

LA VERITÀ CHE TI TRASFORMA.  
SULL'IDEA DI PSICAGOGIA IN MICHEL FOUCAULT  
**GIUSEPPE D'ACUNTO\***

***Abstract***

Il contributo presente prende in considerazione l'ultima fase della riflessione di Foucault, dove la verità viene intesa non come qualcosa che comporta un guadagno in termini di conoscenza, ma come ciò che provvede a plasmare “psicagogicamente” l'anima nell'atto in cui quest'ultima cerca di aprirsi un accesso a essa. In tal senso, a essere studiata è quella determinata attività verbale, in cui il parlante ha uno specifico rapporto con la verità, detta *parrēsia* o «parlar-chiaro», uno dei cui massimi rappresentanti nell'antichità è Socrate, presso il quale la *parrēsia* stessa si presenta come congiunta con la filosofia, intesa come “cura di sé” e “arte della vita”. Con il cinismo poi la *parrēsia*, abbandonando quasi del tutto il campo verbale, diventa essa stessa un modo di vita, così che dal dir-vero si passa al vivere-vero.

**Keywords:** Pedagogia/psicagogia, *Parrēsia*, Cura di sé, Veridizione, Cinismo.

***I. Parrēsia filosofica come psicagogia***

Come si sa, l'idea della filosofia come modo di vivere è stata ampiamente valorizzata, ai giorni nostri, soprattutto da due autori francesi: Pierre Hadot e Michel Foucault. Il primo l'ha compendiata nel concetto di «esercizi spirituali», il secondo in quello di «tecnologie del sé». Ricordiamo velocemente le definizioni che l'uno e l'altro ci hanno dato dei due concetti appena menzionati.

Hadot: «La parola “spirituale” permette, a nostro avviso, di far capire come tali esercizi siano opera non solo del pensiero, ma di tutto lo psichismo dell'individuo e, soprattutto, rivela le vere dimensioni di questi esercizi: grazie ad essi, l'individuo si eleva alla vita dello Spirito oggettivo, ossia si colloca nella prospettiva del Tutto»<sup>1</sup>.

---

\*Professore di Filosofia Morale, Università Europea di Roma.

<sup>1</sup> P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di A. I. Davidson, tr. it. di A. M. Marietti e A. Taglia, Einaudi, Torino 2005<sup>2</sup>, p. 30. Di Hadot, cfr., naturalmente, anche *La filosofia*

Foucault: «tecnologie del sé [sono quelle] che permettono agli individui di eseguire, coi propri mezzi o con l'aiuto degli altri, un certo numero di operazioni sul proprio corpo e sulla propria anima – dai pensieri, al comportamento, al modo di essere – e di realizzare in tal modo una trasformazione di se stessi allo scopo di raggiungere uno stato caratterizzato da felicità, purezza, saggezza, perfezione o immortalità»<sup>2</sup>.

Ancora Foucault: «L'espressione tecnologia del sé [...] [si riferisce a quelle] pratiche [che] riguardano procedure riflettute, elaborate, sistematizzate, che si insegnano agli individui in modo che, per la gestione della loro vita, il controllo e la trasformazione di sé attraverso di sé, possano pervenire a un certo modo di essere»<sup>3</sup>.

Come Hadot, anche Foucault fa poi uso del concetto di spiritualità, calibrandolo proprio sull'idea di una «trasformazione di se stessi». «Per "spiritualità" intendo [...] quello che si riferisce precisamente all'accesso del soggetto a un certo modo di essere e alle trasformazioni che il soggetto deve

---

*come modo di vivere. Conversazioni con J. Carlier e A. I. Davidson*, tr. it. di A. C. Peduzzi e L. Cremonesi, Einaudi, Torino 2008.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Tecnologie del sé*, in L. H. Martin, H. Gutman e P. Hutton (a cura di), *Tecnologie del sé*, tr. it. di S. Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 11-47: p. 13. Questo passo ricorre, quasi analogo, anche in M. Foucault, *Soggettività e verità*, in Id., *Sull'origine dell'ermeneutica del sé. Due conferenze al Dartmouth College*, a cura di «Materiali foucaultiani», Cronopio, Napoli 2012, pp. 31-60, laddove leggiamo che le tecniche o le «tecnologie del sé» sono quelle che «permettono agli individui di effettuare, con i propri mezzi [o con l'aiuto degli altri], un certo numero di operazioni sui propri corpi, sulle proprie anime, sui propri pensieri, sulla propria condotta; e questo in modo da trasformare se stessi, modificare se stessi, e raggiungere un certo stato di perfezione, di felicità, di purezza, di potere soprannaturale e così via» (p. 39).

<sup>3</sup> Id., *Soggettività e verità. Corso al Collège de France (1980-1981)*, ed. stabilita da F. Gros sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, ed. it. a cura di P. A. Rovatti, tr. it. di D. Borca e C. Troilo, Feltrinelli, Milano 2017, p. 47. Su Hadot e Foucault interpreti della filosofia antica, da loro intesa come un esercizio pratico di trasformazione, cfr.: M. Montanari, *Hadot e Foucault nello specchio dei Greci. La filosofia antica come esercizio di trasformazione*, Mimesis, Milano-Udine 2009; Id., *La filosofia antica come esercizio spirituale e cura di sé nelle interpretazioni di Pierre Hadot e Michel Foucault*, in «Studi urbinati», 2010, vol. LXXX, pp. 343-353; M. Simonazzi, *La formazione del soggetto nell'antichità. La lettura di Michel Foucault e Pierre Hadot*, Aracne, Roma 2007; S. Righetti, *Letture su Michel Foucault. Forme della "verità": follia, linguaggio, potere, cura di sé* (cap. V: «Michel Foucault e Pierre Hadot: due letture della cura di sé nella filosofia antica»), Liguori, Napoli 2011, pp. 106-125. Infine, per le critiche che, circa il modo di intendere la «cura di sé», Hadot ha mosso a Foucault, cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., pp. 169-176 e *La filosofia come modo di vivere*, cit., pp. 182-183.

operare su se stesso per accedere a questo modo di essere»<sup>4</sup>. «“[S]piritualità [è] la ricerca, la pratica e l’esperienza per mezzo delle quali il soggetto opera su se stesso le trasformazioni necessarie per avere accesso alla verità»<sup>5</sup>.

Ora, parlando di «trasformazione di se stessi», ciò che Foucault ha in mente investe, in particolare, un punto: la distinzione, da lui stesso prospettata, fra pedagogia e psicagogia. Mentre egli definisce, infatti, come «“pedagogica” la trasmissione di una verità che ha la funzione di dotare un soggetto qualunque di attitudini, di capacità, di saperi, e così via, che in precedenza non possedeva, e che al termine di tale rapporto pedagogico dovrà invece possedere», definisce, invece, come «“psicagogica” la trasmissione di una verità che [...] ha piuttosto la funzione di modificare il modo d’essere del soggetto al quale ci si rivolge»<sup>6</sup>. Psicagogico, in Foucault, è sinonimo così, in tutto e per tutto, di spirituale, in quanto postulato della spiritualità è che la verità non sia concessa al soggetto in virtù di un semplice atto di conoscenza, ma che il soggetto stesso, nel farsi carico di essa, «si modifichi, si trasformi, cambi posizione, divenga cioè, in una certa misura e fino a un certo punto, altro da sé»<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> M. Foucault, *Soggettività e verità. Corso al Collège de France (1980-1981)*, cit., pp. 286-287.

<sup>5</sup> Id., *L’ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, a cura di F. Gros, tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003, p. 17. Sulla spiritualità, in Foucault, come ciò che, esigendo una trasformazione del soggetto, si configura, perciò, come una «*askesis* della verità», cfr. A. I. Davidson, *Michel Foucault e la tradizione degli esercizi spirituali*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 163-179: p. 171. A proposito di quest’ultima formula, va detto che Foucault intende «ascetismo» in senso letterale, ossia «nel senso pre-cristiano di qualsiasi esercizio pratico» (M. Jay, *Parresia visuale? Foucault e la verità dello sguardo*, in M. Cometa e S. Vaccaro [a cura di], *Lo sguardo di Foucault*, Meltemi, Roma 2007, pp. 19-38: p. 28): come sinonimo non di una «morale della rinuncia», ma di un «esercizio di sé su sé, attraverso cui si cerca di elaborare se stessi, di trasformarsi e di accedere a un certo modo di essere» (M. Foucault, *L’etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste 3. 1978-1985. Estetica dell’esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, tr. it. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 273-294: p. 274).

<sup>6</sup> M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto*, cit., p. 365.

<sup>7</sup> Ivi, p. 17. Sulla «prova modificatrice di sé nel gioco della verità», come ciò che costituisce «il corpo vivo della filosofia» in quanto “ascesi” o «esercizio di sé, nel pensiero», cfr. M. Foucault, *L’uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, tr. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 1994, p. 14. Come scrive E. Radaelli, *L’incanto del dispositivo. Foucault dalla microfisica alla semiotica del potere*, ETS, Pisa 2011, si tratta, dunque, di «formare il soggetto altrimenti, [...] attraverso i temi delle “tecniche del sé” e dell’“etica del sé”, che mirano appunto a un altro modo di costruire la soggettività» (p. 62).

Ne discende che verità si dà solo a una condizione: che si verifichi una conversione del soggetto, che in essa venga messo in gioco tutto il suo essere, che il suo accesso alla verità produca degli effetti di ritorno di quest'ultima sul soggetto stesso, il quale, venendo “salvato” e trasfigurato, consegue così uno stato di beatitudine e di tranquillità dell'anima. «[Durante tutta l'antichità,] il problema filosofico relativo a “come avere accesso alla verità” e quello relativo alla pratica della spiritualità (ovvero a quelle trasformazioni necessarie nell'essere stesso del soggetto per consentire l'accesso alla verità) non sono mai stati separati»<sup>8</sup>.

Circa i rapporti fra psicagogia e pedagogia, Foucault rileva, inoltre, che, mentre, nell'antichità greco-romana, l'una risulta ancora molto prossima all'altra, in quanto il peso essenziale della verità, la necessità di dire il vero, le regole cui esso deve sottostare affinché possa produrre gli effetti desiderati poggianno, essenzialmente, «dalla parte del maestro, dalla parte di chi dirige», nella spiritualità cristiana accade, invece, che la psicagogia si sgancia dalla pedagogia, in quanto ora si è consapevoli che «la verità non proviene da chi guida l'anima, ma ci viene piuttosto accordata secondo un'altra modalità (Rivelazione, Testo, Libro eccetera)». Il peso essenziale della verità passa così a gravare da chi guida e dirige l'anima a colui la cui anima deve essere guidata, in quanto tutto ciò può aver luogo solo a un patto: che quest'anima, sottoposta a un'operazione psicagogica, enunci su se stessa un discorso vero. «[Il cristianesimo chiede all'anima che viene guidata] di dire una verità, e una verità che solo essa potrà dire poiché è la sola a detenerla, e che rappresenta se non il solo, certo almeno uno degli elementi fondamentali dell'operazione grazie alla quale il suo modo d'essere verrà modificato»<sup>9</sup>.

Questo rapporto fra l'anima e la verità, dove la seconda non tanto comporta un guadagno in termini di conoscenza, quanto provvede piuttosto a plasmare la prima, ci riconduce direttamente al lavoro che ha caratterizzato l'ultima fase della riflessione di Foucault. Ne è prova il ciclo di lezioni

---

<sup>8</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 19.

<sup>9</sup> Ivi, p. 366. Per le ricadute sul piano pedagogico della distinzione in questione, cfr. A. S. de Freitas, *The pedagogical parrhesia of Foucault and the educational ethos as psicagogia*, in «Revista Brasilera de Educação», 2013, vol. 18, pp. 325-338. Inoltre, sull'idea di educazione, in Foucault, come metamorfosi e trasformazione di sé, cfr. D. Moreau, *Foucault e la métamorphose éducative*, in «Materiali foucaultiani», 2018, n. 13-14, pp. 93-112.

americane, da lui tenute nel 1983<sup>10</sup>, i cui temi sono ripresi e sviluppati nel suo ultimo corso al Collège de France, del 1984<sup>11</sup>.

Partiamo dal primo dei due testi appena menzionati, il quale intende essere uno studio di quella determinata attività verbale, in cui il parlante ha uno specifico rapporto con la verità, detta *parrēsia* o «parlar-chiaro»<sup>12</sup>. Ebbene, la verità che qui è in gioco è tale che chi parla ha la certezza di avervi accesso solo nella misura in cui è in possesso di certe qualità morali. «[Per il parresiasta] il fatto di avere la verità è garantito dal possesso di certe qualità *moralis*: quando qualcuno ha certe qualità morali, allora quella è la prova che egli ha accesso alla verità, e viceversa»<sup>13</sup>. Inoltre, il possesso di questa verità non è mai indifferente, ma tale che si commisura sempre con un rischio o un pericolo. «La *parrēsia* [...] è legata al coraggio di fronte al pericolo: essa richiede propriamente il coraggio di dire la verità a dispetto di un qualche pericolo»<sup>14</sup>. «I parresiasti sono coloro che accettano, al limite, di morire per

---

<sup>10</sup> Cfr. Id., *Discorso e verità nella Grecia classica*, ed. inglese a cura di J. Pearson, ed. it. a cura di A. Galeotti, Donzelli, Roma 2019<sup>3</sup>. In appendice a questo testo si trova la conferenza di Grenoble, del 1982, *La parrēsia*, pp. 125-161.

<sup>11</sup> Id., *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, ed. stabilita da F. Gros sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, ed. it. a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2011. Su cui cfr. T. Flynn, *Foucault as a Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France (1984)*, in J. Bernauer e D. Rasmussen (a cura di), *The Final Foucault*, MIT Press, Cambridge 1988, pp. 102-118.

<sup>12</sup> Sull'idea di *parrēsia* come concetto che nasce precocemente, in Foucault, cfr. É. Balibar, *Sulle parrhēsia(e) di Foucault*, in «Materiali foucaultiani», 2017, n. 11-12, pp. 63-81, il quale ne registra la prima occorrenza nel testo *La verità e le forme giuridiche* (1974), a cura di L. D'Alessandro, La Città del Sole, Napoli 1994. Sulla *parrēsia*, in Foucault, cfr., inoltre, L. Cremonesi, *La parrhēsia nel pensiero filosofico di Michel Foucault*, in «Teoria», 2004, n. 2, pp. 127-149 e F. Gros, *La parrhēsia chez Foucault (1982-1984)*, in F. Gros (a cura di), *Foucault et le courage de la vérité*, PUF, Paris 2002, pp. 155-166. Infine, nella conferenza *La parrēsia*, cit., Foucault presenta il suo interesse per questo tema come la vera e propria cifra unificante di tutto il suo lavoro. La «questione dell'obbligo di dire la verità, del fondamento etico del dire il vero, [...] del dire la verità su se stessi» è, infatti, un qualcosa che lui avrebbe incrociato molte volte, all'altezza degli snodi principali del suo pensiero: innanzi tutto, «nella pratica medica e psichiatrica», poi «nella pratica giudiziaria, e in particolare nella pratica penale» e, infine, «a proposito del problema della sessualità, più esattamente della concupiscenza e della carne all'interno del cristianesimo» (pp. 127-128).

<sup>13</sup> Id., *Discorso e verità nella Grecia classica*, cit., p. 6.

<sup>14</sup> Ivi, p. 7.

aver detto il vero. [...] [N]el cuore della *parrēsia* si trova non lo statuto sociale e istituzionale del soggetto, ma il suo coraggio»<sup>15</sup>.

Infine, un'altra caratteristica della *parrēsia* è che qui il dire la verità è considerato come un dovere. Per cui ecco il punto in cui essa implica una connessione con la legge morale e con la libertà: «vi è *parrēsia* solo quando esiste libertà nell'enunciazione della verità»<sup>16</sup>. In altre parole, essa è un «obbligo» e, insieme, una «libertà»: «non è solo [...] l'obbligo di dire qualcosa, ma è anche la libertà [...] di dire la verità»<sup>17</sup>.

Foucault passa poi a constatare il fatto che è con la figura di Socrate che la *parrēsia* si presenta come congiunta con la filosofia, intesa come “arte della vita”: «il ruolo di Socrate è tipicamente un ruolo parresiastico»<sup>18</sup>. Ruolo che spicca non solo nell’*Apologia*, ma anche nell’*Alcibiade maggiore*, nonché nel *Lachete*. Nel secondo, Socrate invita il personaggio che dà il titolo al dialogo a prendersi cura di se stesso, ben prima di prendersi cura di Atene, governandola. «Socrate spiega [...] [ad Alcibiade] che è molto presuntuoso, da parte sua, volersi occupare della città, guidarla e rivaleggiare con i re di Sparta o i sovrani di Persia, se non ha imparato prima di tutto ciò che è necessario sapere per governare: deve, cioè, occuparsi innanzi tutto di se stesso»<sup>19</sup>. Nel terzo, l’interlocutore di Socrate è chiamato a “render conto” di sé, del modo in cui fin lì ha condotto la sua vita, per cui si annuncia una sorta di corrispondenza ontologica, in cui *lógos* e *bíos* stanno, fra loro, in una «relazione armoniosa»<sup>20</sup>.

---

<sup>15</sup> Id., *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, ed. stabilita da F. Gros sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, ed. it. a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 63 e 71. Qui, Foucault scorge proprio in questo motivo «il nocciolo della *parrēsia*» (p. 63).

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>17</sup> Id., *Dir vero su se stessi. Conferenze all’Università Victoria di Toronto (1982)*, ed. critica a cura di H.-P. Fruchaud e D. Lorenzini, ed. it. a cura di F. Domenicali, Orthotes, Napoli-Salerno 2020, p. 190.

<sup>18</sup> Id., *Discorso e verità nella Grecia classica*, cit., p. 13.

<sup>19</sup> Id., *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, tr. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 1985, p. 48.

<sup>20</sup> Id., *Discorso e verità nella Grecia classica*, cit., p. 65. Su Socrate in quanto *philologos*, ossia come colui che presta attenzione, «soprattutto, al tipo di armonia che esiste [...]», in colui che parla, tra ciò che afferma (cioè tra il suo stesso discorso), e ciò che egli è», cfr. *ivi*, p. 149. Su questa «armonia» come il principio che ha ispirato l’idea stessa di filosofia dell’ultimo Foucault, cfr. R. Bodei, *Il dire la verità nella genealogia del soggetto occidentale*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, cit., pp. 124-133: p. 127.

Ma, da prendere in considerazione, per quanto riguarda il profilo parresiastico di Socrate, sono anche il *Fedro* e la *Lettera VII* di Platone. Mentre, nel primo, Socrate imposta il problema della verità proprio nel segno della categoria della psicagogia, ossia del modo di «condurre le anime attraverso la mediazione dei discorsi»<sup>21</sup>, nella seconda ci viene raccontato, invece, come lo stesso Socrate venga invitato a partecipare a un’azione giudiziaria illegale, promossa dal governo dei Trenta tiranni. «Socrate allora rifiuta, dando dunque così, in quanto filosofo, un esempio di resistenza filosofica al potere politico: un esempio di *parrēsia* che rimarrà a lungo un modello di atteggiamento filosofico di fronte al potere: la resistenza individuale del filosofo»<sup>22</sup>.

Tornando poi al nesso fra *parrēsia* e “cura di sé”, nell’età ellenistica, esso si sviluppa a tal punto che, con l’epicureismo, la prima viene a essere «considerata essenzialmente come una *téchne* di guida spirituale per l’“educazione dell’anima”»<sup>23</sup>. «La *parrēsia*, così come essa appare nel campo dell’attività filosofica nella cultura greco-romana, non è in prima istanza un concetto o un argomento, ma piuttosto *una pratica*»<sup>24</sup>.

Circa la *parrēsia* come pratica, tre sono, per Foucault, le tipologie di relazioni umane in cui ha trovato esplicazione, precisando che si tratta, però, solo di uno «schema generale»<sup>25</sup>. Essa è un’attività che può svolgersi nel contesto della vita comunitaria, nel contesto della vita pubblica o nel contesto dei rapporti interpersonali individuali. Nel primo caso, è diffusa in particolare presso gli epicurei, dove è spesso configurata come una *téchne* in relazione alla politica, alla navigazione o alla medicina. Nel secondo caso, è diffusa in particolare presso la scuola cinica, dove i punti di riferimento principali, in filosofia, «non sono i testi o le dottrine, ma le vite esemplari»<sup>26</sup>. Nel terzo caso, è diffusa in particolare presso la scuola stoica, dove la dissoluzione

---

<sup>21</sup> M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 315.

<sup>22</sup> Ivi, p. 209. Sulla *parrēsia* come pratica trasformativa di resistenza contro i regimi di verità prodotti dal potere, cfr. G. M. Mascaretti, *Michel Foucault on Problematisierung, Parrhēsia and Critique*, in «Materiali foucaultiani», 2014, n. 5-6, pp. 135-154.

<sup>23</sup> M. Foucault, *Discorso nella Grecia e verità classica*, cit., p. 13.

<sup>24</sup> Ivi, p. 72. Sulla *parrēsia* come ciò che, legando l’uno all’altro un maestro e un discepolo, «mette capo non tanto a una retorica, quanto a un’erotica», cfr. S. P. Vignale, *Cuidado de sí y cuidado del otro. Aportes desde Michel Foucault para pensar relaciones entre subjetividad y educación*, in «Contrastes. Revista Internacional de Filosofía», 2012, vol. XVII, pp. 307-324: p. 316.

<sup>25</sup> M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia classica*, cit., p. 74.

<sup>26</sup> Ivi, p. 78.

dell’autoinganno e la risolutezza nei propositi sono i valori che rivestono la più alta importanza.

Passando poi al corso del 1984, interamente dedicato alla *parrēsia*, Foucault precisa il fatto che essa, in quanto pratica di dire-il-vero su se stessi, non è che «l’illustrazione, la realizzazione e l’esemplificazione concreta del principio dello *gnōthi seauton* [socratico]», il quale è da ricondurre, a sua volta, al «principio [...] della *epimeleia heautou* (del prendersi cura di sé, del dedicarsi a se stessi)»<sup>27</sup>. «[C’è] una *parrēsia* che si potrebbe definire psicagogica, dato che si tratta di dirigere e di guidare l’anima degli individui. [...] [La *parrēsia*] è una pratica che trova l’oggetto del proprio esercizio nella trasformazione del soggetto da parte di se stesso e del soggetto da parte dell’altro»<sup>28</sup>.

Proprio a partire dal principio dell’*epimeleia heautou*, si è sviluppata così quella che potrebbe chiamarsi una “cultura del sé”: si producono, cioè, una serie di pratiche, dove il dire-il-vero su se stessi presuppone, necessariamente, la presenza di un *altro*, come referente dell’obbligo di “veridizione”<sup>29</sup>. Questo *altro*, il quale, nella cultura antica, poteva essere un filosofo o, anche, un individuo qualsiasi, nel cristianesimo, prenderà poi le vesti di un confessore o di un direttore spirituale, mentre, nell’età moderna, di un medico, di uno psichiatra, di uno psicologo o di uno psicoanalista.

La “cura di sé”, inoltre, se, da un lato, funge da contesto più ampio entro cui si inquadra il principio del “conosci te stesso”, dall’altro, coincide con una serie di pratiche che non vengono mai condotte in solitudine, ma assumono

---

<sup>27</sup> Id., *Il coraggio della verità*, cit., p. 16. Foucault mette a tema i rapporti fra il principio della “cura di sé” e quello del “conosci te stesso” delfico, il quale fa la comparsa, in filosofia, con Socrate, all’inizio de *L’ermeneutica del soggetto*, cit., dove nota che essi, nel mondo greco, sono spesso associati l’uno con l’altro. «Lo *gnōthi seauton* (“conosci te stesso”) appare infatti, in maniera piuttosto chiara e in una serie di testi nient’affatto secondari, nel quadro generale dell’*epimeleia heautou* (cura di se stessi), [...] come una sorta di applicazione concreta, precisa e particolare, della regola generale» (pp. 6-7). In tal senso, la cura di se stessi è «il quadro, il terreno, il fondamento a partire dal quale risulta giustificato l’imperativo del “conosci te stesso”» (p. 10).

<sup>28</sup> Id., *Il governo di sé e degli altri*, cit., pp. 188 e 336.

<sup>29</sup> In *ivi*, ciò prova che la *parrēsia* è una nozione che si colloca «al crocevia tra l’obbligo di dire il vero, tra le procedure e tecniche di governamentalità e la costituzione del rapporto con se stessi» (p. 51). Sul tema della “veridizione”, nell’ultimo Foucault, cfr., inoltre, G. La Rocca, *Soggettività e veridizione nell’ultimo Foucault*, Sapienza Università Editrice, Roma 2018.

sempre una dimensione comunitaria e sociale<sup>30</sup>. Il punto è che la raccomandazione, che viene dai filosofi, a occuparsi di se stessi, «non significa che una tale sollecitudine sia riservata a chi sceglie una vita simile alla loro; o che tale atteggiamento debba esser limitato al periodo in cui si coltivano studi filosofici». «È un principio valido per tutti, continuamente e per l'intero arco della vita»<sup>31</sup>. «L'uomo deve occuparsi di se stesso [...] durante tutta la sua vita: dalla giovinezza fino al compimento della vecchiaia»<sup>32</sup>. E tanto più lo deve fare, in quanto «ogni pedagogia, quale che sia, è incapace di farsene carico». Ma se l'invito alla “cura di sé”, rivolto all'adolescente, è finalizzato a prepararlo alla vita adulta, a cosa sarà finalizzato l'invito alla “cura di sé” rivolto all'uomo maturo? «[A] preparare [...] quel compimento dell'esistenza che coincide con quell'età in cui la vita stessa risulterà compiuta, [...] [età] costituita dalla vecchiaia»<sup>33</sup>.

Foucault nota poi che è grazie a una «trasformazione della *parrēsia* orientata e parametrata sulla *polis*», ossia incardinata nei problemi inerenti alla democrazia, in una «*parrēsia* orientata e parametrata sull'*ethos* [...] [che] ha potuto costituirsi, almeno in alcuni suoi caratteri fondamentali, la filosofia occidentale in quanto pratica del discorso vero»<sup>34</sup>. Ciò significa che correlato essenziale della *parrēsia* diventa la *psyché* degli individui, nel senso che quest'ultima può essere curata ed educata e, tramite il discorso vero, le si può

<sup>30</sup> Sulla “cura di sé” non come «un'esigenza della solitudine ma [come] una verità pratica sociale», cfr. F. Gros, *Soggetto morale e sé etico in Foucault*, in *Foucault e le genealogie dei dir-vero*, a cura di «Materiali foucaultiani», Cronopio, Napoli 2014, pp. 17-31: p. 25.

<sup>31</sup> M. Foucault, *La cura di sé*, cit., p. 51.

<sup>32</sup> Id., *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 50. Circa l'estensione della “cura di sé” all'intero arco della vita individuale, Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., ricorre al noto inizio della *Lettera a Meneceo* di Epicuro («Quando si è giovani non bisogna esitare a filosofare, né quando si è vecchi ci si deve stancare di continuare a farlo»), dove «possiamo constatare l'identificazione tra “filosofare” e “prendersi cura della propria anima”» (p. 78). Inoltre, sulla “cura di sé”, la quale, proprio in quanto accompagna l'individuo dalla giovinezza alla vecchiaia, può essere configurata così come una vera e propria «forma di vita», cfr. M. Foucault, *Dir vero su se stessi*, cit., p. 49.

<sup>33</sup> Id., *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 68. Sul nuovo significato che la considerazione della vecchiaia riceve nell'età ellenistica, cfr. *ivi*, pp. 93-94. Per riassumere: mentre, nella cultura greca tradizionale, la vecchiaia, da un lato, è sinonimo di saggezza, dall'altro, lo è di fragilità e di debolezza, a partire dal momento in cui la “cura di sé” è vista come un qualcosa che va praticata per tutta la vita essa diviene, invece, «il punto di compiuta realizzazione, ovvero la forma più alta della cura di sé» (p. 93). Nel senso che «il vecchio potrà finalmente essere colui il quale è sovrano su se stesso, colui il quale può bastare interamente a se stesso» (p. 94).

<sup>34</sup> Id., *Il coraggio della verità*, cit., p. 44.

includere quella disposizione etica che la renderà capace di intendere la verità e di comportarsi in maniera conforme a essa: «questa doppia determinazione – della *psyché* come correlato del dire-il-vero parresiastico e dell'*ethos* come obiettivo della pratica parresiastica – implica il fatto che la *parrēsia* [...] prende ora corpo all'interno di un insieme di operazioni che permettono alla veridizione di indurre nell'anima degli effetti di trasformazione»<sup>35</sup>.

L'*Apologia di Socrate* di Platone, insieme con il *Critone* e il *Fedone*, viene individuata così come il luogo di fondazione di una *parrēsia* non politica, ma filosofica, ossia di un dire-il-vero coraggioso, esposto al pericolo della morte, che sprona gli uomini a prendersi cura di se stessi: della loro ragione (*phrónesis*), della verità (*alētheia*), nonché della loro anima (*psyché*). In altre parole: la filosofia diviene «detentrice del monopolio della *parrēsia*», e ciò proprio in quanto essa è «operazione sulle anime, [...] psicagogia»<sup>36</sup>.

In tal senso, è il tema della “cura di sé” la cifra unificante dei tre dialoghi platonici prima menzionati. Nell'*Apologia*, Socrate invita ripetutamente gli uomini a occuparsi di se stessi. Nel *Critone*, il suo rifiuto a evadere dal carcere è motivato dal fatto che le Leggi «vegliano sulla città, [...] si occupano dei cittadini, sono vigili ed esprimono sollecitudine»<sup>37</sup>. Nel *Fedone*, a Critone che chiede al Maestro le sue ultime volontà, questi risponde: «Quello che dico sempre, [...] nulla di nuovo: cioè che, se vi prenderete cura di voi medesimi, farete cosa grata a me e [...] anche a voi medesimi»<sup>38</sup>.

Ma se l'*Apologia*, il *Critone* e il *Fedone* costituiscono la «trilogia della *parrēsia* socratica», il *Lachete* viene visto, invece, come un «esempio dell'esercizio di questa *parrēsia»<sup>39</sup>. Tra l'altro, quest'ultimo è il dialogo platonico in cui ricorre più spesso il sostantivo in questione, insieme alla forma verbale che da esso ne deriva. Foucault vede nel *Lachete* «uno dei rarissimi testi, in tutta la filosofia occidentale, che mette in primo piano la questione del coraggio, e soprattutto del coraggio della verità». Premesso che, in gran parte della riflessione occidentale, dal pitagorismo alla filosofia moderna, è presente una «catartica della verità», ossia l'idea secondo cui il soggetto, per avere accesso alla verità, deve rompere ogni legame con il mondo sensibile, in quanto mondo dell'impuro e dell'errore, ebbene, una via*

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 73.

<sup>36</sup> Id., *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 291.

<sup>37</sup> Id., *Il coraggio della verità*, cit., p. 115.

<sup>38</sup> *Fedone* (115b), in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 120.

<sup>39</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 124.

alternativa a questa «catartica della verità» è quella, appunto, del «coraggio della verità»: «quale tipo di risoluzione, quale tipo di volontà, quale tipo non solo di sacrificio ma anche di lotta si è capaci di affrontare per arrivare alla verità? Questa lotta per la verità è cosa diversa dalla purificazione necessaria a raggiungere la verità»<sup>40</sup>.

Sempre nel *Lachete* viene colto, inoltre, il punto di partenza di una delle due grandi linee evolutive della filosofia occidentale: quella secondo cui l'oggetto della “cura di sé” non tanto è l'anima, intesa come la cognizione dell'elemento divino in noi, il quale ci permette, appunto, di contemplare la verità – come leggiamo nell'altro dialogo platonico l'*Alcibiade*<sup>41</sup> –, quanto la vita (il *bios*), la maniera di vivere, la pratica dell'esistenza. «Abbiamo da un lato una filosofia che deve collocarsi sotto il segno della conoscenza dell'anima, e che trasforma questa conoscenza in una ontologia del sé. Abbiamo poi, dall'altro, una filosofia come prova della vita, come *bios*, che è materia etica e oggetto di un'arte di sé»<sup>42</sup>.

In tal modo, l'ambito in cui si esercita la *parrēsia* di Socrate viene fatto coincidere, da Foucault, proprio con la sfera dell'esistenza, della maniera di esistere, del «*trópos* della vita»<sup>43</sup>. Nel senso che il “render conto di se stessi”, il “dare ragione di sé (*lógon didónai*)”, viene convalidato, dal primo, alla luce non di una conoscenza portatrice di autorità, ma di una “prova del fuoco (*básanos*)” che divide e discrimina, nelle cose sottoposte a esame, tutto ciò che è bene da ciò che non lo è: una «prova permanente dell'anima [...] e della sua qualità attraverso il gioco delle domande e delle risposte»<sup>44</sup>. «Il modo di vita appare [a Socrate] come il correlato essenziale della pratica del dire-il-vero. Dire la verità in ordine alla preoccupazione fondamentale degli uomini significa mettere in discussione il loro modo di vita, cercare di metterlo alla prova, definendo ciò che in esso può essere convalidato e riconosciuto come buono e ciò che invece va respinto e condannato»<sup>45</sup>.

Muovendo dall'idea secondo cui questo “dare ragione di sé” deve fornire, secondo Socrate, il profilo visibile del tratto plastico che gli uomini intendono imprimere alla loro vita, Foucault definisce una tale impresa come

---

<sup>40</sup> *Ivi*, pp. 127-128

<sup>41</sup> Foucault propone una sua lettura dell'*Alcibiade* in *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 27-36 e 45-70.

<sup>42</sup> Id., *Il coraggio della verità*, cit., p. 130.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 145.

<sup>44</sup> Id., *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 348.

<sup>45</sup> Id., *Il coraggio della verità*, cit., p. 150.

una stilistica o un’«estetica dell’esistenza»: una messa-in-forma della vita come splendore, perfezione e «bellezza possibile»<sup>46</sup>. Ora, il pensatore francese ritiene che, nella filosofia occidentale, l’instaurazione del sé come realtà ontologicamente distinta dal corpo avrebbe affossato l’instaurazione del sé come *bíos*, stile di vita o modo di vivere, con la conseguenza che l’interesse esclusivo per la dimensione spirituale dell’anima, configurandosi come «preparazione per una salvezza ultraterrena», ha avuto l’effetto di obliare il «rapporto immanente di libertà e di felicità che si prende con se stessi»<sup>47</sup>.

In tal senso, Foucault è arrivato a distinguere due forme radicalmente distinte, fra loro, di ascesi: l’ascesi greco-romana e l’ascesi cristiana, dove, mentre la prima è «*ethopoietica*» e «rivolta verso la verità (*truth-oriented*)», la seconda è, invece, «*metanoetica*» e «rivolta verso la realtà (*reality-oriented*)»<sup>48</sup>. Per l’una, più che «acquisire una formazione», conta soprattutto «disapprendere», ossia «sbarazzarsi di tutta la cattiva formazione che si è ricevuta in precedenza, di tutte le cattive abitudini, derivate dalla folla, dai cattivi maestri, ma anche dalla famiglia, dall’*entourage*, dai parenti». Per l’altra, quel che conta è, all’opposto, il «cambiamento dello statuto dell’anima», nella misura in cui essa fa esperienza del passaggio «da una realtà all’altra, dalla morte alla vita»<sup>49</sup>.

## 2. L’esempio del cinismo

Il tema del *bíos* come oggetto della “cura di sé” costituisce, per Foucault, il punto di partenza di una pratica filosofica che trova nel cinismo il suo esempio più rappresentativo. Per il pensatore francese, infatti, è solo

<sup>46</sup> Ivi, p. 160. Da C. Croce, *L’ombra di pólemos, i riflessi del bios. La prospettiva della cura a partire da Jan Patočka e Michel Foucault*, Mimesis, Milano-Udine 2014, l’«estetica dell’esistenza» di Foucault è vista come una tecnica che «fornisce gli strumenti necessari affinché ciascuno possa divenire un virtuoso della propria vita. Il virtuoso, infatti, è colui che può sganciarsi dall’obbedienza pedissequa alla regola per tentare soluzioni originali e produrre risultati inattesi» (p. 224). Inoltre, sull’«estetica dell’esistenza» di Foucault come motivo che ci riconduce a Nietzsche e al suo proposito di fare della vita un monumento, cfr. S. Catucci, *Potere e visibilità. Studi su Michel Foucault*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 27-28, nonché S. Righetti, *Foucault interprete di Nietzsche. Dall’assenza dell’opera all’estetica*, Mucchi, Modena 2016.

<sup>47</sup> A. Sforzini, *Michel Foucault. Un pensiero del corpo*, Ombre corte, Verona 2019, p. 87.

<sup>48</sup> M. Foucault, *Dir vero su se stessi*, cit., pp. 95 e 105.

<sup>49</sup> Ivi, pp. 74, 104 e 95.

con il cinismo che il passaggio dal *lógos* al *bíos* si realizza compiutamente, nel senso che la *parrēsia*, abbandonando quasi del tutto il campo verbale, «diventa essa stessa modo di vita – dal *dir*-vero si passa al *vivere*-vero»<sup>50</sup>. Riferendosi al cinismo, Foucault afferma che esso «[f]a della forma dell'esistenza una condizione essenziale del dire-il-vero. Fa della forma dell'esistenza la pratica di riduzione che lascerà spazio al dire-il-vero. Infine, fa della forma dell'esistenza un modo di rendere visibile, nei gesti, nel corpo, nella maniera di vestirsi, nella maniera di comportarsi e di vivere, la verità stessa. Insomma, il cinismo fa della vita, dell'esistenza, del *bíos*, ciò che potremmo chiamare un'aleturgia, una manifestazione della verità»<sup>51</sup>.

In altre parole, il cinismo si presenta come una versione particolare della *parrēsia* o del dire-il-vero, in quanto esso si avvale, come suo strumento, proprio dell'esistenza di colui che deve praticare l'«aleturgia», nel senso che è la sua forma-di-vita stessa ciò che si dà come manifestazione e testimonianza di verità. Anzi, di più, come scandalo vivente di quest'ultima<sup>52</sup>. Ma oltre a questo, Foucault coglie un altro tratto caratteristico del cinismo: il militantismo, ossia il fatto che esso può essere visto come una prefigurazione di quei movimenti e di quella pratica rivoluzionaria che tanta parte avrà nella storia del XIX secolo<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> D. Lorenzini, *Etica e politica di noi stessi. Riflessioni su un uso possibile dell'ultimo Foucault*, in P. Vernaglione (a cura di), *Michel Foucault. Genealogie del presente*, manifestolibri, Castel San Pietro Romano 2015, pp. 41-58: p. 53. Sul fatto che la riabilitazione del cinismo, da parte di Foucault, è resa possibile proprio dalla sua rivalutazione, in chiave storiografica e teoretica, della *parrēsia*, cfr. G. La Rocca, *Soggettività e veridizione nell'ultimo Foucault*, cit., p. 7.

<sup>51</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 170. Foucault introduce il termine «aleturgia» in *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, ed. stabilita da M. Sellenart sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, ed. it. a cura di P. A. Rovatti, tr. it. di D. Borca, Feltrinelli, Milano 2014, p. 18 («Prima Lezione»). Nel coniarlo, egli intende far risaltare il riferimento non solo ad *aletheia* (verità), ma anche a «liturgia». In M. Foucault, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio*, 1981, ed. a cura di F. Brion e B. E. Harcourt, tr. it. di V. Zini, Einaudi, Torino 2013, il pensatore francese lo mette in connessione, infatti, proprio con «liturgia», al fine di indicare «una procedura rituale per far apparire [...] ciò che è vero» (p. 30).

<sup>52</sup> Sullo scandalo della verità cinico, visto come ciò che mette in discussione qualsiasi regime educativo restrittivo, cfr. A. Ansgar, *The Culture of Education. Ancient Cynicism and “the scandal of truth”*, in «Materiali foucaultiani», 2018, n. 13-14, pp. 75-92.

<sup>53</sup> Tema caro a Foucault, in quanto lui stesso, lungo tutta la sua vita, è stato un grande interventista su questioni di attualità: politiche, sociali e filosofiche. Su questo punto, cfr. M. Foucault, *Il filosofo militante. Archivio Foucault 2. Interventi, colloqui, interviste. 1971-1977*, a cura di A. Dal Lago, tr. it. di A. Petrillo, Feltrinelli, Milano 1997.

Foucault insiste sul carattere di filosofia popolare del cinismo, visto che esso si dirigeva a un pubblico numeroso e, di conseguenza, non erudito e poco colto. Il che spiega anche la sua povertà teorica, la sua struttura dottrinale schematica e limitata, cosa che i cinici giustificavano in base al fatto che l'insegnamento filosofico non deve trasmettere conoscenze, ma far sì che chi veniva formato si provvedesse di un'armatura per la vita, capace di fargli affrontare tutti gli eventi<sup>54</sup>. Del resto, stando a una testimonianza di Diogene Laerzio, i cinici, escludendo la logica e la fisica dal dominio della filosofia, consideravano la morale la sola disciplina che copriva interamente un tale dominio. Lo stesso insegnamento adottato dai cinici non era dogmatico, ma usava ricorrere a esempi, apologhi, aneddoti, così che esso ha dato vita a un tradizionalismo molto diverso da quello di tipo dottrinale: «il cinismo [...] ha praticato ciò che potremmo chiamare, più che un tradizionalismo della dottrina, un tradizionalismo dell'esistenza. Il tradizionalismo dell'esistenza non cerca di riattualizzare un nucleo primitivo di pensiero, ma di rimemorare elementi ed episodi di vita – la vita di chi è esistito realmente o miticamente [...]. Elementi ed episodi che ora si tratta di imitare, di far esistere nuovamente, [...] restitu[endo] forza a una condotta nonostante il suo indebolimento morale»<sup>55</sup>.

In tal senso, simbolo del cinismo non è tanto la figura del saggio tradizionale dell'alta antichità, quanto l'eroe filosofico: una sorta di matrice di stampo morale che serviva a modellare esistenze, prospettando a esse esempi di vita<sup>56</sup>. Eroe filosofico che prefigura così il santo o l'asceta del cristianesimo.

È molto interessante come, a partire da tutto ciò, Foucault sia arrivato a concepire l'idea di una riforma della storia della filosofia, la quale, piuttosto che limitarsi alla trasmissione delle dottrine di competenza di questo settore, come è avvenuto fino a oggi, si presenti come «una storia delle forme, dei modi e degli stili di vita, una storia della vita filosofica come problema

<sup>54</sup> Si trattava di un vero e proprio «allenamento filosofico» – leggiamo in M. Foucault, *Soggettività e verità*, cit. –, il cui obiettivo era di «armare l'individuo di un certo numero di precetti che gli avrebbero permesso di condurre se stesso in tutte le circostanze della vita senza perdere la padronanza di sé, la tranquillità dello spirito, [o] la purezza del corpo e dell'anima» (p. 42).

<sup>55</sup> Id., *Il coraggio della verità*, cit., p. 205.

<sup>56</sup> Sul rapporto, in Foucault, fra *parrēsia* ed esemplarità, trattato in riferimento particolare al cinismo, cfr. O. Irrera, *Parrēsia ed exemplum. La parrēsia e i regimi aleturgici dell'exemplum a partire da L'ermeneutica del soggetto di Michel Foucault*, in «Nóema», 2013, n. 4/1, pp. 11-31.

filosofico, ma anche come maniera di essere, e come forma al tempo stesso etica ed eroica»<sup>57</sup>. Naturalmente, una tale ricostruzione, muovendo dall’antichità, procederebbe nel segno della continuità, attraverso il medioevo, fino agli inizi dell’età moderna. Poi si interromperebbe bruscamente, nel momento esatto in cui la filosofia, a partire dal XIX secolo, si costituisce come un fenomeno esclusivamente accademico. «L’eroismo filosofico, l’etica filosofica non si situano più nella pratica stessa della filosofia, diventata ormai professione d’insegnamento, ma in un’altra forma di vita filosofica, dislocata e trasformata, ovvero nel campo politico: la vita rivoluzionaria»<sup>58</sup>.

E arriviamo così a un tema che, per Foucault, è stato assolutamente essenziale nella storia del nostro pensiero filosofico, della nostra etica, nonché della nostra spiritualità: la vera vita, la vita la cui verità sta nella sua felicità perfetta. Ebbene, i cinici, dandosi un’identità proprio in rapporto a questo tema, già presente in Platone, lo pongono radicalmente sotto forma di scandalo. Essi, infatti, qualificandosi come “cani”, conducono una vita senza pudore, senza vergogna e senza rispetto umano: la vita di chi fa in pubblico e sotto gli occhi di tutti ciò che solo i cani, e in genere gli animali, fanno e che gli uomini, invece, nascondono. Ma “vita da cani” anche in altri sensi: in quanto essa è indifferente a tutto ciò che può succedere e non è legata a nulla; in quanto è una vita che abbaia contro i nemici; in quanto è una vita di chi, facendo la guardia, protegge. Ecco, dunque, i quattro caratteri che, per i cinici, deve avere la vera vita: essa non cela niente, è indipendente, retta, nonché sovrana e interamente padrona di sé.

La vera vita si configura così come una vita altra, per il fatto che è in rottura totale rispetto alle forme tradizionali di esistenza: di quelle che conducono gli uomini, in generale, e i filosofi, in particolare<sup>59</sup>. Ora, Foucault pensa che la questione dell’altro mondo, sollevata da Socrate e portata avanti da Platone, insieme con quella della vita altra siano due domande di grande spessore filosofico e di ampia portata storica: «i due grandi temi, le due grandi forme [...] entro cui la filosofia occidentale non ha mai cessato di

---

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 206.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 207.

<sup>59</sup> Il che è la prova che, in questo ultimo corso al Collège de France di Foucault, «sono gli atteggiamenti estremi, i gesti di rottura assoluta, più che il rapporto dialogico, a essere al centro dell’attenzione». Lo leggiamo in M. Iofrida – D. Melegari, *Foucault*, Carocci, Roma 2017, p. 284.

svilupparsi»<sup>60</sup>. «Queste due linee di sviluppo – di cui la prima tende all’altro mondo e la seconda alla vita altra, entrambe a partire dalla “cura di sé” – sono ovviamente divergenti, poiché l’una porta alla speculazione platonica, neoplatonica e alla metafisica occidentale, mentre l’altra non porta a niente di più, in un certo senso, che alla rozzezza cinica. Ma tale rozzezza rilancia, come questione insieme centrale e marginale rispetto alla pratica filosofica, la questione della vita filosofica e della vera vita come vita altra»<sup>61</sup>.

Circa l’interpretazione del cinismo di Foucault, alcuni studiosi hanno notato il fatto che, mentre prima del 1984, tale interpretazione era ancora fortemente debitrice dei lavori di Hadot<sup>62</sup>, nell’ultimo corso al Collège de France essa, invece, se ne emancipa completamente e – come abbiamo già visto – giunge a vedere nel cinismo un modo del tutto originale di esercizio della *parrēsia*<sup>63</sup>. Originale, perché il cinico, presentando la propria vita come interamente sovrana su di sé, ambisce a essere riconosciuto come l’unico e vero detentore della funzione regale in terra. Allo stesso tempo, però, egli si presenta non solo come il vero re, ma anche come l’anti-re, nella misura in cui mostra quanto vana, precaria e illusoria sia qualsiasi monarchia politica.

In tal senso, si può dire che, nel cinismo, si mostra sotto una nuova luce «un grande vecchio problema, insieme politico e filosofico»: la questione del «coraggio della verità, così importante per tutta la filosofia antica». Tale «coraggio cinico della verità» consiste in questo: nel «riuscire a far sì che gli uomini condannino, respingano, disprezzino, insultino la manifestazione stessa di ciò che essi ammettono, o pretendono di ammettere, sul terreno dei principi. [...] È questo lo scandalo cinico»<sup>64</sup>.

---

<sup>60</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 236.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 237.

<sup>62</sup> Per alcuni giudizi critici di Hadot sul cinismo, cfr. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., laddove si dice, ad esempio che, per i cinici, la rottura totale con il mondo profano era «analoga alla professione monacale nel cristianesimo», cosa per cui esso, più che una filosofia in senso proprio, era «una condizione di vita» (p. 63).

<sup>63</sup> Sulla *parrēsia* cinica, così come la intende Foucault, cfr. L. Cremonesi, *Michel Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell’attualità*, ETS, Pisa 2008, pp. 171-188.

<sup>64</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., pp. 225-226. Al riguardo, F. Gros, *L’etica antica e lo scandalo della verità*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», 2012, n. 66, pp. 287-298, scrive che, con i cinici, è «uno stile generale d’alterità che emerge dall’applicazione diretta e radicale dei valori di verità al *bíos*. Innanzitutto, perché questa vita stona scandalosamente; e poi perché nutre una *parrēsia* che non cessa di denunciare l’ipocrisia e la corruzione generalizzate, strappando così le maschere di rispettabilità che nascondono comportamenti contrari ai principi rivendicati. Questo movimento è importante: l’alterità del

È così che la domanda che il cinismo non ha mai smesso di porre alla filosofia antica, ma anche alla filosofia cristiana e moderna, è quella relativa alla vita filosofica<sup>65</sup>. È il problema non tanto delle condizioni che permettono di riconoscere un enunciato come vero, quanto di qual è la forma di vita più adeguata rispetto alla pratica del dire-il-vero. Il punto è che, per quanto la filosofia occidentale sia nata proprio postulando il nesso strettissimo che corre fra vita e pratica filosofiche, ossia che filosofare, prima che una forma di discorso, è una forma di vita, essa si è evoluta dimenticandosi sempre più di un tale nesso. Un esito, questo, di cui Foucault coglie le cause in due distinti motivi: nell’assorbimento del tema della vera vita da parte dell’ascetismo e della spiritualità religiose e nell’istituzionalizzazione di tutte le pratiche del dire-il-vero sotto il regime del discorso scientifico. «Il fatto è che la questione della vera vita si è a poco a poco cancellata nella riflessione e nella pratica filosofica. [...] La mancata considerazione della vita filosofica ha reso possibile il fatto che il rapporto con la verità possa ora manifestarsi ed essere convalidato solo in termini scientifici»<sup>66</sup>.

In altre parole, nella filosofia occidentale è andata progressivamente tramontando proprio l’idea della filosofia come psicagogia, con la conseguenza che il filosofare si è configurato sempre più come un sistema teorico di verità sviluppato entro un dominio determinato o in rapporto all’essere stesso. All’opposto, lungo tutta l’antichità e, in particolare, nel cinismo, «la filosofia ha vissuto come libera interpellanza: è stata libera interpellanza della condotta umana; e questo attraverso un dire-il-vero che accetta di correre il rischio di essere in pericolo»<sup>67</sup>.

---

*bίος κynikός* deve spezzare la dinamica di menzogna delle commedie sociali. Non si tratta quindi di indicare identità, ma di smascherare contraddizioni» (p. 296).

<sup>65</sup> Sul cinismo, in Foucault, come domanda del pensiero, cfr. E. Buono, *Il cinismo come domanda nel pensiero di Michel Foucault e Carlo Sini*, in «Nóema», 2013, n. 4/2, pp. 1-77.

<sup>66</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., pp. 227-228.

<sup>67</sup> Id., *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 329.

