

# heteroglossia



QUADERNI DI LINGUAGGI E INTERDISCIPLINARITÀ.  
 DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE, DELLA  
 COMUNICAZIONE E DELLE RELAZIONI INTERNAZIONALI.

**n1° eum**



Heteroglossia n. 14

Pianeta non-fiction

a cura di Andrea Rondini

eum

Università degli Studi di Macerata

Heteroglossia n. 14

Quaderni di Linguaggio e Interdisciplinarietà. Dipartimento di Scienze Politiche, della Comunicazione e delle Relazioni Internazionali

*Direttore:*

Hans-Georg Grüning

*Comitato scientifico:*

Mathilde Anquetil (segreteria di redazione), Alessia Bertolazzi, Ramona Bongelli, Ronald Car, Giorgio Cipolletta, Lucia D'Ambrosi, Armando Francesconi, Hans-Georg Grüning, Danielle Lévy, Natascia Mattucci, Andrea Rondini, Marcello Verdenelli, Francesca Vitrone

*Comitato di redazione:*

Mathilde Anquetil (Università di Macerata), Alessia Bertolazzi (Università di Macerata), Ramona Bongelli (Università di Macerata), Edith Cognigni (Università di Macerata), Lucia D'Ambrosi (Università di Macerata), Lisa Block de Behar (Universidad de la Republica, Montevideo, Uruguay), Madalina Florescu (Universidade do Porto, Portogallo), Armando Francesconi (Università di Macerata), Aline Gohard-Radenkovic (Université de Fribourg, Suisse), Karl Alfons Knauth (Ruhr-Universität Bochum), Claire Kramsch (University of California Berkeley), Hans-Georg Grüning (Università di Macerata), Danielle Lévy (Università di Macerata), Natascia Mattucci (Università di Macerata), Graciela N. Ricci (Università di Macerata), Ilaria Riccioni (Università di Macerata), Andrea Rondini (Università di Macerata), Hans-Günther Schwarz (Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg), Manuel Angel Vasquez Medel (Universidad de Sevilla), Marcello Verdenelli (Università di Macerata), Silvia Vecchi (Università di Macerata), Geneviève Zarate (INALCO-Paris), Andrzej Zuczkowski (Università di Macerata)

**ni° eum edizioni università di macerata > 2006-2016**

isbn 978-88-6056-487-0

issn: 2037-7037

Prima edizione: dicembre 2016

©2016 eum edizioni università di macerata

Centro Direzionale, Via Carducci snc – 62100 Macerata

info.ceum@unimc.it

<http://eum.unimc.it>

## Indice

- 9 Andrea Rondini  
Introduzione
- Parte prima  
Dalla verità alla vita
- Raffaello Palumbo Mosca  
29 Oltre l'idea di realismo: scrittori della vita nel nuovo millennio.  
Primi appunti
- Gianluca Vagnarelli  
39 Verità e politica: democrazia, *parrēsia* e consiglio politico in  
Michel Foucault
- Marco Mongelli  
53 Alle origini della non-fiction: le strade di Truman Capote e  
Norman Mailer
- Claudio Milanesi  
83 La svolta narrativa di Piazza Fontana
- Antonio Tricomi  
105 Sempre in prima persona. Sulla poetica di Emmanuel Carrère
- Elena Frontaloni  
133 L'arte di girare attorno. *Il Regno* di Emmanuel Carrère
- Parte seconda  
Successo e affermazione
- Carlo Baghetti  
145 Confini mobili della modalità non-fiction. Ermanno Rea,  
*Mistero napoletano* e *La comunista*

- Morena Marsilio  
171 Inchiesta e reportage à la “minimum fax”: un paese inventato o sconosciuto?
- Lorenzo Marchese  
207 Storiografie del presente? Per una discussione della non-fiction su esempi italiani degli anni '90 (Covacich, Petrignani, Rastello)
- Andrea Gialloreti  
245 «Questo scritto non sarà un romanzo». L'azione letteraria di Vitaliano Trevisan
- Sara Bonfli  
273 Edoardo Albinati: Irrealità o inganno della Realtà?
- Lucia Faienza  
291 La verità precaria come paradigma del reale: uno sguardo alla narrativa italiana di non-fiction
- Francesca Strazzi  
311 Virate legendarie
- Chiara Pietrucci  
331 Una cosa divertente che non farò mai più? La non-fiction di David Foster Wallace
- Parte terza  
Esperienze contemporanee
- Giovanna Romanelli  
345 I racconti, le voci, le storie della nuda vita dei migranti. *La catastròfa* di Paolo di Stefano
- Carla Carotenuto  
369 Disabilità, fragilità, amore. Il tempo della consapevolezza in Valeria Parrella
- Alessandro Ceteroni  
391 La via italiana al non-fiction novel: *Il costo della vita* di Angelo Ferracuti
- Isabella Tomassucci  
419 «Non potevo fare altro». Retorica e rappresentazione dell'ossessione in *ZeroZeroZero* di Roberto Saviano
- Donato Bevilacqua  
441 Da Limonov a Srebrenica. Il conflitto nei Balcani attraverso la non-fiction di Marco Magini ed Emmanuel Carrère

## Parte quarta

## Confini

- Gianluca Cinelli  
465 Non-fiction tra storia e letteratura. Il caso della memorialistica di guerra
- Franco Forchetti  
505 La Realtà “catramosa” nelle pieghe del testo finzionale. Una lettura di *Petrolio* di Pasolini
- Giorgio Cipolletta  
523 Oltre la non-fiction. *F for fake*, così falso, così vero
- 553 Abstracts

Gianluca Vagnarelli

Verità e politica: democrazia, *parrēsia* e consiglio politico in Michel Foucault

La *parrēsia* è, per Foucault, il dire tutto, il parlar franco, la libertà di parola che si presenta al tempo stesso come virtù, come qualità, come dovere e infine come tecnica, come procedimento<sup>1</sup>. Una nozione che si situa all'incrocio tra l'obbligo di dire il vero, le procedure e le tecniche della governamentalità e la costituzione del rapporto con se stessi<sup>2</sup>. Il primo polo è quello della *alētheia* e del dire il vero, il secondo della *politeia* e del governo, il terzo rimanda infine alle modalità di soggettivazione, al modo in cui l'individuo si costituisce come soggetto morale della propria condotta<sup>3</sup>. È intorno a questi tre poli che, dalla Grecia sino alla modernità, per Foucault ruota tutto il discorso filosofico quale pensiero che non pone mai la questione della verità senza interrogarsi, al contempo, sulle condizioni che la rendono possibile<sup>4</sup>.

Come vedremo, Foucault evidenzierà l'esistenza di nessi problematici tra *parrēsia* e democrazia, e tra *parrēsia* e direzione individuale delle coscienze, sottolineando come, in entrambi i casi, accanto alla presenza di condizioni formali di possibilità per l'esercizio del dire-il-vero vi sia la necessità di una differenziazione etica del parresiasta, di un suo elemento di distinzione tale da renderne politicamente proficuo il discorso di verità. E ciò nel contesto di una più generale riflessione che, a partire dal-

<sup>1</sup> Cfr. Foucault 2008, p. 51.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Cfr. Foucault 2009, pp. 73-74.

<sup>4</sup> Ivi, p. 74.

la lettura dei testi platonici, avrà al suo centro interrogativi quali: come ricavare uno spazio per il discorso di verità nel contesto problematico dell'arena pubblica? Come salvaguardare il libero esercizio della parola al parresiasta? Quali condizioni consentono di stabilire una relazione tra verità e politica? Interrogativi a partire dai quali intendiamo muovere la nostra indagine<sup>5</sup>.

### *Il legame problematico tra parrēsia e democrazia*

L'interrogazione foucaultiana intorno alla *parrēsia*, segnatamente quella di origine platonico-socratica, sovrappone interrogativi di carattere filosofico-politico con questioni di ordine filosofico-morale<sup>6</sup>. Foucault richiama la *Vita di Dione*, dalle *Vite parallele* di Plutarco, per illustrare casi esemplari di uomini che sono insorti contro il tiranno assumendo la responsabilità ed il rischio, sino alla morte, di dire la verità<sup>7</sup>. La *parrēsia* non è strategia di persuasione assimilabile alla retorica, non intende convincere attraverso il rimando al verosimile ma, semplicemente, dire il vero<sup>8</sup>:

<sup>5</sup> Mazzocca ha mostrato le problematicità concernenti la pratica della *parrēsia* in una moderna società liberale e liberista nella quale gli interessi privati divengono il cuore dell'*ethos* sociale. Per Virilio, uno degli autori citati da Mazzocca, l'estrema accelerazione che la modernità ha impresso all'informazione e ai media ha determinato un distacco tra la sfera immateriale della comunicazione e quella, materiale, dello spazio e del tempo nella quale hanno sede le relazioni sociali e sulla quale i cittadini possono esercitare la loro presa. Tale distacco ha reso sostanzialmente irrilevante il tema della realtà. Questi mutamenti renderebbero la pratica di una moderna *parrēsia* molto difficile perché comprometterebbero l'ascesa di una verità autenticamente orientata al bene comune rispetto ad una (o più d'una) funzionale alla pratica del governo neoliberale. Cfr. Mazzocca (2013), *Philosophical parrēsia and Transpolitical Freedom*, «Foucault Studies», n. XV, pp. 129-147, Virilio 1977, Virilio 1998.

<sup>6</sup> Cfr. Mazzocca (2013), *Philosophical parrēsia and Transpolitical Freedom*, cit. p. 133.

<sup>7</sup> «Platone e Dione sono persone che praticano il *parressiazesthai*, che praticano la *parrēsia*, poiché dicono effettivamente la verità: poiché, dicendola, espongono se stessi – loro che l'hanno detta – a pagare un certo prezzo per averla detta. E in questa circostanza sono pronti a pagare (e affermano, con il loro dire-il-vero, di essere pronti a pagarlo) non un prezzo qualsiasi: questo prezzo è la morte [...] I parresiasti sono coloro che accettano, al limite, di morire per aver detto il vero [...] Ebbene, mi sembra questo il nocciolo della *parrēsia*», Foucault 2009, p. 63.

<sup>8</sup> Ivi, p. 60.

La *parrĕsia* consiste dunque in questo: c'è un potente che si è macchiato di una colpa; questa colpa rappresenta un'ingiustizia nei confronti di qualcuno che è debole, che non ha nessun potere, che non può ricorrere a nessun mezzo di ritorsione, che non può realmente combattere, che non può vendicarsi, che vive una situazione profondamente segnata dalla disuguaglianza. Cosa gli resta da fare allora? Solo questo: prendere la parola e, a suo rischio e pericolo, ergersi di fronte a colui che ha commesso l'ingiustizia e parlare. E in questo momento la sua parola prende il nome di *parrĕsia*<sup>9</sup>.

Nella letteratura greca, rimarca Foucault, la *parrĕsia*, non è attribuito degli dei ma appartiene agli uomini, è una pratica umana, una pratica agonistica, un rapporto conflittuale, un rischio umano, il rischio che il debole decide di assumere su di sé quando prende la parola contro il più forte<sup>10</sup>. La *parrĕsia* opera dunque come forma di contenimento del potere e dei suoi abusi, è verità contro l'accecamento della forza<sup>11</sup>. Nei corsi al *Collège de France* dei primi anni Ottanta, Foucault si soffermerà sul significato della *parrĕsia* in relazione alla democrazia, alla parola pubblica rivolta all'insieme dei cittadini riuniti nell'assemblea, parola pronunciata dal parresiasta preoccupato di far trionfare la propria concezione dell'interesse generale e, come vedremo, parola che intrattiene un rapporto ambivalente con la democrazia<sup>12</sup>.

Il legame tra *parrĕsia* e democrazia è, scrive Foucault, un legame problematico, sia in ragione del carattere ambiguo della *parrĕsia*, sia del carattere aperto della democrazia<sup>13</sup>. Se la *parrĕsia* fonda la democrazia e la democrazia è il luogo della *parrĕsia* – stabilendosi così un legame d'appartenenza circolare tra le due – la *parrĕsia* ha storicamente subito delle modificazioni che l'hanno portata ad allontanarsi dalla democrazia<sup>14</sup>. Essa si è ritagliata uno spazio all'interno di regimi autocratici, oligarchici o monarchici rompendo così il rapporto esclusivo che la connaturava alla democrazia e alla cittadinanza<sup>15</sup>. Essa ha inol-

<sup>9</sup> Foucault 2008, p. 133.

<sup>10</sup> Ivi, p. 152.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 158-159.

<sup>12</sup> Cfr. Gros, *Note del curatore* in Foucault 2008, p. 362.

<sup>13</sup> «Perché vi sia democrazia deve esserci *parrĕsia*. Ma inversamente, come ben sapete la *parrĕsia* è il tratto distintivo della democrazia», Foucault 2008, p. 153.

<sup>14</sup> Ivi, p. 287.

<sup>15</sup> Ivi, p. 290.

tre avuto il suo “doppio cattivo” nell’adulazione. La democrazia può infatti contribuire a generare, in determinate condizioni, una forma nociva di *parrēsia* che è la retorica. Se la retorica può, prosegue Foucault, appartenere alla *parrēsia* in quanto tecnica posseduta da uomini che, in possesso della verità, sono in grado di persuadere gli altri, è la filosofia la sola pratica di linguaggio in grado di rispondere alle esigenze della *parrēsia*, solo la filosofia può distinguere il vero dal falso, l’adulazione dal dire il vero. Ma per meglio comprendere il rischio di quella che Foucault definisce l’alterazione della *parrēsia* occorre fare richiamo a quelli che egli individua come gli elementi costitutivi di una buona relazione tra *parrēsia* e democrazia.

Il primo di essi è l’eguaglianza concessa a tutti i cittadini, eguaglianza implicante la possibilità di prendere la parola ed esprimersi su questioni che attengono alla vita pubblica. Il secondo concerne il concreto esercizio della presa di parola da parte di coloro che, rivolgendosi agli altri, sono in grado di farsi ascoltare esercitando un’influenza. Una presa di parola che, scrive Foucault, non può consistere nel puro blandire gli ascoltatori dovendo tradursi nella manifestazione della verità. A queste tre condizioni il filosofo ne aggiunge un’ultima che attiene alla necessaria presenza del coraggio in colui che sceglie di prendere pubblicamente posizione enunciando, antagonisticamente e a proprio rischio, un contenuto di verità<sup>16</sup>.

Storicamente, un esempio di immanentizzazione della buona *parrēsia*, di rapporto virtuoso tra dire-il-vero e democrazia, è stato il periodo pericleo<sup>17</sup>. Il periodo pericleo – rappresentato nella sua forma linguistica dai tre discorsi di Pericle riportati nella *Guerra del Peloponneso* di Tucidide – presenta per Foucault la duplice garanzia, riconosciuta al cittadino, di poter esercitare il proprio parlar franco senza per questo incorrere in minacce o sanzioni e, al tempo stesso, la possibilità, per questi, di divenire artefice di un discorso politico in grado di tenere insieme verità e persuasione<sup>18</sup>. Ma, scrive Foucault, dopo la morte di Pericle, ad

<sup>16</sup> Ivi, pp. 168-169.

<sup>17</sup> Ivi, p. 169.

<sup>18</sup> «[...] il che significa avere il coraggio di dirlo [il bene] anche se risulta sgradito e avere la capacità di presentarlo all’interno di un logos, di un discorso sufficientemente

Atene democrazia e *parrēsia* non riusciranno più ad armonizzarsi e le ragioni di questa rottura risiederanno nel carattere problematico del rapporto tra *parrēsia* e democrazia.

Nel periodo post-pericleo, ad ostacolare l'esercizio di una buona *parrēsia*, incomberanno misure come l'espulsione, l'esilio, l'ostracismo e anche la morte comminate nei confronti degli oratori, misure alle quali si aggiunse la progressiva occupazione dello spazio pubblico da parte di un *logos* che non aveva per suo oggetto la verità ma il falso dire-il-vero<sup>19</sup>. Un *logos* generatore di un discorso di adulazione, un discorso di stampo demagogico<sup>20</sup>. Artefici di questo discorso sono coloro che non usano l'arte del dire per esporre cose utili alla città, per argomentare intorno al bene pubblico, ma solo per compiacere gli astanti. Si comprende dunque come la rottura tra retorica e democrazia derivi da un democraticismo che diviene egualitarismo livellatore di ogni forma di distinzione.

La possibilità concessa a tutti di prendere la parola, una precondizione per l'esercizio *parrēsia*, diviene presa di parola che appartiene a tutti indistintamente. Non saranno più i cittadini, come Pericle, in possesso di particolari qualità morali o intellettuali a poter prendere la parola ed esercitare il loro ascendente, scrive Foucault, ma tutti potranno ascendere alla tribuna e ciò non potrà che significare che saranno i peggiori, non i migliori, a poter proferire discorsi<sup>21</sup>. Il parresiasta inoltre non è indotto a prendere la parola per dire quel che pensa, egli non è più armato di quel coraggio singolare che apparteneva a Pericle, ma la sua presa di parola sarà orientata a dare voce all'opinione corrente. Di conseguenza, in luogo del coraggio, sarà la ricerca del successo a dominare le preoccupazioni del parresiasta<sup>22</sup>.

persuasivo, al punto da suscitare obbedienza e adesione da parte dei cittadini», ivi, p. 174.

<sup>19</sup> Ivi, p. 176.

<sup>20</sup> Ivi, p. 177.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> «La cattiva *parrēsia* che scaccia quella buona è dunque, se volete, il discorso fatto da “tutti”, fatto da “chiunque”, dicendo di tutto, dicendo qualunque cosa, purché sia ben accolto da chiunque, cioè da tutti. È questo il meccanismo della cattiva *parrēsia*: questa cattiva *parrēsia* che è in fondo la cancellazione della differenza del dire-il-vero nel gioco della democrazia», ivi, p. 178.

Foucault descrive in questo modo l'aporia di fondo che attraversa il concetto di *parrēsia*. Da un lato, la condizione di possibilità del discorso vero è la democrazia e dunque non vi è cittadinanza per questo tipo di discorso se non all'interno di un regime democratico. Ma, allo stesso tempo, la *parrēsia* non può coincidere con l'*isegoria*. Non è perché il diritto di parlare è concesso a tutti che tutti sono in grado di dire il vero. La *parrēsia*, in definitiva, non può fare a meno del regime democratico ma, in quanto professione di verità e franchezza necessitante coraggio non può, al tempo stesso, appartenere a tutti poiché essa richiede al locutore un elemento di differenziazione etica, un fattore di distinzione<sup>23</sup>.

Per Foucault, infatti, affinché possa esservi *parrēsia*, non basteranno le condizioni formali della democrazia, non basterà che l'organizzazione della città e l'ordine delle leggi possano dirsi democratici. Affinché i cittadini si comportino correttamente rispettando l'ordine della città, occorrerà la presenza di un supplemento, di un discorso di verità aggiuntivo a loro rivolto, un discorso tenuto da colui che assumerà le vesti di alto funzionario morale della vita pubblica<sup>24</sup>. Un funzionario che sarà artefice di un atto, allo stesso tempo, politico, linguistico e morale in grado di esercitare un ascendente sugli altri, in grado di persuaderli, di guidarli, ma di farlo senza tradire la verità.

In definitiva il tema della differenziazione etica, in Foucault, rimanda all'eccellenza politica non quale essa era stata intesa nell'antica tradizione filosofico-politica, vale a dire quale forma ideale e distribuzione ottimale dei poteri, ma quale modo in cui gli attori politici possono costituirsi come soggetti etici<sup>25</sup>. La fragilità della democrazia sembra derivare proprio da questo elemento, dall'impossibilità che l'eccellenza politica possa essere di tutti, che la differenziazione etica del singolo possa estendersi al popolo intero<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Ivi, p. 179.

<sup>24</sup> «Bisognerà che qualcuno di rivolga ad essi in tutta franchezza, adottando il linguaggio della ragione e della verità e in tal modo persuadendoli», ivi, p. 178.

<sup>25</sup> Cfr. Gros, *Note del curatore* in Foucault 2009, p. 327.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

### *Parrēsia e teoria del consiglio politico*

Il secondo ambito dell'approfondimento foucaultiano sulla *parrēsia* sul quale intendiamo soffermarci è quello del dire-il-vero quale arte del consiglio rivolto al sovrano. Anche in questo caso, come vedremo, Foucault non si limiterà a descrivere le condizioni formali della *parrēsia* ma introdurrà elementi di differenziazione etica del consigliere quali il coraggio e l'audacia politica. Se, nel caso del democratico, l'audacia consiste nel dire all'assemblea cose diverse dalle opinioni in essa prevalenti, nel caso del consigliere politico essa consisterà nel parlare contro il parere del Principe<sup>27</sup>. Questa riflessione è svolta, ancora una volta, a partire da Platone.

Se la lettura di opere platoniche come *La Repubblica* o *Le Leggi* risulta indispensabile per comprendere la storia del pensiero politico come riflessione intorno al fondamento dell'organizzazione della città e del diritto, altrettanto importante, scrive Foucault, è conoscere il contenuto delle *Lettere* del filosofo greco perché solo attraverso di esse è possibile cogliere la genesi di un secondo modo di intendere il pensiero politico<sup>28</sup>. Una seconda modalità nella quale il pensiero politico non è riflessione sul contratto fondamentale che regola la convivenza civile ma tentativo di razionalizzazione dell'azione politica, teoria del consiglio politico<sup>29</sup>.

In questo significato, la teoria del consiglio politico non assume la sua classica forma di pedagogia civica, di arte del governo o di riflessione generata dall'esperienza della pratica politica (come saranno quelle di Richelieu o Napoleone)<sup>30</sup>, ma quella di combinazione tra filosofia e politica, di *logos* ed *ergon*, in grado di far oltrepassare alla filosofia il suo significato di puro e semplice discorso<sup>31</sup>.

Le lettere di Platone, in particolare la settima, rappresentano per Foucault una sorta di autobiografia politica del filosofo

<sup>27</sup> Cfr. Foucault, 2009, p. 225.

<sup>28</sup> Cfr. Platone, 2002.

<sup>29</sup> Cfr. Foucault, 2008, p. 208.

<sup>30</sup> Cfr. Richelieu 2011, *Las Cases* 2004.

<sup>31</sup> Cfr. Foucault 2008, p. 249.

greco, appartengono alla fase della vecchiaia e stilano un bilancio della vita di Platone, dei suoi rapporti col potere politico (prima col regime oligarchico, poi con quello democratico che condanna a morte Socrate) e delle scelte che hanno fatto seguito a queste esperienze<sup>32</sup>. Ma esse meritano di essere approfondite soprattutto perché il loro vissuto rimanda ad una originale teoria del consiglio politico quale riflessione sulle condizioni di possibilità d'azione nell'ambito della *polis*<sup>33</sup>. Platone non intende difatti essere solo *logos*, non vuole essere considerato soltanto discorso, uomo capace solo di parole, ma intende farsi partecipe attivamente della vita politica, mettere mano all'azione, divenire *ergon*. «Che significa mettere mano all'*ergon*? Vuol dire essere il consigliere reale di un uomo politico reale, all'interno del campo delle decisioni politiche che tale uomo politico deve realmente prendere»<sup>34</sup>. La teoria platonica del consiglio politico rimanda alla domanda: in quali condizioni è possibile realizzare l'unione tra esercizio della filosofia e del potere? Quali circostanze consentono la fusione tra filosofia e politica?<sup>35</sup>. Queste condizioni, per Foucault, devono essere almeno due.

In primo luogo è necessaria la presenza di legami tali tra gli uomini per cui essi potranno costituirsi in gruppi di pressione e darsi quale obiettivo la conquista del potere e la guida della città<sup>36</sup>. Foucault richiama l'importanza attribuita da Platone all'amicizia e alla capacità di questo sentimento di generare un'autentica comunità di uomini liberi<sup>37</sup>. Ma affinché filosofia e politica possano effettivamente coincidere sarà necessario un ulteriore elemento: la presenza di occasioni propizie. Le occasioni rimandano alla possibilità che, in un dato momento storico, possano presentarsi momenti favorevoli alla conquista del potere. È ciò che, in Platone, avviene con Dioniso il Giovane quando, grazie alla disponibilità mostrata dal monarca di ascoltare i suoi consigli, si apre per il filosofo greco la concreta possibilità

<sup>32</sup> Ivi, p. 209.

<sup>33</sup> Ivi, p. 209.

<sup>34</sup> Ivi, p. 212.

<sup>35</sup> Ivi, p. 211.

<sup>36</sup> Ivi, p. 209.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

di divenire reggitore della città<sup>38</sup>. Solo in presenza del soddisfacimento di queste due condizioni sarà possibile immaginare la coincidenza tra esercizio del potere ed esercizio della filosofia. «Di conseguenza, senza amici, senza una comunità libera di individui, senza un'occasione definita dalle circostanze, non è il caso di cercar di agire nell'ambito della politica»<sup>39</sup>.

Ma anche quando queste due condizioni fossero soddisfatte, il filosofo non deve divenire legislatore, non deve farsi nomoteta. Il buon consigliere non è colui che parla per imporre le leggi fondamentali ad una città, ma è colui il cui discorso è rivolto alla volontà politica dei governanti<sup>40</sup>. A quella volontà che anima e fa vivere la *politeia* come convinzione con cui governati e governanti osservano le leggi ed il modo in cui esse vengono concretamente messe in pratica<sup>41</sup>. E il filosofo potrà rivolgersi a questa volontà solo nel momento in cui vi sarà una disponibilità all'ascolto, un'apertura soggettiva a servirsi dei consigli poiché se questa dovesse mancare sarebbe impossibile per la filosofia incontrare la propria realtà<sup>42</sup>. Se, scrive Foucault, la retorica dispiega la propria efficacia a prescindere dalla volontà di chi ascolta, la filosofia può esistere solo nella misura in cui vi è disposizione all'ascolto, essa può divenire "reale" solo a patto di essere ascoltata<sup>43</sup>.

La teoria del consiglio politico descritta da Foucault attraverso l'analisi delle lettere di Platone è rilevante ai fini dell'approfondimento del pensiero del filosofo per almeno due ragioni. Da un lato perché essa descrive una concezione, cara a Foucault e alla tradizione della filosofia politica francese del Novecento, "interventista" del filosofare. In questa direzione la filosofia non

<sup>38</sup> Ivi, p. 211.

<sup>39</sup> Ivi, p. 209.

<sup>40</sup> Ivi, p. 227.

<sup>41</sup> «Alla *politeia*, nel suo significato strettamente letterale [...] bisogna anche aggiungere questa convinzione, questa persuasione dei governanti e dei governati: bisogna aggiungere la maniera stessa in cui questa persuasione si traduce negli atti. La *politeia*, intesa in senso lato, è costituita da tutto questo», ivi, p. 226.

<sup>42</sup> «È il cerchio dell'ascolto: la filosofia può rivolgersi solo a quelli che vogliono ascoltarla. Un discorso che sia solo protesta, contestazione, grido e collera contro il potere e la tirannia, non apparterrebbe alla filosofia», ivi, p. 227.

<sup>43</sup> Ivi, p. 228.

è intesa solo come *mathesis*, puro apprendimento della conoscenza, ma diviene anche vissuto esperienziale. E la prova principe per mezzo della quale la filosofia si manifesterà come reale è il suo rivolgersi a chi esercita il potere<sup>44</sup>. Il *logos* potrà dirsi completo solo se in grado di condurre sino all'*ergon* organizzandolo secondo il principio della razionalità<sup>45</sup>. Quando il filosofo decide di affrontare il problema del governo della città non può accontentarsi, afferma Foucault, soltanto di dire la verità ma deve essere colui che partecipa, che mette mano all'*ergon*:

Che significa mettere mano all'*ergon*? Vuol dire essere il consigliere reale di un uomo politico reale, all'interno del campo delle decisioni politiche che tale uomo politico deve realmente prendere. Se il *logos* si rapporta effettivamente alla costruzione della città ideale, l'*ergon*, che deve completare il compito del filosofo in relazione alla politica, è proprio questa attività del consigliere politico, che elabora, attraverso l'anima del Principe, la razionalità della guida reale della città. È partecipando direttamente, con la *parrēsia*, alla costituzione, al mantenimento e all'esercizio di un'arte del governare, che il filosofo non si ridurrà, nella sfera della politica, a semplice *logos*: al contrario, egli sarà proprio *logos* ed *ergon*, secondo quello che è l'ideale stesso della razionalità greca. Il *logos* è in realtà completo solo se è capace di condurci fino all'*ergon*, organizzandolo secondo i necessari principi di razionalità. È per questa ragione che Platone – è lui stesso a dirlo – ha voluto incontrare Dione<sup>46</sup>.

In secondo luogo perché essa disegna una teoria originale del consiglio politico. Se in Machiavelli la teoria del consiglio politico era attraversata dal primato dell'immanenza, dal predominio della pratica politica che orienta e subordina a sé il pensiero, ed in Mazzarino la politica è anzitutto dissimulazione, nel Foucault lettore di Platone la teoria del consiglio politico intende ricomporre la frattura tra politica e pensiero, tra filosofia e politica<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> «Il discorso filosofico che delimita la posizione propria di Platone non consiste nel dire il vero sulla politica, e non consiste nemmeno nel prescrivere imperiosamente ciò che dovrà essere la costituzione, la politica o il governo della città. Stando a questo testo, mi sembra che per Platone la filosofia manifesti la sua realtà a partire dal momento in cui si inserisce nel campo della politica in forme che possono essere del tutto differenti: dare delle leggi, dare dei consigli a un principe, persuadere una folla etc», *ivi*, p. 220.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 211.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 212.

<sup>47</sup> Cfr. Mazzarino 2010.

I rapporti tra filosofia e politica, per Foucault, non sono da ricercare nell'eventuale capacità della filosofia di indicare il modo migliore di esercitare il potere. «La filosofia non deve dire al potere cosa fare; essa deve esistere come dire-il-vero in una certa relazione con l'azione politica. Niente di più, niente di meno»<sup>48</sup>. Compito del filosofo-consigliere non è dunque quello di dire-il-vero per l'azione politica ma *in rapporto* all'azione politica, all'esercizio della politica e al personaggio della politica. Questo dire-il-vero può assumere forme diverse. Nella tradizione cinica esso ha preso la forma dello scontro col potere, della sua derisione e canzonatura e dunque di una rivendicazione di esteriorità, di sfida e di sragione del filosofo rispetto al potere<sup>49</sup>. In Platone il dire-il-vero appartiene invece all'ordine dell'intersezione, della pedagogia rispetto alla politica. Le forme di veridizione filosofica, assumano esse la forma della sovranità o della filosofia come critica sociale, non devono in alcun modo dire come governare ma dire-il-vero in relazione ad una concezione dei diritti, della società, della sovranità<sup>50</sup>. Questo dire-il-vero della filosofia non coincide dunque con la razionalità politica ma è, per Foucault, essenziale per la razionalità politica avere un rapporto con questo dire il vero filosofico. Così come, per la filosofia, è essenziale a mantenere un rapporto con la pratica politica<sup>51</sup>:

Credo che la sciagura e gli equivoci dei rapporti tra filosofia e politica dipendano e siano dipesi, forse, dal fatto che [...] alla veridizione filosofica sono state poste esigenze formulate nei termini di una coincidenza con i contenuti di una razionalità politica, e, inversamente, dal fatto che i contenuti di una razionalità politica hanno voluto autolegittimarsi in quanto si costituivano come dottrina filosofica, o a partire da una dottrina filosofica. [...] Filosofia e politica devono costituire i termini di una relazione, di una correlazione, mai di una coincidenza. Ecco, se volete, il tema generale che si può estrarre da questo testo di Platone<sup>52</sup>.

In definitiva, il ruolo della relazione, della intersezione tra la filosofia e la politica, non è quello, proprio dei cinici, dell'anta-

<sup>48</sup> Foucault 2008, p. 275.

<sup>49</sup> Ivi, pp. 275-276.

<sup>50</sup> Ivi, p. 277.

<sup>51</sup> Ivi, p. 277.

<sup>52</sup> Ivi, p. 278.

gonismo rispetto al potere, né quello dei retori che trovano il campo di elezione per il loro discorso nell'agora o nella piazza, ma è quello dell'anima del Principe<sup>53</sup>. Tutta la storia del pensiero occidentale ruota attorno a queste due polarità, afferma Foucault: il discorso filosofico deve essere pronunciato sulla pubblica piazza come sfida, derisione, critica della condotta del Principe o deve piuttosto puntare alla formazione dell'anima del Principe illuminato? Per Foucault questo rapporto deve realizzarsi nell'anima del principe pur non dovendo assumere, come detto, la forma della coincidenza<sup>54</sup>. Non si tratta di stabilire una coincidenza di contenuti, un'identità tra discorso filosofico e discorso politico, la posta in gioco è invece «[...] l'essere, il modo di essere dell'uomo politico»<sup>55</sup>.

Per quanto Foucault non sembri aderire incondizionatamente al punto di vista platonico, ad esempio nella identificazione tra verità e semplicità del linguaggio, egli ne assume l'orientamento di fondo. Soprattutto perché ciò gli consente di porre l'accento sul fatto che per il parresiasta la pratica del dire-il-vero comporta un invito ad occuparsi di sé<sup>56</sup>. La *parrēsia* filosofica ha un legame stretto con la politica, ma non con l'obiettivo di persuadere bensì con quello di avere la maggiore aderenza possibile al reale di cui parla<sup>57</sup>. E la vita filosofica, intesa come *habitus* ed *ethos* del filosofo, diviene la manifestazione di questa realtà<sup>58</sup>. Quello di Foucault è dunque il tentativo di descrivere la storia della filosofia non quale progressivo sviluppo di una razionalità ma come storia delle pratiche di veridizione e di *parrēsia*<sup>59</sup>.

<sup>53</sup> Ivi, p. 281.

<sup>54</sup> «Dire che il Principe deve essere filosofo non significa affatto dire: il Principe deve assumere decisioni politiche, deve comportarsi come attore politico solo a partire da un sapere e da conoscenze filosofiche che gli diranno cosa deve fare», ivi, pp. 281-282.

<sup>55</sup> Ivi, p. 284.

<sup>56</sup> «Filosofare, occuparsi di sé, esortare gli altri a occuparsi di sé, e tutto questo scrutando, testando, mettendo alla prova ciò che gli altri sanno e ciò che gli altri non sanno: consiste in questo la *parrēsia* filosofica, che si identifica non solo con un modo, con una tecnica del discorso, ma con la vita stessa», ivi, p. 310.

<sup>57</sup> Ivi p. 311.

<sup>58</sup> Ivi p. 327.

<sup>59</sup> Ivi p. 333.

Il tema della verità e, soprattutto, del rapporto che essa intrattiene con chi la enuncia, acquisisce in questi scritti di Foucault una maggiore autonomia rispetto al potere condizionate che su di essa era esercitato dalle relazioni di potere, interne ed esterne ai discorsi, descritte nelle precedenti opere del filosofo<sup>60</sup>. Tanto nella riflessione foucaultiana sui nessi problematici tra democrazia e *parrēsia*, tanto nel suo abbozzo di una teoria del consiglio politico quale parola rivolta all'anima del Principe, Foucault pone il problema delle condizioni storico-esistenziali della verità politica, dei modi di essere del soggetto che intende farsene portatore e, in ultima istanza, delle trasformazioni etiche che a questi sono richieste. Trasformazioni in assenza delle quali nessun discorso di verità sembra essere possibile.

### *Riferimenti bibliografici*

- Foucault M. (2011), *L'archeologia del sapere*, Milano: Rizzoli.  
 –, (2008), *Il governo di sé e degli altri*, Milano: Feltrinelli.  
 –, (2004), *L'ordine del discorso e altri interventi*, Torino: Einaudi.  
 –, (2009), *Bisogna difendere la società*, Milano: Feltrinelli.  
 –, (2009), *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II*, Milano: Feltrinelli.
- Las Cases E. (2004), *Memoriale di Sant'Elena*, Milano: Rizzoli.
- Mazarin (2007), *Bréviaire des politiciens*, Paris: Arlea.
- Platone (2002), *Lettere*, Milano: Mondadori.  
 –, (2007), *Repubblica*, Bari-Roma: Laterza.  
 –, (2005), *Le leggi*, Milano: Rizzoli.
- Richelieu (2011), *Testament politique*, Paris: Perrin.
- Tucidide (2007), *La guerra del Peloponneso*, Milano: Garzanti.
- Virilio P. (1998), *La bombe informatique*, Paris: Galilée.  
 –, (1977), *Vitesse et politique*, Paris: Galilée.

<sup>60</sup> Cfr. Foucault, 2004, Foucault, 2009.



eum x quaderni

# Heteroglossia

n. 14 | 2016

PIANETA NON-FICTION

a cura di Andrea Rondini

**no** eum edizioni università di macerata > **2006-2016**



ISBN 978-88-6056-487-0