

Attilio Alessandro Novellino¹

La parrhesia tra “nomos” e “aletheia”. Verità, politica e forme “aleturgiche” in Foucault

ABSTRACT

Analyzed the discursive practices of veridiction and the 'alethurgical' forms, such as the set of conditions of possibility of the 'will to truth' produced in a particular moment of history, the article retraces the thematization of parrhesia in classical Greece proposed by Foucault in the last years of his life. From its original meaning, freedom of speech qualified as a constitutional right and political structure of the Athenian democracy of the fifth century B.C., subject to a series of legitimizing conditions, parrhesia at the beginning of the sixth century B.C. undergoes an ethical-pedagogical twist that qualifies it as a virtue of the philosopher adviser to the monarch and a practice or set of practices aimed at persuading about the need for self-care. The approximation of the complex of parrhesiastic techniques to a stochastic art becomes evident in the Epicurean communities, in the Stoic and Cynic fields, and determines a shift of the point of articulation of truth, logos, and bios.

KEYWORDS

Parrhesia; Truth; Michael Foucault; Democracy; Citizenship

INDICE

1. La costruzione storica della verità 2. Parrhesia come struttura politica democratica 3. Il dir-vero nelle tragedie di Euripide 4. Verità e crisi delle istituzioni democratiche 5. La parrhesia filosofica

1. La costruzione storica della verità

Se c'è un concetto capace, forse più di ogni altro, di mettere in questione la verità questo è la parrhesia². La sua analisi consente di cogliere le trame sottese alla complessa “problematizzazione” di cui è divenuta oggetto nel corso dei secoli. Lo studio del parlar franco, del “dir-vero”³, dire tutto, e delle oscillazioni di senso a cui la nozione è andata incontro dalla sua comparsa nella Grecia classica del V secolo a.C., fino alle origini del cristianesimo, determina l'apertura di un ampio campo problematico, nel quale si intrecciano e sovrappongono motivi storiografici, giuridici, politici e filosofici. In questa area si situa la profonda analisi della *parrhesia* condotta da Michel Foucault, partita indirettamente dagli anni settanta⁴, poi divenuta oggetto dei corsi al *Collège de France* degli anni ottanta oltre che di numerose conferenze e seminari⁵.

Foucault mette al centro dell'ultima parte della sua produzione intellettuale il tentativo della ricostruzione genealogica delle configurazioni della “volontà della verità”, provando ad individuare

¹ Assegnista di ricerca in Filosofia del diritto, Università di Bergamo, email attilioalessandro.novellino@unibg.it

² Sul tema si vedano: Momigliano 1973; Radin 1927; Scarpat 1964; Scarpat 2001; Sluiter, Rosen, 2004; Spina 1986.

³ Questa espressione sembra più fedele al “*dire-vrai*”, espressione utilizzata da Foucault nelle sue lezioni, rispetto alla formula “dire il vero” che si trova nella maggioranza delle traduzioni italiane dei suoi testi.

⁴ La questione della produzione della verità viene affrontata già nella lezione inaugurale al Collège de France, letta il 2 dicembre del 1970, Foucault 1979 [1971].

⁵ Cfr. Foucault 2003 [2001]; Foucault 2008 [2010]; Foucault 2009 [2011]; Foucault 1985 [1996].

la definizione epistemica delle condizioni di possibilità della stessa, prodottasi in un particolare momento della storia e ancora operante nella modernità. Conoscenza e verità intrattengono un legame molto stretto. È la loro articolazione a produrre quello che Foucault definisce ‘ordine del discorso’. In ogni società “la produzione del discorso è insieme controllata, selezionata, organizzata e distribuita tramite un certo numero di procedure⁶” d’esclusione, che hanno la funzione di delimitare il campo dell’esperienza e sottoporre determinati comportamenti, fenomeni, processi a forme di governo, amministrazione e dominazione. In aggiunta all’interdetto, al tabù, l’estromissione completa di qualcosa dal discorso, l’esclusione di elementi da un campo del sapere può essere compiuta attraverso un “*partage*”. L’operazione di creazione di una partizione o un rigetto ha la funzione di separare un settore nobile del discorso, quello della ragione, della legalità, delle forme di sessualità ammesse, da uno degenerato, quello della follia, della delinquenza e del crimine, delle perversioni sessuali.

Se la separazione del vero dal falso non è, sul piano del discorso, “né arbitraria, né modificabile, né istituzionale, né violenta”⁷, su un piano d’analisi più generale per l’indagine dei meccanismi storici e sociali che hanno determinato il tipo specifico di partizione su cui si fonda la nostra volontà di verità, “vediamo profilarsi qualcosa come un sistema d’esclusione (sistema storico, modificabile, istituzionalmente costrittivo)”⁸. L’impostazione delle modalità epistemologiche per la separazione del vero dal falso trova poi un rafforzamento in una serie di altre pratiche istituzionali che, riconfermandole e facendole circolare nei più disparati settori della società, determinano pressione e costrizioni su altri ambiti del discorso - stampa, pedagogia - ad esso subordinati. Ciò che indichiamo con la parola verità è una costruzione storicamente determinata, il risultato di una regolazione sociale, la risposta offerta da “individui definiti” attraverso una specifica articolazione del suo rapporto con la conoscenza, che può raggiungere un grado di generalità così intenso “da divenire addirittura anonima”⁹.

Esiste un momento, secondo Foucault, nel quale da uno sfondo confuso e indistinto viene estratto un complesso di esperienze, pratiche, istituzioni, modalità comportamentali, atteggiamenti spirituali, che ha smesso di essere oggetto di accettazione irriflessa. L’entrata di questo insieme di pratiche nel campo dei saperi ha il suo antecedente ermeneutico obbligato nella “problematizzazione” delle stesse. Una pratica di veridizione si iscrive in una delle forme di rappresentazione degli oggetti e dei soggetti in cui il pensiero si esprime. L’analisi storica di un sistema di pensiero consente di mettere in luce i rapporti che la pratica oggetto d’esame intrattiene con le procedure di governamentalità, con i rapporti di potere e le tecniche attorno alle quali si sviluppa la pragmatica del sé, meglio di quanto potrebbe fare la storia della conoscenza.

Considerare lo statuto della verità nelle scienze storiche qualcosa di non acquisito definitivamente, vuol dire separare la storia dalla metafisica, rinunciare ad adoperare l’adeguatezza come un unico criterio per l’inclusione di un dato evento nel regno del reale, rifiutare una definizione astorica della verità basata sul concetto di identità. Mettere in discussione insomma l’“*adaequatio rei et intellectus*”, concordanza del giudizio col suo oggetto, utilizzata da Tommaso D’Aquino¹⁰ e dalla filosofia medievale con riproposizione di temi aristotelici e platonici, implicante anche la corrispondenza tra il parlante e il comportamento che la verità prescrive, per iscrivere il vero in un sistema di corrispondenza tra realtà e sua rappresentazione logico-concettuale.

⁶ Foucault 1979 [1971]: 9.

⁷ Ivi: 13.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Foucault 1985 [1996]: 113. Anche Simone Weil, nella sua trattazione critica del concetto di persona, colloca la verità nell’ambito delle cose anonime: “La verità e la bellezza abitano questo ambito delle cose impersonali e anonime.” Weil 2012: 19.

¹⁰ Tommaso D’Aquino, *Quaestiones disputatae*.

Un sistema di enunciabilità come rigida condizione di esistenza e definizione della verità storica, rischia di non attribuire il giusto valore alla fitta rete di eventi, fratture e differenze, di non valorizzare “gli strappi minuscoli”¹¹ che si rivelano determinanti per le modificazioni e le affermazioni dell’ordine del discorso. La conoscenza è, più che un atto conoscitivo, un’attività di creazione. Quella di Foucault è una fenomenologia della verità fondata sull’alterità, come testimoniano le parole con le quali si chiude il suo ultimo corso sulla parresia del 1984. In una nota leggiamo: “Non vi è instaurazione della verità senza una posizione essenziale dell’alterità; la verità non è mai il medesimo; non può esserci verità che nella forma dell’altro mondo e della vita altra”¹². Fra coloro che hanno avvertito la configurazione della verità come macchina finalizzata all’esclusione, Foucault cita Nietzsche, accanto ad Artaud e Bataille. Parlando del tedesco:

La conoscenza non è una facoltà permanente, bensì un evento, o almeno una serie di eventi; – è sempre serva, dipendente, interessata (non a sé stessa, ma a quel che è suscettibile di interessare all’istinto o agli istinti che la dominano); – e se si dà come conoscenza della verità, è perché produce la verità, tramite il gioco di una falsificazione prima, e sempre rinnovata, che pone la distinzione tra il vero e il falso¹³.

Più che stabilire la verità o la falsità di un fenomeno, si tratta di esaminare attraverso quale processo storico e in seguito a quali meccanismi esso ha cessato di essere accettato pacificamente e ha determinato un giudizio sulla sua verità o sulla sua falsità. Studiare le dinamiche del suo costituirsi come problema. La “problematizzazione” della verità si svolge lungo due assi: quello del rapporto che il dire il vero intrattiene con il potere e quello relativo agli argomenti, alle questioni, alle tecniche che rendono la verità uno degli strumenti di quel complesso di pratiche di libertà ed emancipazione che Foucault definisce “cura di sé”¹⁴. Illuminante in proposito Simone Weil:

L’arte di trasporre la verità è una delle più essenziali e delle meno conosciute. È difficile; in quanto per praticarla occorre mettersi al centro di una verità, averla posseduta nella sua nudità intera, al di là della forma particolare nella quale per caso sia esposta.¹⁵

Un mutamento essenziale delle forme “aletturgiche”, “l’insieme dei procedimenti possibili, verbali o non verbali, attraverso i quali si mette in luce ciò che viene stabilito come vero, in contrapposizione al falso, al nascosto, all’indicibile, all’imprevedibile, all’oblio”¹⁶, avviene in Grecia tra il V e il IV secolo a.C., col passaggio dalle forme rituali di espressione della verità dell’ordalia, la verità risiedeva in quello che il discorso era o faceva, una pronuncia divina su un oggetto circoscritto¹⁷, a quelle che si concentravano sul dire del discorso, sul suo enunciato. Se il punto focale della verità viene spostato sull’enunciato, acquistano importanza anche “il suo senso, la sua forma, il suo oggetto, il rapporto colla sua referenza”¹⁸. Il soggetto non deve più sottomettersi totalmente ad una verità, non è costretto a subirla come un destino indicato da chi deve farlo secondo diritto, ma può accedere ad essa attraverso un procedimento di conoscenza reso possibile dalla sua natura stessa di soggetto.

La nuova articolazione tra verità e conoscenza greca, col superamento della necessaria connessione del vero alle forme rituali, ha inaugurato un differente rapporto fra verità e soggetto, ammettendolo nel perimetro di questa come entità capace di *aletheia*, che verrà sviluppato dal metodo

¹¹ Foucault 1979 [1971]: 12.

¹² Foucault 2009 [2011]: 321.

¹³ Foucault 1999 [1989]: 219-220.

¹⁴ Foucault 1985 [1978].

¹⁵ Weil 1990: 69.

¹⁶ Foucault 2009 [2011]: 31.

¹⁷ In proposito Persio Tincani: “L’ordalia è il giudizio di Dio non sulla rettitudine dei contendenti, ma sul fatto del processo; è il processo, quindi, che ha il potere di restringere il giudizio divino solo sul dettaglio che gli uomini e le leggi umane hanno deciso che deve essere giudicato”. Tincani 2022: 181.

¹⁸ Foucault 1979 [1971]: 14.

scientifico e dai successivi spostamenti della volontà di verità verificatisi nella storia dell'epistemologia occidentale. Proprio a partire dal momento in cui nella cultura classica la verità si è affrancata dal discorso, espressione di potere e desiderio, e si è legata a piani oggettivi e soggettivi di conoscenza e indagine, ha preso l'avvio per Foucault la storia delle forme “aleturgiche” occidentali. “Questa partizione storica ha senza dubbio dato la forma generale che le è propria alla nostra volontà di sapere”¹⁹, ha determinato una certa modalità nell'impostare i giochi di verità mutevoli e storicamente determinati.

2. Parrisia come struttura politica democratica

Chiariti alcuni dei profili di interesse per lo studio dei saperi prodotti da pratiche discorsive come forme regolate di veridizione, proviamo ora ad approfondire l'esame della *parresia*, nozione e pratica fondamentale della cultura greca classica, cercando di cogliere anche lo slittamento di senso, “*dislocation des sens*”²⁰, a cui è andata in contro dalla sua comparsa, nelle tragedie di Euripide (484-407 a.C.), al V secolo d.C., fino agli inizi del mondo cristiano, ricorre nei testi patristici e nel greco neotestamentario, passando per l'ellenismo, e di comprendere l'evoluzione del suo significato.

L'etimologia della parola, *parresia* letteralmente significa ‘dire tutto’ da *pan*, tutto, e *rhema*, ciò che viene “detto”, o *rhesis*, “parola” o “discorso”, espresso in forma verbale con *parresiazestai*, testimonia il legame tra quest'attività oratoria e la verità. Il *parresiasta* intrattiene una particolare relazione etica con ciò che viene detto che gli impone di dire schiettamente tutto quello che sa, conosce ed ha in mente, senza alcun artificio retorico e che lo costituisce come “soggetto dell'enunciazione e dell'*enunciandum*”²¹. Lui stesso è il soggetto dell'opinione che sta riferendo, legato da una particolare relazione di asimmetria con il destinatario della comunicazione e disposto ad assumersi il rischio che tale proferimento comporta.

L'attività verbale in discussione nella *parresia* non è un parlare qualunque, è un parlare qualificato, costitutivo della democrazia ateniese, un'inclinazione etica che caratterizza il buon cittadino e definisce la democrazia come costituzione caratterizzata dall'eguale partecipazione dei cittadini all'esercizio del potere, *isonomia*, e dall'eguale diritto di parola, uguale diritto a deliberare nell'assemblea, *isegoria*. Rispetto a quest'ultima la *parresia* è connotata da una maggiore radicalità e intensità. È l'utilizzo politico della parola schietta in funzione di critica del potere, ammonimento dell'assemblea, espressione di cittadinanza attiva nel tentativo di indirizzare la *polis* verso il bene comune. Il rischio di una reazione negativa che questo tentativo coraggioso sopporta, nei casi più estremi può tradursi nella messa a morte del *parresiasta*. Mentre l'*isegoria* non qualifica un regime come democratico, la libertà di parola può essere riconosciuta ad uno stretto consesso aristocratico, la *parresia* è quel diritto del cittadino “che lo rende veramente libero, una capacità pubblica, che si manifesta essenzialmente nella sfera pubblica, tra titolare dell'autorità e soggetto confrontato a questa”²². Definendo la *parresia* come vero e proprio “diritto costituzionale”²³ alla parola di sfida, alla richiesta di giustificazione dell'autorità, alla perenne messa in discussione degli assetti di potere esistenti, alla rivendicazione, all'insurrezione permanente, potremmo dire che la democrazia

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Foucault 2009 [2011]: 188.

²¹ Foucault 1985 [1996]: 4.

²² La Torre 2021: 47.

²³ *Ibidem*.

dell'Atene classica è un regime che ospita il conflitto nel discorso²⁴, che accetta istituzionalmente e si costituisce sulle rivendicazioni di chi, escluso dai giochi di potere, sembrerebbe non trovare una parte²⁵. La *parresia* costituisce una vera e propria struttura politica, che attribuisce:

il diritto nell'Assemblea, nell'Assemblea riunita – anche se non si esercitano cariche particolari, anche se non si è un magistrato – di alzarsi, di parlare, di dire il vero, o di pretendere di dire il vero e di affermare che lo si dice.²⁶

La *parresia* è la facoltà che restituisce una voce a chi è stato escluso dall'"impresa comune"²⁷ di gestione dello spazio pubblico della *polis* in condizioni di uguaglianza. Garantisce che ogni uomo diventi cittadino, membro di una comunità politica, capace di accedere alla produzione delle norme giuridiche, tramite le cariche politiche, di controllarne il loro utilizzo ed assicurarne l'osservanza, attraverso le funzioni giurisdizionali delle magistrature. Permette di "chiedere e dare ragioni per l'esercizio dell'autorità"²⁸, controllando il potere, costringendolo alla riflessività, ponendogli dei limiti e realizzare il circolo virtuoso dell'autogoverno democratico. Evidente dunque la prossimità tra *parresia* e cittadinanza. Intendendo quest'ultima alla maniera aristotelica come partecipazione alla città, espressa con il verbo *metèchein*²⁹, lo stesso utilizzato in ambito metafisico per definire l'implicazione di una cosa alla sua essenza³⁰, che si traduce nel diritto di eleggere e di essere eletto a ricoprire cariche pubbliche in ambito politico e giurisdizionale in condizioni di libertà, uguaglianza e solidarietà³¹ con gli altri cittadini. Lo stesso verbo è utilizzato da Platone nel *Protagora*³² in riferimento all'arte della politica, da distribuire in modo in modo che tutti ne abbiano parte, *pantes metechonton* per supplire alle carenze della tecnica. Il fuoco, donato con il sacrificio estremo di Prometeo, fratello accorto di Epimeteo, per ovviare alla disattenzione di questi e indirizzare gli esseri umani verso un'esistenza cronicamente dipendente da strutture esosomatiche capaci di supplire alle loro deficienze strutturali, da solo, non è in grado di assicurare agli uomini neanche la sopravvivenza. Viene in mente la rivalutazione della figura di Epimeteo, visto da Ivan Illich come icona mitologica a cui attingere per reperire l'amore per la terra e la vita, l'immaginazione creativa, la solidarietà, capaci di liberare l'uomo dalle gabbie istituzionali in cui lo ha rinchiuso una società devota unicamente all'*ethos* prometeico e alle sue forme di veridizione, che ha dimenticato la forza sociale della speranza e destinata, inevitabilmente, all'autodistruzione³³. O ancora la "vergogna prometeica", il disagio esistenziale derivante dal senso di inferiorità dell'uomo nei confronti dell'apparato tecnico che lo circonda, di cui parla Günther Anders³⁴.

²⁴ In un frammento delle Temenidi di Euripide si legge: "È cosa bella la *parresia* vera e ostinata", che nell'interpretazione offerta da La Torre, che mette in luce il collegamento tra libertà democratica e conflitto, diventa: "È cosa bella la sfida della parola libera che produce libertà e tensione" Euripide, Temenidi, fr. 737, citato in La Torre, 2021: 38.

²⁵ Vengono in mente alcune ricostruzioni radicali di area francese capaci di mettere in luce il carattere conflittuale della democrazia. Il suo essere lotta perpetua per il riconoscimento di diritti da parte degli esclusi (Rancière 2007 [1995]), movimento selvaggio di emancipazione che non può essere sovrastato da nessun altro potere (Lefort 1986), insurrezione permanente (Abensour 2008) e autofondazione continua (Castoriadis 1995).

²⁶ Foucault 2008 [2009]: 76.

²⁷ La Torre 2021: 22.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Cfr. Aristotele 1991: XXVI,3. Platone parla di partecipazione alla giurisdizione nelle Leggi, Platone 1979: vi, 768a.

³⁰ Cfr. Aristotele 2017: VII, 1037b, 18-19, Aristotele 2001: II, 415^o, 25-415b,7; Platone 1979: *Lachete*, 197d, *Fedone* 101c, *Parmenide* 130e-131a, *Protagora* 322d. In merito di guardino Adorno 2008: 153-159 e Fronterotta 2001.

³¹ "È necessario che i cittadini abbiano agiatezza" questo esprime una tensione verso l'uguaglianza sostanziale. Aristotele 1973: vii 1329a, 13-15. Aristotele precisa poi il senso della partecipazione come accesso alla funzione di giudice e alle cariche, partecipazione al giudizio e al potere to *metèchein kriseos kai archès*, Aristotele 1973: iii, 1275a 22-25.

³² Zeus risponde ad Hermes che chiedeva informazioni sulla distribuzione dell'arte della politica in questi termini: "a tutti, disse Zeus, e che tutti ne abbiano parte." *Protagora*, 322d. Traduzione di Massimo La Torre. La Torre 2021: 24.

³³ In particolare si guardi il capitolo "*Rinascita dell'uomo epimeteico*" in Illich 2019 [1971].

³⁴ Cfr. Anders [2007]: 29-94.

La *parresia* rende operativa la cittadinanza³⁵, consente che la partecipazione si esprima nella sua pienezza e sia rivendicata contro l'autorità. Il parresiasta esercita la sua cittadinanza prendendo la parola nell'*agorà*, davanti agli altri cittadini riuniti in assemblea, per dire la verità su un tema di interesse pubblico³⁶. In questa parola che esprime un dovere morale, oltre che un diritto pubblico, si realizza una coincidenza tra opinione del parlante e verità, difficile da comprendere all'interno della cornice epistemologica post-cartesiana, orientata a cercare un'esperienza evidenziale di tale corrispondenza che funga da riscontro. Nella prospettiva greca invece, la prova della verità dell'affermazione del parresiasta risiede esclusivamente nelle sue qualità morali. Il coraggio del cittadino virtuoso che prende la parola, sfida l'autorità per il bene comune, è la prova della verità della sua opinione e della sua capacità di comunicarla agli altri³⁷.

Il rischio è un elemento essenziale del gioco parresiastico che si compie in una situazione di potere asimmetrica; il parlante si trova in una condizione di inferiorità e sa che può essere punito dall'autorità alla quale si rivolge. L'autorità accetta di essere contrastata, indirizzata o avversata, persuasa, da un cittadino coraggioso, riservandosi la facoltà di accertare e verificare la sua effettiva virtù. La posta in gioco può essere anche la vita. Il parlante sente di essere obbligato a parlare, verso sé stesso, se non vuole sentirsi falso, e verso la *polis*, nei cui confronti ha il dovere ma anche il privilegio di farlo. Per poter parlare nell'assemblea bisogna essere fra i cittadini migliori, dotati di qualità personali, morali e sociali eccellenti. Il parlante è consapevole del fatto che, se quello che dirà non piacerà alla maggioranza, potrà essere esiliato e perdere il suo diritto di parola. Ma decide di parlare. Sente il dovere di pronunciarsi in favore dell'interesse pubblico pur non essendo costretto a farlo. La costrizione esclude la *parresia*.

Verità, pericolo, critica, dovere. Sono queste le caratteristiche che definiscono la *parresia* come:

un'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.³⁸

3. Il dir-vero nelle tragedie di Euripide

Questa articolata figura di diritto-dovere di veridizione definita in rapporto con il complesso politico della *polis*, si avvicina, come abbiamo visto, alle altre caratteristiche della costituzione democratica³⁹, in particolare all'*isegoria*, intrattiene dei rapporti stretti con la cittadinanza senza mai coincidere con essa. Sembra di poter dire che quest'ultima non sia neanche sufficiente, da sola, a garantire il diritto di parola libera, ma che sia richiesto a tal fine un complesso di qualità morali e sociali, comprendenti l'onore, la buona reputazione, una certa purezza nella discendenza familiare. Ripercorrere il percorso euripideo tracciato da Foucault nelle lezioni tenute all'Università di Berkeley nell'autunno del 1983⁴⁰, una delle ultime tappe prima dell'epilogo forzato del suo “*trip* greco-

³⁵ Un'interessante ricostruzione della nascita della categoria del politico nella Grecia classica e dei rapporti tra *polis* (in opposizione con *oikos*), costituzione e *cittadinanza* come forma istituzionale di un complesso di aspettative di comportamento pubblico e criterio di definizione sociale prevalente rispetto ad altri *status*, si trova in Meier 1988.

³⁶ In tema di dibattito, assemblea e democrazia nell'antica Grecia si veda Vegetti 2017.

³⁷ Cfr. Foucault 1985 [1996].

³⁸ Ivi: 9.

³⁹ Per un approfondimento sulla democrazia in Grecia si vedano: Fassò 1959; Finley 1965 [1963]; Finley 1985 [1973].

⁴⁰ Cfr. Foucault 1985 [1996].

latino”⁴¹, restituisce un quadro dello statuto giuridico, politico, etico e sociale del dire vero nell’antica Grecia prezioso e a cui è difficile accedere per altre vie. Una certa attenzione allo svolgimento narrativo delle tragedie, al prezzo della pedanteria, è funzionale a questo scopo.

Incominciando dagli aspetti relativi alla dicotomia cittadino/straniero, il cui ruolo nella delimitazione delle sfere di facoltà azionabili nella vita pubblica degli ordinamenti politici occidentali è quasi sempre stato rilevante, bisogna premettere che lo straniero nella *polis* somiglia allo schiavo. Tale condizione non attribuisce la *parresia*, non consente di parlare liberamente in assemblea e di comportarsi come un uomo libero. È quanto emerge dalle parole di Polinice, allontanato da Tebe dal tiranno Eteocle, suo fratello, riluttante ad alternarsi con lui alla guida della città secondo i patti. Al centro delle *Fenicie* il suo incontro furtivo con la madre, Giocasta. Dopo aver appreso della particolare durezza della condizione dell’esule, la donna si unisce alle lamentele del figlio per la perdita libertà, affermando che non poter parlare liberamente equivale ad essere schiavi, accodarsi all’opinione di chi detiene il potere e fargli eco, dover fare “gli stolti con gli stolti”⁴². La *parresia* ha anche la funzione di limitare il potere dei comandanti, renderlo dialettico, mitigarlo. In sua assenza è più probabile che assuma delle connotazioni assolutistiche e che i governati non riescano ad opporsi alla follia dei governanti. Il “dir-vero” è un argine che il *logos*, coraggiosamente espresso, frapponne all’anarchia del potere e all’irrazionalità del comando.

Se *Le baccanti* ed *Elettra* mettono in scena due forme di contratto parresiastico, elemento eventuale ed aleatorio del gioco della verità, con esito opposto in quanto alla sua osservanza, al centro dell’*Ippolito* troviamo invece la questione dell’onore e della buona reputazione familiare come condizione legittimante per l’esercizio della *parresia*. Fedra, figlia di Minosse, sposa di Teseo re di Atene, rivela alla nutrice il suo amore per Ippolito, nato dall’unione di suo marito con un’amazzone. Rivela la sua colpa, la riconosce, e allo stesso tempo maledice tutte le donne che disonorano la propria famiglia con comportamenti immorali. È consapevole che un adulterio getterebbe enorme discredito sulla famiglia e che impedirebbe ai figli di godere del prestigio e del buon nome necessari per avere la libertà di parola. Un suo comportamento immorale, valutato negativamente dalla comunità, avrebbe degli effetti sullo *status* giuridico dei suoi discendenti, avvicinandoli alla schiavitù. Una macchia nella storia familiare può far perdere un diritto così importante nella configurazione politico-sociale della Grecia antica.

Per godere della *parresia*, oltre allo statuto di cittadino, è necessario disporre di una qualificazione aggiuntiva che certifica l’assenza fra ascendenti e discendenti di colpe e gravi violazioni del codice morale. Tra le ulteriori caratteristiche richieste vi è l’autoctonia, il radicamento alla terra, l’appartenenza storica ad un territorio definito come comunità politica, *polis*, e non ammasso di strutture abitative e strade, *asty*. Il tema della fondazione mitica di Atene viene trattato da Euripide nello *Ione*, tragedia in cui la *parresia* assume primaria importanza, facendone quasi “una sorta di sua rappresentazione fondatrice”⁴³, insieme all’esaltazione del carattere autoctono degli ateniesi, discendenti di Eretteo, spuntato direttamente dalla terra, e al riconoscimento del loro legame di sangue con la maggior parte delle città-stato greche e degli altri popoli del Peloponneso. Doro e Acheo, da cui deriveranno la stirpe dorica e achea, nasceranno dal matrimonio di Creusa, figlia di Eretteo, con lo straniero Xuto.

Nell’Atene post-periclea⁴⁴ (417-418 a.C.) si pone il problema di definire le condizioni legittimanti alla presa della parola, di stabilire chi ha il diritto di provare a persuadere gli altri in un contesto politico, esponendosi altresì al pericolo delle sanzioni dell’esilio e dell’ostracismo. Siamo di fronte a un dibattito pubblico che vede confrontarsi le posizioni di Cleone, democratico con tendenza demagogica, favorevole al riconoscimento più ampio della *parresia* a tutto il *demos*, e Nicia, propenso

⁴¹ Foucault 2009 [2011]: 14.

⁴² Euripide 2010: vv. 386-94.

⁴³ Foucault 2008 [2009]: 108.

⁴⁴ Per una storia della repubblica ateniese dalle origini fino all’età di Pericle si segnala: De Sanctis 1912.

a restringere l'uso politico della città tramite la parola che esprime il *logos* solamente ad una *élite*. La diffidenza verso la concessione senza limiti della *parresia* serpeggia, ma non assume ancora i toni accesi che avrà nel corso del V secolo, periodo in cui comincerà, come vedremo, ad essere tematizzata. Sullo sfondo anche la guerra del Peloponneso che impegna severamente Atene. Il tentativo della tragedia di stemperare la antica rivalità con Delfi, riconducibile alla scelta dei sacerdoti di schierarsi dalla parte di Sparta, è compiuto delineando genealogie mitologiche che determinano rapporti di parentela fra le città. Lo *Ione* è anche la storia dello spostamento del luogo in cui si dice la verità, da Delfi ad Atene, e del soggetto capace di dire il vero, non più la divinità ma l'uomo. La narrazione delle vicende misteriose e degli intrighi attorno ai quali si sviluppa la nascita di Ione acquisisce una valenza fondativa del diritto a dire il vero come prerogativa umana, politica, che non trova una sua precisa legittimazione istituzionale e costituzionale, ma intrattiene con la *politeia* una forte prossimità.

Ione è un discendente della stirpe di Eretteo nato dall'unione clandestina di Creusa con Apollo, abbandonato sotto l'acropoli di Atene e poi condotto da Ermete a Delfi, costretto a vivere come servo del re e completamente allo scuro della propria origine.

Una visita di Creusa, accompagnata da suo marito Xuto, presso l'oracolo di Delfi, sarà l'occasione per mettere di fronte i vari protagonisti della storia, che spesso sono ignari della vera identità del proprio interlocutore, ingannano, o sono a loro volta ingannati. Apollo, per sottrarsi alla vergogna di aver generato incautamente un figlio con Creusa, sceglie il silenzio. Non parla, contravvenendo al suo ruolo, oppure rilascia responsi reticenti e ingannatori. Induce Xuto a pensare che Ione sia suo figlio naturale, avuto con una donna di Delfi con cui si è intrattenuto in preda all'ebbrezza alcolica durante le feste bacchiche. Gli unici capaci di *parresia* sono Ione e Creusa, ma il loro modo di dire il vero si atteggia in forme diverse. Quello di Ione è un parlar franco rapportato alla politica. Nel rivolgersi a Xuto, che vorrebbe portarlo con sé ad Atene, fa notare che vivere in questa città come figlio di una madre ignota sarebbe per lui inaccettabile perché non gli verrebbe riconosciuta la *parresia*. Ione spera con tutto sé stesso di trovare una madre e che questa sia ateniese. Solo così potrà esercitare la libertà di parola. Tornerà ad Atene, ma solo qualora il diritto connesso alla sua stirpe venga riconosciuto. Quali sono le condizioni per il riconoscimento di questo diritto? Non è una domanda da poco. Bisogna intrattenere un legame di terra con la città per il fatto della nascita. L'essere figlio di madre ateniese è un requisito necessario, ma non ancora sufficiente per l'esercizio della *parresia*. Una digressione di Ione sulla democrazia ateniese è utile per comprendere su quale livello dell'architettura politica ateniese si colloca il *parresiasta*. Esiste una schiera di cittadini di primo rango, “*proton zygon*”, ai quali è concesso un “uso comune del *logos* e della *polis*”, un “uso della città e del linguaggio ragionevole e vero”⁴⁵, di godere di una posizione di superiorità nel dirigere la città, occuparsi degli affari pubblici. La *parresia* riguarda questa categoria socio-politica, definita in ragione della “*dynamis*”, potenza, forza capacità di esercizio del potere.

La libertà di parola qualificata non può riguardare chi è totalmente privo di potenza, gli “*adynatoi*”. La gente del popolo, priva di mezzi e di strumenti, tende a scagliarsi contro chiunque intraprenda un impegno politico. Ci sono poi coloro che sono abbastanza ricchi da occuparsi degli affari, ma preferiscono non farlo, decidono tacere. I saggi, pur essendo spesso di buona famiglia, preferiscono orientare la loro potenza verso altre questioni e adottano un atteggiamento di irrisione nei confronti della politica. La *parresia* è affare, invece, di quanti si occupano effettivamente della città avendo le capacità e le ricchezze per farlo. Più che da uno statuto politico o istituzionale, è definita da un agone politico in cui lo scontro e il conflitto sono ammessi in condizioni di competizione.

⁴⁵ Foucault 2008 [2009]: 115.

Alla parresia si accompagna necessariamente l'ambizione di una superiorità che deve passare per lo scontro. Ciò la qualifica come “una struttura agonistica”⁴⁶ e le problematiche che la riguardano afferiscono alla *dynasteia*, alle questioni del gioco politico, delle regole, delle procedure, dei soggetti ammessi all'esercizio del potere e per la sua limitazione. O, meglio, la parresia si colloca fra *politeia*, legge e costituzione, e *dynasteia*, gioco politico. Somiglia a una “cerniera”⁴⁷ il cui posto è garantito da uno statuto costituzionale e allo stesso tempo funge da garante della correttezza del gioco politico. Esiste una circolarità fra democrazia e parresia, tra norma ed esperienza, tra sistema istituzionale e governo effettivo della società. L'una dimensione è il presupposto dell'altra, deve sussistere perché l'altra venga in essere, allo stesso tempo la fonda e trova in essa la sua ragion d'essere, il suo fondamento, la sua legittimità.

Chi ambisce a prendere in mano la città e gestire i suoi affari con la ragione, “*polei kai logo khrestai*”⁴⁸, a battersi per porre la sua parola al di sopra di quella degli altri, in un contesto in cui le opinioni possono confrontarsi liberamente, e convincere l'uditorio all'obbedienza, deve avere il coraggio di esporsi al pericolo, di essere odiato dal popolo, irriso dai saggi, osteggiato dai rivali politici. Ione ha il coraggio di dire il vero sui difetti della democrazia⁴⁹, il suo è un atteggiamento parresiastico, ma è stato privato del diritto di dire la verità a causa della viltà di Apollo, nonostante abbia i requisiti richiesti per nascita e prestigio familiare. Occorrerà l'intervento di Creusa per consentirgli di esercitare le sue prerogative. Paradossalmente una donna, incapace di esercitare un ruolo attivo nella vita politica, darà un contributo fondamentale per la fondazione della parresia politica ateniese. Lo farà, dapprima, con un'invettiva pubblica, nella quale ha il coraggio di scagliarsi contro Apollo, infinitamente più potente di lei, rivolgendogli critiche aspre e accusandolo dello stupro, o quantomeno della seduzione ai suoi danni. Poi con una confessione, un secondo momento parresiastico, in cui Creusa dialoga con un suo vecchio servo e rivela le proprie colpe, le proprie debolezze e malefatte. La sua potrebbe essere definita una modalità personale di parresia (contrapposta a quella politica), rivolta contro sé stessa e anche contro una persona più potente di lei. La verità sarà conosciuta da tutti solo attraverso una serie di altri avvenimenti fortuiti e rocamboleschi.

A dieci anni dalla scrittura dello Ione la situazione politica ateniese si è modificata determinando la problematizzazione del rapporto tra democrazia e dir-vero. Il rischio di una parresia negativa, che un cattivo uso della parola possa essere favorito dall'assetto costituzionale democratico, inizia a profilarsi, prima di essere tematizzato a partire dal IV secolo a.C. Una cattiva parresia può infettare la democrazia; o è forse proprio questo regime politico a favorirla e implicarla nella sua struttura istituzionale?

Questi interrogativi sono affrontati nell'Oreste, ultima tragedia di Euripide scritta nel 408 a.C., in un periodo di crisi. La guerra del Peloponneso, iniziata da più di vent'anni, vede un'Atene stanca e vulnerabile agli attacchi via terra di Sparta, trovarsi di fronte alle numerose proposte di pace dalla potenza rivale. La questione sulla prosecuzione della guerra assume toni accesi. Le motivazioni sostenute dalle opposte fazioni sottendono questioni economiche. Il partito democratico, composto prevalentemente da mercanti, è favorevole alla prosecuzione delle ostilità, confidando nelle possibilità di sfruttare economicamente l'espansione imperialistica. Verso la fine del combattimento spinge il partito conservatore aristocratico, i cui maggiori sostenitori sono proprietari terrieri, allettati da una convivenza pacifica con Sparta e convinti che la soluzione politica da adottare a livello interno sia quella di riservare diritti civili e politici a un'élite.

La cronaca del processo, che vede imputato Oreste, accusato di aver ucciso Clitennestra insieme alla sorella Elettra per vendicarsi dell'assassinio del padre Agamennone da lei compiuto

⁴⁶ Ivi: 61.

⁴⁷ Ivi: 157.

⁴⁸ Ivi: 154.

⁴⁹ Con la medesima chiarezza esporrà anche i difetti della monarchia.

insieme all'amante Egisto, è la scusa che Euripide utilizza per presentare le diverse forme nelle quali la parrèsia può manifestarsi in uno dei contesti deputati ad accoglierle: il tribunale. Nel processo prenderanno la parola quattro oratori: due di essi fanno parte del mondo omerico, gli altri due, invece, sono profili di persone che potrebbero appartenere alla realtà, rispondenti a una tipizzazione politico-sociale. Il primo a prendere la parola è Taltibio, araldo di Agamennone, colui che parla in nome del potere. La sua parola non è libera, non solo perché si trova in terra straniera, il processo si svolge ad Argo, ma anche perché il suo ruolo lo induce a trasmettere una parola non sincera, non veritiera, doppia. Prova a non scontentare nessuno, ma segue le istruzioni di chi lo comanda. La sua critica della democrazia non è franca, non lo è nemmeno l'elogio della monarchia in cui si spende. Parla in modo ambiguo. “Gente fatta così, gli araldi. Verso chi ha fortuna, corrono. E il loro amico chi è?”⁵⁰. Prende poi la parola Diomede, eroe conosciuto per le virtù di cui si narra nell'Iliade, che propone una soluzione moderata ed equilibrata: quella dell'esilio di Oreste ed Elettra. La sua parola libera e franca, rispettosa della tradizione religiosa che riservava la pena dell'estromissione dalla città agli assassini, divide l'assemblea. La sua eloquenza e la bontà delle argomentazioni addotte, non riescono a convincere tutti. Simmetricamente ai personaggi mitologici, contrapposti per indole, differente rapporto con la parola vera e col coraggio, Euripide propone gli interventi dei due “tipi” sociali disponendoli su poli opposti. Dalla parte della cattiva parrèsia troviamo il “chiacchierone sfrenato”, *athuròglossos*, letteralmente lingua o bocca priva di porta, un tipo di persona che non riesce a distinguere la situazione in cui è opportuno parlare da quella in cui bisogna tacere. Non è nativo della città alla cui comunità politica si riferisce; non possiede l'educazione e la raffinatezza richieste per l'esercizio virtuoso della parrèsia. Il suo parlare è *amathes*, violento, grossolano, rozzo. Mancando di *mathesis*, cultura, prova ad utilizzare la forza per prevalere sugli altri. Emette le sue parole producendo il rumore dello schiamazzo, *thorubos*; per sopperire alle carenze nell'articolazione del discorso deve urlare, provando a generare reazioni emotive nell'uditorio piuttosto che basate sul *logos*. La parrèsia cattiva, *kamathei parrèsia*, non può che essere nociva per la città, indicando la soluzione estrema della lapidazione degli imputati. A questo demagogo segue l'ultimo attore parresiastico, un piccolo proprietario terriero e contadino, *autourgos*, capace di lavorare con le mani, presentato anche come coraggioso, *andrèios*, puro, privo di macchia, *akèraios*, e prudente, *synetòs*. Un individuo così caratterizzato, dotato del coraggio per battersi per la sua terra, sarà in grado di esercitare la buona parrèsia. Mostrerà alla *polis* la soluzione migliore, l'assoluzione di Oreste, capace col suo gesto di vendicare i soldati che, come Agamennone, sono stati ingannati dalle proprie mogli sfruttando l'assenza per la battaglia. Alla personale difesa di Oreste segue il verdetto di condanna. L'opinione proposta dal cattivo oratore risulta più seducente, riesce a conquistare il favore dell'adunanza: Oreste e Clitennestra vengono condannati a morte.

Il circolo virtuoso fra parrèsia e democrazia, quel vincolo che le lega inscindibilmente, sembra potersi spezzare sotto i colpi della cattiva parrèsia: l'uso delle forme predisposte da quest'ordine politico per introdurre il conflitto nel discorso per un fine diverso da quello del bene comune. La democrazia si presenta ora come quel sistema politico che “rende possibile questo discorso vero e che al tempo stesso lo minaccia senza posa”⁵¹. Di fronte a questa frattura interna prodottasi in seno alla parrèsia democratica, la questione del legame tra *nomos* e *aletheia* si fa sempre più problematica. Non si tratta più di stabilire le condizioni che legittimano il dir-vero dell'uomo in un contesto politico, ma capire altresì come poter supplire alla mancata definizione istituzionale della facoltà concernenti la verità tramite leggi formali. Non è più sufficiente il coraggio, si richiede anche una formazione adeguata, una buona educazione. La parrèsia ha bisogno di un sistema in grado di separare il vero dal falso,

⁵⁰ Euripide, *Oreste*, in Foucault 2008 [2009]: 161.

⁵¹ Foucault 2008 [2009]: 180.

cosa di cui la democrazia, ammettendo tutti al discorso, non sembra in alcun modo capace. È ipotizzabile che essa possa spostarsi in un differente contesto istituzionale e continuare a svolgere il suo ruolo al cospetto di un'altra forma di potere, quello autocratico.

4. Verità e crisi delle istituzioni democratiche

La crescente diffidenza nel riconoscimento dell'assetto democratico quale terreno istituzionale adatto all'esercizio della buona *parresia*, diritto-dovere nella forma del privilegio capace di apportare in modo univoco benefici alla vita politica della città, determina, tra la fine del V e l'inizio del IV secolo a.C., la tematizzazione in ambito filosofico di un motivo etico atto a differenziarla dalle forme rozze del dire-vero politico.

L'*isegoria*, l'ammissione indiscriminata di chiunque faccia parte del *demos* alla parola, una delle caratteristiche essenziali della costituzione ateniese, che un tempo appariva come l'unica dimensione possibile del parlar franco, inizia ad essere guardata con sospetto. Viene considerata una fonte di pericolo secondo due prospettive. Dal punto di vista pubblico, la polifonia costituzionale democratica sembra escludere un *logos* comune capace di organizzare la convivenza dei cittadini in modo ordinato. È Platone nella *Repubblica* a esprimere queste perplessità per bocca di Socrate. Noto il suo paragone della costituzione democratica ad un mantello variopinto, che potrebbe essere apprezzato solamente da chi è sprovvisto di *logos* politico, donne e bambini. Un sistema che ammette al suo interno che ciascuno possa determinare in completa autonomia il *logos* guida della propria esistenza è destinato al caos, all'anarchia. Il *logos* politico deve darsi in forma unitaria. La disgregazione del principio ordinatore comune determina la creazione di molteplici città stato, autonome, conflittuali.

“Ognuno è dunque per sé stesso la propria unità politica di riferimento”⁵². Nelle vicende genetiche della democrazia, ricostruita da Platone come l'assetto risultante dall'imposizione violenta, guerresca, del popolo sulle oligarchie, è inscritta probabilmente la debolezza di un regime in cui non governano i migliori e la cittadinanza è concessa in egual misura a tutti. Produzioni di un rapporto di forza, *isonomia*, *isegoria* ed *eleutheria*, conservano i segni di questa guerra. Non è diversa la *parresia*, il miglior strumento per trascinare la folla nella direzione voluta, acquisire il comando della città e contribuire alla sua rovina. Se il rapporto tra libertà di parola e dimensione pubblica appare in tutta la sua criticità, la situazione non è migliore dal punto di vista del parlante. Il dir-vero disinteressato, quello orientato al bene, non piacerà ai più, sarà quasi sicuramente motivo di persecuzione, metterà a rischio la vita del *parresiasta*. Il rapporto tra democrazia e verità è sovvertito. Pronunciare parole vere apre la strada alla persecuzione a chiunque non dica ciò che l'assemblea vuole sentirsi dire. Che la *parresia* sia stata totalmente bandita dai discorsi pubblici⁵³ è quanto sostiene Demostene nella terza Filippica, vedendo nella *parresia* democratica ormai una parola rivolta unicamente a blandire e adulare l'uditorio. Gli fa eco Isocrate che, all'inizio della sua orazione *Sulla pace*, contrappone polemicamente la tendenza degli ateniesi a consultare persone assennate e ben educate per ricevere consigli nella sfera privata e a dare spazio a ubriaconi, stupidi, approfittatori senza scrupoli per le attività pubbliche. In un contesto del genere gli adulatori, *kôlakes*, incontreranno i favori del popolo, i buoni oratori, quelli che hanno a cuore l'interesse della città non trovano alcuno spazio, se non in forma comica al di fuori della vita politica. La forma teatrale della commedia rappresenta l'unico spazio democratico capace di ospitare la parola libera⁵⁴. Il perversimento della democrazia ateniese, ormai sinonimo di mancanza di autocontrollo, è sottolineato da Isocrate anche nell'*Areopagitico*, opera in cui il termine *parresia* è usato in modo dispregiativo per indicare la degenerazione

⁵² Foucault 2008 [2010]: 193.

⁵³ “Avete totalmente bandito la libertà di parola dai discorsi politici”, così si legge in: Demostene 1993 [1930]: 163.

⁵⁴ In proposito della *parresia* comica si guardi Jaeger 1978 [1945].

dell'isonomia, uguaglianza di fronte alla legge, mentre la libertà si è tramutata in arbitrio e la felicità nella possibilità di fare qualunque cosa. L'idea che la democrazia impedisca la separazione dei discorsi, renda impossibile la definizione di una pratica di veridizione genuina, ricorre anche in un altro testo dello stesso periodo attribuito per molto tempo a Senofonte. *La costituzione degli ateniesi*, proveniente da ambienti aristocratici e conservatori, è una satira nella forma del panegirico, in cui si mette in scena un finto elogio della democrazia, pronunciato da un democratico ateniese. La sua difesa appassionata delle carenze e delle disfunzioni democratiche, suona in realtà una feroce critica delle istituzioni atenesi e della sua *politeia*. Nelle città dotate di altri assetti istituzionali l'*eunomia*, la buona costituzione, il regime virtuoso, assicura siano i più competenti a dare le leggi, gli onesti a deliberare, ai folli invece non è concesso neanche di parlare in pubblico. La *parresia* si configura ora come quel dispositivo pubblico che consente ai folli e ai più numerosi, assimilati ai peggiori tramite un'“isomorfismo etico-quantitativo”⁵⁵, di far prevalere le loro istanze, che non possono che essere dannose per la città. La città ha ancora “bisogno della verità per poter esistere ed essere salvata”⁵⁶, ma perché venga detta è necessario riconfigurare la struttura politico-istituzionale della forma “aleturgica”.

5. La parresia filosofica

La diffidenza nutrita dalla cultura greca nei confronti della tirannia non esclude la configurazione di uno spazio per l'irruzione della verità nel suo perimetro. Il compito di rendere l'anima del sovrano aperta al buon consiglio, mite, sensibile alla verità e non all'adulazione e incline alla filautia, diviene impresa parresiastica. La *parresia* deve svolgere un ruolo pedagogico, rivolgersi alla formazione del Principe, orientarsi alla sua persona, implicare un *ethos*.

“Il dire-il-vero può trovare il suo spazio nel rapporto al capo, al Principe, al re, al monarca, per il semplice fatto – voglio dirlo brutalmente e grossolanamente – che essi hanno un'anima: che quest'anima può essere persuasa ed educata e che si può, tramite il discorso vero, inculcarle l'ethos che la renderà capace di intendere la verità e di comportarsi in maniera conforme ad essa.”⁵⁷

L'utilizzo del termine parresia nell'*Etica Nicomachea*⁵⁸ come una delle caratteristiche proprie dell'uomo magnanimo, *megalòpsychos*, capace di riconoscere la verità, è sintomatico della torsione etico morale alla quale il concetto va incontro nel corso della sua evoluzione. La libertà di parola inizia attorno al IV sec. a.C. a relazionarsi ad un contesto istituzionale monarchico, in cui il Principe assicura l'unità del *logos* politico. La sua superiorità morale lo rende adatto al comando e allo stesso tempo gli attribuisce un'attitudine “aleturgica” eticamente differenziata, inconcepibile in democrazia, una sensibilità alla verità qualificata dallo spessore morale. Questa predisposizione non è sufficiente a garantire che il sovrano faccia buon uso del suo potere, ammetta la parola di sfida, tolleri che il suo potere venga discusso criticamente e indirizzato verso il bene comune e in qualche modo limitato. Perché ciò accada, è necessario che le sue qualità personali lo inducano ad esercitare il potere in modo non dispotico, che sia capace di riconoscere ed allontanare gli adulatori, in loro alberga la cattiva parresia monarchica, che la sua attività si svolga sotto la guida di uno o più consiglieri di alto spessore. La corte e non l'*agorà* diventa il luogo della parresia.

⁵⁵ Foucault 2009 [2011]: 54.

⁵⁶ Ivi: 55.

⁵⁷ Ivi: 68-69.

⁵⁸ Cfr. Aristotele 1999.

La torsione psicagogica cui la *parresia* va incontro nel contesto monarchico, non le sottrae una funzione politica, seppur mediata⁵⁹. Anche nella sua forma pedagogica, assicura che la città sia ben governata indirizzando il sovrano verso l'arte del buon governo e della prudenza. Perché la vita della comunità possa svolgersi in modo adeguato, però, è necessario coinvolgere i cittadini. È necessario che intrattengano un rapporto con la verità e che intervenga una figura capace valutare la corrispondenza della loro esistenza all'*aletheia*, attraverso un esercizio supplementare di *parresia*, rispetto a quella legata al piano di governo. Di questo "alto funzionario morale"⁶⁰ della città a cui è demandata la guida degli individui ci parla Platone, riferendosi alla figura di Socrate in diverse opere⁶¹. L'attività del filosofo, col compito di verificare la rispondenza della vita di una persona alla verità, è sintomatica di uno spostamento del punto in cui verità e *logos* trovano una nuova articolazione; dal *nomos*, della *parresia* euripidea, al *bios*, della *parresia* socratica. La missione di cui Socrate era stato incaricato a Delfi⁶² consisteva nell'interrogare quanti incontrasse nella città per analizzare il livello di conoscenza che avevano di sé stessi, valutare la corrispondenza delle conoscenze riscontrate allo stile di vita concretamente condotto. Operando come una pietra di paragone utilizzata per esaminare l'oro, *bàsanos*, Socrate accerta "la vera natura del rapporto tra *logos* e *bios* che si realizza in quanti entrano in contatto con lui"⁶³ tramite una prova d'anima. La *parresia* filosofica dismette i panni della pratica agonistica per assumere le vesti di incontro dialogico di anime in cui è in gioco la questione dell'autenticità, della verità dell'anima, dell'*aletheia* come disvelamento compiuto dal *logos*, "apparizione dell'ente nel suo "come" del suo essere svelato"⁶⁴. La verità dell'esistenza, "la più originaria e cioè la più autentica schiusura, in cui l'esserci, in quanto poter essere, possa essere"⁶⁵, si dà nella corrispondenza armonica tra *logos* e *bios* che Socrate è in grado di cogliere negli altri essendo la sua vita di *mousikos aner* scandita da un'armonia dorica tra il dire, il fare, il pensare e il parlare liberamente che ha il suono del coraggio. Nella sua figura confluiscono le quattro forme di veridizione che compongono il rettangolo della verità proprio della Grecia classica⁶⁶: quella del profeta, che indica il destino in nome della divinità, quella del saggio, capace di pronunciarsi sull'essere e sulla natura, quella del tecnico e del professore, che tramanda un complesso di nozioni per garantire la sopravvivenza del sapere e quella del *parresiasta*, la cui verità, pronunciata a proprio nome con coraggio rispetto a individui e situazioni concrete, riguarda l'*ethos*. Socrate possiede il complesso di virtù tecniche necessarie alla guida spirituale.

La *parresia* inizia a configurarsi come una pratica o un insieme di pratiche rivolte a convincere qualcuno circa la necessità della cura di sé, *epimeleia eautou*⁶⁷, a ingenerare in lui un cambiamento che possa portarlo verso una forma di vita artistica, verso un'"estetica dell'esistenza"⁶⁸ in cui bellezza e verità sono reciprocamente implicate. L'approssimazione del complesso delle tecniche *parresiastiche* ad un'arte stocastica che può essere esercitata in contesti pubblici, in circoli privati e anche nelle relazioni di amicizia, diventa evidente presso le comunità epicuree e in ambito stoico e cinico. Filodemo⁶⁹ la considera una *techne* paragonabile alla navigazione e alla medicina, arti nelle quali bisogna avere riferimento a regole, principi generali ma avere riguardo altresì alle circostanze e al *kairos*, il momento decisivo, in cui un soggetto dotato di competenze particolari può dare istruzioni alle quali i subordinati devono attenersi. Durante il periodo ellenistico la pratica *parresiastica* nelle

⁵⁹ Sul punto si guardi Monoson 2000.

⁶⁰ Foucault 2008 [2009]: 200.

⁶¹ Cfr. Apologia, Critone, Repubblica, Leggi.

⁶² Cfr. Platone Apologia di Socrate, 21^o-23b, 33c.

⁶³ Foucault 1985 [1996]: 64

⁶⁴ Heidegger 2001 [1927]: 311.

⁶⁵ Ivi: 314.

⁶⁶ Cfr. Foucault 2009 [2011]: 40.

⁶⁷ Foucault 1985 [1996]: 60. Per una lettura normativa della "cura di sé" di Foucault e una sua utilizzazione nel rapporto fra cittadini e istituzioni cfr. Colombo 2022.

⁶⁸ Foucault 2009 [2011]: 161.

⁶⁹ Cfr. Filodemo 1914.

relazioni comunitarie dei circoli epicurei assume la connotazione di una guida spirituale, arte filosofica di governare sé stessi e di agire come guida spirituale di altre persone, tecnica delle tecniche, “la più significativa tecnica clinica”⁷⁰. In questo ambito alla parrèsia è connesso il dovere di obbedire del discepolo. Il rapporto pedagogico, che in Socrate era configurato come un prendersi cura amorevole improntato al raffronto tra *bios* e *logos*, acquisisce fra gli epicurei una sfumatura autoritaria, poiché l’accesso alla vita buona (salvarsi gli uni con gli altri, *sozestai*) fra gli epicurei poteva avvenire tramite la scoperta della verità su sé stessi, alla quale era possibile accedere solo grazie alla relazione comunitaria del gruppo, dotato di una certa organizzazione gerarchica. La confessione⁷¹ inizia a prendere la forma dell’obbligo. Esistevano, infatti, momenti in cui ciascuno era tenuto collegialmente a rendere partecipe i membri della comunità dei propri errori. La pratica della confidenza era considerata di grande importanza anche nelle relazioni individuali di amicizia. “Da capacità pubblica però la parrèsia si fa progressivamente, nella crisi della cultura civica della *polis* attica, facoltà tutta privata”⁷².

Una caratteristica che Foucault riconosce essere permanente e fondamentale nel dire vero filosofico rapportato alla politica, cioè che

il discorso filosofico nella sua verità – all’interno del ruolo che gioca necessariamente in politica per trovare, in quell’ambito, la sua verità – non ha il compito di progettare ciò che deve essere un’azione politica⁷³,

si teatralizza in relazione alle forme parresiastiche praticate dai filosofi cinici. Essi non ritengono sufficiente che la vita si mantenga fedele a determinati principi, considerano la forma di vita una condizione del dir-vero. Ascesi e scandalo della verità, “la forma d’esistenza come scandalo vivente della verità”, non sono soluzioni politiche, né prassi offerte alla politica, ma pratiche in grado di trascenderla.

La derisione di istituzioni false e ingiuste, la denuncia del materialismo, il tentativo di smascherare l’ipocrisia dei codici morali esistenti, l’attacco ai comuni canoni del pudore, fa della vita di personaggi come Diogene, Antistene, Cratete, terreno di sperimentazione, invenzione e creazione di forme di convivenza rinnovate e libere. Di uno stile di vita naturale e ascetico che si spinge fino all’animalità, in cui il corpo si manifesta come teatro della verità resistente a privazioni e sofferenze e l’*autarkeia*, l’indipendenza da ogni struttura sociale, costrizione culturale e istituzionale, è l’unico criterio che può indirizzare la vita dell’uomo verso la felicità.

Una vita veridica preferisce l’esempio a qualunque formulazione teoretica che non venga convalidata dal modo in cui si vive, praticata come un esercizio ed esposta nelle forme di uno scandalo, smaschera l’ipocrisia di ogni comunità incapace di tollerare comportamenti posti in essere in ossequio agli stessi principi che dice di ammettere.

“Insomma, il cinismo fa della vita, dell’esistenza, del *bios*, ciò che potremmo chiamare un’aleturgia, una manifestazione della verità”⁷⁴.

⁷⁰ Foucault 1985 [1996]: 74.

⁷¹ Il tema sarà poi sviluppato nelle Lezioni a Lovanio del 1981. Cfr. Foucault 2013.

⁷² La Torre 2021: 48.

⁷³ Foucault 2008 [2010]: 542.

⁷⁴ Foucault 2009 [2011]: 332.

BIBLIOGRAFIA

Abenosur M. 2008, *La democrazia contro lo stato*, Napoli: Cronopio.

Adorno F. 2008, *Introduzione a Platone*, Roma-Bari: Laterza.

Anders G. 2007, *L'uomo è antiquato, vol. I, Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. it. di L. Dallapiccola, Torino: Bollati Boringhieri.

Aristotele 1991, *La costituzione degli ateniesi*, a cura di G. Lozza, Milano: Mondadori.

Aristotele 1999, *Etica Nicomachea*, trad. it. C. Natali (a cura di), Roma-Bari: Laterza.

Aristotele 2001, *L'anima*, Milano: Bompiani.

Aristotele 2017, *Metafisica*, Roma-Bari: La Terza.

Aristotele 1973, *Politica*, in Id., *Opere*, vol. 9, Roma-Bari: Laterza.

Castoriadis C. 1995, *L'istituzione immaginaria della società*, a cura di F. Ciaramelli, Torino: Bollati Boringhieri.

F. Colombo 2022, *Verità e democrazia. Sulle orme di Michel Foucault*, Milano-Udine: Mimesis.

De Sanctis G. 1912, *Atthis. Storia della repubblica ateniese dalle origini all'età di Pericle*, Roma: Fratelli Bocca.

Demostene 1993 [1930], *Terza Filippica*, in *Filippiche Oliantiache*, a cura di S. Aproso, Milano: Mondadori.

Euripide 1991, *Tutte le tragedie*, trad. it. di F. M. Pontani, I e II, Roma: Newton Compton Editori.

Euripide 2010, *Fenicie*, trad. it. di E. Medda, Milano: Rizzoli.

Euripide 2016, *Ione*, trad. it. di M. S. Mirto, Milano: Rizzoli.

Fassò G. 1959, *La democrazia in Grecia*, Bologna: Il Mulino.

Filodemo 1914, *Perì parresias*, Lipsia, Teubneri.

Finley M. I. 1965 [1963], *Gli antichi Greci*, trad. it. di F. Codino, Torino: Einaudi.

Finley M. I. 1985 [1973], *La democrazia degli antichi e dei moderni*, trad. it. di G. Di Benedetto e F. De Martino, Milano: Mondadori.

Foucault M. 1979 [1971], *L'ordine del discorso*, Torino: Einaudi.

Foucault M. 2003 [2001], *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981- 1982)*, Milano: Feltrinelli.

- Foucault M. 2008 [2009], *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, tr. it. di M. Galzigna, Milano: Feltrinelli.
- Foucault M. 2009 [2011], *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, trad. it. di M. Galzigna, Milano: Feltrinelli.
- Foucault M. 1985 [1996], *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma: Donzelli.
- Foucault M. 1977, *Microfisica del potere*, Einaudi: Torino.
- Foucault M. 1999, *I corsi al Collège de France. I Résumés*, Milano: Feltrinelli.
- Foucault M. 1985 [1978], *La cura di sé*, Milano: Feltrinelli.
- Foucault M. 2013, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, Torino: Einaudi.
- Fronterotta F. 2001, *Methexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa: Scuola Normale Superiore.
- Jaeger W. 1978 [1945], *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Firenze: La Nuova Italia.
- Heidegger M. 2011 [1927], *Essere e tempo*, Milano: Mondadori.
- Illich I. 2019 [1971], *Descolarizzare la società*, Milano-Udine: Mimesis Edizioni.
- La Torre M. 2021, *Libertà di parola. Cittadinanza e avvocatura*, Roma: Carocci.
- Lefort C. 1986, *La question de la démocratie*, in *Essais sur le politique, XIX-XX siècle*, Parigi: Seuil.
- Meier C. 1988, *La nascita della categoria del politico in Grecia*, Bologna: Il Mulino.
- Momigliano A. 1973, *Freedom of speech in antiquity*, in *Dictionary of the history of ideas*, II, New York: Charles Scribner's Sons.
- Monoson S. S. 2000, *Plato's democratic entanglements. Athenian politics and the practice of philosophy*, Princeton: Princeton University Press.
- Platone 1979, *Opere Complete*, Bari-Roma, La Terza.
- Radin M. 1927, *Freedom of speech in ancient Athens*, *The American journal of philology*, 48.
- Rancière J. 2007 [1995], *Il disaccordo: politica e filosofia*, Roma: Meltemi.
- Scarpato G. 1964, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*. Brescia: Paideia.
- Scarpato G. 2001, *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*, Brescia: Paideia.

Sluiter I. Rosen, R. M. 2004, *Free speech in classical antiquity*, Leida: Brill.

Spina, L. 1986, *Il cittadino alla tribuna. Diritto e libertà di parola nell'Atene democratica*, Napoli: Liguori.

Tincani P. 2022, *Raccontare la società*, Milano: Mondadori.

Tommaso D'Aquino 1986, *Quaestiones disputatae. De veritate, I*, Genova: Marietti 1820.

Vegetti M. 2017, *Chi comanda nella città. I Greci e il potere*, Roma: Carocci.

Weil S. 2012, *La persona e il sacro*, Milano: Adelphi.

Weil S. 1990, *La prima radice*, Milano: SE.