



PARRĒSIA E GOVERNAMENTALITÀ: UNA LETTURA DEGLI
ULTIMI CORSI DI MICHEL FOUCAULT
PIETRO SEBASTIANELLI*

Abstract: Il presente articolo intende indagare il rapporto tra *parrēsia* e governamentalità negli ultimi corsi di Michel Foucault al *Collège de France*. L’obiettivo del saggio consiste nel dimostrare la continuità che lega le indagini genealogiche sull’etica nel contesto del pensiero greco-romano alle problematiche sollevate dal tema della governamentalità in epoca moderna. In particolare, il saggio intende considerare la *parrēsia* come un concetto cerniera, che apre da un lato alle traiettorie genealogiche della governamentalità moderna, per il tramite del potere pastorale; e dall’altro al problema della soggettivazione politica in epoca moderna, attraverso il tema della “conversione alla rivoluzione”.

Keywords: *Parrēsia, governamentalità, Foucault, soggettivazione*

Introduzione

L’oggetto del mio intervento riguarda il rapporto tra *parrēsia* e governamentalità nella riflessione di Michel Foucault. Si tratta di un tema che ha accompagnato la riflessione del filosofo francese negli ultimi anni del suo insegnamento al *Collège de France* e che rappresenta uno dei punti di approdo di maggior rilievo della sua indagine genealogica sui rapporti tra potere, verità e soggettivazione¹.

* Ricercatore (Rtd-a) in Storia delle dottrine politiche – Università Federico II di Napoli.

¹ Cfr. Torben Bech Dyrberg, *Foucault on the Politics of Parrhesia*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2014.

Com'è noto, il cantiere di ricerca sull'antichità greco-romana e sui primi secoli dell'epoca cristiana viene aperto da Foucault a partire dal corso intitolato *Del governo dei viventi* (1979-1980). Fino al corso del 1978-1979, dedicato alla *Nascita della biopolitica*, Foucault aveva affrontato la genesi della governamentalità moderna nella prospettiva di una storia delle arti del governo, partendo dalla ragion di Stato e culminando nell'analisi del liberalismo, delle sue forme di veridizione (ad esempio, l'economia politica) e delle diverse modalità di assoggettamento degli individui (*homo oeconomicus*) nel quadro di un lungo processo di «governamentalizzazione dello stato», che avrebbe avuto inizio nel XVI secolo². Tuttavia, già nel corso al *Collège de France* del 1977-78 (*Sicurezza, territorio, popolazione*), Foucault aveva accennato al potere pastorale come ad una delle piste di ricerche più feconde dal punto di vista della genesi della razionalità politica moderna. Nell'ambito della genealogia della governamentalità moderna, la focalizzazione sul tema del potere pastorale nei primi secoli dell'epoca cristiana, all'interno della problematica della direzione di coscienza, costituisce un momento particolarmente rilevante, perché consente a Foucault di smarcarsi dalla teoria del potere sovrano e di indicare una delle traiettorie che definiscono il potere come attività di governo, che consiste nel «condurre la condotta degli uomini»³. Il potere pastorale, infatti,

si occupa delle anime degli individui nella misura in cui la condotta delle anime implica un intervento permanente nei comportamenti quotidiani, nella gestione delle vite, dei beni, delle ricchezze. (...) Il pastorato nel cristianesimo ha dato vita ad un'arte del condurre, del dirigere, dell'accompagnare, del manipolare gli uomini, del seguirli passo passo, un'arte che ha la funzione di farsi carico degli uomini individualmente e collettivamente per tutto il corso della loro vita e in ogni momento della loro esistenza⁴.

Il pastorato cristiano rappresenta, per Foucault, il «preludio della governamentalità».

² Cfr. Michel Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione (1977-1978)*, a cura di François Ewald, Alessandro Fontana e Michel Senellart, trad. Paolo Napoli, Feltrinelli, Milano 2005; Id., *Nascita della biopolitica (1978-1979)*, a cura di François Ewald, Alessandro Fontana e Michel Senellart, trad. Mauro Bertani e Valeria Zini, Feltrinelli, Milano 2005.

³ Michel Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 154.

⁴ Michel Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 120.

La cosiddetta “svolta” degli anni ‘80 si colloca quindi, da un lato, in relazione al progetto annunciato ne *La volontà di sapere* (1976) riguardo ad una «storia della sessualità»; e, dall’altro, alla genesi del potere pastorale nella direzione di coscienza cristiana, dove emerge il nucleo problematico della confessione, che non a caso occupa un posto centrale anche ne *La volontà di sapere*⁵. Tuttavia, rispetto al progetto originario, annunciato con la pubblicazione del primo volume della «storia della sessualità», lo svolgimento dei corsi apre un cantiere più vasto rispetto alle coordinate della sessualità, implicando uno spostamento verso un orizzonte di indagine che chiama in causa in modo più generale il rapporto tra soggetto e verità⁶. La problematica sollevata dalla confessione sembra quindi il perno fondamentale di questa nuova prospettiva di ricerca, che collega la genealogia della governamentalità moderna, come potere di «governo dei viventi», alla descrizione della nascita del dispositivo di sapere che la sorregge. Quest’ultimo implica, infatti, un certo tipo di rapporto tra soggetto e verità nei termini di un’ermeneutica del sé, che nasce con l’esperienza cristiana della «carne» e si prolunga fin dentro le moderne scienze umane (tra cui, appunto, la *scientia sexualis*)⁷.

Nel mio intervento mi concentrerò, in particolare, sul corso del 1981-1982, dal titolo *L’ermeneutica del soggetto*, e sul corso del 1982-1983, intitolato *Il governo di sé e degli altri*, con l’intento di inquadrare il rapporto tra *parrēsia* e governamentalità. In secondo luogo, cercherò di evidenziare, nella parte finale, l’emergenza del problema della «vera vita» come «vita altra» nell’indagine che Foucault conduce sulla *parrēsia* cinica, che rappresenta un modo per porre il problema della soggettivazione politica all’interno della prospettiva di analisi del potere aperta dal filosofo francese con le indagini sulla governamentalità moderna⁸.

⁵ Cfr. Michel Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 2013.

⁶ Cfr. Michel Senellart, *Il corso Del governo dei viventi nella prospettiva della Storia della sessualità*, in AA.VV., *Foucault e le genealogie del dir-vero*, Cornopio, Napoli 2014, pp. 59-92.

⁷ Michel Foucault, *Le confessioni della carne. Storia della sessualità 4*, Feltrinelli, Milano 2021. Cfr. anche Andrea Teti, *Rethinking confession*, in Marta Faustino, Gianfranco Ferraro (a cura di), *The Late Foucault: Ethical and Political Questions*, Bloomsbury, London 2020, pp. 215-232; Salvatore Natoli, *La verità in gioco. Scritti su Michel Foucault*, Feltrinelli, Milano 2005.

⁸ Cfr. Michel Foucault, *L’ermeneutica del soggetto (1981-1982)*, trad. Mauro Bertani, Feltrinelli, Milano 2003; Id., *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II (1984)*,

La mia prospettiva di analisi intende concentrarsi in particolare su due snodi problematici particolarmente rilevanti per inquadrare il pensiero di Michel Foucault. Innanzitutto, è opportuno sottolineare, accanto al mutamento di prospettiva che intercorre tra i corsi degli anni '70 e quelli degli anni '80, la continuità problematica che orienta il passaggio foucaultiano dalle analisi sulla governamentalità moderna all'indagine genealogica sui rapporti tra governo, veridizione e soggettivazione nell'antichità greco-romana e cristiana. Non si tratta, infatti, nel passaggio dal contesto di indagine moderno a quello antico, di una discontinuità radicale, ma di un approfondimento delle piste genealogiche orientate dalle griglie analitiche del potere-sapere⁹. Gli spostamenti continui che Foucault compie rispetto ai nodi problematici sollevati dalle sue ricerche non possono essere considerati come “svolte” o “ripensamenti”, ma come tentativi di rilanciare continuamente le poste in gioco, gli obiettivi e i punti di caduta per l'attualità che le sue analisi mettevano in campo. Nella prima lezione del corso intitolato *Del governo dei viventi*, Foucault infatti chiarisce la sua chiave di lettura, che collega la sua indagine sulle pratiche «aleturgiche» alla genealogia della governamentalità moderna:

Nel modo moderno di riflettere i rapporti tra governo e verità si definiscono tali rapporti in funzione di un certo reale che sarebbe lo Stato o la società. È la società l'oggetto del sapere. La forma di questo sapere è la conoscenza oggettiva dei fenomeni. Ma esercizio del potere e manifestazione di verità sono legati da tempi molto più antichi. Non è possibile dirigere gli uomini senza fare delle operazioni nell'ordine del vero¹⁰.

trad. Mario Galzigna e Frédéric Gros, Feltrinelli, Milano 2011; Id., *Il governo di sé e degli altri (1982-1983)*, trad. Mario Galzigna e Frédéric Gros, Feltrinelli, Milano 2009.

⁹ Foucault chiarisce questo punto nel corso della lezione del 9 gennaio 1980, in cui descrive il cambiamento di prospettiva che implica il passaggio da un'analisi condotta in termini “potere-sapere” ad una in cui viene chiamato in causa il nesso tra governo e verità. Cfr. Sandro Chignola, *Michel Foucault e la politica dei governati. Governamentalità, forme di vita, soggettivazione*, in Id., *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, Deriveprodi, Roma 2014, pp. 71-109.

¹⁰ Michel Foucault, *Del governo dei viventi (1979-1980)*, trad. Pier Aldo Rovatti e Deborah Borca, Feltrinelli, Milano 2014, pp. 23-24.

Sembrerebbe quindi che il nodo del rapporto sapere-potere, che nella governamentalità moderna ha inizio con la ragion di Stato¹¹, consente un rilancio dell'impresa genealogica volto a individuare le traiettorie che, in modo storicamente determinato, hanno congiunto la direzione degli uomini al problema della verità. Questo rilancio dell'impresa genealogica non allude alla necessità di rintracciare un'origine del problema, ma di scovare i sentieri interrotti, le tracce disperse, i punti di emergenza che collegano il governo degli uomini al problema della verità: «Si tratta – afferma infatti Foucault – di elaborare la nozione di governo degli uomini attraverso la verità»¹². L'indagine genealogica – o «anarcheologica», come chiarisce Foucault – prosegue quindi una delle intuizioni fondamentali della governamentalità: il potere non richiede solo atti di obbedienza, ma anche «atti di verità», attraverso i quali gli individui si vincolano e si assoggettano ad un'identità. Inoltre, a partire dalla prospettiva inaugurata con il corso *Del governo dei viventi*, il rapporto potere-sapere non si delinea più soltanto nella forma di una circolarità ricorsiva, ma si stringe in una coimplicazione ancora maggiore, che vede i tre assi *potere*, *soggetto* e *verità* congiunti in una relazione stringente di radicale immanenza costitutiva. In sostanza, sarà lo stesso Foucault a chiarire che le piste di indagine aperte sulle tecnologie del sé costituiscono l'altro polo della ricerca sulla governamentalità, laddove, con quest'ultima, egli intende appunto l'incrocio «tra le tecnologie di governo esercitate sugli altri e le tecnologie del sé»¹³. La «genealogia del soggetto moderno» e la «storia politica della verità» sono i due orizzonti problematici all'interno dei quali Foucault colloca questa fase della sua ricerca¹⁴.

Il secondo elemento che intendo far emergere riguarda la necessità di sottrarre quello che Foucault ha chiamato il suo *trip gréco-latin* ad un duplice fraintendimento, ovvero ad una sua interpretazione nei termini di un

¹¹ Cfr. Gianfranco Borrelli, *Sovranità e ragion di Stato: notazioni sulla lettura genealogica di Michel Foucault*, in Franca Biondi Nalis (a cura di), *Studi in memoria di Enzo Sciacca*. Volume I - Sovranità, democrazia, costituzionalismo. Atti del Convegno di studi. Catania, 22-24 febbraio 2007, Giuffrè, Torino 2008, pp. 71-84.

¹² Michel Foucault, *Del governo dei viventi*, cit., p. 22.

¹³ Michel Foucault, *Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 14.

¹⁴ Cfr. Gilles Deleuze, *La soggettivazione. Corso su Michel Foucault (1985-1986)*, Ombre corte, Verona 2020; Daniele Lorenzini, *Foucault, Regimes of Truth and the Making of the Subject*, in AA. VV., *Foucault and the Making of Subjects*, Rowman & Littlefield, London & New York 2016, pp. 63-76; Judith Revel, *Between Politics and Ethics: The Question of Subjectivation*, in AA.VV., *Foucault and the Making of Subjects*, cit., pp. 163-174.

ripiegamento individualistico e di una svolta etica che avrebbe evidenziato la sua rinuncia alla politica come ambito decisivo dell'esperienza filosofica.

Riguardo al presunto ripiegamento individualistico, intendo dimostrare che l'orientamento che porta Foucault ad interessarsi della *parrēsia* come modalità di soggettivazione del *dire vrai* non costituisce un ritorno al soggetto – né come riscoperta di un sé originario, né come ancoraggio all'idea di un soggetto auto-fondato e trascendentale. Al contrario, l'indagine sulla *parrēsia* prolunga, come si vedrà, la prospettiva dei processi di soggettivazione, che focalizza l'analisi sulle strutture storiche della riflessività come maniere storicamente determinate di rapportarsi a sé da parte del soggetto. In questo senso, come pratica sociale che implica, necessariamente, come si vedrà, la relazione con l'altro, la *parrēsia* non corrisponde ad alcun ripiegamento individualistico della soggettività. Riguardo alla svolta etica, che segnerebbe in Foucault un allontanamento dai temi politici degli anni Settanta, sarà sufficiente mostrare, come intendo fare, che l'*ēthos* implicito nella pratica della *parrēsia* rappresenta una delle modalità per praticare una «politica di noi stessi», alla quale Foucault aveva più volte sollecitato, soprattutto nel corso delle sue ultime interviste¹⁵.

Le scene della parrēsia

Parrēsia significa, etimologicamente, parlar-franco, dir-vero. Non «dire-il-vero» (come riporta la traduzione italiana di *dire vrai*)¹⁶, ma proprio dir-vero, nel senso in cui la verità in questione non è un contenuto, ma una pratica connessa con il dire, ovvero una modalità del dire. Quale rapporto Foucault istituisce tra questa pratica del discorso vero riferita al soggetto e il problema del governo? A questa domanda è lo stesso filosofo francese a rispondere:

La *parrēsia* rappresenta una nozione che si colloca al crocevia tra obbligo di dire il vero (*dire vrai*), tra le procedure e tecniche di governamentalità e la costituzione del rapporto con se stessi. Il dire il vero (*dire vrai*) dell'altro, come elemento essenziale del governo che

¹⁵ Daniele Lorenzini, *Genealogia della verità e politica di noi stessi*, in AA.VV., *Foucault e le genealogie del dir-vero*, Cornopio, Napoli 2014, pp. 145-162.

¹⁶ Così il traduttore del corso *Il governo di sé e degli altri* rende l'espressione francese utilizzata da Foucault *dire vrai* (a volte *dire-vrai*, ma mai *dire-le-vrai*), che implica un significato diverso.

egli esercita su di noi, è una delle condizioni essenziali perché sia possibile costruire un rapporto adeguato con noi stessi¹⁷.

Come si vede, troviamo intrecciate in questa definizione della *parrēsia* le tre griglie fondamentali che guidano le analisi di Michel Foucault: verità, potere, soggettivazione. La *parrēsia* riguarda infatti il rapporto tra soggetto e verità (il soggetto parresiasta è infatti colui che impegna la propria modalità di essere soggetto nella verità che afferma), e il rapporto tra governo di sé e governo degli altri (poiché il parresiasta emerge sempre in una scena di relazione, che sia la piazza di Atene, la corte del principe o la direzione di coscienza nell'arte di vivere delle filosofie antiche). L'interesse di Foucault verso la *parrēsia* muove dal presupposto che quest'ultima rappresenti una sorta di «nozione cerniera» che presenta un intreccio tra «l'analisi dei modi di veridizione, lo studio delle tecniche di governamentalità e l'individuazione delle pratiche di sé nelle loro diverse forme. Cogliere la loro articolazione è ciò che in fondo ho sempre cercato di fare»¹⁸. Modi di veridizione, tecniche di governamentalità e pratiche di sé sono tre elementi distinti, eppure costitutivamente intrecciati, che Foucault impiega come griglie di analisi costanti, nonostante i cambiamenti di prospettiva che ogni volta gli consentono di rilanciare le poste in gioco delle sue ricerche. L'indicazione metodologica che se ne ricava viene evidenziata ad esempio da Frédéric Gros nelle note al corso su *Il coraggio della verità*:

mai studiare i discorsi di verità senza descrivere allo stesso tempo la loro incidenza sul governo di sé e degli altri; mai analizzare le strutture di potere senza mostrare su quali saperi e su quali forme di soggettività esse poggiano; mai individuare i modi di soggettivazione senza comprendere i loro prolungamenti politici e senza sapere quali rapporti con la verità li sorreggono. Nessuna delle tre dimensioni è quella fondamentale¹⁹.

Veniamo ora alle scene della *parrēsia*, sulle quali si concentra Michel Foucault. La prima scena compare ne *L'ermeneutica del soggetto: la parrēsia* si presenta qui come la modalità attraverso la quale il maestro istituisce una relazione psicagogica (ovvero una condotta delle anime attraverso i discorsi) con l'allievo: il parlar-franco del maestro è infatti una delle possibili formule

¹⁷ Michel Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit. p. 51.

¹⁸ Michel Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 20.

¹⁹ Frédéric Gros, *Nota del curatore*, in Michel Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 328.

in cui si articola il problema della cura di sé oggetto del corso. Non solo modalità del discorso, ma vero e proprio *exemplum*²⁰. Esempio di vita, il maestro orienta la condotta dell'allievo non attraverso una pedagogia, ma in virtù appunto di una psicagogia (“la verità che io ti manifesto, tu la puoi vedere in me”). La *parrēsia* è qui non solo una tecnica del discorso vero, ma «una tecnica e un'etica insieme». Si tratta di una modalità particolare di legare il governo e la verità nel processo di soggettivazione che si colloca nel solco della cura di sé. Siamo nell'ambito della direzione di coscienza antica, in cui la *parrēsia* emerge dal versante del maestro come pratica di governo degli altri: è lui, infatti, a differenza del soggetto cristiano, ad essere eticamente impegnato nella manifestazione della verità al proprio discepolo, che sia attraverso l'insegnamento o attraverso l'esempio di vita²¹.

È in questo contesto che Foucault introduce per la prima volta il confronto tra *parrēsia* e retorica, individuata, insieme all'adulazione, come uno degli avversari del *dire vrai*. Se la *parrēsia* è un'arte del condurre gli uomini attraverso la verità, si pone il problema di distinguerla da altre modalità del discorso, in cui è in gioco una pratica del governo di sé e degli altri che non è allo stesso modo vincolata alla verità. Il primo avversario della *parrēsia* è l'adulazione: quest'ultima impedisce a chi è diretto di occuparsi di se stesso. Come dimostra Seneca nelle lettere a Lucilio²², l'adulazione è un discorso che si innesta lì dove non vi è un adeguato rapporto con se stessi da parte di chi viene adulato, che finisce così per instaurare uno stato di dipendenza dall'adulatore. La *parrēsia* mira, al contrario, attraverso il dir-vero – un dir-vero che non è solo discorso, ma *exemplum* – a mettere il discepolo in condizioni di poter stabilire un rapporto con se stesso come soggetto autonomo, indipendente, padrone di sé. La retorica è l'altro grande avversario della *parrēsia* nel governo degli altri: in questo caso, tuttavia, è l'indifferenza alla verità a caratterizzare questa modalità del discorso che mira ad esercitare un ascendente sugli altri. La retorica governa gli altri tramite la persuasione ed è un'arte capace di convincere anche attraverso la menzogna. Nella *parrēsia*, invece, la verità è un elemento determinante, non solo per quel che riguarda il contenuto di ciò che il maestro dice, ma proprio in quanto il

²⁰ Orazio Irrera, *Parresia ed exemplum. La parresia e i regimi aleturgici dell'exemplum a partire da L'ermeneutica del soggetto di Michel Foucault*, in *Nòema*, N. 4-1 (2013): Luoghi e figure del soggetto, pp. 11-31.

²¹ Laura Cremonesi, *Veridizione antica e veridizione cristiana in Michel Foucault*, in AA.VV., *Foucault e le genealogie del dir-vero*, Cornopio, Napoli 2014, pp. 93-116.

²² Cfr. Seneca, *Lettere a Lucilio*, introduzione di L. Canali, trad. e note di G. Monti, Rizzoli, Milano 2005.

contenuto di verità è reso manifesto dal fatto che egli lega la sua stessa vita, la sua stessa condotta, il proprio auto-governo, a tale verità. La *parrēsia* agisce sugli altri tramite la verità e tramite il rapporto che il parresiasta istituisce, a partire da stesso, con tale verità. Nella retorica si agisce sempre sugli altri, ma con un obiettivo diverso dalla *parrēsia*: la retorica è un'arte che, nel governo degli altri, mira al vantaggio e all'interesse di chi parla; nella *parrēsia*, al contrario, è la generosità ad orientare il governo dell'altro da parte del maestro: il suo obiettivo è fare in modo che gli altri riescano a costituire da sé, con se stessi, una relazione di padronanza tipica del saggio, del «soggetto virtuoso».

Qui, Foucault fa notare un aspetto molto importante, che collega la *parrēsia* al nucleo problematico della soggettivazione moderna per il tramite della confessione. Nella relazione psicagogica che si istituisce sotto il segno della *parrēsia*, l'obbligo di verità si colloca, come si è visto, dal lato del maestro e in nessun caso viene chiesto al discepolo di dire la verità nei termini di una confessione dei propri peccati o di un'indagine della propria interiorità. Al contrario, nell'ermeneutica di sé che entra in gioco con la confessione cristiana – il cui rapporto di filiazione con la *parrēsia* Foucault argomenta a più riprese – l'obbligo di verità si colloca esattamente dal lato di chi è diretto. È il governato ad essere posto nella condizione di essere obbligato a dire la verità su di sé al fine di salvarsi. È questa ermeneutica del sé a costituire il perno del potere pastorale, che si trova ad essere prolungata nella governamentalità moderna in una duplice ottica: la rinuncia a sé come condizione di una obbedienza permanente nei riguardi del direttore/governante; la costituzione di sé in quanto oggetto di conoscenza all'interno delle scienze umane²³. La *parrēsia* sembra dunque essere il lontano antenato della confessione, ma non nel senso che quest'ultima deriverebbe da uno sviluppo della prima. Al contrario, la pratica del *dire vrai* che si impianta nel potere pastorale cristiano rovescia i presupposti della *parrēsia*, inserendosi in una nuova politica della verità, che colloca l'obbligo del dir-vero dal lato di chi è diretto, con la conseguenza di assoggettare l'individuo all'interno di una relazione di obbedienza permanente.

²³ Cfr. Michel Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Cronopio, Napoli 2012; Antonio Moretti, *Agonistic Truth: The Issue of Power Between the Will to Knowledge and Government by Truth*, in Marta Faustino, Gianfranco Ferraro (a cura di), *The Late Foucault: Ethical and Political Questions*, Bloomsbury, London 2020, pp. 133-148; Orazio Irrera, Daniele Lorenzini, Martina Tazzioli, *Da dove viene il sé? La forza del dir-vero e l'origine dell'ermeneutica del sé*, in *Aut Aut*, n. 362, 2014, pp. 119-136; Per Aldo Rovatti, *Dimmi chi sei. Foucault e il dilemma della veridizione*, in *Aut Aut*, n. 362, 2014, pp. 35-48.

È nel corso intitolato *Il governo di sé e degli altri* che il problema della *parrēsia* viene da Foucault ampiamente ripreso e discusso²⁴. Qui troviamo tre scene della *parrēsia*: la scena democratica, la cui figura emblematica è Pericle e il cui luogo di riferimento è la piazza, l'*agorà*; la scena dell'autocrazia, la cui figura di riferimento è quella del filosofo come consigliere del principe, il cui luogo è la corte e la cui posta in gioco è l'anima del governante; infine, la scena della *parrēsia* che vede come protagonista il filosofo nella sua attività di soggetto chiamato a governare se stesso secondo verità. Potremmo dire, per sintetizzare, che Foucault illustra il passaggio da una *parrēsia* politica ad una *parrēsia* etico-filosofica, che coinciderebbe con due momenti essenziali: il momento socratico-platonico e il momento cinico. Il periodo di riferimento è qui il contesto storico che va dal V al IV secolo a.C., che segna il declino delle strutture politico-istituzionali della *polis* e della democrazia ateniese e vira verso la formazione delle grandi entità politiche dell'età ellenistica.

Cominciamo dal rapporto tra *parrēsia* e democrazia, poiché è proprio nel solco della democrazia che si trova formulato per la prima volta il problema del *dire vrai* e del parlar-franco. È la scena del parresiasta inteso come l'attore politico (in questo caso il cittadino) che prende la parola in assemblea per guidare gli altri sulla base della verità. Il riferimento qui è a Pericle e all'ascendente che egli esercita sull'insieme dei cittadini ateniesi. Qual è il rapporto tra democrazia e *parrēsia*? Foucault lo illustra attraverso la descrizione che Polibio, secoli dopo, offre della struttura istituzionale ateniese. Essa sarebbe caratterizzata da tre aspetti: la democrazia, l'*isēgoria*, e, appunto, la *parrēsia*. La democrazia indica l'assetto giuridico-costituzionale del regime politico ateniese. L'*isēgoria* corrisponde all'uguale diritto di parlare davanti all'assemblea da parte dei cittadini. Infine, la *parrēsia* è l'esercizio del parlar-franco, del prendere la parola per dire una verità che dovrà esercitare un atto di indirizzo, di governo degli altri, nell'ambito dell'uguaglianza sancita e riconosciuta sul piano formale e giuridico. La *parrēsia* introduce quindi uno scarto nell'uguaglianza democratica e una specifica «differenziazione etica» (che Foucault chiama anche «ascendente») che implica il fatto che c'è qualcuno che è capace di guidare gli altri attraverso una verità che espone colui che la esprime al rischio di pagare in prima persona il prezzo di tale verità. È una verità scomoda,

²⁴ Valérie Glansdorff, *Michel Foucault: la parrēsia dans le gouvernement de soi et des autres*, in *Revue de Philosophie Ancienne*, Vol. 28, No. 1 (2010), pp. 67-84 ; Arianna Sforzini, *Bien parler, dire vrai. Parrēsia e retoriche della veridizione nell'ultimo Foucault*, in *Nòema*, N. 4-1 (2013): Luoghi e figure del soggetto, pp. 61-74.

rischiosa. E chi la pronuncia davanti all'assemblea si assume un rischio. Quando la democrazia funziona bene, ovvero quando questo rapporto, come nell'età di Pericle, è ben consolidato, il rischio che il parresiasta corre è accolto dal funzionamento ordinario delle istituzioni democratiche. L'esempio è quello del discorso di Pericle, riportato da Tucidide, che intende convincere i concittadini della necessità di intraprendere la guerra contro Sparta: questo discorso implica l'accettazione e la condivisione collettiva di un rischio. Si tratta, per Foucault, della buona *parrēsia* democratica, che egli descrive attraverso quattro elementi: la democrazia, il gioco dell'ascendente e della superiorità, il dir-vero e il coraggio della lotta. Sono questi i quattro poli della scena politica e democratica della *parrēsia*.

Tuttavia, come Foucault segnala attraverso il discorso di Isocrate (*Sulla pace*) e quello di Demostene (la *Terza filippica*), questo rapporto tra democrazia e *parrēsia*, dopo Pericle, si corrompe. Irrompe sulla scena il retore, come imitatore di questo dir-vero che consente di guidare gli altri nell'ambito dell'uguaglianza di principio democratica. Si tratta dello stesso gesto (la presa di parola davanti all'assemblea dei cittadini), ma con un obiettivo diverso, che nel caso della retorica consiste nell'adulare il popolo e assecondare il potere della maggioranza per conquistare un potere per se stessi. Qui, l'esercizio di un ascendente sugli altri non è più vincolato al vero, ma alla presa di potere sugli altri che conforma l'opinione del retore a quella della maggioranza. Si tratta di un'identità tra il potere di parola del retore e il volere della maggioranza che ne consolida la comune visione e che deve concretizzarsi in una pratica di governo. Viceversa, la *parrēsia* è legata all'introduzione di una differenza, di uno scarto nell'opinione della maggioranza: «Se la democrazia può essere governata – afferma infatti Foucault – è perché vi è discorso vero». Foucault segnala, a tal proposito, il paradosso che lega democrazia e *parrēsia*: «non può esserci discorso vero che con la democrazia, ma il discorso vero introduce nella democrazia qualcosa che è del tutto differente e irriducibile alla sua struttura egualitaria»²⁵. Quando questo rapporto si corrompe e il discorso vero non trova più articolazione possibile, la retorica subentra a segnalare un ulteriore paradosso: è la democrazia stessa (ovvero l'uguale diritto di parola da parte di tutti i cittadini) a minacciare l'esistenza del discorso vero. Abbiamo qui un primo elemento: la *parrēsia* indica l'esercizio della governamentalità che si innesta sul terreno giuridico della democrazia ateniese:

²⁵ Michel Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 179.

si trova qui, a mio parere, il radicamento di una problematica che è quella delle relazioni di potere immanenti a una società: una problematica distante dal sistema giuridico-istituzionale, che pone le basi di un governo effettivo di tale società. I problemi della governamentalità li vediamo apparire, li troviamo formulati – per la prima volta nella loro specificità, nella loro relazione complessa, ma anche nella loro indipendenza rispetto alla *politeia* – attorno a questa nozione di *parrēsia* e attorno all’esercizio del potere tramite il discorso vero²⁶.

Questa modalità del governo di sé e degli altri istituisce un punto di convergenza dove sono chiamati in causa il potere (l’ascendente che si esercita sugli altri tramite la *parrēsia*), il sapere (la verità implicata nell’atto della presa di parola), il soggetto (il vincolo che lega il soggetto al rischio di esporre se stesso nella manifestazione della verità).

La corruzione del rapporto tra democrazia e *parrēsia* viene inoltre analizzata da Foucault attraverso il riferimento a Platone, che apre la seconda scena della *parrēsia*, quella del rapporto tra il filosofo e il tiranno. La critica che Platone, nella *Repubblica*, rivolge alla democrazia si concentra sul problema dell’anima del cittadino democratico: mancando della guida del discorso vero (*logos alēthēs*), l’anima del cittadino democratico è come una nave senza timoniere, presa in balia di desideri smisurati che corrompono il vivere civile. Il legame tra democrazia e *parrēsia* appare dunque spezzato: il problema della *parrēsia* – è il momento socratico-platonico – si sposta dal campo democratico alla scena che vede coinvolto il filosofo dinanzi al principe/tiranno. Qui, attraverso Platone, la *parrēsia* si presenta come il «reale della filosofia», intesa come pratica di sé: la forma del consiglio politico in Platone, per Foucault, non traduce la sottomissione della razionalità politica a quella filosofica, ma tenta di instaurare una connessione tra l’esercizio del potere da parte del governante e la pratica di sé del dir-vero filosofico in un rapporto in cui permane l’irriducibilità dei due poli. Il rapporto con la politica assume, in Platone, la prova del «reale della filosofia». Dionisio, infatti, non deve assumere decisioni politiche attingendo alla verità della filosofia, ma deve al contrario assumere la postura, il modo di essere del filosofo, nel saper governare correttamente se stesso. È il governo di sé del principe che costituisce la premessa per il governo degli altri: nel consiglio politico di Platone, afferma Foucault, «la posta in gioco è l’essere, il modo di

²⁶ *Ivi*, p. 157.

essere dell'uomo politico» (lezione del 23 febbraio 1983, seconda ora). Il compito della *parrēsia* platonica è mostrare agli individui come, per governare correttamente la città, tutti siano tenuti a governare se stessi. La *parrēsia* è quell'attività che si rivolge all'anima di coloro che devono governare, in modo che governino correttamente se stessi come preconditione per governare rettamente gli altri.

La vicenda di Socrate in quanto parresiasta illustra bene, secondo Foucault, la corruzione del rapporto tra *isēgoria* e *parrēsia* in un contesto in cui è la retorica ad occupare la scena del governo degli altri. Come si comporta, infatti, Socrate di fronte ai retori che lo accusano? Non si tratta del problema della morte di Socrate, ma della descrizione della sua condotta di fronte alla retorica che invade il campo della democrazia. Nell'*Apologia*, Socrate si distingue da coloro che lo accusano per due ragioni fondamentali: egli non usa un'arte della persuasione, ma è colui che dice la verità attraverso un linguaggio «ordinario, privo di orpelli e ornamenti, legato al suo discorso da un atto di fiducia, di fede, nella verità di ciò che afferma». Quindi Socrate è colui che si contrappone ai retori. La seconda ragione riguarda invece la difesa che Socrate mette in campo da una possibile accusa dei suoi avversari: perché, essendo uomo della verità (il termine *parrēsia*, come nota Foucault, non compare), Socrate non ha scelto di farsi avanti per prendere la parola in assemblea al fine di guidare gli altri? Foucault commenta la risposta del filosofo – se lo avesse fatto, egli sarebbe stato ucciso – esplicitando la denuncia che essa contiene: la democrazia ateniese funziona male, perché il dir-vero è minacciato di morte. Socrate sposta quindi il piano della *parrēsia*: è la pratica filosofica a costituire la nuova scena in cui essa appare come una problematica legata alla cura di sé. Nei riguardi della democrazia, Socrate è il parresiasta che si sottrae all'ingiustizia della maggioranza, svolgendo un compito critico essenziale ai margini dell'agone democratico. La *parrēsia* accentua così alcuni suoi elementi essenziali: non è più solo una modalità del dire, ma un comportamento, un modo di essere, una condotta. È, insomma, una forma del vivere²⁷.

²⁷ Cfr. Salvo Vaccaro, *De l'éthopoiesis à l'éthopolitique*, in Orazio Irrera, Salvo Vaccaro (a cura di), *La pensée politique de Foucault*, Éditions Kimé, Paris 2017, pp. 53-69 ; Antonio Moretti, *Agonistic truth: The Issue of Power Between the Will to Knowledge and Government by Truth*, in Marta Faustino, Gianfranco Ferraro (a cura di), *The Late Foucault: Ethical and Political Questions*, Bloomsbury, London 2020, pp. 133-148; Frédéric Gros, *Soggetto morale e sé etico in Foucault*, in AA.VV., *Foucault e le genealogie del dir-vero*, Cornopio, Napoli 2014, pp. 17-32.

Il problema della *parrēsia* – afferma chiaramente Foucault – si identifica qui con la questione del soggetto della politica²⁸. Per Foucault, Socrate non rinuncia alla politica, ma sposta il piano dell'azione politica sul versante della cura di sé – con cui fa coincidere la pratica della filosofia – senza la quale nessuna città può essere correttamente governata. Il problema della cura di sé – affrontato nel corso su *L'ermeneutica del soggetto* – viene ora agganciato alla *parrēsia*. Si tratta di uno sviluppo che si troverà in modo esplicito nel corso dell'anno successivo, attraverso la lettura del *Lachete*, che viene da Foucault contrapposto all'*Alcibiade*, che era invece al centro della problematica della cura di sé ne *L'ermeneutica del soggetto*. Nell'*Alcibiade*, la cura di sé (*epimeleia heautou*) veniva agganciata alla *psykhē*, all'anima, virando verso la conoscenza di sé (*gnōthi seauton*); nel *Lachete*, invece, la cura di sé socratica si aggancia a qualcosa di diverso, che Foucault chiama *bios*. Lo *gnōthi* assume così la forma della «prova, dell'esercizio che riguarda il proprio modo di comportarsi». La cura di sé, attraverso cui si manifesta la *parrēsia* filosofica, coincide con il problema della forma da dare a questo *bios*. È il tema del «coraggio della verità» – e infatti l'asse portante del *Lachete* è proprio la questione del coraggio: «Questo dir-vero affronta ora il rischio e il pericolo di dire agli uomini di quanto coraggio hanno bisogno e che prezzo dovranno pagare per dare un certo stile alla loro vita»²⁹. Si trova qui formulato il tema dell'«estetica dell'esistenza», che per Foucault coincide da un lato, con una traiettoria specifica della filosofia, che si contrappone agli indirizzi sulla metafisica dell'anima; dall'altro, a una particolare modalità di porre il problema della soggettivazione politica³⁰.

Parrēsia, soggettivazione politica, governamentalità

Veniamo quindi al nodo fondamentale. Foucault afferma che la *parrēsia* introduce il problema della governamentalità all'interno della costituzione politica dei greci. Quest'ultima, secondo il filosofo francese, non ruota, come si ritiene comunemente, intorno al tema della miglior forma di governo, bensì intorno alla ricerca di una «differenziazione etica» che possa istituire un polo di riferimento per il governo di sé e degli altri. La *parrēsia* pone dunque, da un lato, il problema del governo degli uomini non in quanto soggetti di diritto,

²⁸ Cfr. Judith Revel, *Between Politics and Ethics: The Question of Subjectivation*, cit., pp. 163-174.

²⁹ Michel Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 159.

³⁰ Cfr. Judith Revel, *Résistance et subjectivation: du « Je » Au « Nous »*, in Orazio Irrera, Salvo Vaccaro (a cura di), *La pensée politique de Foucault*, cit., pp. 29-40.

ma come soggetti di verità e come soggetti dell'azione politica (in una parola come soggetti etici); dall'altro, essa pone, all'interno di ogni costituzione politica – sia essa democratica o autocratica – il problema di quale rapporto con se stessi bisogna stabilire sia per colui che deve governare gli altri, sia per coloro che dovranno essere governati. Si delinea qui un secondo punto di aggancio tra la *parrēsia* e la governamentalità, che può essere colto in una prospettiva genealogica di cui Foucault a più riprese disegna i contorni, senza tuttavia mai svilupparli del tutto, se non come progetti per ricerche future. Si tratta di una ramificazione del rapporto tra *parrēsia* e governamentalità che si prolunga, attraverso sentieri accidentati e discontinui, fin dentro la nostra modernità.

Per illustrare questo punto, riprendo la scena della veridizione cristiana: Foucault afferma che la pratica della *parrēsia*, dopo il momento socratico-platonico e cinico, si trova ad essere coinvolta in uno nuovo spostamento, che nel cristianesimo dei primi secoli fa virare l'obbligo di verità in una nuova economia del rapporto tra soggetto e governo. La *parrēsia* si presenta qui come una sorta di preistoria della confessione, che nella pastorale cristiana appare come punto di ancoraggio di una modalità del governo dei viventi che, attraverso la promessa della salvezza, sposta l'obbligo di verità dai governanti ai governati, favorendo la nascita di un'ermeneutica del sé che è estranea alla cultura greco-romana e che costituisce una delle matrici di partenza della soggettivazione occidentale moderna³¹. Il primo esempio di questa confessione come scavo di un'interiorità nascosta, che si tratta di verbalizzare, è la figura di Creusa nella tragedia euripidea dello *Ione* commentata da Foucault³². Anche se non viene indicata come *parrēsia*, la parola di Creusa costituisce il momento fondamentale di una biforcazione: da un lato, il discorso di Creusa si presenta come discorso di denuncia al dio ingannatore e prepotente (Apollo); dall'altra, esso è anche discorso di confessione della propria colpa al direttore di coscienza. La prima forma del discorso-denuncia di Creusa è ben dentro il contesto storico-politico ateniese (*Ione* infatti è proprio la tragedia del dir-vero, secondo Foucault, la cui lettura è parallela a quella dell'*Edipo Re* di Sofocle); la seconda forma del discorso-confessione di Creusa anticipa quell'obbligo di verità che nel cristianesimo

³¹ Cfr. A.I. Davidson, *Sulla fine dell'ermeneutica del sé*, in Michel Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., pp. 103-104; Laura Cremonesi, *Veridizione antica e veridizione cristiana in Michel Foucault*, in AA.VV., *Foucault e le genealogie del dir-vero*, cit., pp.93-116.

³² Cfr. Euripide, *Ione*, in *Elena. Ione*, Garzanti, Milano 2003.

consentirà di scavare un'interiorità nell'individuo per sottometerlo ad una procedura di introspezione continua. L'obbligo di manifestare sempre la verità su se stesso nella forma della confessione comporta così uno stile di esistenza che si orienta verso la rinuncia a sé. Non più una verità che deve indirizzare verso la padronanza di sé, ma una verità che va cercata nel fondo di se stessi e che deve legare ad un'obbedienza incondizionata verso il direttore di coscienza. Quando questa modalità del discorso-confessione si impianterà nel nuovo regime di verità del cristianesimo, essa costituirà una delle matrici di partenza della governamentalità, ovvero di una forma del governo degli uomini che mira a condurre, *omnes et singulatim*, verso i grandi obiettivi della salute individuale e del benessere della popolazione, tramite la presa in carico dei dettagli più infimi della nostra quotidianità. È la traiettoria genealogica che conduce, sempre attraverso salti, rotture e discontinuità, fino alle soglie della governamentalità moderna. Il prolungamento di questa modalità del governo dei viventi legata ad una politica della verità, in cui gli individui sono oggetto di conoscenza a partire da un'ermeneutica del sé, lo si ritrova poi, secondo Foucault, anche nell'ambito delle scienze umane, dove la pratica della confessione troverà nuovi punti di aggancio e di supporto.

Tuttavia, attraverso la lettura di Kant, Foucault aveva individuato anche un altro polo della governamentalità moderna: quello delle controcondotte al potere pastorale. Nel commento al testo di Kant, *Was ist Aufklärung?*, l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità – che corrisponde esattamente a questa condizione nella quale gli uomini sono governati come le pecore e il pastore – è ravvisato da Foucault nell'«atteggiamento critico», che si sostanzia nella seguente definizione: «una specie di forma culturale generale, un atteggiamento morale e politico, una maniera di pensare, ecc. che definirei semplicemente l'arte di non essere governati o, se si preferisce, l'arte di non essere governati in questo modo e a questo prezzo»³³. Non a caso, la lettura del testo kantiano apre anche il corso *Il governo di sé e degli altri*, dove il problema dell'atteggiamento critico sembra declinarsi come problema «di una coraggiosa presa di parola di verità apparsa tra i Greci e capace di dar luogo a un'interrogazione differente: quale governo di sé si deve porre a fondamento e al tempo stesso come limite del governo degli altri?»³⁴. Ecco dunque l'altro polo che collega l'indagine sulla *parrēsia* al problema della governamentalità moderna. Il parresiasta non è colui che, tramite

³³ Michel Foucault, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997, p. 28.

³⁴ Frederic Gros, *Nota del curatore*, in Michel Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit. p. 360.

un'ermeneutica del sé, compie un lavoro incessante di decifrazione e interpretazione che deve sondare gli abissi della propria interiorità per estrarne una verità che consenta al governante di aver accesso ad una conoscenza detagliata di se stesso; il parresiasta è invece colui che si costituisce, attraverso la pratica e l'esercizio del *dire vrai*, come soggetto della padronanza di sé che si pone come punto di resistenza nei riguardi del potere. È sempre a partire dalla *parrēsia*, dunque, che si costituisce la seconda traiettoria che guarda al versante critico della governamentalità. Questo aspetto viene in evidenza in modo particolare con la *parrēsia* dei cinici che, a differenza della *parrēsia* platonica, non ha per terreno di contesa l'anima del principe, ma la pubblica piazza, l'esposizione di una verità come agitazione della coscienza comune, come «scandalo». Il cinico, attraverso il ritratto che Foucault ricostruisce tramite Epitteto e Diogene Laerzio, è proprio l'uomo della *parrēsia*. Rispetto alla *parrēsia* socratica, nel cinismo verità e vita sono congiunti in modo radicalmente immanente, al punto che i cinici fanno

della forma dell'esistenza una condizione essenziale del dir-il-vero (*dire vrai*). La forma dell'esistenza come un modo per rendere visibile, nei gesti, nel corpo, nella maniera di vestirsi e di vivere, la verità stessa. Il cinismo fa della vita un'aleurgia, una manifestazione della verità³⁵.

Foucault dedicherà alla descrizione della forma di vita cinica l'ultima parte del suo corso su *Il coraggio della verità*, compiendo un lavoro di ricostruzione che consente di operare una profonda rivalutazione di quella che era comunemente considerata come una deviazione minore della filosofia antica. Ciò che mi interessa sottolineare, ai fini del mio intervento, riguarda tuttavia la prospettiva genealogica che Foucault mette in campo a proposito della *parrēsia* dei cinici. Il cinismo – afferma infatti Foucault – non è soltanto una particolare espressione della filosofia antica, ma anche una sorta di categoria “trans-storica” che lega soggetto e verità nella forma di un'immanenza radicale. Se da un lato suona strano il riferimento di Foucault alla trans-storicità del cinismo – se consideriamo la sua prospettiva di rifiuto degli universali – bisogna tuttavia assumere questa definizione come un campo problematico. Facendo della forma di vita cinica una sorta di polo trans-storico della soggettivazione, Foucault non intende universalizzare il cinismo, ma illustrare come le sue pratiche e le sue modalità di porre il

³⁵ Michel Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 170.

problema della relazione tra soggetto, verità e potere saranno poi riprese e innestate all'interno di altri regimi di verità, con funzioni, obiettivi e modalità profondamente diversi. Resta tuttavia fermo un punto essenziale: nel cinismo non si tratta della restituzione a sé di un'identità più vera di qualunque ermeneutica, ma di indicare quel lavoro permanente di presa di distanza da sé – dal proprio modo di essere legato ad un'identità e a dei valori sociali stabiliti – che apre al problema di una «vita altra», di una soggettivazione intesa come differenziazione da sé e dal mondo, verso una vita e un mondo altri. La posterità del cinismo Foucault la individuerà infatti in almeno tre momenti storici fondamentali: nell'asceti cristiana, che arriva fino alla riforma protestante – dove la pratica della «vita altra» dell'asceta cristiano viene piegata in direzione dell'«altra vita» e dell'«altro mondo» (e non del «mondo altro»); nella figura del militante rivoluzionario del XIX secolo, che implica la vita stessa come attività rivoluzionaria; nelle forme di vita artistiche a partire dal XVIII secolo, che intendono la vita stessa come testimonianza artistica. Si tratta di tre forme dell'estetica dell'esistenza che riprendono e rinnestano in contesti diversi le pratiche di sé che il cinismo ha inventato.

Di queste tre eredità del cinismo, mi pare che la figura del militante – senza nulla togliere all'importanza che per il filosofo francese assume l'estetica dell'esistenza propria del gesto artistico – abbia spesso concentrato l'attenzione di Foucault. Il problema della soggettivazione politica attraversa gli ultimi corsi come una delle diverse piste di ricerca aperte e mai portate a compimento; si tratta dell'abbozzo di una problematica che avrebbe dovuto avere per oggetto il tema di una genealogia della «conversione alla rivoluzione»³⁶. Il riferimento più esplicito a questo tema si trova ne *L'ermeneutica del soggetto*, quando Foucault, nella lezione del 10 febbraio 1982, collega il tema della conversione nell'ambito della cura di sé alla necessità di «fare la storia di quella che potremmo chiamare la soggettività rivoluzionaria». Il punto viene poi ripreso e approfondito nel corso della lezione del 29 febbraio 1984 (seconda ora), quando Foucault collega l'indagine sul cinismo alle diverse posterità poc'anzi illustrate e, tra queste, quella relativa alla vita rivoluzionaria come conversione alla rivoluzione – o della rivoluzione come «stile di esistenza». Il cinismo collega insomma la

³⁶ Cfr. G. Borrelli, *Per una democrazia del comune. Processi di soggettivazione e trasformazioni governamentali all'epoca della mondializzazione*, in Alessandro Arienzo, Gianfranco Borrelli (a cura di), *Dalla rivoluzione alla democrazia del comune*, Cronopio, Napoli 2015, pp. 185-229.

pratica filosofica alla smorfia, alla derisione, alla critica del potere, alla pratica di sé che allude ad una vita altra: la soggettivazione politica della conversione alla rivoluzione prenderà il testimone di quest'ultimo per legare, in un altro contesto e in un'altra politica della verità, l'esperienza politica al coraggio della verità. Una «indocilità ragionata», un'ostilità indomita verso i valori consolidati. La vita cinica è insomma militanza filosofica, ma anche preludio della vita militante: ecco i due poli a cui Foucault allude quando parla del cinismo come di una «drammatizzazione dell'idea di una vita sovrana», di una vita come «lotta contro se stessi e per se stessi, contro gli altri, per gli altri»³⁷. È la ricerca di una governamentalità diversa, poiché «proprio la costituzione di una tale etica è un compito urgente, fondamentale, politicamente indispensabile, se è vero che, dopotutto, non esiste altro punto, originario e finale, di resistenza al potere politico, che non sia nel rapporto di sé a sé»³⁸.

Conclusioni

La *parrēsia* si collega dunque alla governamentalità, nel pensiero di Foucault, sotto due aspetti fondamentali: quello che apre il versante della confessione nella politica della verità del cristianesimo – e che scava il solco della soggettivazione occidentale moderna; quello che si presenta come il punto di emergenza dell'atteggiamento critico che si accompagna al governo e che ha assunto la forma ora della militanza filosofica, ora della militanza politica. Questo atteggiamento critico, che avrebbe nella *parrēsia* cinica uno dei fuochi di partenza, costituisce il campo problematico dentro il quale Foucault sembra pensare ad una nuova soggettivazione politica, intesa come un'estetica dell'esistenza, come eredità e riattivazione della «conversione alla rivoluzione» in altre forme e secondo una politica della verità profondamente diversa da quella del partito rivoluzionario – per il filosofo francese espressione di un nuovo conformismo³⁹. Non più soggetti vincolati ad un'identità fissata dalla verità che siamo obbligati a dire di noi stessi, ma una modalità per il soggetto di vivere il vero attraverso la sperimentazione di una vita altra.

³⁷ Michel Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 271.

³⁸ Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 222.

³⁹ «Si tratterebbe di capire in che modo l'idea di un cinismo della vita rivoluzionaria come scandalo di una verità inaccettabile sia stata contrapposta alla definizione di una conformità dell'esistenza: una conformità concepita come condizione del militantismo nei partiti che si dicono rivoluzionari. Si tratterebbe di un altro oggetto di studio», in Michel Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 183.