circa il modo in cui quel *logos* dà forma allo stile di vita di una persona, poiché egli è interessato a scoprire se vi è una relazione *armonica* tra le due cose.

Socrate ha il ruolo di *basanos* (pietra di paragone). Come possiamo essere sicuri che Socrate è un buon *basanos*? Riconstrandolo in lui l'armonia.

Dal *Lachete*: "Un uomo simile lo sento proprio come un musico, che accordi in un'armonia bellissima non la lira o strumenti dilettoni, ma in realtà la sua vita stessa in accordo tra parole e azioni, secondo la musica dorica."

Lachete dice che c'è un rapporto armonico tra quello che Socrate dice e quello che fa, tra le sue parole (*logoi*) e le sue azioni (*erga*). Dunque, non solo Socrate stesso è capace di dare un resoconto della propria vita, ma un simile resoconto è già visibile nel suo comportamento, giacché non vi è la minima discrepanza tra ciò che dice e ciò che fa. Egli è un *mousikos aner*, che nella cultura greca sta a significare 'devoto alle Muse', 'istruito nelle arti liberali'. Qui, nel *Lachete*, si riferisce a qualcuno che esibisce una specie di armonia ontologica, il cui *logos* e il cui *bios* stanno in un accordo armonico. E questo rapporto armonico è anche un'armonia *dorica*.

Ricordiamo che nella Grecia antica si distinguevano 4 specie di armonia:

la maniera lidia, troppo solenne, per Platone

la maniera frigia, che Platone associa alle passioni

la maniera ionica, troppo dolce e effeminata

la maniera dorica, che è *coraggiosa*.

(E non è detto che 'parlar franco' comporti sempre dei rischi: il sofista può fare discorsi molto belli e appassionanti sul coraggio, ma lui non è coraggioso.)

Il *bios* è il cuore della *parresia* socratica.

La relazione *bios-logos* si dischiude quando l'interlocutore dà un resoconto della propria vita, e la sua armonia è verificata tramite il contatto con Socrate (la pietra di paragone, il *basanos*).

In conclusione, ritengo - scrive Foucault - che il criterio decisivo per identificare un *parresastes* non debba essere rintracciato nella sua nascita, né nella cittadinanza, né nella competenza intellettuale, ma nell'armonia che in lui si realizza tra il *logos* e il *bios*. L'obiettivo di questa nuova *parresia* non è di persuadere l'assemblea, ma di *convincere qualcuno della necessità di prendersi cura di sé e degli altri*; e ciò significa che egli deve *cambiare la sua vita*. Queste nuove pratiche parresistiche implicano un complesso insieme di legami tra la verità e il sé. Non solo infatti si presume che esse forniscano all'individuo la conoscenza di sé, ma è questa conoscenza di sé che si suppone possa garantire l'accesso alla verità e a ulteriori conoscenze.

Queste tecniche di ricerca della verità non sono più specificamente legate all'agorà, ma avvengono in luoghi diversi.

Parresia e relazioni umane:

1. come caratteristica della vita di comunità: epicurei
2. della vita pubblica: la scuola cinica
3. delle relazioni interpersonali: nello stoicismo

1. Per gli epicurei (Epicuro: 341-270; scuola epicurea: fine del IV sec.-II sec. d.C.) è come una *techné*, paragonabile all'arte della medicina o all'arte del pilotare una nave, richiede perciò un sapere teorico e un'esperienza pratica.

Per Democrito (460-370 a.C.) "la libertà di parola è il segno della libertà; ma il pericolo sta nel discernere il momento giusto".

Si devono tenere in conto le circostanze particolari, ciò che i greci chiamavano il *kairos*: il momento critico.

Il pilota prende una decisione, dà ordini e istruzioni, deve esercitare potere e autorità. E' ciò che accade in politica: anche in politica si suppone che qualcuno sia più competente degli altri e che perciò abbia il diritto di dare ordini, mentre gli altri hanno il dovere di obbedire.

Dalla politica, alla pratica filosofica: l'arte di governare se stessi e di agire come una sorta di '*guida spirituale*' nei confronti di altre persone, come nel rapporto *pedagogico*.

Nelle scuole e nei gruppi epicurei venivano distinti due tipi di insegnante e di insegnamenti:

- a. l'insegnante 'in classe', che si rivolge a un gruppo di studenti
- b. gli insegnanti di rango alto che svolgono con gli studenti colloqui personali

Caratteristiche della scuola socratica sono l'indissolubilità di *bios* e *logos* (v. prima); la ricerca della verità su se stessi, e quindi l'accesso ad altre verità sul mondo (dialogo socratico).

Anche con le scuole epicuree è il rapporto pedagogico di guida quello in cui il maestro *aiuta* il discepolo a scoprire la verità circa se stesso; ma ora c'è in aggiunta una forma di insegnamento '*autoritario*', in un rapporto *collettivo* in cui ciascuno dice la verità a un gruppo di altre persone. Questi due tipi di insegnamento (personale e collettivo) sono divenuti una caratteristica permanente della cultura occidentale.

2. Parresia e vita pubblica: la scuola cinica

Dei filosofi cinici sappiamo poco. Sappiamo che erano interessati a scegliere e praticare un certo tipo di vita.

La setta cinica apparve solo nel II secolo a.C., e cioè due secoli dopo la morte di Socrate.

Il cinismo è la forma negativa di un individualismo aggressivo, che nacque col crollo delle strutture politiche del mondo antico.

Chiamati da Luciano (165 d.C.) "vermi" che professano le dottrine di Diogene, Antistene, Cratete.

Perché i cinici erano tanto disprezzati?

Sembra che coloro che si atteggiavano a cinici fossero così numerosi che l'imperatore Giuliano, nel tentativo di rivitalizzare la cultura greca classica, scrivesse un libello contro di essi sbeffeggiando la loro ignoranza, rozzezza, ecc.

Uno dei motivi del disprezzo è forse quello che essi *assomigliavano ai primi cristiani*.

Guardiamo al loro stile di vita: essi erano convinti che lo stile di vita di una persona era la pietra di paragone del suo rapporto con la verità. Già in Socrate era così. La conclusione che essi traevano dall'insegnamento socratico era che per proclamare le verità da loro professate, in un modo accessibile a tutti, i loro insegnamenti dovessero consistere in uno stile di vita volutamente manifesto, spettacolare, *provocatorio* e talvolta scandaloso. Insegnavano con gli esempi e con le spiegazioni a questi collegate.

I principali punti di riferimento non sono le dottrine ma le vite esemplari, i personaggi mitici: Ercole, Ulisse, Diogene.

Diogene: fu una figura eroica. L'idea che la vita del filosofo dovesse essere *esemplare ed eroica* è importante per capire il rapporto tra cinismo e cristianesimo, così come per comprendere la *parresia* cinica in quanto attività pubblica.

Pratica parresiatica cinica:

- a. la predica critica
- b. il comportamento scandaloso
- c. il 'dialogo provocatorio'

a. I filosofi antichi occasionalmente esponevano le loro dottrine, normalmente a un uditorio piuttosto piccolo. I cinici invece le esponevano *alle grandi folle*. Usavano talvolta alzarsi nel bel mezzo di una rappresentazione teatrale e pronunciare un discorso. Quindi non solo a una élite, ma al popolo.

Da questo punto di vista la predica cinica sul tema della libertà, della rinuncia al lusso, della critica delle istituzioni politiche e dei codici morali esistenti, e così via, aprirono la strada ad alcuni temi cristiani.

I proseliti cristiani, però, non solo parlavano di questi temi, ma ricorrevano anche alla pratica della *predica*.

Ancor oggi la 'predica' è uno dei modi principali della nostra società per 'dire la verità', e dirla a tutti. Tuttavia c'è uno scarso contenuto dottrinale nella predica cinica, nessuna diretta definizione del bene e del male. Al contrario, i cinici si riferiscono alla libertà (*eleutheria*) e all'autosufficienza (*autarkeia*) come criteri di base su cui misurare comportamento e vita. *Autarkeia*: è la condizione della felicità umana: bastare a se stessi. Perciò i cinici preferivano uno stile di vita 'naturale', vale a dire non condizionato dalle istituzioni, dalle leggi. Predicavano perciò *contro tutte le istituzioni sociali*, viste come impedimento alla libertà e all'indipendenza dei singoli.

b. Comportamento scandaloso.

Un esempio: *l'inversione* dei ruoli: v. dialogo tra Diogene e Alessandro (nel gioco parresiastico cinico è l'interlocutore che pone domande al filosofo: Alessandro a Diogene). Diogene ordina ad Alessandro di spostarsi per non fargli ombra. Si può notare anche il rapporto *naturale* che Diogene ha con il sole, in contrasto con la genealogia mitica, che voleva che il re fosse il sole.

I cinici usavano *trasferire* una regola da un campo a un altro, in modo da mostrarne l'arbitrarietà.

Ai giochi istimici Diogene prese una corona di aghi di pino e se la mise in testa: aveva ottenuto una vittoria contro la povertà, l'esilio, il bisogno e i propri vizi, più grande delle vittorie degli atleti.

Vide due cavalli che lottavano tra loro, scalcitando fino a che uno cadde per terra: mise una corona sulla testa del cavallo rimasto in piedi.

Diogene mangiava nell'agorà (mangiare in pubblico era scandaloso per i greci).

Aristotele chiama Diogene 'il cane', non lo chiama mai per nome (*kynikoi* vuol dire 'simile al cane').

DIFFERENZE CON IL DIALOGO SOCRATICO: LEGGERE PAG. 84

Conclude Foucault: io penso che possiamo vedere in questo aggressivo incontro tra Alessandro e Diogene una lotta che si svolge tra due tipi di potere: il potere politico e il potere della verità. In questa lotta, il *parresiastes* accetta e fronteggia un pericolo costante: Diogene si espone al potere di Alessandro dall'inizio alla fine del discorso. E l'effetto principale di questa lotta parresiastica col potere non è di condurre l'interlocutore a una nuova verità, o a un nuovo modello di autocoscienza; è di portare l'interlocutore *a interiorizzare la lotta parresiastica* - a combattere dentro di sé i propri errori e a comportarsi con se stessi *nello stesso modo* in cui si comporta Diogene.

3. *Parresia* e relazioni interpersonali

Esempi da Plutarco (46-127 d.C.) e da Galeno (129-200 d.C.)

Come possiamo distinguere il vero *parresias* dall'adulatore? E per quale motivo abbiamo bisogno nella nostra vita di qualche amico che svolga il ruolo di *parresias*?

La ragione che Plutarco ci suggerisce si fonda sul tipo predominante di rapporto che abbiamo spesso con noi stessi, cioè il rapporto di *philautia* o di 'amore di sé'. Questo rapporto di amore di sé è per noi il fondamento di una *persistente illusione a proposito di ciò che siamo*.

Noi siamo adulatori di noi stessi, ed è proprio per disattivare questo spontaneo rapporto che abbiamo con noi stessi, per proteggerci dall'amore di sé, che abbiamo bisogno di un *parresias*.

Tuttavia è difficile riconoscere e accettare un *parresias*. Non solo, infatti, è difficile distinguere un vero *parresias* da un adulatore, ma a causa della nostra *philautia* non abbiamo neppure interesse a riconoscerlo. Plutarco individua due criteri per riconoscere un vero *parresias*:

1. c'è una corrispondenza tra ciò che il vero *parresias* dice e il modo in cui si comporta
2. egli mostra *risolutezza* dei propositi, costanza o persistenza (*endelechia*) delle idee; *permanenza*, continuità, stabilità in relazione alle sue scelte, alle sue opinioni, ai suoi pensieri.

L'autoinganno di cui parla Plutarco è diverso dal 'non conoscere se stesso' di Socrate. La concezione di Plutarco sottolinea il fatto che non solo siamo incapaci di sapere che non sappiamo niente, ma che siamo anche incapaci di sapere, esattamente, *che cosa noi siamo*.

Distruggere l'autoinganno e acquisire e mantenere continuità di giudizio sono due attività etico-morali connesse l'una con l'altra.

Parallelamente, nella spiritualità protocristiana troviamo, da un lato, Satana - agente dell'autoinganno e responsabile del cambiamento di opinione -, dall'altro la *firmitas* della contemplazione di Dio.

Il cristianesimo - scrive Foucault - appartiene a un genere di religioni molto particolare, quelle che *impongono ai loro praticanti degli obblighi di verità*.

Ne sono testimonianza i dogmi, i libri sacri, l'accettare le decisioni delle autorità, e anche il fatto che ciascuno ha il dovere di indagare chi egli sia, quali errori ha commesso, ecc. In aggiunta, ciascuno è obbligato a dire queste cose a un altro, e dunque a sottoporsi a una *testimonianza contro se stesso*.

La scoperta cristiana del sé non rivela il sé come illusione. Dà origine a due compiti:

- cancellare tutte le illusioni, le tentazioni, le seduzioni che passano per la mente e scoprire così la verità su se stessi
- rendersi liberi da ogni attaccamento al sé. Si crea così una spirale: 'formulazione della verità - rinuncia alla realtà', che è il fondamento delle tecniche cristiane del sé.

Galeno: "Quando qualcuno non saluta i ricchi e i potenti, né con loro si accompagna, né mangia insieme a loro, ed è invece abituato a cibi frugali, aspettati che costui dica la verità".

Per Socrate e Plutarco, il *parresias* è un amico; per Galeno, è *uno che non si conosce*, in modo che possa essere completamente neutrale. Un buon dicatore di verità in grado di darci onesti consigli circa noi stessi non deve temerci e non deve neanche amarci. Un buon *parresias* è uno con cui non abbiamo avuto in precedenza nessun particolare rapporto.

Per Galeno, inoltre, è molto importante che colui che svolge il ruolo di *parresias* sia ricco almeno quanto il suo interlocutore.

Parresia e tecniche di indagine

I primi due secoli dopo Cristo.

Il gioco parresistico richiede quella che i greci chiamavano *askesis*. Per i greci non significa la nostra 'ascesi', ma ha un senso molto più ampio, che denota tutti i tipi di addestramento o esercizio pratico. Per esempio, era un luogo comune dire che qualsiasi tipo di arte o di tecnica doveva essere appresa

con *mathesis* e con *askesis*, vale a dire con la conoscenza teorica e con l'addestramento pratico. L'arte del vivere - *technè tou biou* - richiede pratica e addestramento: *askesis*.

Differenze con il cristianesimo:

1. l'ascesi cristiana ha come obiettivo ultimo la rinuncia di sé; l'*askesis* morale delle filosofie greco-romane ha come obiettivo la definizione di una specifica relazione con se stessi, una relazione di auto-possezzo, di *auto-sovranià*;
2. l'ascesi cristiana sceglie come tema centrale la rinuncia di sé; l'*askesis* è invece una pratica attraverso cui l'individuo *affronta appieno il mondo* in una maniera etica e razionale.

Le pratiche ascetiche (del mondo greco e latino) non vengono descritte, analizzate. Dato che molta gente le conosceva, erano adoperate abitualmente senza che vi fosse una teoria precisa circa il modo di esercitarle. Si tratta semmai di testi pratici, che bisognava leggere, rileggere, meditare, imparare, per costruirsi una matrice duratura del proprio comportamento.

L'autocoscienza solitaria

Spesso noi parliamo di autocoscienza come di 'esame di coscienza'. E' questa una definizione semplicistica. Per i greci, si tratta di esercizi di verità diversi da quelli della tradizione cristiana.

Scriva Seneca (4 a.C.- 65 d.C.) nel *De ira*: "Ci può essere qualcosa di più esaltante di questa pratica di passare letteralmente al setaccio tutta la nostra giornata?"

Sappiamo da molte fonti che l'autocoscienza era un'abitudine della tradizione pitagorica. Prima di andare a dormire, i pitagorici dovevano effettuare questo tipo di esame riconsiderando gli errori che avevano commesso durante il giorno. Gli errori consistevano in quei comportamenti che trasgredivano le regole, assai strette, delle scuole pitagoriche. Lo scopo di questo esame, almeno nella tradizione pitagorica, era di purificare l'anima. Tale purificazione era ritenuta necessaria giacché i pitagorici consideravano il sonno uno stato d'essere durante il quale l'anima poteva mettersi in contatto con la divinità *attraverso i sogni*.

Seneca dice di essere un 'esaminatore' di se stesso (*speculator sui*). *Speculator* significa 'ispettore', cioè qualcuno che ispeziona il carico di una nave, o il lavoro degli operai. Seneca scrive: "*totum diem meum scrutor*". E poi: "*factaque ac dicta mea remetior* (riconsidero, passo in rassegna tutto ciò che ho fatto e detto). Remetiri viene dal gergo contabile: ha il senso di: 'verificare se c'è un errore di calcolo'.

Se consideriamo gli errori che Seneca enumera, e che porta come esempi di questo esame, vediamo che non sono quel tipo di errori che chiameremmo 'peccati'. Egli non confessa per esempio di aver bevuto troppo, o di aver commesso una frode, ecc. Si rimprovera di aver criticato qualcuno senza che la sua critica abbia aiutato quell'uomo, ma lo abbia al contrario ferito; critica se stesso per essere disgustato del popolo, il quale era in ogni caso incapace di comprenderlo; per non aver avuto sempre presente l'obiettivo della sua azione, ecc. Il punto di errore riguarda *un difetto pratico del suo comportamento*: l'incapacità di stabilire un rapporto razionale tra principi di condotta e comportamento. Non sono quindi trasgressioni di un codice o di una legge.

Cosa segue al riconoscimento dei propri errori? Seneca non 'punisce se stesso'. Riattiva semmai giuste pratiche di comportamento: "procura di non fare più così"; "non avere rapporti con gente ignorante"; "per il futuro, tieni presente non solo la verità di ciò che dici, ma anche il fatto che la persona con cui parli possa accettarla", ecc.

L'autodiagnosi

Seneca, *De tranquillitate animi*

La parola latina *tranquillitas*, che corrisponde al greco *euthumia*, denota stabilità dell'animo o della mente.

E' uno stato in cui la mente è indipendente da ogni tipo di evento esterno, e insieme è libera da ogni eccitazione o agitazione interna che possa indurre un movimento involontario dell'anima.

Tranquillitas fa anche riferimento a un certo senso di gradevole pacatezza, derivante dall'autogoverno, dal possesso di sé.

Nel dialogo (*De tranquillitate animi*) che si svolge tra Seneca e Sereno, Sereno afferma di conoscere la dottrina stoica e le sue regole pratiche, ma aggiunge che gli manca lo stesso la *tranquillitas*: "perché non dovrei riconoscere la verità davanti a me come davanti a un medico?", oppure: "Non sono né in salute né ammalato", e così via.

Qui troviamo l'*identificazione metaforica* tra disagio morale e malattia fisica. Per essere curato, Sereno deve prima ammettere davanti a Seneca la verità (*verum fatear*). Ma qual è la verità che Sereno deve 'confessare'?

Si tratta di qualcosa di molto diverso dalla confessione cristiana.

Sereno espone prima la sua condizione generale, la verità su se stesso, la descrizione della malattia di cui soffre. Questa malattia viene paragonata al mal di mare, che si può patire *su una nave che non avanza* ma è soggetta a un movimento di beccheggio e di rollio. Sereno ha paura di rimanere in mare in questa condizione mentre è in vista la terraferma, che però gli rimane inaccessibile.

L'organizzazione dei temi che Sereno tocca - con la metafora dell'andare in mare - comporta quel tradizionale accostamento tra filosofia etico-politica, medicina, conduzione di una nave o navigazione [v. anche l'etimo di 'cibernetica'].

Tutto considerato - osserva Foucault -, Sereno è un *bravo ragazzo*.

Vediamo il perché. Nella sua 'confessione' a Seneca, Sereno dice:

- di non essere attaccato al lusso;
- di non essere schiavo dell'ambizione, di non aspirare a una grande carriera politica, ma di volersi porre al servizio degli altri;
- di non subire il fascino dell'altisonante retorica, ma di preferire al contrario un linguaggio pratico;
- dimostra di essere attaccato a ciò che è naturale, necessario, utile (a se stesso e agli amici), e che di norma è indifferente a tutto il resto.

Il suo racconto (v. p.102-103) ci mostra anche l'argomento preciso del suo esame, che si potrebbe riassumere così: quali sono le cose *importanti* per me, e quali sono le cose che mi risultano *indifferenti*?

E Sereno considera importanti cose che *davvero lo sono*.

Sereno però spiega che nonostante il fatto che egli compia le scelte giuste, che trascuri le cose poco importanti, sente che la sua mente, il suo *animus*, sono soggetti a movimenti involontari: egli è *abbagliato o attratto* dalle cose che in precedenza aveva considerato poco importanti (il lusso, per esempio); oppure ha negato a se stesso la verità ("Credo che a molti sarebbe stato possibile raggiungere la saggezza, se non avessero creduto di averla già raggiunta, se non avessero fatto finta di non vedere in se stessi certi difetti, davanti a certi altri non fossero passati a occhi chiusi. Non credere infatti che noi andiamo in rovina più per l'adulazione altrui che per la nostra".)

L'instabilità di Sereno non deriva dai suoi peccati, o dal fatto di esistere come 'creatura' che vive nel tempo (come per esempio in Agostino (354-430)). Dipende dal fatto che non è ancora riuscito ad *armonizzare completamente le sue azioni e i suoi pensieri con la struttura etica che ha scelto per se stesso*.

Egli è come un bravo pilota, che in mezzo alla tempesta è bloccato sul mare, incapace di raggiungere la terraferma, perché non possiede la *tranquillitas*, la *firmitas*, che vengono dal completo dominio di sé.

L'estetica e la prova di sé

Come Seneca usa la *parresia* verso Sereno, Epitteto (50-138 ca.) la usa verso i suoi discepoli. Ma ora l'uso della *parresia* è spostato sempre più sul discepolo: questi deve rivelarla a se stesso *e agli altri*.

L'esercizio del restare fedele ai principi, della conformità alle regole adottate comporta null'altro che la relazione del sé con la verità. Allora questa verità non è solo teoretica: dobbiamo esercitare la *memoria* - scrive Epitteto -, ricordarci quello che abbiamo fatto, pensato e sentito, in modo da poter riattivare i nostri principi razionali, rendendoli *permanenti* nella nostra vita. Questi esercizi appartengono a quella che potremmo definire una 'estetica del sé'.

Sul concetto di "estetica dell'esistenza", scrive Foucault:

Perché la vita di ogni individuo non potrebbe essere un'opera d'arte? Perché una lampada o una casa sono oggetti d'arte e non lo è la nostra vita?

Ci si può comportare verso se stessi come un buon tecnico, o un artigiano, o un artista che - di tanto in tanto - si ferma, esamina quello che sta facendo, si ripete le regole dell'arte e le rapporta al lavoro fin qui compiuto. Questa metafora dell'artista che interrompe il lavoro, torna indietro, *guadagna una distanza prospettica*, ed esamina ciò che sta facendo alla luce dei principi dell'arte la si può trovare in Plutarco (*Sul controllo dell'ira*). Scrive Plutarco:

"Un buon metodo, mi sembra, è quello seguito dai pittori, che osservano di tanto in tanto i loro dipinti prima di considerarli finiti. fanno così perché, allontanando lo sguardo e osservando spesso il lavoro, sono in grado di farsi un giudizio preciso, capace di soffermarsi sulla più piccola divergenza, che invece la familiarità di uno sguardo ininterrotto potrebbe nascondere alla vista".

Riporto infine larga parte delle **Osservazioni conclusive**, scritte da Foucault al termine delle sue lezioni (pp.111-114 del libro; i *corsivi* sono miei).

"La mia intenzione non era di affrontare il problema della verità, ma il problema di colui che dice la verità, della verità come attività. Voglio dire che per me non era questione di analizzare i criteri interni o esterni che rendevano in grado i greci o i romani, o chi altri, di riconoscere se un'affermazione o una proposizione è vera o no. Il mio obiettivo era piuttosto di cercare di considerare il dire la verità come un'attività specifica, *come un ruolo*. [...]

Ciò che volevo indagare era come il ruolo di dicitore di verità fosse stato *diversamente problematizzato* nella filosofia greca. E ciò che volevo mostrare era che se la filosofia greca ha sollevato il problema della verità *dal punto di vista dei criteri* che presiedono ad affermazioni vere e a un giudizio corretto, la stessa filosofia greca ha sollevato anche la questione della verità *dal punto di vista del dire la verità come attività*. Ha sollevato questioni del tipo: chi è in grado di dire la verità? Quali sono i requisiti morali, etici, spirituali che abilitano qualcuno a presentarsi e ad essere considerato come un dicitore di verità? E su quali argomenti è importante dire la verità? Sul mondo? Sulla natura? Sulla città? Sui costumi? Sull'uomo? Quali sono le conseguenze del dire la verità? Quali sono gli effetti positivi per la città, per i governanti, per gli individui? E infine: qual è il rapporto tra l'attività del dire la verità e l'esercizio del potere? Può il dire la verità coincidere con l'esercizio del potere, o queste attività devono essere considerate completamente indipendenti e tenute distinte? E si possono separare, o l'una implica l'altra?

Queste *quattro domande* sul dire la verità come attività - 1. chi è in grado di dire la verità, 2. su cosa, 3. con quali conseguenze, 4. con quali rapporti col potere - sembrano essere emerse come problema filosofico verso la fine del V secolo, attorno a Socrate, specialmente attraverso le sue discussioni coi sofisti, a proposito della politica, della retorica, dell'etica.

Direi che la problematizzazione della verità che caratterizza la fine della filosofia presocratica e l'inizio della filosofia come ancora oggi la concepiamo, questa problematizzazione della verità ha due aspetti essenziali.

Uno riguarda il fatto di assicurarsi che il processo mentale *stabilisca correttamente* se un'affermazione è vera (cioè riguarda la nostra abilità nell'avere accesso alla verità).

L'altro riguarda la questione: qual è l'importanza per l'individuo e per la società del fatto di dire la verità, di avere individui che dicono la verità, *e di sapere come fare per riconoscerli*.

In quella parte che riguarda il come essere sicuri che una determinata affermazione sia vera, troviamo le radici nella grande tradizione della filosofia occidentale che vorrei chiamare 'l'analitica della verità'.

Nell'altra parte - del sapere chi è capace di dire la verità e del sapere perché dovremmo dire la verità - troviamo le radici di ciò che potremmo chiamare la tradizione critica dell'Occidente.

[...]

Il metodo

Come forse avrete notato, ho usato spesso in questo seminario la parola 'problematizzazione', senza darvi una spiegazione del suo significato.

Vi ho accennato che ciò che ho inteso analizzare in gran parte del mio lavoro [qui F. si riferisce a studi precedenti] non sono né i comportamenti dei popoli passati (ciò che appartiene al campo della storia sociale), né le idee come valori rappresentativi. Ciò che ho cercato di fare fin dall'inizio è stato di analizzare il processo di 'problematizzazione', il che vuol dire: *come e perché* certe cose (comportamenti, fenomeni, processi) *diventano un problema*. Perché, per esempio, certe forme di comportamento erano considerate e classificate come 'follia', mentre altre forme simili erano completamente ignorate in un determinato momento storico; lo stesso per la criminalità e la delinquenza, lo stesso per la problematizzazione della sessualità.

Qualcuno ha interpretato questo tipo di analisi come una forma di 'idealismo storico', ma io credo che si tratti di una cosa *del tutto diversa*. Quando dico che studio la 'problematizzazione' della follia, del crimine, del sesso, questa non è una maniera per negare la realtà di simili fenomeni. Al contrario, ho cercato di mostrare che *è precisamente un certo loro grado effettivo di realtà che è stato l'obiettivo della regolazione sociale in un dato momento*. La questione che sollevo è questa: come e quando molte cose differenti fra loro furono messe insieme, definite, analizzate e trattate, per esempio, come 'malattia mentale'? Quali sono *gli elementi rilevanti al fine di una determinata 'problematizzazione'*? E anche se io volessi dire che ciò che viene definito come 'schizofrenia' non corrisponde a niente di concreto, tutto ciò non avrebbe nulla a che vedere con l'idealismo. Io credo infatti che vi sia un rapporto tra la cosa che è problematizzata e il processo di problematizzazione. La problematizzazione è una 'risposta' a una situazione concreta che è reale.

Il contesto storico

[...] io credo che una determinata problematizzazione non è l'effetto o la conseguenza di un contesto o di una situazione storica, ma è una risposta data *da individui definiti*.

Per esempio, rispetto al modo in cui venne problematizzata la *parresia* in un determinato momento possiamo vedere che vi sono specifiche risposte socratico-platoniche alla questione: come possiamo riconoscere in qualcuno un *parresiastes*? Qual è l'importanza per la città di avere un *parresiastes*? Come si deve comportare un buon *parresiastes*? Sono risposte date *da Socrate o da Platone*. Non sono risposte collettive, date da qualche inconscio collettivo. [...] Una problematizzazione è sempre *un certo tipo di creazione*; ma solo nel senso che, data una certa situazione, non se ne può inferire che ne seguirà *necessariamente* quel tipo di problematizzazione. Data una certa problematizzazione, si può solo cercare di comprendere *perché* essa appare come una risposta a un qualche aspetto concreto e specifico del mondo a cui si riferisce.

C'è un rapporto tra pensiero e realtà nel processo di problematizzazione. Ed è questa la ragione per cui io credo sia possibile fare un'analisi di una specifica problematizzazione *come la storia di una risposta* - la risposta originale, specifica e individuale di un singolo pensiero - a una certa situazione. E' questo tipo di relazione specifica tra verità e realtà che ho cercato di analizzare nelle varie problematizzazioni della *parresia*.

Roma, 16 luglio 2001