

**QUINTO CICLO DEL SEMINARIO
“LINGUAGGIO E POTERE”**

Relazione di *Mara Montanaro*

Gianluca Sacco

*“Un mondo altro: parrhesia, profezia, postcoloniale in
Michel Foucault, C. Wolf e H. K. Bhabha”*

“Il n’y a pas d’instauration de la vérité sans position essentielle de l’altérité; la vérité n’est jamais la même; il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l’autre monde et de l’autre vie¹”. Il ciclo di seminari tenuti dal prof. Gianluca Sacco presso la nuova sede romana dell’Istituto Italiano di Studi Filosofici dal 14 al 16 maggio 2012 ha interrogato il rapporto tra linguaggio e potere attraverso un’analisi scientifica e accurata degli ultimi corsi tenuti da Foucault al Collège de France, *Cassandra* di C. Wolf e gli ultimi lavori di H. K. Bhabha.

Cosa significa mondo altro in antitesi a altro mondo? Se l’ontologia è politica, il Prof. Sacco ha mostrato come le pratiche discorsive di Bhabha, la *parresia* foucaultiana e la *parresia* della *Cassandra* di Wolf consentono di analizzare un’alterità che non è mai trascendente, ma che è “una spinta propulsiva per l’Occidente ad uscire da sé”.

Già nell’*Ermeneutica del soggetto* Foucault aveva evidenziato come l’interiorizzazione dei discorsi veri, necessari alla cura comporti una serie di pratiche di lettura, di ascolto, di scrittura. È il maestro, la guida che deve pronunciare un discorso di verità in modo che il soggetto che lo riceve dovrà conquistare un’autonomia tale da non aver più bisogno di un direttore per regolare autonomamente il proprio *ethos*. La *parresia* in tal caso è ciò che permetterà una corrispondenza tra *logos* e *bios*, ma sarà l’esistenza che ha compiuto la trasformazione del proprio modo d’essere a poter autenticare la parola come parola di verità.

Ciò che interessa sostanzialmente a Foucault negli ultimi due corsi è indagare come avviene la formazione di un accesso al vero, che è allo stesso tempo matrice di *ethos* e di forme di vita, analizzando l’idea del rischio, del pericolo connessi nel percorso che lega il sé al vero.

Individuerà un tipo di relazione tra la verità e l’*ethos* che sembra rimettere in gioco i modi di soggettivazione della cura di sé epicurea e stoica che tendevano a diventare normative.

Nel 1983 studia la *parresia* politica intesa come parola vera nella quale chi parla si assume di mettere in gioco la propria vita; nel 1984 nella radicalità cinica vede la verità come una vera e propria ragione di vivere, un *logos* attualizzato nell’esistenza, che la anima, la intensifica.

Il termine *parresia* indica dunque una particolare relazione tra chi parla e ciò che viene detto, una relazione in cui il soggetto fa agire la sua libertà, dicendo criticamente la verità al potere e rischiando la sua stessa vita: il *parresiasta* è proprio colui o colei che preferisce la verità alla propria sicurezza. Nel *Il Governo di sé e degli altri I*, come ha analizzato il Prof. Sacco, Foucault inizia il suo studio sulla *parresia* a partire dallo *Ione* di Euripide, in cui individua due grandi figure di *parresiasti*: *Ione* e *Creusa*.

La *parresia* che *Ione* desidera non consiste soltanto nella piena cittadinanza, ma nella possibilità di partecipare all’esercizio effettivo del potere nella polis, grazie al diritto di prendere la parola in quel gioco agonistico che contrassegna la democrazia ateniese. La franchezza del *parresiasta* coincide con la sua libertà di rischiare fino al punto di mettere a repentaglio la sua stessa vita, ma non prescinde da una preventiva azione su se stesso, da un preliminare costituirsi come soggetto etico, in quanto la falsità o la verità dell’enunciato non è legata ad un sapere esterno, ma alla riconoscibilità del soggetto in quanto *parresiasta*. Quest’ultimo può ac-

¹ M. Foucault, *Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres II*. Cours Collège de France, 1983-1984 (édition établie par F. Gros), Paris, Gallimard, 2009, Leçon du 28 mars 1984. Queste sono le ultime parole che Foucault non ha mai pronunciato, che aveva previsto di dire e che sono contenute nella nota conclusiva del corso, nello sviluppo finale del manoscritto riportato da F. Gros. Si può vedere forse in quest’evocazione de la “vie autre” lo scavo di una differenza irriducibile nel cuore del presente, la sperimentazione di una differenza possibile, ancora tutta da inventare.

cedere a un qualsiasi ordine enunciativo, turbandolo e destabilizzandolo, per affermare il proprio parere, la propria opinione, la propria verità. L'enunciato parresiastico rompe in qualche maniera i legami con il dispositivo, è una parola di verità che crea squilibrio nel discorso. Pertanto in questo senso la parresia più che la possibilità di prendere la parola in assemblea, rappresenta il fatto stesso di farlo, un modo concreto di esercizio del potere. Foucault individua inoltre un'altra forma di parresia, che è quella che Creusa rivolge al dio, recriminando nei suoi confronti in quanto quest'ultimo non gli ha dato notizie del figlio e ha introdotto un estraneo nella sua casa. Questa parola di Creusa, rappresenta un'altra forma di parresia, che è quella mediante la quale ci si rivolge ai potenti che hanno perpetrato un'ingiustizia, denunciandoli pubblicamente con una parola veritiera e coraggiosa.

Dopo aver analizzato, le condizioni in cui la parresia politica è apparsa Foucault esamina anche alcuni esempi dell'effettivo svolgimento di essa nel quadro delle assemblee ateniesi, individuando un esempio di parresiasta nella figura di Pericle, ritratto di Tucideide, ne *La guerra del Peloponneso*.

Al di là dell'indagine storica, come ha sottolineato altresì il prof. Sacco, a Foucault preme far vedere come nella superficie d'emergenza della nostra attualità discorsiva, bisogna riscoprire il valore rivoluzionario della filosofia che consiste nel parlar-franco al potere, nell'effettuare una critica della politica non più come costituita ma come costituente.

Con il cinismo, la parresia cambia completamente volto divenendo una pratica da attuare costantemente, si potrebbe dire da vivere. Il cinico è colui che professa la verità per smascherare gli idoli privati e pubblici, per denunciare la mitologia religiosa e la prosopopea del potere, portando alle estreme conseguenze l'insegnamento socratico.

Nella lezione del 5 gennaio del 1983 del corso *Il governo di sé e degli altri*, Foucault legge l'articolo di Kant sull'*Aufklärung* del 1784, insieme a un altro testo del 1798 in cui il filosofo tedesco affronta il problema della sua attualità politica, ossia la Rivoluzione francese. Ciò che acquisisce rilevanza nell'evento della Rivoluzione non è il rivolgimento che essa produce, quanto il rapporto che hanno i soggetti attivi con essa. Nella partecipazione entusiasta dell'opinione pubblica europea all'evento, Kant trova il segno emotivo di una disposizione morale dell'umanità che si manifesta nella scelta fatta volontariamente dagli uomini di darsi una costituzione, di autogovernarsi. Un evento che non è esso stesso causa, ma segno storico, chiasma denso e insolubile di passato, presente e futuro. L'entusiasmo che fa assumere agli individui la decisione di far uso libero del proprio intelletto, che li spinge a pensare da sé costituisce allora il punto di partenza per un diverso rapporto con se stessi, che si traduce in una disposizione ad essere altrimenti, a non essere eccessivamente governati.

Questo è il filo rosso che lega *Aufklärung* kantiana alla parresia greca: l'*Aufklärung* kantiana sarebbe una riattivazione dell'ethos critico del parresiasta, e Kant, a sua volta, l'iniziatore di una tradizione filosofica volta non al non assoggettamento delle individualità dai regimi di potere-sapere, ma alla ricerca di criteri che consentano di individuare verità normative su cui edificare non solo il sapere, ma anche la vita in società. Il filosofo tedesco avrebbe pertanto dischiuso un bivio nella modernità, e quindi la possibilità di percorrerla attraverso cammini teorici differenti, di cui uno ha per meta la verità e l'altro la verità:

[...] Kant ha fondato quella tradizione della filosofia che pone il problema delle condizioni in cui è possibile una conoscenza vera. [...] Ma nella filosofia moderna e contemporanea, esiste un altro tipo di problema, un altro modo dell'interrogazione critica.[...] Non si tratta di un'analisi della verità, ma di quella che potrebbe essere definita un'ontologia del presente, un'ontologia di noi stessi, e mi sembra che la scelta filosofica con cui, oggi, dobbiamo confrontarci sia la seguente: optare per una filosofia critica che si presenterà come una filosofia analitica della verità in generale, oppure optare per un pensiero critico che avrà la forma di un'ontologia di noi stessi, di un'ontologia dell'attualità: è questa la forma di filosofia che da Hegel alla Scuola di Francoforte, passando per

Nietzsche e Max Weber, ha formato una forma di riflessione a partire dalla quale ho cercato di lavorare².

Pensare altrimenti la realtà è forse il contributo più importante di Foucault, se la realtà è ciò che fa problema, allora pensare altrimenti la realtà significherà problematizzare il rapporto tra soggetto e verità. La parresia è allora quell'ethos filosofico che consente una presa di distanza dal potere capillare dei regimi di verità, quell'attività verbale "in cui il parlante ha uno specifico rapporto con la verità attraverso la franchezza, una relazione con la propria vita attraverso il pericolo, un certo tipo di relazione con se stesso e con gli altri attraverso la critica"³.

Il ruolo dell'intellettuale consiste in quel lavoro politico che modifica il proprio pensiero insieme a quello degli altri, in quanto la verità non è un oggetto privato, ma il risultato di un rapporto, di una differenza che cerca di modificare il proprio modo di vivere insieme a quello degli altri.

La vita del cinico è allora il risultato di un'azione performativa⁴, con il compito di dissipare l'ovvio del pensiero, di mettere in questione necessità ed assiomi, di problematizzare il funzionamento delle regole e delle istituzioni preesistenti. Ed è esattamente questo che incuriosisce Foucault: scorgere in queste assonanze la possibilità di un pensiero critico della politica oggi, che stigmatizzi i fini e i mezzi usati dal governo, tenendo ben presente che la critica si dà innanzitutto come maniera di vivere, che non è la ricerca di una verità oggettiva, ma un'attività coraggiosa, la via da intraprendere verso una vita altra. La filosofia cinica più che un insieme di dottrine, è una forma di vita. Ed è questo che interessa particolarmente a Foucault: il legame tra tecniche di vita e discorso di verità. Il cinico vive in un'indigenza ricercata e radicale, disdegnando ogni ricchezza, mangiando cibi semplici. Le caratteristiche principali della parresia cinica sono: la predica critica, il comportamento scandaloso, il dialogo provocatorio.

Le analogie tra la parresia socratica e quella cinica risiedono nel fatto che entrambe sono discorsi rivolti pubblicamente a chiunque li accetti e vi è una dialettica che procede per domande e per risposte. I cinici però non si impegnano a conoscere la verità, né a fondare un sistema discorsivo di conoscenze vere, ma cercano di edificare la loro stessa esistenza come paradigma della verità. Paradigma di una verità anticonvenzionale, provocatoria, intollerabile, di una vita e di un corpo che si fanno scandalo della verità, che non è più qualcosa che si discute, ma qualcosa che si vive, non più qualcosa che si dimostra, ma che si mostra.

² M. Foucault, "Che cos'è l'illuminismo?" in *Archivio Foucault 3*, op. cit., pp. 260-261

³ M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia Antica*, Roma, Donzelli, 1996, p. 9

⁴ Ci si può chiedere allora se l'atto di dire il vero, la parresia è un atto performativo. È interessante problematizzare tale affermazione, nella misura in cui performativo è l'atto che si compie e si esaurisce immediatamente in questo compimento, contrapponendosi all'atto constativo che si limita a constatare, affermare qualcosa descrivendo un fatto. Come sappiamo, è ad Austin che dobbiamo la nozione linguistica di atto, enunciato performativo. La prima esposizione documentata della nozione di performativo è del 1946 nel saggio *Other Minds*, quando nel corso di una discussione su problemi gnoseologici l'autore cerca di ricondurre il significato di "sapere" a un suo uso performativo analogo a quello di "promettere", sostenendo che "io so" non è usato per descrivere un atto conoscitivo ma per impegnare il parlante nei confronti della verità di quanto dice. Come costruire però ontologia su una mera istantaneità? Se la politica è ontologia, creazione nel tempo, accumulazione della cooperazione comune, sedimentazione delle sue forme, storia, insomma costruzione di comune. Ma quali istituzioni e quale temporalità, se l'atto detiene in se stesso la propria ragion d'essere e non va al di là? La parresia non è forse l'atto di dire il vero per costruire un mondo altro?

La vita cinica, per le sue scelte provocanti e scandalose, assumerebbe una disposizione di radicale alterità anche nei confronti della vita filosofica, che assume la propria forma grazie alle pratiche della cura di sé.

Cette pratique de la vérité qui caractérise la vie cynique, elle n'a pas pour but simplement de dire et de montrer ce que le monde est dans sa vérité, mais elle a pour but final de montrer que le monde ne pourra rejoindre sa vérité, il ne pourra se transfigurer et devenir autre pour rejoindre ce qui est dans sa vérité qu'au prix d'un changement, d'une altération complète⁵.

L'ultimo corso tenuto al Collège de France del 1984 si iscrive pienamente, possiamo dire, nel progetto di fondo della riflessione foucaultiana mai venuto meno, ovvero come creare le condizioni per cui i soggetti riescano a sfuggire alla territorializzazione dei dispositivi di sapere-potere, perché i soggetti possano imparare a reinventare lo spazio sociale in cui vivono.

Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, che riprende il titolo del corso tenuto l'anno prima, verte principalmente sulla nozione di *aleurgia*, vale a dire il modo in cui un soggetto si trasforma eticamente nel suo rapporto a sé e agli altri in funzione di una configurazione specifica del dire il vero. Il problema della verità non viene considerato formalmente o epistemologicamente, ma si tratta al contrario di pensare insieme, in maniera articolata gli stili di veridizione e i tipi di rapporto a sé, le forme del dire il vero e i modi di soggettivazione, mostrando fino a che punto i discorsi e le pratiche, nel pensiero antico sono intimamente legati.

Il corso del '84 riprende quindi il discorso della *parresia* nella sua dimensione politica, radicalizzando però la posta in gioco: è nel principio della differenziazione etica che viene individuato il fulcro della filosofia politica antica.

La vera vita cinica svela l'arbitrarietà di ogni condizionamento sociale, illustrandone la convenzionalità e quindi la falsità: il cinico è precisamente colui che ha deciso di fare della sua stessa vita materia della propria resistenza, rappresentando così il fondamento di un vivere altro, l'apertura alla critica radicale e lo slancio verso *una vie autre*.

La vera vita cinica sarebbe, per Foucault, il prolungamento e la radicalizzazione della condotta dell'esistenza che il dire il vero comporta, significa vivere alla lettera i principi di verità. E per questo che la vera vita non può manifestarsi che come vita altra, ossia un distacco critico nei confronti dell'esistente, la sua acuta rimessa in questione con lo scopo di mettere in luce una differenza possibile, manifestando un mondo radicalmente differente da quello istituito. Provocare una rottura, far giocare la differenza, significa impegnarsi attraverso una pratica del dire il vero e della vera vita come scandalo a ridefinire l'ideale stesso della filosofia come militatismo e come esortazione alla trasformazione del mondo.

La verità, per Foucault, quella verità che il *parresiasta* coraggiosamente pronuncia nella piazza pubblica, nella corte del tiranno, in una relazione pedagogica, nell'ambito del rapporto di sé con sé, o che sperimenta alla prova della vita, non è mai *le même*, ma comporta sempre una posizione di alterità rispetto a un certo regime di verità, rispetto ai modelli di soggettività che ci abitano e cui siamo chiamati a coincidere, istituendo la differenza, facendo balenare il lampo di un'alterità.

Anche Cassandra, la Cassandra di Wolf, per il prof. Sacco, con la sua propria vita testimonia una vita altra, anche se la profezia è nettamente differente dalla *parresia*, la sua vita è un atto militante, un dire-il vero fino alla fine:

⁵ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres. II*, op. cit, p. 287

Per come vi vengono raccontati e analizzati, per il ruolo che giocano nell'economia di questi scritti, Cassandra e Diogene appaiono due facce della stessa medaglia, due modi complementari di drammatizzare il vero che corrispondono per molti aspetti all'esigenza di cambiare punto di vista sulla realtà, che da parte di Foucault significa reinterpretare la storia della filosofia discutendone il rapporto genetico tra parola e verità e da parte della Wolf significa fare luce sul vuoto di un pensiero femminile all'interno di una cultura tutta determinata dal logos maschile⁶.

Scrivono il prof. Sacco che la Wolf nel vedere Cassandra come l'unica consapevole di se stessa, trova senso e ruolo della sua operazione politico-letteraria: realizzare la profezia inascoltata, esaudendola. La domanda che Cassandra rivolge a se stessa sul perché ha voluto la preveggenza spiega forse il senso di tutto il romanzo, ovvero esaudire finalmente il desiderio di essere ascoltati.

Questa concretezza del vedere dandogli visibilità pubblica e coerenza etica, cui segue un cambiamento del destino, sia in Cassandra sia in Wolf non è una forma di parresia? Non è forse una parresiasta anche Cassandra-Wolf? In verità, per Foucault, il parresiasta non potrebbe essere un profeta per tre ordini di ragioni. Mentre il primo per definizione parla in nome proprio, rivela agli uomini se stesso e le colpe morali degli altri e per farlo non ha bisogno di interpreti, il profeta all'opposto è un mediatore che parla per qualcun altro per definizione, perché svela il futuro e perché ha bisogno di essere interpretato. [...] Ma quel che qui conta è per la Wolf, Cassandra è una profetessa particolare. [...] Per come la vede Wolf, Cassandra arriva alla professione di sacerdotessa e di veggente perché non ha inizialmente alternativa, essendo una donna colta che non accetta compromessi. La sua parresia arriverà in un secondo momento. [...] Altro elemento che avvicina le due figure è il coraggio⁷.

⁶ G. Sacco, "La Cassandra di Christa Wolf e il Diogene di Michel Foucault: il coraggio della verità tra mito e leggenda", in *Leüssein-Rivista di studi umanistici*, M, III, 1-2010, p. 44

⁷ Ivi, p. 55