



Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*



recensione di Michele Spanò

I *Foucault Scholars* hanno di che rallegrarsi: l'editoria francese, infatti, ha da poco consegnato loro due nuovi e importanti capitoli della bibliografia di Michel Foucault. È di questi giorni l'arrivo in libreria tanto del testo della kantiana *Antropologia pragmatica* corredato della introduzione, già tesi di dottorato, di Foucault, per i tipi di Vrin, quanto, questa volta per l'editore Seuil e per le filologiche cure di Frédéric Gros, del corso tenuto al Collège de France nell'anno accademico 1982-1983, intitolato *Le gouvernement de soi et des autres*. Si tratta, secondo l'avviso dello stesso Foucault, di un corso dal carattere dispersivo, in cui sono ripresi alcuni temi già bordeggiati negli ultimi anni, in una sorta di recupero retrospettivo dell'intero magistero foucaultiano presso il Collège. Tuttavia, non sembra casuale che un progetto del genere, per quanto non sistematicamente giustificato, veda la luce sotto l'insegna del tema governamentale.

Foucault «sentinelle démocratique»? Questa – nelle parole di Stéphane Legrand su *Le Monde* – sembra essere la chiave di volta per accedere al materiale, come e forse più di sempre eteroclitico, che dà corpo al corso foucaultiano. Quella propugnata da Foucault, per come lui stesso la interpreta, è una storia delle esperienze. Ciascuna delle esplorazioni già compiute nel passato ha comportato il rinvenimento o il confronto con elementi che, nel corso delle ricerche successive, sono andati perduti. Proprio perciò, il corso vuole ripercorrere i sentieri già battuti, indagando, da un lato, la questione del discorso vero in ambito politico (*parrhesia*), come ulteriore modo di proporre il rapporto tra governo di sé e degli altri, e, più specificamente, la genealogia del discorso politico che ha per oggetto il governo del principe e della sua anima da parte del direttore che la deve guidare, in una ripresa dei temi dell'arte di governare, tipici del XVI secolo.

Foucault consacra però le prime battute del corso all'analisi di un testo – un testo feticcio, come dice lui stesso – che, pur eccedendo i confini dell'enunciato programma di ricerca, introduce nuovamente al rapporto tra governo di sé e degli altri. Si tratta dell'opuscolo kantiano *Was ist Aufklärung?* fatto già oggetto di analisi approfondite da parte di Foucault in diverse altre occasioni. Foucault riconosce nel testo kantiano la necessità esplicita di un rapporto tra la limitazione della riflessione critica e il compito autonomizzante dell'Illuminismo: uscire dalla minorità e esercitare l'attività critica sono attività correlate.

Foucault abbandona presto Kant – tenendolo, però, costantemente sullo sfondo – per situare i tre *déplacement* che definiscono la sua storia delle esperienze e recuperare così alcuni temi che, lasciati da parte in passato costituiscono tuttavia degli snodi fondamentali nell'articolazione dei tre assi che organizzano il suo interesse analitico: pratiche discorsive e regole di veridizione, procedure di governamentalità, pragmatica di sé. Ciò che Foucault si propone in questo corso è perciò lo studio di alcune particolari pratiche di correlazione tra i tre aspetti: in particolare, occorre indagare il modo in cui il dir vero nelle procedure di governo implica la costituzione del soggetto nel rapporto con sé e con gli altri. Il primo “dossier” che Foucault intende riaprire, riguarda la nozione – per altro già studiata nell'*Ermeneutica del soggetto* – di *parrhesia*. La sua importanza nel quadro della direzione di coscienza è nota: si tratta di una virtù, di un compito e di una tecnica. La *parrhesia* è proprio uno di quei concetti che si situa all'incrocio tra l'obbligo di dire la verità, le procedure di governamentalità e la costituzione di sé.

Foucault comincia concentrandosi su un esempio di *parrhesia* raccontato da Plutarco. La *parrhesia* è una certa maniera di dire il vero che non appartiene all'eristica e all'arte di argomentare, né alla pedagogia e all'arte di insegnare, né alla retorica e all'arte di persuadere, né, infine, all'arte della dimostrazione. Non è, infatti, né un contenuto, né un effetto, né un fine del discorso. La *parrhesia* riguarda il rischio che il dir vero apre per il locutore stesso o, meglio, l'effetto di ritorno che il dir vero può produrre sul locutore a partire dall'effetto prodotto sull'interlocutore. Il dir vero, nel caso estremo, può costare la vita stessa del locutore.

Foucault traduce *parrhesia* con veridicità, volendo così alludere alla speciale ripresa di questo tema operata in seguito da Nietzsche. Definendo così la *parrhesia*, viene messa in gioco la fondamentale questione filosofica circa il legame libertà-verità, non nel senso del limite possibile dell'una sull'altra, ma indicando nell'obbligo di veridizione un pericoloso esercizio di libertà.

Oltre alla questione filosofica, c'è una questione metodologica: poiché nella *parrhesia* enunciato e atto di enunciazione hanno effetti di ritorno sul soggetto, si apre così la possibilità di uno studio sulla pragmatica del discorso. Ma se quest'ultima coincide con l'analisi di ciò che nella situazione linguistica modifica il senso di quanto viene detto, la *parrhesia* sovverte il quadro. Nelle *parrhesia* non è, infatti, la situazione reale a modificare il senso, ma l'atto di

enunciazione stesso ad affettare il modo d'essere del soggetto. Si assiste quindi, secondo l'ipotesi di Foucault, a un passaggio dalla pragmatica alla drammatica del discorso, in cui l'evento dell'enunciato affetta l'essere dell'enunciatore.

Incrociano il punto di vista filosofico e quello metodologico è possibile allestire una genealogia della drammatica del discorso politico. Foucault sta così proponendo una storia del discorso della governamentalità, e, recuperando alcune forme della drammatica del discorso vero nell'ordine della politica, si propone perciò di studiare diverse stazioni o figure di questa stessa genealogia. Foucault comincia analizzando nel dettaglio il diverso uso del termine *parrhesia* nei testi classici, per distinguerli dall'uso fattone da Plutarco. Negli autori che affronta – in primo luogo: Polibio ed Euripide – manca la dimensione del coraggio personale, e la *parrhesia* investe principalmente il rapporto con la città e lo statuto politico di alcuni individui dentro la città.

Pur insistendo sulla necessità di impostare un'analisi del dir vero nel rapporto con il governo di sé e degli altri, e uno studio delle diverse stratificazioni della nozione di *parrhesia* nella storia del pensiero politico, Foucault si dedica, per un consistente numero di lezioni, a una lettura attenta e minuziosa dello *Ione* di Euripide.

Chiusa l'indagine sulla tragedia, Foucault può quindi cercare di isolare i tratti caratteristici di questa *parrhesia* politica. In primo luogo, perché ci sia *parrhesia* deve esserci una *politeia* (costituzione) che garantisca l'*isegoria*, ossia l'uguaglianza di diritto fra tutti i cittadini; in secondo luogo, deve poter esistere lo spazio entro cui l'ascendente di alcuni – guadagnato grazie alla loro *parrhesia* – possa far presa sugli altri, tanto da persuaderli e guidarli. *Ione* sintetizza, quindi, il problema della costituzione (*politeia*) e quello dell'esercizio del potere (*dynasteia*). Secondo Foucault, è questo intreccio a lasciare emergere la questione della politica come quella speciale pratica o esperienza che obbedisce a precise regole, che si indirizza in certo modo alla verità e che implica un legame particolare con se stessi e con gli altri. La *parrhesia* è, quindi, il concetto cerniera tra *politeia* e *dynasteia*: è garantita dalla prima e deve garantire la seconda. Secondo Foucault, il problema della governamentalità emerge proprio intorno all'esercizio del potere secondo il discorso vero.

La *parrhesia* si rivela, così, il tema portante del corso. Foucault ne ripercorre la storia e le modalizzazioni, analizzando una cospicua serie di testi. Allo *Ione* seguono, infatti, altre tragedie euripidee – in particolare le *Fenicie* –, poi i discorsi di Pericle ne *La guerra del Peloponneso* di Tucidide e, infine, la *Lettera VII* e un buon numero di dialoghi platonici. Foucault si dedica all'analisi di questi testi, seguendo quel progetto che adesso chiama genealogia della politica come 'gioco ed esperienza'. Per cominciare, si dedica ad altri quattro testi di Euripide e, quindi, ad altrettanti diversi usi di *parrhesia*.

La crisi della *parrhesia* politica è confermata, agli occhi di Foucault, dal suo progressivo spostamento dai luoghi canonici della politica al contesto privato – sebbene non privo di ricadute sociali – delle relazioni personali tra consigliere e principe. Si apre, infatti, la stagione della formazione del principe, operata sulla sua anima, non in contesti specificamente politici. La *parrhesia* si emancipa dalla funzione politica, per acquistarne una psicagogica: guidare l'anima degli individui.

Se – con questa nuova tappa della storia della *parrhesia* – cambiano i luoghi, non potrà che cambiare anche il titolare: dai cittadini e dai cittadini più influenti – a partire dal IV secolo – il nuovo *parrhesiastes* sarà il filosofo: non più nomoteta e nemmeno pacificatore, il filosofo dice la verità sulla scena politica al fine di guidare l'anima di colui che, proprio in virtù di ciò, potrà guidare la città.

La pratica della *parrhesia* si problematizza: diventa un problema generale di tutti i regimi politici, si raddoppia in un problema politico e psicagogico e diviene l'oggetto di una pratica propriamente filosofica. Attorno a questa nuova problematizzazione, Foucault vede disporsi quattro grandi problemi della politica antica: in primo luogo, l'ipotesi circa l'esistenza di un regime politico in grado di indirizzarsi alla verità a meno della *parrhesia*, nella misura in cui si trovi in un rapporto fisso con la verità. È il problema della città ideale; in secondo luogo, la scelta intorno alla possibilità di lasciare la parola a tutti o riservarla alla saggezza di un principe guidato da un filosofo. Questa scelta riproporrà costantemente il confronto tra due opzioni politiche non componibili: una democrazia di cittadini-oratori, da un lato, e un sistema principe-consigliere, dall'altro; in terzo luogo, si pone la questione circa la formazione e la condotta delle anime in ambito politico, l'educazione dell'anima del principe e dei cittadini, la scelta tra psicagogia e pedagogia; in quarto e ultimo luogo, bisognerà individuare il titolare di questa particolare *techne* – pratica e teorica –, e si tratterà, quindi, di scegliere tra retorica e filosofia.

Foucault ritorna, così, al momento platonico, laddove questi problemi emergono e si intrecciano. Inizia qui, secondo Foucault, ad aprirsi il ventaglio del problema della *parrhesia*: la *parrhesia* politica, centrata sul ruolo dell'ascendente, viene progressivamente affiancata dal problema della *parrhesia* in un contesto non democratico, tanto come esercizio sull'anima dell'individuo che come problema della pratica filosofica.

È questo tema che Foucault approfondisce grazie alla lettura delle *Lettere* di Platone, testimonianza in prima persona dell'intervento politico del filosofo come enunciatore della verità. Considerandole come il documento dell'esperienza politica di Platone, Foucault colloca le *Lettere* nella cornice storica segnata dalla decadenza della *polis* e dalla formazione delle monarchie ellenistiche, in cui si assisterà a una completa trasformazione dei problemi politici, trasferiti dalla scena dell'*agorà* alla corte del sovrano.

La conseguenza della impossibilità di praticare la *parrhesia* nel campo politico della città, si risolve, perciò, in un primato della filosofia, in un'egemonia del dir vero filosofico in campo politico: di più, dir vero politico e filosofico dovranno identificarsi, dal momento che nessuno dei principi della democrazia è più valido.

Non si tratta più di una domanda sui riferimenti della filosofia, ma di un'interrogazione radicale sul modo di iscriversi nella realtà di quella particolare forma di veridizione che è la filosofia stessa. Platone risponderà, riconoscendo la prova in forza della quale la veridizione filosofica si manifesta come reale non nel *logos*, ma nella sua possibilità di indirizzarsi a chi esercita il potere. Ciò non vuol dire, insiste Foucault, che il dir vero filosofico investa i fondamenti della politica: non è un dir vero *sulla* politica. Tuttavia, la filosofia inizia a introdursi nel campo politico sotto diverse forme, marcando sempre la propria differenza rispetto agli altri discorsi – in primo luogo la retorica, considerata unicamente uno strumento di adulazione.

In ogni caso, la prova di realtà della filosofia si decide nel suo rapporto alla politica. Non coincide con la possibilità di dire il vero sul vero, ma con l'attività di praticare la veridizione in rapporto al potere. Foucault può quindi sintetizzare nel numero di due le grandi questioni sollevate dalla *Lettera VII*: a quali condizioni il discorso filosofico può essere certo di non essere solo *logos*, ma anche *ergon* nel campo della politica? In questa funzione reale, cosa ha da dire realmente la filosofia?

La scelta filosofica prevede una prova, la guida da parte di qualcuno e l'impegno in un esercizio continuo. La filosofia è messa in gioco nella vita ordinaria: dall'apprendimento, alla memoria, alla capacità argomentativa. Foucault ripropone ancora una volta il paragone con l'*Alcibiade*, dove, per

attingere la conoscenza dei fondamenti del giusto governo, era centrale la conversione in sé, preludio alla definizione di un cammino filosofico nella forma di un ritorno su di sé e di contemplazione dell'anima. Con Platone, l'attività filosofica, che costituisce il reale della filosofia, non è né uno sguardo né una conversione, ma un cammino da seguire, scandito da esercizi specifici e continui. È quello che Foucault chiama il circuito del sé: il reale della filosofia è la sua pratica.

Foucault può adesso, anche retrospettivamente, fare il punto sulla nozione di *parrhesia*: da un lato, viene a coincidere con il libero accesso di tutti alla parola e, dall'altro, con la franchezza con cui tutto si dice. In una parola: tutti possono dire tutto.

Tuttavia, la faccenda si è dimostrata assai più complicata: la *parrhesia* è legata a un'organizzazione del diritto di parola e dei suoi privilegi, è un'obbligazione del dir vero sempre accompagnata al rischio di dirlo. Nello *Ione* di Euripide e nei discorsi di Pericle riportati da Tucidide, la *parrhesia* sembrava legata al funzionamento della democrazia, costituendone, insieme, il prodotto e l'effetto. La *parrhesia*, infatti, supponeva la struttura istituzionale dell'*isegoria*, e, tuttavia, implicava l'esercizio di un ascendente politico degli uni sugli altri.

Foucault aveva così potuto misurare alcuni *déplacement* intorno alla nozione di *parrhesia* in una serie di testi del IV secolo: quelli di Platone e Isocrate, su tutti. Al modello euripideo-pericleo vengono apportate tre, fondamentali, modifiche: da un lato, la generalizzazione del campo politico della *parrhesia*, non più legata esclusivamente al funzionamento della democrazia, ma presente in qualsiasi tipo di regime – tanto autocratico che democratico –, finisce con il trasformarla in una funzione necessaria e universale della politica, aldilà della specifica *politeia*; in secondo luogo, la *parrhesia* vede messo in questione il suo valore unicamente positivo, infatti, rendendo possibile a tutti parlare liberamente, permette che anche il peggiore possa prendere la parola, e, aumentando contestualmente il rischio del dir vero, finisce col produrre silenzio oppure adulazione; in terzo luogo e in conseguenza degli esiti della seconda modifica, la *parrhesia* si divide e reduplica: da un lato, una *parrhesia* politica che investe le scelte e le decisioni politiche, dall'altro, una *parrhesia* indirizzata agli individui, ai quali mostra che per governare come si conviene la città, è necessario che siano prima in grado di governare se stessi. Così, la *parrhesia* non è solo un consiglio su come governare bene la città, ma un'attività che consiste nell'indirizzarsi all'anima di chi deve governare perché si governi come si conviene e, così, governi convenientemente la città stessa.

Foucault riconduce, dunque, la *parrhesia* – tanto come nozione filosofico-politica che filosofico-morale – all'articolazione tra governo di sé e il governo degli altri.

In conclusione del corso, Foucault ritorna su Platone e sulla distinzione tra discorso filosofico e discorso retorico. Il discorso di Socrate – il *logos etymos* – riassume, agli occhi di Foucault, tutte le caratteristiche della *parrhesia*. Socrate, infatti, incarna l'esilio della *parrhesia* dal suo originario contesto politico-democratico. La *parrhesia* filosofica mantiene i suoi effetti politici, pur essendo esclusivamente concentrata sul soggetto. Il suo obiettivo polemico è l'ingiustizia, che si annida tanto nella città quanto nell'anima dell'individuo. Tuttavia, l'ingiustizia potrà essere evitata più in virtù di una particolare operazione psicagogica che di un intervento politico vero e proprio. Perché la città sia giusta, infatti, bisogna rendere giusto il soggetto. Inoltre, nel caso di Socrate, la *parrhesia* non è più confinata all'ambito discorsivo, ma investe l'intera esistenza, l'insieme dei comportamenti, delle attitudini e dei gesti che ne costituiscono l'ordito.

Il passaggio dalla *parrhesia* politica all'attività filosofica ha però certamente operato una certa inflessione della pratica filosofica. Quando la filosofia diventa un luogo della *parrhesia*, compare anche un nuovo protagonista, non è più il cittadino e il cittadino dotato di un particolare ascendente sugli altri, ma un cittadino come un altro che si tiene lontano e accanto agli altri: il filosofo. È allora

certo, secondo Foucault, che nella filosofia si costituisce un altro nucleo di *parrhesia*, destinato ad acquisire sempre maggiore importanza. La filosofia – come *parrhesia* – è il libero coraggio di dire la verità per avere un ascendente sugli altri e poterli dunque condurre, a rischio della vita.

Secondo Foucault è opportuno rileggere la filosofia antica sotto il segno della *parrhesia*: un esperimento di vita filosofica che non si definisce in prima istanza in vista di una purificazione ascetica, ma che è, in se stesso, una manifestazione della verità. Ma, ancor più opportuno, e forse decisivo, sarà ripercorrere la storia dell'intera filosofia moderna come una storia di pratiche di veridizione e di *parrhesia*. La filosofia, infatti, instancabile principio critico delle regole della pastorale, si riafferma sempre come *parrhesia*, come *Aufklärung*, come coraggio della libertà e difficile esercizio di democrazia.

Foucault, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Seuil, Paris 2008, pp. 400, € 27

[Sito dell'editore](#)

e-mail del recensore: michelespano @ virgilio.it